

بيانّة النصّ ونسبيّة الدلالة



رياض الميلادي
باحث تونسي

مؤمنين بلا حدود
Mominoun Without 3 orders
للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

بيانيّة النصّ ونسبيّة الدلالة⁽¹⁾

1- عنوان الفصل الثاني من الباب الثالث من كتاب: رياض الميلاّدي، الكتاب أصلاً من أصول التشريع إلى حدود القرن الثامن من الهجرة، مؤمنون بلا حدود، ط1، 2016، ص - ص429-456.

الملخص:

تبعاً للبنية الثنائية التي انتظمت وفقها أبواب الكتاب الثلاثة عدا بابه التقني الأول، يمثل هذا الباب الواجهة السالبة الجدالية لموضوع هذا الباب، وهو بيان النص القرآني. ولئن كان فصله الأول شارحاً لتقسيمات الأصوليين الاستدلالية على بيان النص القرآني، وطرق تشكيله للدلالة، وذلك في سياق تأكيدهم حجتيه أصلاً أول للتشريع، فإن هذا الفصل، وكما يشير إليه عنوانه، كان عرضاً للواجهة الأخرى لجدل الأصوليين حول بيان النص، وهي واجهة تنسب هذه البانبة من خلال تنسب تلك الدلالة.

يقوم هذا الفصل على مبحثين اثنين هما على التوالي: «تعطّل البيان مدخلاً للطعن في القرآن»، و«المحكم والمتشابه: مسألة التأويل». ويقدمان جملة ما بذله الأصوليون من جدالات وأفكار للرد على حركة الطعن في بيان القرآن، وخصوصاً فيما تعلّق بالأحرف المتشابهة أو المعجمة أو المقطعة الواردة في مطلع تسع وعشرين سورة من سور القرآن. فهذه المسألة وغيرها ممّا مثّل إحراجاً للأصوليين في قولهم ببيان القرآن، كانت محطّ اهتمامهم وجدالهم، ممّا جرّهم إلى مناحٍ شتّى قال فيها بعضهم بتأويل المتشابه، بينما أنكره بعضهم الآخر، بل اختلفوا في التمييز بين المحكم والمتشابه، وتعيينه، وحدّه، بل ذهبوا إزاء ما مثّلته هذه المقولة من إحراج إلى تعليق القصور في الفهم بذهن المتلقّي.

1- تعطل البيان مدخلاً للطعن في القرآن:

لقد اتفقت أغلب الفرق الإسلامية، وكذلك السنة الثقافية العربية، على أن الكلام، مهما كان مصدره، ينبغي أن يؤول إلى البيان، وإلا عدّ قائله عابثاً أو مجنوناً، واستحال خطابه بذلك ضرباً من التشويش أو التعمية. وإذا كان هذا هو وضع الكلام عموماً، فأحرى أن يكون كلام الله كذلك في غاية الإبانة؛ بل بالغاً في ذلك أعلى المراتب بما أنه النص المعجز.

وعلى هذا الأساس وقع الاتفاق بين علماء الكلام، وعلماء الأصول، وغيرهم ممن تناولوا مسألة البيان، على أن كلام الله لا يمكن أن يعبر عن العبث، وأنه لا يمكن أن تحصل صفة القبح في خطاب الخالق. يقول أبو جعفر الطوسي: «ولهذا نقول: إن من لا يعلم أن قوله تعالى: {وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ} [البقرة: 43] كلام الله، وأن الله تعالى، لا يجوز عليه القبيح، ولا التعمية والإلغاز في الكلام، لا يمكنه الاستدلال به على وجوب الصلاة ولا الزكاة؛ ولذلك ألزمتنا المجبرة أن لا يمكنهم الاستدلال بكلام الله تعالى، من حيث جوزوا عليه القبح كلاً». ¹ وقد جعل الأصوليون، وعلماء الكلام من قبلهم، مسألة البيان في الخطاب الشرعي مسأمة لا يرقى إليها شك؛ بل إنها عندهم مقدّمة ضرورية للاستدلال بخطاب الله على الأحكام. وقد تجلّى ذلك بوضوح، عند أغلب الأصوليين. يقول الرازي: «المسألة الأولى في أنه لا يجوز أن يتكلم الله تعالى بشيء، ولا يعني به شيئاً، والخلاف فيه مع الحشوية» ²، لنا وجهان: أحدهما أن التكلم بما لا يفيد شيئاً هذيان، وهو نقص، والنقص على الله تعالى محال، وثانيهما أن الله تعالى وصف القرآن بكونه هدى، وشفاء، وبياناً، وذلك لا يحصل بما لا يفهم معناه» ³.

