بحث محكم | قسم الدراسات الدينية | 17 يناير 2019

عـربـيّــة القــــرآن

رياض الميلادي
باحث تونسي

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

جميع الحقوق محفوظة © 2019
All rights reserved © 2019

عربيّة القرآن[1]

1- عنوان المبحث الأوّل من الفصل الأوّل من الباب الأوّل، من كتاب: رياض الميلادي، الكتاب أصلاً من أصول التشريع، مؤمنون بلا حدود، 2016، ص ص328-358.

الملخّص:

على كون الاتفاق كان حاصلاً بين الأصوليّين على اعتبار أنّ المصدر الذي تستمدّ منه أصول الشريعة علوم ثلاثة هي الكلام، والعربيّة، والفقه، فإنّ قطب الرحى الذي اعتبروه لهذه العلوم هو اللّغة العربيّة، وذلك لكونها مفتاح دلالة الشرع. من هذا المنطلق كانت عناية الأصوليّين الأولى -قبل البحث عن مسالك الدلالة في القرآن استناداً إلى خصائص هذه اللّغة العربيّة- منصبّة على تأكيد تمثيلها لغة القرآن المبيّنة لمعناه. وفي هذا الاتّجاه كان جدلهم أوّلاً حول مدى عربيّة القرآن الخالصة من الاختلاط. ولئن ساد في هذا الموضوع رأي الشافعيّ تبعاً لتأثير الرؤية الإعجازيّة المهيمنة القائلة إنّ إعجاز القرآن إعجاز في اللّفظ والمعنى معاً، فإنّ القول بعربيّة القرآن الخالصة كان محلّ تشكيك الكثير من الأصوليّين، وقد كان من بين من تبنّاها الطبري في تفسيره، والرّازي في محصوله اللّذين تمسّكا بالتنصيص على وجود الدخيل فيها. وذلك في سياق رؤية إعجازيّة تقصر الإعجاز على المعنى دون اللّفظ.

وتبعاً لهذه المطابقة بين العربيّة ولغة القرآن كان اهتمام الأصوليّين بالبحث في بيان العربيّة وأساليبه، فدرسوا تعريف البيان، وقسّموه، وإن تأثّروا بالشافعيّ، أقساماً بين الأربعة والخمسة، كما درسوا علاقة الألفاظ بالمعاني، وأنواع المعنى التي تحيل عليها الألفاظ بين معنى لغوي، ومعنى شرعيّ، وقسّموها إلى أنواع تماماً كما قسّموا المعاني، بل درسوا نشأة اللّغة وعلاقتها بالاصطلاح والتوقيف. وكانت جميع هذه المباحث فضلاً عن المباحث المتعلّقة بمسالك الدلالة التي تناولها الميلادي في مرحلة ثانية من هذا الفصل، فاتحة مصنّفاتهم في أصول الفقه. وقد كان تولّيها نظاميّاً من قبل الشافعي في رسالته نموذجاً عامّاً في دراستها من قبلهم.

بيانيّة النصّ: ضوابط اللّغة ومسالك الدّلالة

تمهيد:

إنّ العقل مطالب، في أصول الفقه الإسلاميّ، بأن ينظر في أسس الشّريعة لاستخلاص معاني الأدلّة الشرعيّة فيها، والأسس التي تنهض عليها مبادئها، وكلّيّاتها، وطرائق التشريع فيها.

ولئن كان المعتزلة، والأشاعرة، والحنابلة، وغيرهم من الأصوليّين، يختلفون في المقدّمات الكلاميّة أو العقديّة، حول الذات والصّفات، وخلق القرآن أو قدمه، وغيرها من المقدّمات، فإنّهم يتفقون على أنّ أصول الشّريعة تستمدّ من علوم ثلاثة هي: الكلام، والعربيّة، والفقه[1]. ولمّا كان علماء الأصول يستندون، في تقعيدهم، إلى مقدّمات كلاميّة متمايزة يلتزمون بها بالضرورة، لا في أصول الفقه فحسب، بل يلتزمون بها، أيضاً، في الفروع التي تقتضي منهم النظر في النوازل اليوميّة، فإنّ العلم بالعربيّة (وهي قطب الرحى في العلوم الثلاثة الآنفة الذكر) تبقى القاسم المشترك بين علماء أصول الفقه؛ لأنّها مفتاح الولوج إلى كشف الدلالة الشرعيّة، أو الدلالة التي يقيّدها الشرع حسب عبارتهم. وإذا كانت غاية أدلّة الشريعة هي البيان، فإنّ علم أصول الفقه سيسعى إلى رفع الإشكال والغموض عن الخطاب الشرعيّ حتّى يغدو خطاباً مبيناً قادراً على النهوض بمهمّة التشريع؛ ولذلك رأينا أن نقف عند أولى القواعد، أو المسلّمات الأصوليّة، التي تحقّق هذه الغاية، وهي المتعلّقة بعربيّة النصّ المؤسّس، وذلك من خلال دراسة مسالك الدلالة فيه. وقد اقتصرنا على مسألة العامّ والخاصّ، وما تثيره من إشكالات هي على غاية من الأهميّة.

1- عربيّة القرآن:

لمّا كانت الرسالة المحمّديّة بياناً؛ أي: خطاباً، ولمّا كان البيان دليل الإبلاغ، وأساسه الوضوح والإفهام حتى يكون حجّة على المسلمين، كان المدخل لإدراك دلالة هذا البيان أو الخطاب هو -لا شكّ- بحث في بنيتهما التي هي بنية اللغة ذاتها، وهو الذي قُدّ منها. فوقوف علماء الأصول في مستهلّ مصنّفاتهم على المقدّمات اللغويّة إنّما يعكس وعيهم بأنّ النصّ المؤسّس متشكّل من اللّغة، وأنّ قواعد فهمه وتفكيكه لاستكناه دلالته هي ذاتها قواعد فهم اللّسان العربيّ.

1- لذلك اشترط الغزالي المعرفة بالعلوم الكليّة التي هي علم الكلام للنظر في أصول الفقه، راجع الفصل الأوّل من الباب الأوّل.

ولعلّنا نفهم مقاصد الشافعي في أبوابه الأولى من الرّسالة، إن نحن بدأنا من حيث انتهى، حين أعلن خطّته في مستهلّ مصنّفه بأبواب من قبيل: «كيف البيان»، و«البيان الأوّل»، وغيرها. يقول: «وإنّما بدأت بما وصفت من أنّ القرآن نزل بلسان العرب دون غيره؛ لأنّه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرّقها»[2]؛ فالشافعي خصّص اثنتين وخمسين صفحة ونصفاً[3] لأبواب البيان من كتابه، الذي يضمّ ستمئة صفحة. وإنّما الخيط الناظم بينها هو تأكيد عربيّة القرآن ونزوله على نحو ما يعرفه العرب من أساليب وطرائق في إجراء اللّغة، وبذلك ينتهي صاحب الرّسالة في الصفحة الثالثة والخمسين إلى الأبواب التي ستكون بمرتبة النتيجة المنطقيّة للأبواب الأولى. فإن نجح المصنّف في الإقناع بكون القرآن نصّاً عربيّاً بامتياز، جاز له، حينئذٍ، أن يقف على الخاصّ والعامّ وغيره من الأبواب.

لقد كان صاحب الرسالة من أوائل الأصوليّين الذين سعوا إلى تأكيد خصيصة جوهريّة في القرآن هي عربيته، وأنّه نزل على نحو ما استقرّ لدى العرب من طرائق في صوغ الأساليب والتعبير عن المعاني؛ بل إنّ هذا الأمر قد غدا، عند الشافعيّ، مسلّمة إيمانيّة لا مناص من إقرارها. يقول: «ومن جماع علم كتاب الله: العلم بأنّ جميع كتاب الله إنّما نزل بلسان العرب»[4]. وقد عمد لترسيخ هذا الحكم إلى توظيف آيات قرآنيّة[5] تشهد على أنّ النصّ يصف نفسه بأنّه لا يحتوي إلّا على ما هو بلسان العرب[6]، فكان ذلك مقدّمة دفعت صاحب الرسالة إلى «عقد فصول في العام والخاصّ، باعتبارهما من مقتضيات الأساليب العربيّة والأساليب القرآنيّة»[7]. بيد أنّ الشافعي لم يسعَ إلى تأكيد عربيّة القرآن فحسب؛ بل حاول أن يقدّمه على أساس أنّه عربيّ خالص لا يحتوي على غير لسان العرب، وربّما يكون تشبيهه العارف بكلّ العربيّة بالنبيّ، الذي يملك معرفة خارقة، طريقة ضمنيّة يردّ بها على القائلين باحتواء القرآن بعض الكلمات الأعجميّة. و«لسان العرب أوسع الألسنة مذهباً، وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبيّ، ولكنّه لا يذهب منه شيء على عامّتها، حتّى لا يكون موجوداً فيها من يعرفه»[8]، فصاحب الرسالة لا يخوض في مسألة الألفاظ الأعجميّة

2- الشافعي، الرسالة، ص50.

3- نعتمد في الإحصاء على طبعة دار الفكر، 1309هـ، تحقيق وشرح أحمد محمّد شاكر.

4- الشافعي، الرسالة، ص40. وقد أكّد الشافعيّ هذه المسلّمة في موسوعته الفقهيّة (الأمّ)، في إطار ضبطه لشروط العلم، وما ينبغي توافره في المفتي أو المجتهد. انظر، على سبيل المثال، الأمّ، (كتاب جماع العلم)، 7/250-265. يقول الشافعي مثلاً: «ولا ينبغي للمفتي أن يفتي أحداً إلا متى يجمع أن يكون عالماً علم الكتاب، وعلم ناسخه ومنسوخه، وخاصّه وعامّه، وأدبه، وعالماً بسنن رسول الله صلى الله عليه وسلم، وأقاويل أهل العلم قديماً وحديثاً، وعالماً بلسان العرب كاملاً، يميّز بين المشتبه، ويعقل القياس». الأم، 7/274 و(التشديد منّا).

5- من قبيل الآية: {وَما أَرْسَلنا مِنْ رَسُولٍ إلا بِلِسانِ قَوْمِهِ} [إبراهيم: 4]، وكذلك [الشعراء: 192-195]، و[الرعد: 37]، و[الشورى: 7]، و[الزخرف: 1-3]. وانظر: الرّسالة، ص45-48.

6- الرّسالة، ص42.

7- انظر: رضوان السيّد، الشافعي والرّسالة، ص69.

8- الشافعي، المصدر السابق، ص42.

في القرآن، وإنّما يتجاوز الإشكاليّة بطريقة أقرب ما تكون إلى السفسطة، إنّها كلمات، في تقديره، معروفة معلومة عند من يملك المعرفة بكلّ لسان العرب، وهذا الشخص موجود بالقوّة، وإن لم يكن موجوداً بالفعل.

وما من شكّ في أنّ هذا التناول لظاهرة عربيّة القرآن سيزداد رسوخاً عند الأصوليّين المتأخّرين من شافعيّة وحنفيّة وغيرهما من المذاهب السنيّة[9]، فضلاً عن أهل الاعتزال، والتشيّع، ذلك أنّنا سنجدهم يستحضرون هذه المسلّمة، باعتبارها مقدّمة من قبيل المصادرات الواجب اعتبارها كلّما تناولوا مسألة لغويّة اختصّ بها القرآن، فأبو الحسين البصريّ المعتزليّ يستحضر هذه المسلّمة، في معرض نقاشه دخول المجاز في خطاب الله، يقول: «والدّليل على حسن ذلك [وجود المجاز في القرآن] أنّ إنزال الله -عز وجلّ- القرآن بلغة العرب يقتضي حسن خطابه إيّاها فيه بلغتها»[10]. وستحضر هذه المقارنة باستمرار بين لغة العرب ولغة القرآن في مباحث العامّ والخاصّ، والمطلق والمقيّد، والحقيقة والمجاز، وغيرها من المباحث اللغويّة. «وهكذا يتحدّد الحقل المعرفيّ العربيّ الإسلاميّ تحديداً بيانيّاً، باعتبار أنّ الموضوع، الذي تنصبّ عليه كلّ الفاعليّات الفكريّة والعقليّة، هو النصّ الدينيّ الذي يتطلّب بياناً وتبييناً»[11]. وكانت رسالة الشافعي، بلا منازع، حجر الأساس من هذه الرؤية البيانيّة السّاعية إلى فهم النصّ، وتقنين الدلالة به، فصار الاجتهاد والفقه، بما هما، في حدّهما اللغوي، فهم للنّص، إنّما يقومان، أساساً، على تدبّر القرآن، ومحاولة فهمه لاستنباط الأحكام، ومحاصرة الدّلالة فيه.

إنّ الرّؤية البيانيّة، عند صاحب (**الرّسالة**)، قد نهضت، إذاً، على مسلّمات دينيّة هي من قبيل البنى المغلقة، مثل اعتبار العربيّة أفضل اللّغات، وأوسعها إحاطة بالدّلالة، وأقدرها على تأدية المعاني؛ لأنّها لغة الرسول. وهي، دون شك، رؤية سيخفت وهجها لاحقاً، على الرغم من استمرارها، مثلما رأينا، ذلك أنّه سيقع، على ما يبدو، بعض التحرّر من هذه القيود الدينيّة، التي هي أقرب إلى الوثوقيّة. وقد برهن الأستاذ المسدّي، بالحجّة والدليل، على نجاح عدد من العلماء العرب، ومنهم بعض علماء الأصول، في إدراك مفهوم المواضعة، التي تستند إليها اللغة، وهو ما يناقض ما يروّج عند بعضهم من قداستها، أو اعتبارها معياراً مطلقاً، أو قيمة متعالية[12]. فها هو ابن حزم الأندلسي، على سبيل المثال، يرفض أن ينطلق من تفضيل العربيّة على ما سواها من الألسنة لغياب حجّة نقليّة صريحة تؤيّد ذلك. فضلاً عن أنّ اللغة عنده لا امتياز لها، وإنّما الأساس هو الشريعة، ولعلّ هذا ما يفسّر رفضه اتخاذ العربيّة معياراً لفهم دلالة الألفاظ القرآنيّة، ومرجعاً يقع

9- يقول الرازي، على سبيل المثال: «ولمّا كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، كان العلم موقوفاً على العلم بهذه الأمور». المحصول، 99/1.

10- البصريّ، أبو الحسين، المعتمد، 24/1.

11- يفوت، سالم، حفريّات المعرفة العربيّة الإسلاميّة: التعليل الفقهيّ، بيروت، ط1، 1990م، ص 16.

12- انظر تحليلاً دقيقاً في: المسدّي، عبد السلام، التفكير اللّساني في الحضارة العربيّة، ص131 وما يليها.

اعتماده في حلّ الإشكالات الدينيّة[13]. فعبّر، بتصوّره للبيان القرآني، عن انسجام واضح مع رؤيته الظاهريّة في فهم النصوص التشريعيّة.

بيد أنّ الرؤية الشافعيّة المغالية في تصوير لغة القرآن على أنّها نقيّة صافية من كلّ دخيل، وهي الرؤية التي نجحت في السيادة على أرض الواقع، قد أفضت بصاحبها إلى ضرب من التناقض؛ إذ يصبح تفسير القرآن مستحيلاً إذا كان إدراك سعة دلالات العربيّة غير ممكن لمن كان من غير الأنبياء[14]. ولكنّ المهمّ، عندنا، في هذا المستوى، أنّ صاحب (**الرسالة**) لم ينجح في ترسيخ تصوّره للقرآن دون جهد كبير بدا، أوّلاً، من خلال عدد الصفحات، التي خصّصها للإقناع بغياب أيّ مؤشّر يدلّ على حضور ما هو خارج عن لغة العرب وأساليبها في القرآن. مثلما بدا ذلك، ثانياً، من خلال أسلوبه المتشنّج، وحجاجه الموسوم بالانفعال، والرّغبة في إسكات المساجل بكلّ الوسائل. يقول: «وقد تكلّم في العلم من لو أمسك عن بعض ما تكلّم فيه منه لكان الإمساك أولى به، وأقرب من السّلامة له، إن شاء الله. فقال قائل: إنّ في القرآن عربيّاً وأعجميّاً. والقرآن يدلّ على أن ليس من كتاب الله شيء إلّا بلسان العرب»[15]. إنّ هذا الشاهد على غاية من الأهميّة؛ لأنّه يخبر، من ناحية أولى، بأنّ مقالة الشافعي لم تكن المقالة الوحيدة في عصره؛ إذ يبدو أنّ عدداً من المواقف الأخرى كانت تجيز وقوع الدخيل في القرآن، وهو ما يعني أنّ المسألة خلافيّة بين العلماء. والشاهد طريف كذلك؛ لأنّه يبرز، من ناحية ثانية، وعي الشافعي بوجود هذا المخالف، لكنّه تعمّد تهميشه؛ إذ سكت عن حجج خصومه سكوتاً كاملاً.

إنّ المقالة، التي تثبت وجود الدخيل في القرآن من لغة الحبشة، وفارس، والروم، لم تكن تصدر عن الملاحدة، أو الزنادقة، أو الخارجين عن الملّة، مثلما يذهب إلى ذلك بعض الأصوليين؛ بل ها هو أبو جعفر الطبري، المفسّر بالمأثور، يقرّ صراحةً بوجود هذه الألفاظ الأعجميّة في القرآن، ويؤكّد أنّ الاستعمال هو الأهمّ في جريان الكلام، واكتسابه معنى داخل سياقه. يقول: «بل الصواب في ذلك، عندنا، أن يسمّى: عربيّاً أعجميّاً، أو حبشياً عربيّاً، إذا كانت الأمّتان له مستعملتين -في بيانها ومنطقها- استعمال سائر منطقها وبيانها، فليس غير ذلك من كلام كلّ أمّة منهما، بأولى أن يكون إليها منسوباً منه»[16]. فرؤية الطبري لمسألة حضور

13- يفوت، سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، ط1، 1986م، ص128.

14- أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة، ص12. ومن نافل القول: إنّ إلحاح الشافعي على اتساع اللسان العربيّ هو، في الحقيقة، مطيّة لاستيعاب الدخيل في القرآن من ناحية، ولتشريع استدعاء السنّة في تفسيره من ناحية أخرى.

15- الشافعي، الرسالة، ص41-42. وهو أسلوب تواصل حتّى في فترة متأخّرة نسبيّاً داخل تيّار أهل السنّة وخارجه، فالورجلاني، الأصوليّ الإباضيّ، ما زال يناقش المسألة على النحو نفسه من التشنّج. يقول: «واستدلّ من أجاز أن يكون فيه غير العربيّ من سائر اللغات العجم... فهذا خرق. فليته سكت، ولم ينطق». الإنصاف، 42/1.

16- الطبري، تفسيره، 32/1.

الدخيل -وإن اتّسمت بمحاولة التوفيق والوقوف وسط الطريق بين المنكرين والمجيزين- بدت، على الرغم من ذلك، أكثر اعتدالاً، وأقلّ انغلاقاً ممّا عبّر عنه صاحب الرّسالة من تصوّر صفوي واضح المعالم.

ونقف عند تحليل متأنٍّ رصين لأحد وجوه الشافعيّة المتأخّرين، وهو فخر الدّين الرازي، الذي يتخلّى عن القول بأفضليّة لغة على أخرى، ويعالج مسألة الألفاظ معالجة أقرب ما تكون إلى الموضوعيّة، حين أخضع المسألة لثنائيّة التواتر والآحاد؛ ذلك أنّ نصوص الشرع كنصوص اللّغة، إمّا نقلت عن طرق التواتر، وإمّا عن الآحاد، وإذا ما كان الأوّل يفيد القطع، فإنّ الثاني يفيد الظنّ.

وما يهمّنا، في هذا المقام، أنّ صاحب المحصول يرى أنّ ما نقل متواتراً يحتمل هو ذاته الاختلاف، ناهيك عن الآحاد. وهو يقرّ بوجود اختلاف بين الناس في فهم دلالات الألفاظ وأصولها اختلافاً واضحاً. يقول: «نجد الناس مختلفين في معاني الألفاظ التي هي أكثر الألفاظ دوراناً على ألسنة المسلمين اختلافاً لا يمكن القطع فيه بما هو الحقّ، كلفظة الله تعالى، فإنّ بعضهم زعم أنّها ليست عربيّة، بل سريانيّة. والذين جعلوها عربيّة اختلفوا في أنّها من الأسماء المشتقّة، أو الموضوعة»[17]. ولكنّنا نجد الرّازي، بعد إقراره باختلاف العلماء في معنى هذه اللّفظة، يسرع إلى تأكيد أنّ المهمّ، في مثل هذه المسائل، سواء حظيت بالتواتر أم لم تحظَ به، هو فهم اللفظة في سياقها، بغضّ النظر عن أصلها أو صيغتها مشتقّة كانت أم جامدة[18]، فالقول بعربيّة القرآن لا يتناقض مع احتوائه كلمات غير عربيّة.[19]

لقد كان لدفاع الشافعي عن نقاء لغة القرآن وصفائها استتباعات ونتائج على غاية من الأهميّة، مثلما كانت لهذا الدّفاع المستميت أسبابه وجذوره. أمّا النتائج، فتبدو واضحة المعالم في المستوى الفقهيّ؛ إذ نجد صاحب (الرّسالة) «يصرّ على أنّ قراءة السّور الأولى من القرآن (الفاتحة أو أمّ الكتاب) شرط ضروريّ لصحّة الصلاة»[20]. وهو، بذلك، يتجاهل وضعيّة المسلمين من غير العرب الذين دخلوا الإسلام حديثاً، ولم يتعلّموا العربيّة، ويعسر عليهم قراءة الفاتحة على النحو الذي يشترطه صاحب (**الرّسالة**)[21]. ولعلّ رأي أبي حنيفة الفارسيّ الأصل يكون أقرب إلى منطق العصر وروحه، عندما أجاز قراءة الفاتحة باللغة الفارسيّة في الصلاة لمن كان عاجزاً عن القراءة بالعربيّة؛ بل أطلق الأمر، حين أكّد جواز ذلك بأيّ لغة من اللّغات، وهو

17- الرازي، المحصول، 109/1.

18- المصدر نفسه، 110/1.