وما من شك في أن علماء الأصول والكلام والمفسرين قد حرصوا الحرص كله على ردّ صفة القبح والعبث عن خطاب الله، وقد وظّفوا، مرّة أخرى، مقالة الإعجاز لتأكيد مذاهبهم. فالإعجاز لا يكون تاماً ما لم يكن النص قد بلغ أعلى درجات الفصاحة، وأرقى مستويات الإفهام؛ ⁴ ولذلك وجدناهم يعلّلون، ما استطاعوا، شتى أنواع الطعن والشبه الزاعمة إبهام النص؛ بل التباسه في أحيان كثيرة، بغض النظر عن

1- الطوسي، العدة، 21/1. وانظر تفصيل ذلك عند القاضي عبد الجبار، الذي يقول في هذا الصدد: «معلوم من دين النبي صلى الله عليه وسلم أنا متعبدون بمعرفة الأحكام، وأن كتاب الله هو الأصل المرجوع إليه في معرفتها، فلو لم يمكن معرفة المراد به البتة لكان يكون التكليف بذلك تكليفاً لما لا يطاق، وذلك قبيح لا يليق بالقديم جلّ وعزّ». شرح الأصول الخمسة، ص 603. وانظر: الطبري، تفسيره 29/1.

2- الحشوية: قوم تمسكوا بالظواهر، فذهبوا إلى التجسيم وغيره، يجرون آيات الله على ظاهرها، ويعتقدون أن هذا الظاهر هو المراد منها، فأثبتوا الله يداً ووجهاً... وقيل: إنهم وجدوا في حقائق الحسن البصري، وسمعهم يتكلمون بالحشو والسقط، وكانوا يقولون، مثلاً، إن النبي صلى الله عليه وسلم مات، ولم يستخلف من يجمع الكلمة، ويحفظ الدين، ويرشد الأمة، ويدفع عن بيضة الإسلام. فامتعض لما سمعه منهم، وأمر أصحابه، فقال: ردّوا هؤلاء إلى حشا الحلقة، فهم لذلك الحشوية (بفتح الشين). وانظر تأويلات أخرى لاسم هذه الفرقة في: الرازي، المحصول، 219/1.

3- الرازي، فخر الدين، المحصول، 220/1.

4- يقول القاضي عبد الجبار: «وبينا أن حال القرآن لو كان كذلك [كالفارسية التي لا نفهمها] لم يكن فصيحاً، فضلاً عن أن يكون معجزاً؛ لأنّ مزية الفصاحة إنما تتبين بالمعاني المفهومة من الكلام». المغني، 50/17.

مستوى هذا التعليل وصلابته منهجياً. يقول القاضي عبد الجبار مجادلاً خصوماً ليسوا بالضرورة ممن يفترضهم، كعادته، افتراضاً؛ ذلك أنّ حركة الطعن في القرآن نصّاً مبيناً لم تكن بالأمر الغريب في عصره: «قالوا: ما الفائدة في قوله تعالى {الم} [البقرة: 1]. ولا يعقل في اللغة فائدة، وكيف يجوز ذلك، والقرآن عربي، والعرب لا تعرف ذلك؟»⁵. وليس هذان الاستفهامان الإنكاريان، اللذان يوردهما القاضي عبد الجبار على لسان خصومه، سوى دليل على حركة الجدل التي عرفها القرنان الرابع والخامس من الهجرة في هذه المسائل بين المسلمين والمناوئين لهم من ناحية، وبين الفرق الإسلامية ذاتها من ناحية أخرى. واللافت، في هذا السياق، أنّ تعليل المعتزلة وبرهنتهم على بيان النص القرآني، لا يختلفان كثيراً عما يطالعا عند الأشاعرة عموماً، وعند إمامهم في النصف الثاني من القرن السادس فخر الدين الرازي، الذي يحاول البحث عن تأويل ممكن لهذه الأحرف المقطعة في أوائل السور، أو في تأويل الآية: {هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ} [آل عمران: 7]. يقول القاضي عبد الجبار: «كيف يجوز أن ينزل ما يشتهه والمراد البيان؟ وكيف يجوز في بعض القرآن أن لا يعلمه العلماء، وإنما يؤمنون به وقد أنزله الله بياناً وشفاء؟»⁶.