19- «واستدلّوا بحروف من العجميّة عرّبتها العرب، وتكلّمت بها، كانت في القرآن كالمشكاة في الحبشيّة، والكوّة والقسطاس بالروميّة، والميزان والإستبرق بالفارسيّة، الديباج، وحسبهم قولهم: عرّبتها العرب إنّما رجعت عربيّة». الورجلاني، الإنصاف، 43/1.

20- أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي، ص18.

21- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

ما جعل العلماء المسلمين يطرحون سؤالاً متعلّقاً بترجمة القرآن أَجائزةٌ هي أم لا؟ إنّ هذا الإشكال يعيدنا إلى أسباب دفاع الشافعي عن نقاء لغة النصّ المقدّس وصفائها.

ويبدو أنّ الخلاف بين المجيزين احتواءَ القرآن ألفاظاً أعجميّة، والمانعين ذلك يعود، في جذوره، إلى الخلاف في (مفهوم الوحي) ذاته وماهيته. وقد وقفنا، عند ذلك، في الباب الثاني من بحثنا. ولا شكّ في أنّ أرباب النظرة الصفويّة للغة القرآن يرَون أنّ الوحي إنّما كان باللفظ والمعنى كليهما، فلا يجوز بذلك ترجمة القرآن إلى غير العربيّة من الألسنة. واستقرّ الموقف الرسميّ القائل إنّه: «لا تجوز قراءته بالعجميّة، سواء أحسن العربيّة أم لا، في الصّلاة وخارجها... واستقرّ الإجماع على أنّه يجب قراءته على هيئته التي يتعلّق بها الإعجاز لنقص الترجمة عنه...»[22]. وقد حاول الزركشي تخيّر آيات من القرآن يتعدّد المعنى بها، على الرغم من اختزال العبارة فيها، ما يمنع، في تقديره، ترجمتها إلى لغات أخرى انطلاقاً من المسلّمة الشافعيّة القائلة بـ: «نقص غيره من الألسن عن البيان الذي اختصّ به دون سائر الألسن»[23].

ومن الواضح أنّ رؤية أصحاب هذا الموقف تندرج في إطار رغبتهم في تأكيد إعجاز القرآن في لغته ومعناه معاً من ناحية، والرّغبة في جعل القرآن يتميّز عن غيره من النصوص السماويّة السابقة من ناحية أخرى. وقد تبنّى هذا الموقف علماء اللّغة، فذهب إلى ذلك أبو الحسين بن فارس (ت 395هـ) في (**فقه العربيّة**)، عندما قال: «لا يقدر أحد من التراجم على أن ينقل القرآن إلى شيء من الألسن، كما نُقل الإنجيل عن السريانيّة إلى الحبشيّة والروميّة، وتُرجمت التوراة والزبور وسائر كتب الله تعالى بالعربيّة؛ لأنّ العجم لم تتّسع في الكلام اتساع العرب»[24]. فالمواقف من اللغة، التي قدّ منها النصّ القرآني، سواء صدرت عن لغويّين أم عن أصوليّين، خاضعة، كما هو واضح، للمسلّمات الاعتقاديّة القائلة بأفضليّة العربيّة عمّا سواها من الألسنة، وتقرّ بأنّ القرآن، الذي صيغ منها، يبين عمّا يحتاج إليه الإنسان في معاشه ومعاده، ويجيبه عن كلّ ما يطرحه من أسئلة.

أمّا موقف أبي حنيفة، الذي أجاز قراءة الفاتحة باللغة الفارسيّة في الصلاة لمن كان عاجزاً عن قراءتها بالعربيّة، فإنّه، دون شكّ، كان يصدر عن رؤية مختلفة حاول السّرخسي عرض أهمّ ملامحها؛ حيث أدرجها في إطار البحث في وجوه إعجاز القرآن، وهل هو في النظم أم في المعنى؟ وهل تذهب الترجمة بإعجاز النصّ؟

22- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 464/1، 465. وهذا التعليل هو الذي جعل القفال الشاشي المعروف بالشاشي الكبير (ت 365هـ)، وهو من تلامذة الشافعي، يمنع ترجمة القرآن إلى اللّغات الأخرى.

23- المرجع نفسه، 465/1.

24- المرجع نفسه، الصفحة نفسها.

لقد حاول شمس الأئمة السّرخسي توضيح موقف أبي حنيفة الجريء بالاستناد إلى مقدّمة كلاميّة معلومة عند أهل السنّة مفادها أنّ القرآن هو كلام الله، وهو غير محدث ولا مخلوق، ولمّا كان الأمر كذلك، فإنّ «الألسنة كلّها محدثة، العربيّة والفارسيّة وغيرهما»[25]، فيتجاوز بذلك، إذاً، مقالة المفاضلة بين الألسنة؛ ليؤكّد أنّ الإعجاز، على هذا النحو، لا يمكن ردّه إلى النظم فحسب؛ لأنّ من يقول بذلك «لا يجد بدّاً من أن يقول إنّ المعجز محدث، وهذا ممّا لا يجوز القول به»[26]. فضلاً عن أنّ الأعجميّ ممّن لا يتكلّم لسان العرب يعجز -لا محالة- عن الإتيان بمثل شعر كبار الشعراء كامرئ القيس في لغة العرب، وقد يأتي بما يضارع ذلك في لغته فارسيةً كانت أو روميّة أو غيرها. أمّا الإتيان بما يشبه القرآن، فمحال، عند أبي حنيفة، في كلّ اللّغات؛ «فهذا دليل واضح على أنّ معنى الإعجاز في المعنى تامّ، ولهذا جوّز أبو حنيفة -رحمه الله- القراءة بالفارسيّة في الصّلاة»[27].

ويبدو أنّ هذا الموقف قد أقنع أبا يوسف ومحمداً تلميذي أبي حنيفة، واكتفيا بالتذكير بأنّ القراءة بالفارسيّة أمر جائز لمن لا يقدر على القراءة بالعربيّة، وهو ما يبرهن على أنّ «المعنى، عندهما، معجز، فإنّ فرض القراءة ساقط عمّن لا يقدر على قراءة المعجز أصلاً، ولم يسقط عنه الفرض أصلاً؛ بل يتأدّى بالقراءة الفارسيّة»[28]. ويمكن أن نفهم من ذلك أنّ التيار الحنفيّ أدرك أنّ دخول أمم أخرى من غير العرب الإسلام قد اقتضى من الفقهاء أن يطوّعوا أحكام الشرع لهذه المعطيات الواقعيّة الجديدة؛ إذ تصبح قراءة القرآن بالعربيّة، في الصلاة وفي غيرها، بالنسبة إلى الأمم الأخرى التي لا تحسن العربيّة، ضرباً من التكليف بما لا يطاق. ولعلّ المذهب الحنفيّ قد كان، في هذه المسألة الفرعيّة، أكثر قدرة على قراءة اللحظة التاريخيّة قراءة واقعيّة، وأكثر استجابة لروح الشريعة الداعية إلى التيسير في أداء الفروض الدينيّة، لاسيما أنّ تعلّم العربيّة وحفظ القرآن ممّا يحتاج إلى وقت. أمّا إذا تعلّم المرء العربيّة، فصار من الواجب عليه القراءة بلسان العرب أسوة بالرّسول وأصحابه. ولعلّ هذا ممّا يمكن أن نفهم به سبب تراجع أبي حنيفة عن آرائه على ما تحمله إلينا المصادر، فضلاً عمّا يمكن أن يكون لرأيه من ردود أفعال، وما أثارته مواقفه الجريئة من طعون عليه، وهو ما يشير إليه الزركشي بقوله: «عن أبي حنيفة: تجوز قراءته بالفارسيّة مطلقاً، وعن أبي يوسف: إن لم يحسن العربيّة، لكن صحّ عن أبي حنيفة الرجوع عن ذلك، حكاه عبد العزيز في (**شرح البزدوي**)»[29].

25- السّرخسي، أصوله، 282/1.

26- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

27- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

28- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

29- الزركشي، البرهان في علوم القرآن، 465/1. والمقصود بشرح البزدوي كتابه الذي يحمل عنوان (كنز الوصول إلى معرفة الأصول). وقال الزمخشري: «ما كان أبو حنيفة يحسن الفارسيّة، فلم يكن ذلك منه عن تحقيق وتبصّر». الزركشي، البرهان، 467/1.

ولم تحمل المصادر، في حدود اطّلاعنا، أسباب تراجع أبي حنيفة عن آرائه في القراءة بالفارسيّة، ولسنا نعلم علم اليقين أَكان ذلك لما وجده من ضغوط السلطة القائمة، وما يعضدها من مذاهب رسميّة، أم يعود الأمر إلى انتشار العربيّة بين الأمم الداخلة في الإسلام، أم يعود إلى نوع من أنواع التطوّر داخل المذهب الحنفيّ، وضرب من ضروب مراجعة المواقف والآراء، وإن كنّا نستبعد هذا الاحتمال الثالث.

وهكذا، يمكن أن نجزم باطمئنان بأنّ الموقف الذي انتصر هو الموقف الذي ينطلق منه الشافعي، ويذود عنه، وهو انتصار لا يغيّب عن أذهاننا محاولات النقد التي وقفنا عندها، بيد أنّ الرّؤية التي راجت -دون شك- رؤية أرثوذكسيّة ترى أنّ لغة القرآن هي، على الإطلاق، لغة عربيّة صافية نقيّة متعالية على التاريخ، وأنّ الوحي تلازم بين اللفظ والمعنى، وأنّ التعامل مع النصّ المقدّس هو، في النهاية، تعامل مع اللّسان العربيّ في أفضل تطبيقاته؛ بل في أعلى درجات إعجازه، وأنّ السبل، التي تيسّر استكناه دلالات القرآن، هي ذاتها قوانين اللّغة وطريقتها في التعبير عن المعاني.

وقد عمد الأصوليّون إلى استقراء الأساليب العربيّة، وكذلك أساليب القرآن في التعبير عن الأحكام الشرعيّة، ووظفوا هذا الاستقراء، وما قرّره علماء اللّغة من قواعد لغويّة يتوصّل بها إلى فهم الأحكام من النصوص الشرعيّة. ولهذا السبب، عُرف أكثر علماء الأصول بإتقانهم الكبير للّغة العربيّة ومعرفتهم الواسعة بمختلف علومها. وكان الشافعي أحد الأئمّة الذين اشتهروا بقدرتهم اللغويّة. وقد بيّن صراحةً أنّ طرق إجراء اللغة في القرآن إنّما هي ذاتها طرق العرب في التعبير عن المعاني، وأساليبه هي أساليبهم ذاتها؛ بل إنّ ألسنتهم قد تعوّدت على طرائق القرآن، ودرجت عليها، و«إنّما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها على ما تعرف من معانيها»[30].

ولا شكّ في أنّ هذا الإلحاح على التماثل بين أساليب العربيّة وأساليب القرآن يعكس رغبة واضحة، لدى صاحب (**الرّسالة**)، في تأكيد أنّ فهم القرآن، وإدراك معانيه مرتهن بفقه العربيّة، ومعرفة قواعدها في إجراء الدّلالة؛ «لأنّه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه وتفرّقها. ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها»[31]. ومن نافل القول أنّ الشافعي كان، في بيانه هذا من (الرسالة)، يسعى إلى الإقناع بمسلّمته المعروفة القاضية بعربيّة القرآن التي وقفنا عندها. بيد أنّ المهمّ، بالنسبة إلينا، في هذا المستوى، أنّ إدراك الدلالة الواضحة في القرآن، أو الخفيّة فيه، إنّما هو مشروط بقدرة الناظر على فهم النصوص فهماً صحيحاً. فلم يجانب الجابري الصواب عندما

30- الشافعي، الرسالة، ص52. وانظر الشاطبي، أيضاً، 85/2، و31/3.

31- الشافعي، المصدر السابق، ص50.

ذهب إلى اعتبار السلطة المرجعيّة الأولى في علم أصول الفقه تمتلكها، دون منازع، هذه المباحث اللغويّة[32]، التي تتصدّر مصنّفات الأصوليين، كما دلّلنا عليه من خلال الأمثلة سابقاً.

ولما كانت الألفاظ هي السبيل الموصل إلى المعاني، فلا مهرب من معرفة العلاقة التي تربطهما، فاللفظ يوضع، أوّلاً، للمعنى. ويحضر، هنا، مفهوم التواتر في مستوى الاستعمال، وهو ما يناقشه الرازي. يقول: «وثانيهما: أنّ هذه الألفاظ، لو لم تكن موضوعة لهذه المعاني، ثمّ وضعها واضع لهذه المعاني، لاشتهر ذلك ولعرف، فإنّ ذلك ممّا تتوفر الدّواعي على نقله»[33]. فالأصوليّ يقلّب المسألة على وجوهها لينتهي إلى التسليم بأنّ هذه اللغات لا يمكن فيها إلّا التواطؤ، ولا يمكن أن تكون منقولة على سبيل الكذب[34]، ولكنّ هذه الألفاظ الموضوعة للمعاني آنفاً تستعمل في هذه المعاني التي وضعت لها أصلاً، أو في غيرها من المعاني الحافّة بها.

وهكذا، كانت عناية الأصوليّين بهذه المقدّمات اللغويّة تستمدّ دلالتها من كون الخطاب الشرعيّ قد جاء بلسان عربي، فصار من الضروريّ معرفة القواعد التي تحتكم إليها هذه اللّغة في التعبير وأساليب إجرائها، وخصائص الكلم، ومسالك الدلالة فيها. يقول الرازي: «لمّا كان المرجع في معرفة شرعنا إلى القرآن والأخبار، وهما واردان بلغة العرب ونحوهم وتصريفهم، كان العلم بشرعنا موقوفاً على العلم بهذه الأمور»[35]. وما من شكّ، عند العارفين بفقه الشريعة في الحضارة الإسلاميّة، في أنّ الشافعي قد أرسى هذه المسلّمة، وأعلنها بدقة في رسالته، وبرهن عليها على نحو ما نقف عليه لاحقاً، وهي مسلّمة سيبقى علم أصول الفقه مشدوداً إليها خلال كامل مراحل تطوّره[36]، بل سيتواصل ذلك حتّى خلال القرن الثامن من الهجرة مع أبي إسحاق الشاطبي صاحب نظريّة المقاصد الشهيرة.

أ- في دراسة اللّفظ وعلاقته بالمعنى عند الأصوليّين:

يبدو أنّ الرؤية، التي لقيت رواجاً أكثر من غيرها، هي تلك التي تذهب إلى أنّ المعنى أمر متداول بين الناس لا يختلفون فيه. وقد كرّست قولة الجاحظ المشهورة، دون شك، هذا التوجّه، عندما قال: إنّ

32- الجابري، محمّد عابد، بنية العقل العربي: دراسة تحليليّة ونقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1991م، ص53 وما يليها.

33- الرازي، المحصول، 102/1.

34- المصدر نفسه، 103/1.

35- الرازي، المحصول، 99/1-100.

36- انظر بحثاً رصيناً في هذه المسألة بالذات في: وائل حلاق:

The primacy of the Qur>an in shatibi>s legal theory, in Islamic studies presented to charles J. Adams Leiden.E. J. Brill 1991, pp. 65-86.

المعاني مطروحة في الطريق يعرفها العربيّ والعجميّ، وإنّما يتفاضل الناس في التعبير عنها، فالمعاني تتساوى أمام الجميع. وأمّا وجه التميّز فيكمن في التعبير عنها باللفظ المناسب، على الرغم من أنّنا نجد، حتى في التراث النحويّ، أنّ تعهّد المعنى ليس أهون من العناية بالألفاظ، فابن جنّي، مثلاً، يخصّص باباً في كتابه (**الخصائص**) يردّ فيه على من ادّعى على العرب عنايتها بالألفاظ وإغفالها المعاني. يقول: «وذلك أنّ العرب كما تُعنى بألفاظها فتصلحها، وتهذّبها، وتراعيها، وتلاحظ أحكامها، فإنّ المعاني أقوى عندها، وأكرم عليها، وأفخم قدراً في نفوسها، فأوّل ذلك عنايتها بألفاظها، فإنّها لمّا كانت عنوان معانيها، وطريقاً إلى إظهار أغراضها ومراميها، أصلحوها، ورتبوها، وبالغوا في تعبيرها وتحسينها؛ ليكون ذلك أوقع لها في السمع، وأذهب بها في الدّلالة على القصد»[37]. وبناء على ذلك، فهم ابن جنّي، بنظرته الدقيقة في مسألة اللفظ والمعنى، أنّ العناية باللّفظ إنّما هي، في الوقت ذاته، تحكيك للمعنى وضبط له؛ لجعله أدقّ في التعبير عن المراد بالخطاب؛ ولذلك كانت عناية علماء أصول الفقه بأبواب اللغة في مقدّمات آثارهم مدخلاً لفهم الخطاب القرآنيّ، وتحديد معاني الأحكام.

إنّ اللغة عند علماء أصول الفقه هي ألفاظ دالّة على معانٍ؛ ولذلك وجدناهم يلحّون على أنّ اللفظ أداة للدّلالة، وطريق إليها. ومن ثمّ، جاء تعريفهم للّغة على أنّها ألفاظ دالّة على المعاني. أمّا الدلالة التي لا لفظ لها، فلا وجود لها. ولا شكّ في أنّ هذا التحديد مردّه حرصهم على ربط النصوص بالأحكام؛ إذ إنّ تعاملهم مع اللّغة محكوم بغاية محاصرة المعنى لاستخراج الحكم للمكلّفين. يقول الآمدي في تعريفه للكلام عموماً: «الكلام ما يتركّب من المقاطع الصوتيّة التي خصّ بها نوع الإنسان دون سائر الحيوان، ومن اختلاف تركيبات المقاطع الصوتيّة حدثت الدّلائل الكلاميّة»[38]. فالأصوليّ يدرك أنّ للكلام خصائص صوتيّة، ولكنّه يؤكّد قيمة القصد والمعنى في كلّ خطاب بشريّ، ودونها يتحوّل الكلام، كما يقولون، إلى ضرب من التشويش. ولقد عبّر فخر الدّين الرازي عن وعيه الصريح باختلاف الأصوليّين والنحاة في تعريف الكلم، أو اللفظ، أو الخطاب عموماً بما يترتب على ذلك من نتائج موصولة بالضرورة بمقاصد كلّ علم من العلوم، فالكلام، عنده، ما عبّر عن المعنى في صورته الإفراديّة أو التركيبيّة، والمعنى يمكن الحصول عليه إمّا عن طريق الألفاظ والعبارات المقيدة، وهنا تظهر الدلالة الأصليّة للفظ، وإمّا في معناها الجدوليّ، وإمّا عن طريق الألفاظ والعبارات في تراكيبها، وسياقاتها، وهنا تظهر الدلالة التابعة لا الدّلالة الأصليّة. يقول الرازي[39]: «فالأولى أن نساعد أهل النحو، ونقول: كلّ منطوق به دلّ بالاصطلاح على معنى فهو كلمة... وأمّا الكلام فهو الجملة المفيدة»[40].

37- ابن جنّي، أبو الفتح عثمان، الخصائص، مطبعة الهلال، مصر، 1331هـ/1913م، 1/223-224.

38- الآمدي، الإحكام، 1/15.

39- الرازي، المحصول، 1/86.

40- عرّف الطوسي الكلام قائلاً: «حقيقة الكلام ما انتظم من حرفين فصاعداً من هذه الحروف المعقولة، إذا وقع ممّن يصحّ منه، أو من قبيله، الإفادة، وهو على ضربين مهمل ومفيد». العدّة، 1/28.

وفي هذا الإطار، يلوم الرازي ابن جنّي في متابعة أقوال النحويّين دون غيرهم، واحتجّ بأنّ الكلام في اللغة هو ما يضادّ الخرس والسكوت، فضلاً عن أنّ اشتقاق الكلمة من الكلم الذي هو الجرح والتأثير[41]. يقول: «قال أكثر النحويّين: الكلمة غير الكلام، فالكلمة هي اللّفظة المفردة، والكلام هو الجملة المفيدة. وقال أكثر الأصوليّين: إنّه لا فرق بينهما، فكلّ واحد منهما يتناول المفرد والمركّب»[42]. وقد فهم الرازي بهذا أنّ اللفظة هي ذاتها تخرج عن معناها الأصليّ الذي وضعت له مثلما يخرج التركيب عن معناه الأوّل إلى معانٍ حافّة به تجاوره.

ولا شكّ في أنّ اشتغال الأصوليّين بالمباحث اللّغويّة لم يقف عند هذا الحدّ؛ بل إنّهم انتبهوا إلى مسألة نشأة اللّغة، وغاصوا، مثل سائر أئمّة اللغة، في الاهتمام بأصلها أَصطلاحيّة هي، أم هي على التوقيف[43]؟ ومن نافل القول أنّهم انقسموا في تحديد أصل اللغة، نتيجة اختلافهم في القول بخلق القرآن، أو قدمه، ولكنّهم اتّفقوا في أنّ استنباط الأحكام إنّما يكون من القرآن أوّلاً وأساساً. ولمّا كان القرآن قد نزل بلسان عربيّ مبين، صار من الضروريّ تقنين المعنى أو الدلالة، من خلال استقراء أساليب اللغة العربيّة وطريقتها في أداء المعنى، فانتهوا إلى قواعد يتمّ، من خلالها، إدراك الأحكام من النصوص الشرعيّة.

ومن طريف ما تفطّن الأصوليّون إليه في علاقة اللفظ بالمعنى أنّ «اطّراد العقد اللغويّ بين أفراد المجموعة اللسانيّة، على مرّ الزمن، هو الكفيل بوقاية التعامل مع اللّغة من كلّ تحكّم»[44]. وهو ما يوحي بأنّ اللغة محكومة بعلاقة تقرب كثيراً إلى مفهوم التعاقد بين أكثر من طرف، وهو تعاقد يخضع لتراتيب لا يمكن لطرف واحد أن يغيّرها؛ لأنّ ذلك يفضي إلى إفساد البيان الذي يقع به التفاهم، يقول ابن حزم: «إذا لم يكن اللفظ عبارة عن المعنى، لم يكن لكلّ معنى عبارة معلومة له تعذّر على اللغة أن تنتظم في صلبها المعاني عبر الألفاظ، وبالتالي تعطّلت وظيفتها في التمييز والإبلاغ»[45].