ومن الجلي أنّ الأصوليين قد وقفوا فعلاً عند عقبات مسألة البيان في النص القرآني، وقد طرحها القرآن ذاته، واعترف بها، فتكثف الجهد التأويلي عندهم لمحاولة ردّ حجج الطاعنين على القرآن، الذين لم تصلنا آراؤهم إلا من خلال خصومهم، وقد حاصر الرازي وجوه الطعن في بيان النص من خلال مسألتين. يقول: «واحتج المخالف بأمور؛ أحدها: أنّه جاء في القرآن ما لا يفيد كقوله: {كهيعص} [مريم: 1] وما يشبهه... وثانيها: أنّ الوقف على قوله تعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ} [آل عمران: 7] واجب، ومتى كان كذلك لزم القول: إنّ الله تعالى قد تكلم بما لا يفهم منه شيء»⁷. وكان الأصوليون، على اختلاف مذاهبهم، قد وقفوا أمام هذه الإحراجات التي يفرضها النص، وهي تتعارض، تماماً، مع مسلّماتهم القائلة ببيان النص المطلقة، فاضطروا إلى التأويل مخرجاً ممكناً من هذا النوع من المآزق، وإن كان هذا النوع من التأويلات يفتقر، في كثير من الأحيان، إلى القرائن النصية التي تدعّمه، فانتهى الأمر إلى ضرب من الظن والتخمين ليس غير، وصارت هذه التأويلات المتعلقة بالحروف المقطعة في أوائل بعض السور من قبيل الآراء الراسخة، التي تتكرّر في المؤلفات الأصولية في صيغة وثوقية يغيب فيها البعد الجدالي، الذي كان حاضراً بوضوح عند طرح هذه المسائل في القرون الهجرية الأولى على وجه الخصوص. يقول المحقق الحلي: «لا يجوز

5- القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، المطبعة الجمالية بمصر، 1329هـ، ص6.

6- المرجع نفسه، ص51. وانظر: القاضي عبد الجبار، المغني، 40/17.

7- الرازي، المحصول، 220/1.

أن يخاطب الله عباده بما لا طريق لهم إلى العلم بمعناه خلافاً للحشوية، لنا أن ذلك عبث، فيكون [خطاب الله] قبيحاً! احتجوا بقوله تعالى: {كَأَنَّهُ رُؤُوسُ الشَّيَاطِينِ} [الصافات: 65]، وبقوله تعالى: {حم} [غافر: 1، فصلت: 1، الزخرف: 1] و{الم} [البقرة: 1، آل عمران: 1، العنكبوت: 1]، وما أشبهها، والجواب: لا نسلم خلو ذلك عن الفائدة، لأنّ الأوّل كناية عن (القبيح) واستعارة فيه والثاني اسم للسورة⁸. والمدقق في طريقة العلماء المسلمين في دفع هذه الآراء، والردّ على الطعون، يدرك حيرتهم وتعثرهم الواضحين، ما جعل طرائقهم في الذود عن مفهوم البيان المطلق في النصّ القرآني تتسم بالتسرّع والاستناد إلى مواقف تأويلية تفتقر، في بعض الأحيان، إلى الدقة والقوّة. ويبدو أنّ جماع ذلك مثل مدخل سوّغ للأطراف المناوئة أن تطعن في القرآن، وأن تصفه بطريقة تبرز سعيّاً واضحاً إلى زحزحته عن مقامه السنّي، وعن مرتبته البيانيّة العليا، التي ينسب إليها نفسه. يقول ابن قتيبة: «وقد اعترض كتاب الله بالطعن ملحدون، ولغوا فيه، وهجروا... بأفهام كليلة، وأبصار عليّة، ونظر مدخول، فحرّفوا الكلام عن مواضعه، وعدّلوه عن سبله، ثمّ قضوا عليه بالتناقض، والاستحالة، واللحن، وفساد النظم، والاختلاف»⁹.