41- بيّن الرازي أثر هذا الاختلاف في تحديد مفهوم الكلمة أو اللفظة بين الأصوليين والنحاة، في ضبط بعض الأحكام الفقهيّة عند عدد من العلماء، وضرب أمثلة على ذلك، مثل كلمة الطلاق، ومقتضياتها، ونتائجها. انظر المسألة الحادية عشرة، تفسيره، المقدمة، 25/1 وما يليها. وانظر: المحصول، 83/1-86.

42- الرازي، تفسيره، 25/1.

43- الغزالي، المستصفى، 318/1. وانظر: الرازي، المحصول، ولاسيّما باب: في البحث عن الواضع، 89/1-96.

44- المسدي، عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربيّة، ص162.

45- ابن حزم، التقريب لحدّ المنطق، ضمن: رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عبّاس، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987م، ص151.

وممّا يدعّم هذه الرغبة في محاصرة الدّلالة عبر اللّفظ أنّنا، متى بحثنا في تعريفات الأصوليّين للّغة، وجدنا ابن الحاجب، مثلاً، يعرّفها في (**مختصر الأصول**) بأنّها «كلّ لفظ وُضع لمعنى»، ويعرّفها الأسنوي، أيضاً، في (**منهاج شرح الأصول**) بأنّها «عبارة عن الألفاظ الموضوعة للمعاني»[46].

ولعلّ هذا الحرص على محاصرة المعنى في الخطاب الشرعيّ أن يفسّر ثورة ابن حزم في وجه أولئك الذين يحيلون الألفاظ عن منطوقها دون قرينة تبرّر ذلك. وهو أمر يتجاوز، في تقديرنا، الرؤية الظاهريّة التي اشتهر بها الفقيه، وإنّما يتنزّل في سياق اعتباره الدلالة محصّلة اتّفاق يشبه التعاقد مثلما ذكرنا، بين الباثّ والمتقبّل وبين مستعملي اللغة الواحدة عموماً؛ ولذلك نجده يقول في (**الإحكام**): «قد علمنا ضرورة أنّ الألفاظ إنّما وُضِعت ليعبّر بها عمّا تقتضيه في اللغة، وليعبّر بكلّ لفظة عن المعنى الذي علّقت عليه، فمن أحالها، فقد قصد إبطال الحقائق جملة. وهذا غاية الإفساد»[47]. ولقد عبّر المعتزلة والأشاعرة عن ضرورة ضبط طرق الدلالة عن المعاني، سواء من خلال اللفظ أم التركيب. يقول صاحب المحصول: «بل الغرض من وضع الألفاظ المفردة لمسمّياتها: تمكين الإنسان من تفهّم ما يتركّب من تلك المسمّيات بواسطة تركيب تلك الألفاظ المفردة»[48]. ويحاول الأصوليّ الأشعريّ البحث في الصّلة بين المعنى الإفرادي والمعنى المركّب؛ لينتهي إلى أنّه «متى حصلت المفردات مع نسبها المخصوصة في الذهن حصل العلم بالمعاني المركّبة لا محالة»[49].

وقد تناول الأصوليّون مباحث الدلالة عند اهتمامهم بما يمكن أن تؤدّيه اللفظة المفردة من معنى. يقول فخر الدّين الرازي في تقسيم الألفاظ: «اللفظ إمّا أن تعتبر دلالته بالنسبة إلى تمام مسمّاه، أو بالنسبة إلى ما يكون داخلاً في المسمّى من حيث هو كذلك، أو بالنسبة إلى ما يكون خارجاً عن المسمّى من حيث هو كذلك؛ فالأوّل هو المطابقة، والثاني التضمّن، والثالث الالتزام»[50]. فاللفظة المفردة، إن تناولت كلّ المعنى، كانت علاقتها بما دلّت عليه علاقة «مطابقة»، وإن تناولت جزءاً من المعنى، فهي علاقة «تضمّن». وأمّا إذا تناولت شيئاً خارجاً عنها، ملاصقاً لها ومجاوراً، فهي «علاقة التزام». وكان الغزالي قد حاول جهده أن يربط بين مسألة المعنى عموماً، وقدرة الإنسان على دركه من خلال وضع حدود المحتوى الفكريّ وعلاقته بالكلمة التي وقع التلفّظ بها. يقول: «إنّ دلالة اللفظ على المعنى تنحصر في ثلاثة أوجه هي: المطابقة، والتضمّن، والالتزام، فإنّ لفظ البيت يدلّ على معنى البيت بطريق المطابقة، ويدلّ على السقف وحده بطريق

46- نقلاً عن: السيوطي، المزهر، صبيح، القاهرة، (د.ت)، 8/1.

47- ابن حزم، الإحكام، 53/1.

48- الرازي، المحصول، 98/1.

49- المصدر نفسه، الصفحة نفسها.

50- المصدر نفسه، ص109-110.

التضمّن؛ لأنّ البيت يتضمّن السقف، وأمّا طريق الالتزام، فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط... لكنّه الرفيق الملازم الخارج عن السّقف ذاته الذي لا ينفكّ السقف عنه»[51].

وانقاد الأصوليّون، عند بحثهم في مسائل اللّفظ والكلمة، إلى الخوض في تردّد الألفاظ بين الدّلالة اللّغويّة والدّلالة الشرعيّة من قبيل ألفاظ «الصّلاة»، و«الصّوم»، و«الحجّ»، و«الزكاة». وهي ألفاظ كانت تستعمل في أصل وضعها اللّغوي للتعبير عن معانٍ ليست هي ذاتها المعاني الشرعيّة المقصودة في القرآن، أو في النصّ الدينيّ عموماً؛ ذلك أنّها اكتسبت حدوداً جديدة، وارتبطت بشعائر صارت معروفة عند المسلمين. «فـ: (الصلاة) في أصل اللّغة، إمّا للمتابعة، كما يُسمّى الطائر الذي يتبع السابق مصليّاً، وإمّا للدّعاء... أو لعظم الورك... وأمّا (الزكاة)، فإنّها، في اللّغة، للنّماء والزيادة، وفي الشرع لتنقيص المال على وجه مخصوص، وأمّا (الصوم)، فإنّه في اللغة لمطلق الإمساك، وفي الشرع للإمساك المخصوص»[52]. وقد أثبت الرازي أنّ الشارع استعمل هذه الكلمات في معناها الشرعيّ الذي أمسى متعارفاً عند المسلمين، ولم يقصد بها معناها اللّغويّ. فالألفاظ اكتسبت، إذاً، معنى جديداً جعلها تتحوّل إلى مصطلحات تحمل معاني دقيقة.

واختلف علماء الأصول فيما إذا كانت تلك الألفاظ قد نقلت عن وضعها اللّغوي، وأصبح لها وضع شرعيّ جديد بالإفادة من معناها اللغويّ، أو أنّ الشارع استعملها في معناها اللّغويّ، دون أن ينقلها، ولا أن يتصرّف فيها من ناحية الوضع؛ بل تصرّف في الشروط التي تجعلها مناسبة لتلك التسمية الجديدة، أو أنّ الشارع تصرّف فيها، واستعملها عن طريق التجوّز بتقييدها بشروط معيّنة، وكثرة دورانها على ألسنة أهل الشرع، فاكتسبت معنى شرعيّاً جديداً.

وقد اختار الغزالي طريقاً وسطاً بين تلك الآراء يظهر في قوله: «والمختار، عندنا، أنّه لا سبيل إلى إنكار تصرّف الشرع في هذه الأسامي، ولا سبيل إلى دعوى كونها منقولة عن اللّغة بالكليّة، كما ظنّه قوم، ولكنّ عرف اللّغة تصرّف في الأسامي من وجهين: أحدهما التخصيص ببعض المسمّيات... فتصرّف الشرع في الحجّ، والصوم، والإيمان من هذا الجنس؛ إذ للشرع عرف في الاستعمال كما للعرب، والثاني في إطلاقهم الاسم على ما يتعلّق به الشيء، ويتّصل به كتسميتهم الخمر محرّمة والمحرّم شربها... فتصرّفه في الصلاة كذلك؛ لأنّ الرّكوع والسّجود شرطه الشرع في تمام الصّلاة»[53]. ولقد أوردنا الشاهد على طوله لأنّه من أفضل ما ضبط به الأصوليّون في تقديرنا المعنى اللّغوي والمعنى الشرعيّ، وحقيقة التمايز بينهما.

51- الغزالي، المستصفى، 30/1.

52- الرازي، المحصول، 165/1-166. انظر: الغزالي، المستصفى، 329/1 وما يليها. ويقول المحقق الحلّي: «فإنّ الصوم في اللّغة الإمساك، وفي الشرع إمساك خاصّ...الصلاة الدعاء، وفي الشرع لمعانٍ مختلفة أو متواطئة، تارة تعرى عن الدّعاء، كصلاة الأخرس، وتارة يكون الدعاء منضماً كصلاة الصحيح». الحلّي، معارج الأصول، ص52.

53- الغزالي، المستصفى، 330/1-331.

فالشارع قد أشرك في تلك الألفاظ اللغويّة المطلقة أشياء تنضم إليها كانضمام الرّكوع والسجود إلى الدّعاء في الصلاة، وانضمام شروط معيّنة إلى الإمساك في الصوم، وشروط معيّنة إلى الزكاة بإخضاعها للنصاب المعروف، وانضمام الوقوف والطّواف إلى القصد في الحجّ.

وقد وجدنا، أيضاً، وعياً صريحاً لدى الأصوليّين بأنّ الألفاظ إنّما تتفاوت درجاتها في الوضوح والغموض أو الخفاء من ناحية، كما تتفاوت في التعبير عن العموم، والخصوص، والمجاز، والحقيقة، والمشترك في هذا وذاك، من ناحية أخرى.

ولمّا كان الأصوليّون في حاجة إلى ضبط المعنى في القرآن لتحديد الأحكام الشرعيّة للمكلّفين، فإنّهم قسّموا اللّفظ، بالإضافة إلى المعنى، تقسيمات مختلفة على أسس مختلفة، ولعلّنا نجملها من خلال عرض ما ساد لديهم من تقسيمات، دون أن يفوتنا التذكير ببعض الاختلافات الطفيفة، التي تميّز بعضهم من بعض، سواء كان ذلك داخل المذهب الفقهيّ نفسه أم بين مذهب وآخر أحياناً.

ولمّا كانت الألفاظ هي الدالة على المعاني، فلا بدّ من معرفة العلاقة التي تربطهما؛ ذلك أنّ اللفظ يوضع أوّلاً للمعنى، فيرتبط به ارتباط الموضوع بالموضوع له، ثمّ يستعمل في هذا المعنى الذي وضع له أو غيره من المعاني المجاورة له، الحافّة به، ثمّ يكون له دلالة على المعنى تتفاوت درجاتها في الوضوح والخفاء؛ ولذلك قسّم الأصوليّون اللفظ، بالإضافة إلى المعنى، تقسيمات مختلفة لاعتبـــارات متنوّعة يمكن أن نرصد أهمّها ممّا هو رائج عندهم. وقد وقف عند ذلك عدد من الدّارسين المعاصرين[54].