وكان علماء الكلام أقلّ حدة في نقل آراء الطاعنين في القرآن من أهل السنّة، وهو ما عبّر عنه أحد علمائهم في الشاهد السابق، فقد خصّص القاضي عبد الجبار فصلاً في إعجاز القرآن ليعرض مواقف هؤلاء أولاً، وليردّ على طعونهم في مرحلة ثانية، يقول والكلام منسوب إليهم: «فإذا كان -تعالى- إنّما أنزل القرآن بياناً للناس، وهدىً لهم، فكيف يصحّ أن يودعه المتشابه الذي ليس ببيان؛ بل يحتاج إلى بيان؟»¹⁰.

إنّ الرؤية البيانيّة، التي يبدو أنّ الشافعي قد أرسى قواعدها، وتمّ تأصيلها وترسيخها مع أصوليّ القرن الخامس، متضافرة مع الطبيعة النصيّة لفقّه الشريعة في الإسلام، قد أفضت إلى اهتمام كبير باللغة، واللفظ، والمعنى، داخل نظريّة المعرفة التي قام عليها علم أصول الفقّه. يقول وائل حلاق: «وفرض واقع استنباط الأحكام من نصوص الوحي بطريقة مباشرة وغير مباشرة عند الأصوليين بنية خاصّة تتجلّى فيها المواضيع، ويرتبط بعضها ببعض الآخر، واستدعى الاستنباط المباشر وغير المباشر للفقّه من النصوص المنزلة توسيع نظريّة المعرفة، التي لعب فيها التمييز بين الظنّ واليقين دوراً مركزياً»¹¹.

8- المحقق الحلّي، معارج الأصول، ص55. ويقول الرازي، في الردّ على الطاعنين في القرآن، من خلال هذه الحروف المعجمة في أوائل عدد من السور: «إنّ لأهل التفسير فيها أقوالاً مشهورة، والحقّ فيها: أنّها أسماء السور». المحصول، 221/1.

9- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص22.

10- القاضي عبد الجبار، المغني، 371/16. وانظر تفصيل ذلك في الفصل الموسوم بـ: «في بطلان طعنهم في القرآن من حيث يشتمل على المحكم والمتشابه». المرجع نفسه، 370/16-377.

11- حلاق، وائل: A History of Islami Legal theories, an introduction to sunni Usul Al-Fiqh, p. 37.

واللّفت أنّ هذه المداخل البيانية، التي اهتمّ بها الأصوليون، وشغلت حيّزاً كبيراً من مصنفاتهم، قد أضفوا عليها جانباً كبيراً من التجريد في محاولة منهم جعل القرآن نصّاً قانونياً: «طبيعاً لكلّ الملابس والظروف، وتشكّل صوريّة هذه القواعد وعموميتها محاولة استقرائية لكلّ الاحتمالات الدلالية للشرع ولنصوصه»¹²، ما يمنحها سلطة كبيرة عند إنتاج المعرفة؛ بل على أيّ فعل إنسانيّ داخل المجتمع، فأُمدت قوانين تفعية للاجتهاد، ولكلّ سلوك بشريّ ضمن دائرة الأحكام الشرعية.

ثمّ إنّ الإفراط في تجريد علم أصول الفقه وتقنين الدلالة فيه تقنياً صورياً جعل العلم رهين جدليته مع نفسه، معرضاً عن جدليته وتفاعله بشكل ما مع الواقع، ومستغنياً، إلى حدّ ما، عن النظر في معاملات الناس، وفيما استقامت عليه شؤون دنياهم، وما صلح عليه معاشهم، وإن كان المذهب الحنفي قد انتبه إلى ذلك نسبياً¹³، وخاصةً على نحو ما سيحاول نجم الدين الطوفي الأصوليّ الحنبلي (ت 716هـ) ترسيخه¹⁴.