ب- في معنى البيان وأنواعه عند الأصوليّين:

لقد عمد الشافعيّ إلى تعريف البيان بكونه: «اسماً جامعاً لمعانٍ مجتمعة الأصول، متشعّبة الفروع»[55]، فسعى، بذلك، إلى جعل البيان مفهوماً يتّسع أكثر ليحوي كلّ ما من شأنه أن يكشف حجب الدّلالة، ويحيل على المعاني والأحكام، وكلّ ذلك «يبرّر لماذا ذلك التساؤل الكبير الذي استهلّ به الشافعي رسالته حول فعل البيان، والذي ليس سوى طلب الوضوح، ورفع الغموض والتشويش»[56]. بيد أنّ الشافعي إنّما كان قد انتقل من البيان بمعناه اللّغويّ المتعلّق ببيان النصّ القرآنيّ على الأحكام إلى البيان بمفهومه الأصوليّ، فأمسى يعبّر

54- انظر، مثلاً: عبد الغفار، السيّد أحمد، التصوّر اللغوي عند الأصوليّين، شركة مكتبات عكاظ، ط1، 1401هـ، 1981م، ص79 وما يليها. وانظر أيضاً: الجابري، محمّد عابد، بنية الفكر العربي، ص61-62. وانظر، كذلك: طاع الله، محمّد، أصول الفقه عند المحدثين، ص157-158. وغيرها من المراجع.

55- الشافعي، الرّسالة، ص21.

56- الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكاليّة السلطة العلميّة في الإسلام، ص168.

عنده عن معنى شموليّ يَعدّ النصّ، قرآناً وسنّة، يجيب عن كلّ حاجات الإنسان التشريعيّة تنظيماً لحياته في علاقته بربّه، وفي علاقته بغيره من البشر. ولا بدّ من الإشارة، هنا، إلى أنّ الشافعي جعل البيان أقساماً أربعة:

أوّلها: ما أبان الله لخلقه في كتابه العزيز، وأتى الكتاب على غاية البيان فيه.

ثانيها: ما أحكم فرضه بكتابه، وبيّن كيف هو على لسان نبيّه.

ثالثها: ما سنّ رسول الله صلى الله عليه وسلم ممّا ليس فيه نصّ حكم.

رابعها: ما فرض الله على خلقه، وكلّفهم الاجتهاد في طلبه.

وقد أضاف الجويني إلى هذا التقسيم مرتبة خامسة هي «القياس المستنبط ممّا يثبت في الكتاب والسنّة. ويعلّق صاحب (**البرهان**) بدقّة على أقسام البيان عند الشافعي، قائلاً: «فكأنّه رضي الله عنه [الشافعي] آثر ارتباط البيان بكتاب الله -تعالى- من كلّ وجه»[57]. وممّا ينتهي إليه المتمعّن في كتب أصول الفقه، على اختلاف مذاهب أصحابها، وانتماءاتهم العقديّة، أنّهم أصبحوا أسرى لهذه الرؤية، التي غدت عندهم مسلّمة من المسلّمات العقائديّة والأصوليّة، وسيبقون كذلك.

أمّا الأصوليّون المتأخرون، فقد جعلوا البيان، مثلما رأينا، دلالة على الحكم. ففسّموه إلى أقسام خمسة[58] نعرضها بإيجاز، على اعتبار ما تتضمّنه من معانٍ سيقع التعرّض إليها لاحقاً. وقد برزت هذه التقسيمات عند الحنفيّة على وجه الخصوص، ولكنّنا نجد ما يناظرها عند الشافعيّة أيضاً. أمّا تلك الأقسام الخمسة، فهي:

1- **بيان التقرير**، أو هو، عند بعض علماء الأصول، بيان التأكيد. يقول صاحب (**كشف الأسرار**): «هو توكيد الكلام بما يقطع احتمال المجاز أو الخصوص»[59]. وقد اتّفق الشوكاني مع الأحناف في تعريفه لهذا النوع من البيان، فهو عنده: «النصّ الجليّ الذي لا يتطرّق إليه التأويل...فيكون البيان قاطعاً للاحتمال، مكرّراً للحكم على ما اقتضاه الظاهر»[60]. وممّا يورده العلماء، في هذا الصدد، قوله تعالى: **{وَلا طائِرٍ يَطِيرُ بِجَناحَيْهِ} [الأنعَام: 38]**، وقوله تعالى (طائر) يحتمل المجاز بالسرعة في السّير، ولكنّ النعت، في قوله (يطير بجناحيه)، يبعد هذا الاحتمال، ويقطع الحمل على المجاز، ويؤكّد المعنى الحقيقي.

57- الجويني، البرهان، 162/1.

58- جعل بعض الأصوليّين الأصناف سبعة، ولكنّ الأمر في جوهره هو ذاته. انظر، على سبيل المثال: أصول الشاشي، 245/1.

59- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، (ت 830هـ)، بيروت 1394هـ/1974م، 106/3.

60- الشوكاني، إرشاد الفحول، ص172.

ولقد نقل الجويني، في برهانه، الآية التي عمد إليها الشافعي في إبراز المرتبة الأولى في البيان، على أساس أنّ «اللفظ ناصّ منبّه على المقصود من غير تردّد»[61]. وأمّا الآية التي استشهد بها صاحب (**الرسالة**)، فقوله تعالى: **{فَصِيامُ ثَلاثَةِ أَيّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشَرَةٌ كامِلَةٌ} [البَقَرَة: 196]**. وقد احتجّ الشوكاني، في (**إرشاد الفحول**)[62] بالآية ذاتها لتأكيد أنّ النصّ يمكن أن يبلغ أعلى مراتب البيان.

2- **بيان التفسير**: ويعرّفه الأصوليّون بأنّه البيان «لما فيه خفاء من المجمل، والمشترك، والخفيّ، والمشكل»[63]. وإنّما قصدوا بهذا النوع بيان ما في اللفظ من خفاء، مثل تحديد المقصود من اللّفظ المشترك الموضوع لمعنى معيّن، ثمّ وضع لمعنى آخر. وسنعرض أمثلة على ذلك في محلّه من دراسة مسالك الدلالة عند الأصوليين.

3- **بيان التغيير**: وهو بيان يغيّر الكلام عن المعنى الحقيقي الظاهر منه، قبل ذكر التغيير، كما في قوله تعالى: **{مَنْ كَفَرَ بِاللَّهِ مِنْ بَعْدِ إِيمانِهِ إِلاّ مَنْ أُكْرِهَ} [النّحل: 106]**. فالاستثناء، هنا، يقطع الحكم بين المستثنى والمستثنى منه ليفرد كلّ منهما بحكم. وذهب الأصوليّون، عموماً، إلى أنّ بيان التغيير نوعان: التعليق بالشرط والاستثناء.

4- **بيان التّبديل**: ذهب بعض الأصوليّين إلى أنّ بيان التبديل هو ما يأتي في أسلوب الشرط؛ إذ الشرط مبدل لحكم الجواب، ولا حكم فيه أصلاً؛ إذ الحكم مرتهن بين الشرط وجوابه. وقد يتغيّر الحكم بتغيّر الشرط، كقوله تعالى: **{فَإِذا بَلَغْنَ أَجَلَهُنَّ فَأَمْسِكُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ أَوْ فارِقُوهُنَّ بِمَعْرُوفٍ} [الطّلاق: 2]**. ومن الأصوليّين من عدّ النسخ بيان تبديل استناداً إلى تفسيرهم النسخ بأنّه ضرب من التبديل، مثل قوله تعالى: **{وَإِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ} [النّحل: 101]**. وقد ذهب محبّ الله بن عبد الشكور، على سبيل المثال[64]، إلى أنّ النسخ خارج عن البيان؛ لأنّه رفع بعد تحقيق، ولذلك اعتبر النسخ رفعاً للحكم، وليس إظهاراً له، أو إبانة. وهو ما سنعود إليه في محلّه من الباب اللّاحق.

5- **بيان الضرورة**: وهو البيان الحاصل لأجل الضرورة عند سكوت الشارع عنه، وهو دلالة غير لفظيّة، غير أنّها تلحق باللّفظيّة في إفادة الحكم، على نحو ما في قوله تعالى: **{فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَواهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ} [النِّسَاء: 11]**. فصدر الكلام أوجب اشتراك الوالدين في الميراث، ولكنّ قوله **{فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ}**،

61- الجويني، البرهان، 161/1.
62- الشوكاني، إرشاد الفحول، ص172.
63- الآمدي، الإحكام، 166/2.
64- ابن عبد الشكور، محيي الدين، مسلم الثبوت، 96/2.

والسكوت عن نصيب الأب، يجعل نصيبه كالمنطوق به، ويساوي، تبعاً لذلك، الثلثين، فصار نصيب الوالد مفهوماً من سياق الكلام لا بمحض السكوت، وهو، على هذا النحو، مفهوم بالضرورة، نتيجة ثبوت الاشتراك على ما جاء في صدر الآية.

ولسنا نجد تحديد البيان، عند ابن حزم الظاهريّ، مختلفاً عمّا وقفنا عنده لدى الشافعيّ؛ بل يبدو تأثّر الفقيه الأندلسيّ به واضح المعالم، لا في مستوى عرض المفاهيم، وإنّما في الجهاز المصطلحيّ المعتمد عنده. وقد يُعزى ذلك، على ما يذهب إليه أرنلديز (**Arnaldez**)، إلى أنّ ابن حزم كان في مبدأ حياته شافعيّاً، فخبر التصوّر الأصوليّ عند صاحب (**الرسالة**). يقول هذا المستشرق: «إنّ الفقيه الأندلسيّ مدين للشيخ [الشافعي]، وقد كان واحداً من أتباع مذهبه مدّة من الزمن، لا في مستوى جهازه الاصطلاحيّ فحسب، وإنّما هو مدين له، أيضاً، في عرض المسائل، وتبويب القضايا وترتيبها»[65]. غير أنّ الفقيه الأندلسي لا يضبط حدّ البيان في الباب الذي خصّصه له، وإنّما يجعل ذلك مندرجاً في إطار الباب الخامس، الذي وسمه بقوله (في الألفاظ الدّائرة بين أهل النظر)؛ إذ يميّز بين البيان، والإبانة، والتبيين، والحجّة، والدليل، والبرهان، وغيرها من المصطلحات. يقول ابن حزم: «والإبانة والتبيين المبين، وهو إخراجه للمعنى من الإشكال إلى الفهم له بحقيقة، وقد يُسمّى، أيضاً، على المجاز ما فهم منه الحقّ، وإن لم يكن للمفهوم منه فعل ولا قصد إلى الأفهام مبيناً»[66].

وما من شكّ في أنّ الأصوليّين المتأخّرين إنّما كانوا عالةً على صاحب (**الرسالة**) في ضبط مفهوم البيان، وتحديد أركانه. فالمطّلع المدقّق في مصنفات أصول الفقه المتأخّرة يجد صدى واضحاً لمفهوم البيان الشافعيّ لدى الأصوليّين اللاحقين على اختلاف مذاهبهم العقديّة، ومدارسهم الفقهيّة. وقصارى ما نجده من إضافات عندهم يتمثل في التوسّع في مستوى العرض، والتبويب، والترتيب، وإضافة بعض المباحث ممّا لم ينتبه إليه صاحب (**الرسالة**).

يقول الشافعي في تعريف البيان: «والبيان اسم جامع لمعانٍ مجتمعة الأصول، متشعبة الفروع»[67]. ثمّ يدقق المفهوم، ويفصّل رأيه تفصيلاً، فيقول: «فجماع ما أبان الله لخلقه في كتابه ممّا تعبّدهم به لما مضى من حكمه جلّ ثناؤه من وجوه: فمنها ما أبانه لخلقه (...) ومنه ما أحكم فرضه بكتابه، وبيّن كيف هو على لسان نبيّه (...)، ومنه ما بيّن رسول الله صلى الله عليه وسلم ممّا ليس فيه نصّ حكم (...)، ومنه ما فرض

65- R.Arnaldez, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de cordoue, Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane, paris 1956, p. 219.

66- ابن حزم، الإحكام، 41/1.

67- الشافعي، الرسالة، ص 21.

الله على خلقه الاجتهاد في طلبه»[68]. فكلّ هذه الوجوه إنّما هي أدلّة وضعها الله تعالى لخلقه لإرشادهم إلى الأحكام التي ارتضاها لهم، وألزموا اتّباعها. فالبيان يضمّ، عنده، كلّ الأدلّة؛ بل هو اسم جامع لكلّ ما يوضّح المعنى، ويجليه. ومتى تتبعنا ضبط البيان، عند صاحب الرسالة، وجدناه يحيل إلى جملة الأصول من ناحية أولى، وهي الكتاب، والسنّة، والإجماع، والاجتهاد، أو القياس. وهو يقصد به، من ناحية أخرى، الأدلّة الداخليّة الحاضرة في كلّ نصّ من النصوص، ولاسيّما في القرآن، كالأمر، والنهي، والتخصيص، والنسخ، وغيرها.

ثمّ إنّ البيان تراوح عند الأصوليّين المتأخّرين بين معنيين مختلفين ظهرا عند مناقشتهم تعريف الشافعي. قال أبو بكر الصيرفي، وهو من أصحاب الشافعي: «(...) البيان إخراج الشيء من حيّز الإشكال إلى حيّز التجلّي»[69]؛ فما كان ظاهراً في الأصل لا إشكال فيه، ولا يُسمّى إبرازه وتجليته بياناً. وذهب السّمعاني إلى أنّ هذا الرّأي فيه نظر؛ لأنّ البيان درجات ومراتب، فبعضه يدرك معناه من غير تدبّر وتفكّر، ومنه ما يحتاج إلى ذلك. يقول صاحب (**قواطع الأدلّة**): «ويدلّ على ذلك أنّ الله -تبارك وتعالى- خاطبنا بالنصّ، والعموم، والظاهر، ودليل الخطاب وفحواه، وجميع ذلك بيان، وإن اختلفت مراتبها»[70].

وأمّا النمط الثاني من البيان، فما تعلّق بالأدلّة الشرعيّة: «وقيل: إنّ البيان هو الأدلّة التي يتبيّن منها الأحكام. وبهذا قال الأشعري والجبّائي»[71]. ولم يكتفِ صاحب (**البرهان في أصول الفقه**) بنقد ما ذهب إليه الصيرفي؛ بل عدّ تعريفه خارجاً عن الإبانة بما يشتمل عليه من ألفاظ مستعارة، كالحيّز والتجلّي. وينتهي، بعد عرض ما درج الأصوليّون على تقديمه، إلى القول: «البيان هو الدليل، ثمّ الدليل ينقسم إلى العقليّ والسمعيّ (...) والله -سبحانه وتعالى- مبيّن الأمور المعقولة بنصب الأدلة العقليّة عليها. والمستمع المخاطب مبيّن للمخاطب ما يبغيه، إذا استقلّ كلامه بالإبانة والإشعار بالغرض»[72].

ويبدو أنّ هذا الاختلاف بين الأصوليّين لا يعدو أن يكون، في تقديرنا، اختلافاً في مستوى التأويل؛ إذ يقع حيناً الاكتفاء بالمعنى اللّغويّ للكلمة، والاقتصار عليه، فيتمّ تأكيد مفهوم الإعلام عموماً. وهو ما ذهب إليه أبو بكر الصيرفي على سبيل المثال، أو القول بأنّ البيان هو فعل الإبانة ذاته. وأحياناً يقع تجاوز المعنى اللّغوي للكلمة، فيصبح مصطلحاً أصوليّاً يدلّ دلالة أوسع على مفهوم الأصول الشرعيّة كالقرآن والسنّة. وقد

68- المصدر نفسه، ص21-22.

69- الشيرازي (ت 476هـ)، اللمع في أصول الفقه، تحقيق محيي الدين ديب مستو ويوسف علي بديوي، دار الكلم الطيّب، دار ابن كثير، دمشق، بيروت، ط1، 1995م. وراجع: الغزالي، المستصفى، 697/1.

70- السمعاني، قواطع الأدلة، 258/1.

71- المصدر نفسه، 24/1-25.

72- الجويني، البرهان في أصول الفقه، 160/1.

حاول الغزالي التوفيق بين هذه المواقف، معتبراً ألّا تعارض بين هذه الآراء. يقول: «لا حجر في إطلاق اسم البيان على كلّ واحد من هذه الأقسام الثلاثة، إلّا أنّ الأقرب إلى اللّغة، وإلى المتداول بين أهل العلم، ما ذكره القاضي؛ إذ يقول لمن ولي غيره على الشيء بيّنه له، وهما بيان منك، لكنّه لم يتبيّن. وقال الله تعالى: **{هَذَا بَيَانٌ لِلنَّاسِ} [آل عِمرَان: 138]**، وأراد به القرآن»[73].

فالغزالي جمع ما جاء عند الأصوليين السابقين له، وذكّر بأنّ البيان، عندهم، يتراوح بين هذه الأبعاد الثلاثة، فهو إعلام ودليل به يتمّ الإبلاغ، وعلم يحصل من الدّليل، وينتج عنه، فكلّ هذه المستويات يمكن عدّها بياناً في تقديره؛ بل إنّها عنده تتكامل ولا تتعارض.

ولعلّ إمام الحرمين أكثر الأصوليّين الأشاعرة من الشافعيّة، الذين كرّسوا رؤية الشافعي في البيان، وإن عمد إلى ضبطها وتدقيقها. يقول: «والقول الحقّ عندي أنّ البيان هو الدليل، وهو ينقسم إلى العقليّ والسمعي»[74]. ولكنّه سرعان ما يؤكّد سيطرة السّمع على العقل سيطرة تامّة في مجال بيان الأحكام الشرعيّة، حين قال: «فإن قيل: لِمَ لم تعدّوا كتاب الله تعالى؟ قلنا: هو ممّا تُلقّي من رسول الله صلى الله عليه وسلم، فكلّ ما يقوله الرسول فمن الله تعالى، فلم يكن لذكر الفصل بين الكتاب والسنّة معنى»[75]. وهكذا، يكون القرآن والسنّة بأنواعها نصّاً واحداً، وإذا الأحاديث لون آخر من ألوان الوحي. وهذه هي الرّؤية التي يبدو أنّها ستستقرّ في الفكر الأصوليّ عموماً.

إنّ مسألة البيان قد أُفرِدت، في أغلب مصنّفات الأصوليّين، بأبواب تُعنى بها، وتضبط معناها حيناً، وقد أُدرجت، حيناً آخر، في إطار دراسة بعض أنواع النصوص كالمجمل والمبيّن[76]. ولكنّ هذا الاختلاف لا يغيّر من الأمر شيئاً، فقد دار الكلام عندهم جميعاً على الجواب نفسه، وبدوا جميعاً متأثّرين بتعريف الشافعي للبيان، وإن اكتفى أبو علي الشاشي الحنفي، على سبيل المثال، بالعناية بالبيان في إطار ذكره لوجوه البيان وأنماطه. يقول: «البيان على سبعة أنواع: بيان تقرير، وبيان تفسير، وبيان تغيير، وبيان ضرورة، وبيان حال، وبيان عطف، وبيان تبديل»[77]. وقد أدرج الشاشي مبحثه هذا في إطار اهتمامه بالبحث في الخاصّ والعامّ وغيرها من الأقسام التي تعدّ جميعاً، عنده، من مباحث القرآن، وتمثّل جزءاً من مباحثه في وجوه البيان. وممّا تجدر الإشارة إليه أنّ الأصوليّ الحنفيّ قد قسّم البيان إلى سبعة أقسام، فيما قسّمه عامّة

73- راجع: الغزالي، المستصفى، 697/1.

74- الجويني، البرهان في أصول الفقه، 165/1.

75- المصدر نفسه، 165/1-166.

76- السّمرقندي، علاء الدين، الميزان في أصول الفقه، تحقيق يحيى مراد، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 1425هـ/2004م، ص178.

77- الشاشي، أبو علي، أصول الشاشي، ص245.

الأصوليين إلى خمسة، وجعلوا بيان الحال، وبيان العطف، اللذين اعتبرهما الشاشي من أنواع البيان، قسماً من بيان الضرورة.

ويبدو أنّ عدداً من الأصوليين قد حاولوا ضبط مسألة التبيين لمحاصرة معنى الدّلالة على نحو ما اختاره المتأخّرون منهم، فذهبوا إلى أنّ البيان هو الطريقة التي يسلكها المُبين أو المستدل ليوضّح فكرته، ويظهرها على أكمل وجه، وهي طريقة تضمّ المستويات الأربعة الآتية:

أ- **المُبيِّن، بصيغة اسم الفاعل من أبان**: وهو الذي ينجز عمليّة الإبانة كالشارع في النصّ الدينيّ من قرآن وسنّة، أو كالمجتهد، الذي يتوسّل بنصوص الشريعة، بعد أن يمتلك الشروط التي تؤهّله لذلك عند أهل السنّة، وهو الإمام الذي يجري كلامه مجرى كلام الرسول عند الشيعة الاثني عشريّة، على سبيل المثال[78]. ويتّفق هذا المستوى الأوّل مع ما يسمه أبو جعفر الطوسي بالدّال، أو الدليل، أو الدّلالة. يقول: «والدّال: هو من فَعَلَ الدّلالة؛ لأنّه مشتقّ منها، فجرى في ذلك مجرى الضارب في أنّه مشتقّ من الضّرب. وعلى هذا يصحّ أن يُقال: إنّ الله -تعالى- دلّنا على كذا، فهو دالّ، وكذلك النبي صلّى الله عليه وآله وسلّم... وقد يُتجوّز في ذلك، فيعبّر به عن الدلالة، فيقولون: قول الله تعالى، وقول النبيّ دالّ على كذا وكذا من الأحكام، وإن كان الدالّ في الحقيقة هو الله تعالى والرسول»[79]. ويسعى الأصوليّ الإماميّ، إثر ذلك مباشرة، إلى إبراز وجوه الانتقال تجوّزاً من مفهوم الدليل إلى معنى الدّلالة، فالدّليل عنده «هو الدّالّ في الأصل. قال الشاعر: إذا الدّليل استاف أخلاق الطّرق[80]. [الرّجز]. فوصف الدّالّ على الطريق بأنّه دليل... وقد يتجوّز في ذلك، فيستعمل في الدّلالة، فيقولون في الأجسام إنّها دليل على خالقها، وإنّ القرآن دليل على الأحكام، ولا يمتنع أن يُقال، أيضاً، إنّه حقيقة فيهما»[81]. وبذلك، يجمع الطوسي بين هذه الألفاظ ليؤكّد انتماءها إلى الحقل الدّلاليّ نفسه، تعبيراً عن خطاب الله أو رسوله، ودلالة ذلك على الأحكام الموضوعة للمكلّفين، فالمبين، أو الدّال، أو الدّليل، أو الدّلالة، إنّما هو، دائماً، خطاب الله أو رسوله على وجه العموم.