ويبدو أنّ هذه المبالغة في تجريد علم الأصول قد جعلت المؤسسة الفقهية منعزلة عن الواقع الاجتماعيّ، وهو انعزال دفع الساسة إمّا إلى تجاوز أصولهم، وذلك في فترات التآزم والفساد، وإمّا إلى إخضاع تلك الأصول لتبرير مصالحهم في فترات القوة والسيطرة.

ولقد كان الشافعي يحرص، مثلما رأينا سابقاً، على تأكيد عريّة القرآن، وجريان الدلالة فيه على السمت العربيّ أسلوباً وألفاظاً، فاضطرّه موقفه هذا إلى تأكيد غياب الأعجميّ، أو الدخيل، في لغة القرآن حتّى يحافظ على تماسك أطروحته المركزيّة في الرسالة خاصّة. غير أنّ هذا الحرص قد اصطدم بحقيقة حضور ألفاظ دخيلة في النصّ المعجز، وقد طالعتنا مواقف سنّية أكثر موضوعيّة واتزاناً تحاول التوفيق بين القول بعربيّة القرآن من ناحية، ووقوع الدخيل أو المعرب فيه¹⁵ من ناحية أخرى. والرأي، عندنا، أنّ مقالة الشافعي كانت واقعة في أسر المسلّمات الكلاميّة المتعلّقة بالجدل حول طبيعة الكلام الإلهيّ، وقدمه، أو حدوثه، ومسألة الإعجاز فيه، وأوجهه. ولذلك عبّر عن آراء غارقة في الصوفيّة، ومفرطة في تبجيل الإسلام، ومبالغة في تفضيل لغة العرب على غيرها من اللّغات.

12- الصغير، عبد المجيد، التفكير الأصوليّ وإشكاليّة السلطة العلميّة في الإسلام، ص183.

13- أبو زهرة، محمّد، أبو حنيفة، ص235.

14- للتوسّع في نظريّة المصلحة عند الطوفي وثقافته المتنوّعة والمنفتحة، راجع دائرة المعارف الإسلاميّة (بالفرنسيّة)، مقال الطوفي. وزيد، مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدّين الطوفي، دار الفكر العربي، ط2، 1384هـ/1964م.

15- انظر: الطبري، تفسيره، 31/1 وما يليها. وبهتّم السيوطي بالمسألة أيّما اهتمام، فهو يفرّد الباب السابع والثلاثين لما وقع في القرآن بغير لغة الحجاز، وجاء على لغات قبائل عربيّة أخرى. الإتيقان، 104-89/2. ويذكر أنّه أفرد كتاباً سمّاه (المهذب فيما وقع في القرآن من المعرب). راجع الباب الثامن والثلاثين (فيما وقع بغير لغة العرب)، الإتيقان، 120-105/2.

والحقيقة أنّ مسألة الدخيل، أو الاقتراض اللغوي (*Emprunt linguistique*)، ليس ممّا اختصّت به العربية دون سواها من الألسنة، وإنّما الأمر، من وجهة لسانية، أمر طبيعيّ، فالألسنة يقترض بعضها من بعضها الآخر، وتستعير ما تحتاج إليه، وتضمّه إلى رصيدها المعجمي، فيتحوّل الدخيل، متى أثبت جدواه، إلى جزء من اللغة لا يتجزأ. وليست هذه الظاهرة بدعاً من الأمر، ولاسيّما إذا كانت الألسنة المستعيرة والمستعار منها تنتمي إلى الفضاء الثقافي العام نفسه، فليس غريباً، بعد ذلك، أن نجد في القرآن كلمات ذات أصل فارسيّ، أو روميّ، أو سريانيّ، أو حبشيّ، أو نبطيّ، أو غيرها¹⁶. ولم يكن المستشرقون أوّل من تفتّن إلى ذلك، وإنّما كان الموضوع مثار جدل بين المسلمين¹⁷ منذ زمن الشافعي ذاته؛ إذ إنهم وقفوا في تفسير القرآن عند ألفاظ دخيلة منها «الزنجبيل»، و«الإستبرق»، و«الفردوس» وغيرها ممّا لا يمكن ردّها إلى أيّ جذر من جذور العربية، فطرحنا، عندئذ، مسألة الدخيل في لغة القرآن، وانقسم الأصوليون والعلماء عموماً إلى مقرّ بالظاهرة، ورافض لها. وقد وقفنا عند رأي طريف لدى القاضي عبد الجبار يؤكّد فيه أنّ نصّ القرآن يجب أن يؤوّل بالضرورة إلى الدلالة، وأن يعبر عن المعنى سواء بالمحكم من النصوص، أو بما تشابه منها، وأنّ كلا النصّين يعمّق معنى الإعجاز في القرآن. ويبدو أنه، في هذا السياق العام، يردّ طعن الطاعنين في القرآن لاشتماله على ألفاظ لا يُعرف لها أصل في لغة العرب، يقول: «وبينّا أنّ المتشابه كالمحكم في أنّ فيه فائدة، وبينّا بطلان ما يسألون عنه من لفظة¹⁸ [إستبرق] وغير ذلك»¹⁹.