78- راجع: الطوسي، العدّة في أصول الفقه، 11/1.

79- المصدر نفسه، 19/1.

80- شطر من الرّجز لأبي محمّد رؤبة بن العجّاج البصريّ التميميّ (ت 145هـ). و(إذا)، في الشطر الشعري، ظرف للزمان، وليست شرطيّة، واستاف بمعنى شمّ. يقال: ساف يسوف سوفاً، إذا شمّ الدليل التراب ليلاً، وأخلاق الطرق، الدارس منها التي قد أخلقت، وشبهها الشاعر، على سبيل الاستعارة، بالثوب الخلق؛ لأنّ الاستدلال بشمّ التراب يكون في الطرق القديمة، التي كثر المشي فيها، ممّا يسهّل شمّ روائح الأرواث وغيرها فيها.

81- المصدر نفسه، 20/1.

ب- **البيان**: هو، مثلما رأينا عند عامّة الأصوليّين، الدّليل الموصل إلى معرفة الحكم المطلوب. وهو يتناول الكشف عن المقاصد من الأحكام الموضوعة. وهو عند شيخ الطائفة الإماميّة في القرن الرابع من الهجرة/ العاشر للميلاد: «المستدلّ به»[82].

ج- **المبيَّن، بصيغة اسم المفعول:** وهو، عموماً، اللفظ الذي تتضح دلالته، فيعرف المراد منه، والمقصود به. و«المدلول عليه هو ما يؤدّي النظر في الدلالة إلى العلم به»[83].

د- **المبيَّن له:** وهو الذي يتلقّى الأحكام ويستفيد منها، وهو، عند الطوسي: «الذي نصبت له الدلالة ليستدلّ بها، وهو المكلّف»[84].

وقد أبان استقراء المدوّنة الأصوليّة عن تجاور بين هذه المستويات الأربعة، وتقارب شديد بينها؛ فكثيراً ما يمثّل الدليل دلالة على سبيل التجوّز، وكثيراً ما يكون البيان متماهياً مع المبيِّن ومع المبيَّن. وقد جعل الطوسي هذه المستويات سبعة، مبرزاً، في الوقت ذاته، تداخلها، وعسر التمييز بينها. وتفطّن الشافعي إلى ذلك معتبراً: «أنّ تلك المعاني المتشعّبة بيانٌ لمن خوطب بها ممّن نزل القرآن بلسانه متقاربة الاستواء عنده، وإن كان بعضها أشدّ تأكيداً من بعض، ومختلفة عند من يجهل لسان العرب»[85]. فمن البديهيّ أنّ هذا ممّا مثّل مدخلاً من المداخل التي وظّفها صاحب (الرسالة)؛ لتأكيد عربيّة القرآن على نحو ما رأينا في محلّه.

وأمّا أبو يعقوب الورجلاني، فيجمع، في (**البيان**)، بين أنواع ثلاثة. أمّا الأوّل فوسمه بـــ: «البيان المبين»، كالقصص التي يرويها الله تعالى علينا من أخبار القرون الماضية، وكقوله: **{ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا} [الحَجّ: 77]**. وأما الثاني فوسمه بـــ: «البيان بالظاهر والباطن والعام والخاصّ». وأمّا النوع الثالث عنده، فالبيان بالسنّة قولاً وفعلاً بالإقرار أو بالنهي[86]. والورجلاني، على وجه العموم، لا ينأى كثيراً عمّا قرّره الشافعي في (**الرّسالة**)؛ بل إنّه اكتفى بالتلخيص، والاختزال، والتبسيط ليس غير.

ولم نجد عند سيف الدّين الآمدي (ت631هـ) اختلافاً في ضبط معنى البيان؛ بل وجدناه يعرض بسرعة أقوال أسلافه من أئمة الشافعيّة وغيرهم من الأصوليّين؛ ليختار ما اختاره أغلب المتأخّرين. يقول:

82- المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

83- الطوسي، العدّة في أصول الفقه، 20/1.

84- المصدر نفسه، الجزء نفسه، الصفحة نفسها.

85- الشافعي، الرسالة، ص21.

86- الورجلاني، أبو يعقوب، العدل والإنصاف، 47/1-49.

«فقال أبو بكر الصيرفيّ من أصحاب الشافعيّ وغيره: إنّ البيان هو التعريف (...) وذهب أبو عبد الله البصري وغيره إلى أنّ البيان هو العلم الحاصل من الدليل. وذهب القاضي أبو بكر والغزالي، وأكثر أصحابنا، وأكثر المعتزلة، كالجبائيّ، وأبي هاشم، وأبي الحسين البصري، وغيرهم، إلى أنّ البيان هو الدّليل، وهو المختار»[87].

ولقد نجح الطّوسي في جمع الفروق بين تعريفات الأصوليّين للبيان، وبيّن أوجه الاختلاف بينهم، وأدرك أنّ بعضهم عَدَّ البيان هو الدّلالة أو المعنى ليس غير، وأنّ بعضهم الآخر ذهب إلى أنّ البيان هو الفعل أو الكلام الدّال على المراد بالخطاب. وأقرّ، في النهاية، أنّ «البيان عبارة عن الأدلّة التي تبيّن الأحكام (...) والذي يدلّ على ما ذهبنا إليه من أنّه عبارة عن الدّلالة على اختلاف أقسامها أنّ بالأدلّة يُتوصّل إلى معرفة المدلول، والبيان هو الذي يصحّ أن يُبيّن به ما هو بيان له. ولأجل ذلك يُقال: قد بيّن الله الأحكام، والمراد بذلك أنّه دلّ عليها بأن نصب عليها الأدلّة»[88]. فجمع الأصولي الإمامي، بهذا التعريف، بين البيان بمعناه العام الذي ضبطه الأصوليّون بأنّه الدلالة، وبين البيان الخاصّ، الذي هو الفعل، أو الكلام الدّال على المقصود بالخطاب. وذهب أبو علي، وأبو هاشم الجبائيّان، إلى أنّ البيان هو الدّلالة، أو الأدلّة على اختلاف أحوالها. كما عرّفه الشريف المرتضى[89] على النحو ذاته.

87- الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام، المجلّد الثاني، 24/3.

88- الطوسي، العدّة في أصول الفقه، 403/1-404.

89- راجع: المرتضى، الشريف، الذريعة، 197/1.

بيبليوغرافيا مختارة

- الشافعي، محمّد بن إدريس (ت 204هـ)، الرّسالة، تحقيق أحمد محمّد شاكر، دار الفكر، القاهرة، 1409هـ، الجزء 7 من كتاب (الأم)، وبهامشه كتاب (اختلاف الحديث) له، كتاب الشعب، (د. مك)، (د.ت).

- السّمرقندي، علاء الدين، الميزان في أصول الفقه، تحقيق يحيى مراد، دار الكتب العلميّة، بيروت - لبنان، ط1، 1425هـ/2004م.

- الشيرازي، أبو إسحاق إبراهيم (ت 476هـ)، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق محمّد حسن هيتو، ط1، دار الفكر، دمشق، 1980م.

- الجويني، إمام الحرمين أبو المعالي عبد الملك (ت 478هـ)، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر، ط1، 1399هـ، (مجلدان).

- الرازي، فخر الدين محمّد بن عمر (ت 606هـ)، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمّد معوض، المكتبة العصريّة، صيدا، بيروت، ط2، 1999م، (4 أجزاء).

- الزركشي، بدر الدين محمّد بن بهادر بن عبد الله (ت 794هـ)، البحر المحيط في أصول الفقه، تحقيق عبد القادر عبد الله العاني، دار الصفوة، الكويت، ط2، 1992م (6 أجزاء).

- السرخسي، أبو بكر محمّد بن أحمد بن أبي سهل (ت 490هـ)، المحرر في أصول الفقه، تعليق أبي عبد الرحمن صلاح بن محمّد بن عويضة، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1996م (جزءان في مجلد واحد).

- البصريّ، أبو الحسين محمّد بن علي بن الطيّب (ت 436هـ)، المعتمد في أصول الفقه، دار الكتب العلميّة، بيروت، ط1، 1983م، (مجلّدان).

- الورجلاني، أبو يعقوب يوسف بن إبراهيم (ت 570هـ)، العدل والإنصاف في معرفة أصول الفقه والاختلاف، وزارة التراث القومي والثقافة، عُمان، ط1، 1984م، (مجلدان).

- الطوسي، أبو جعفر محمّد بن الحسن (ت 460هـ)، العدّة في أصول الفقه، تحقيق محمّد رضا الأنصاري القمّي، المطبعة ستاره، قم، ط1، 1417هـ.

- ابن جنيّ، أبو الفتح عثمان، الخصائص، مطبعة الهلال، مصر، 1331هـ/1913م.

- الغزالي، المستصفى من علم الأصول، وبهامشه كتاب فواتح الرحموت لابن عبد الشكور، دار الأرقم، بيروت - لبنان، (د.ت)، (مجلدان).

- ابن حزم، التقريب لحدّ المنطق، ضمن: رسائل ابن حزم، تحقيق إحسان عبّاس، المؤسّسة العربيّة للدراسات والنشر، بيروت، ط2، 1987م.

- عبد الغفار، السيّد أحمد، التصوّر اللغوي عند الأصوليّين، شركة مكتبات عكاظ، ط1، 1401هـ، 1981م.

- البخاري، علاء الدين عبد العزيز بن أحمد، كشف الأسرار عن أصول فخر الإسلام البزدوي، (ت 830هـ)، بيروت 1394هـ/1974.

- أبو زيد، نصر حامد، الإمام الشافعي وتأسيس الإيديولوجيّة الوسطيّة، سينا للنشر، مصر، 1992م.

- الجابري، محمّد عابد، بنية العقل العربي: دراسة تحليليّة ونقديّة لنظم المعرفة في الثقافة العربيّة، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط2، 1991م.

- السيّد رضوان، التقليد والتجديد في الفقه الإسلامي: سلطة المذهب الفقهي ومرجعيّاته واستمراره، القاهرة، صحيفة الحياة اللبنانيّة، 2007/8/25م.

- المسدّي، عبد السلام، التفكير اللساني في الحضارة العربيّة، الدار العربيّة للكتاب، ط2، 1986م.

- يفوت، سالم، حفريّات المعرفة العربيّة الإسلاميّة: التعليل الفقهيّ، بيروت، ط1، 1990م.

- يفوت، سالم، ابن حزم والفكر الفلسفي بالمغرب والأندلس، الدار البيضاء، ط1، 1986م.

- Hallaq (Wael b.): Tthe primacy of the Qur'an in shatibi's legal theory, in Islamic studies presented to charles J. Adams Leiden.E. J. Brill 1991, pp. 65-86.

- R.Arnaldez, Grammaire et théologie chez Ibn Hazm de cordoue, Essai sur la structure et les conditions de la pensée musulmane, paris 1956.

MominounWithoutBorders

Mominoun

@ Mominoun_sm

مؤمنون بلا حدود
Mominoun Without Borders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط – أكدال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : 54 99 77 537 212+

الفاكس : 27 88 77 537 212+

info@mominoun.com

www.mominoun.com

All rights reserved © 2019

جميع الحقوق محفوظة © 2019