وقد كان العلماء في حاجة ماسّة إلى إخراج القول في المتشابه بطرائق لا يمكن فهم النصّ دونها. وكان القول بأنّ القرآن نزل بلغة العرب من الوسائل المعتمدة للخروج من المضايقات العقديّة، التي فرضها النصّ ذاته؛ بل كانت مقالة عربية القرآن، وجريانه إلى أساليب العرب في تأسيس الدلالة جواباً جاهزاً لمن يسأل

16- انظر فصل (قرآن) لوالش (A. T. Welch)، دائرة المعارف الإسلامية، E12، (النسخة الفرنسيّة)، ط2. ومن المعلوم أنّ من أقدم ما وصلنا من المصنّفات، التي تعتني بالدخيل في القرآن، كتاب أبي منصور الجواليقي (465هـ-540هـ) الموسوم بـ: (المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم)؛ حيث يناقش، في مستهلّه، اختلاف العلماء؛ بل حتى الصحابة في ذلك. يقول: «قال أبو عبيد: وروي عن ابن عباس، ومجاهد، وعكرمة، وغيرهم، في أحرف كثيرة: أنّه من غير لسان العرب، مثل (سجّل)، و(المشكاة)، و(اليم)... وغير ذلك، فهو لاء أعلم بالتأويل من أبي عبيدة [الذي ردّ القول بوجود المعرب أو الدخيل في القرآن محتجاً بالآية: {إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا} [الزخرف: 3]. الجواليقي، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مطبعة دار الكتب المصريّة، القاهرة، ط1، 1361هـ، ص5. وانشغل عدد من المستشرقين بمسألة الدخيل في القرآن، فضبطوا جداول في الكلمات الحبشيّة والنبطيّة وغيرها ممّا وجد في القرآن. راجع، مثلاً: أ. جيفري:

(Jeffery, Arthur), the foreign vocabulary of the Qur'an, Oriental institute, Baroda, 1938.

17- فضلاً عن السيوطي، الذي أفرد مسرداً للألفاظ الواقعة في القرآن على غير لغة الحجاز، وضبطاً للألفاظ الدخيلة في البابين السابع والثلاثين والثامن والثلاثين من الإتيان، 89/1-105، فإنّ بعض الأصوليين قد وقفوا عند هذه المسألة بنسب متفاوتة. انظر، مثلاً: الرازي، المحصول، 100/1.

18- يترك المحقق فراغاً بعد كلمة «لفظة»، ويذكر، في الإحالة رقم1 ص39، أنّ «الكلمة سائلة المداد، وأقرب ما يمكن أن تقرّأ به (الاستعراق)، لولا أنّها بغير ألف بعد الرّاء». ونظنّ أنّ لفظة (إستبرق) أقرب ممّا قدره المحقق، فهي من الدخيل، وأقرب إلى السياق؛ إذ كان بعض المناوئين للإسلام يطعنون في القرآن لاحتوائه ألفاظاً غير عربيّة. وممّا أكد ما ذهبنا إليه من ظنّ الوصف، الذي قتمه الشيخ أمين الخولي للمخطوط الذي اعتمده، حيث ذكر أنّ الكلمة لا تحتوي على ألف بعد الرّاء، ثمّ إنّ لفظة (إستبرق) متواترة في القرآن في آيات أربع: [الكهف: 31، الدخان: 53، الرحمن: 54، الإنسان: 21]. راجع: عبد الباقي، محمّد فؤاد، المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم، أمّا لفظة (الاستعراق)، التي يقترحها المحقق تخميناً، فلا وجود لها في القرآن، فضلاً عن أنّ لفظة (إستبرق) هي من الألفاظ التي أثارت جدلاً بين العلماء المسلمين يتعلّق بمدى احتواء القرآن على ألفاظ أعجميّة. ولجماع ذلك وضعنا في المتن كلمة إستبرق بين معقوفتين مكان الفراغ الذي تركه المحقق، وهي من إضافتنا اجتهاداً.

19- القاضي عبد الجبار، المغني، 39/17.

عن سبب حضور المتشابه فيه، ومنها قول ابن قتيبة: «وأما قولهم: ماذا أراد بإنزال المتشابه في القرآن من أراد بالقرآن لعباده الهدى والتبيان؟ فالجواب عنه أنّ القرآن نزل بألفاظ العرب، ومعانيها، ومذاهبها»²⁰. ولكن هل سيكون هذا الجواب كافياً لتحقيق طمأنينة الاعتقاد، ولردّ طعون الطاعنين؟

2- المحكم والمتشابه: مسألة التأويل:

يندرج مبحث المحكم والمتشابه في التقسيم الثالث عند الأصوليين، وقد خصّصوه للبحث في درجة وضوح معنى اللفظ، فانتهوا إلى قطبين مهمّين نقف عندهما، متى استقرّ أن النصّ القرآنيّ، هما: المحكم من جهة، والمتشابه من جهة أخرى، وبينهما درجات تتفاوت وضوحاً وخفاءً، هي المفسّر، والنصّ، والظاهر، والخفيّ، والمشكل، والمجمل.

ويبدو أنّ إثارة ثنائية المحكم والمتشابه في علم أصول الفقه قد جاءت متأخرة بعد التأثر بالمباحث الكلاميّة المتعلّقة بالصفات الإلهيّة، وخلق القرآن، أو قدمه، ناهيك أنّ الشافعيّ، مثلاً، لم يتعرّض في (الرسالة) إلى هذه المسألة، التي لم تظهر إلّا بداية من كتاب الجصاص (الفصول في الأصول)، الذي يرجع إلى أواخر القرن الرابع من الهجرة²¹.

ولقد انقسم الأصوليون عموماً، في التعامل مع المتشابه، إلى فريقين: أمّا الفريق الأوّل، فانتصر لرفض تأويله، وقد لخصّ الزركشي الشافعيّ موقف أهل السنّة عموماً في مسألة التشابه بالقول: «إنّ المحكم ما أمكن معرفة المراد بظاهره، أو بدلالة تكشف عنه، والمتشابه ما لا يعلم تأويله إلّا الله»²². وهذا تقدير في النظر يتمثل تماماً مع تعريف الغموض (ambiguïté)²³ في اللغات، باعتباره جزءاً حاضراً فيها باستمرار.

وليس خفياً أنّ بعض أصوليّ السنّة قد رفضوا تأويل المتشابه خشية الفرقة والاختلاف؛ بل إنهم اعتبروا النظر في الآيات المتشابهة يمكن أن يقود إلى التعرّض إلى المسائل التي أخرجت الضمير الإسلاميّ، مثل

20- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص86.

21- راجع: زويب، حمادي، إشكاليّة المتشابه في قراءة الأصوليين، دراسات مغربيّة، العدد7، 1998م، ص8.

22- الزركشي، البحر المحيط، 452/1.

23- راجع فصل (غموض) (ambiguïté)، دائرة المعارف الكونيّة:

التعارض بين الآيات، فضلاً عما يمكن أن يكون لتأويل المتشابه من أثر في حياة عامة الناس²⁴. ويبدو أن جماع ما تقدّم قد دفع الأصوليين إلى الدفاع عن اتساق النصوص في القرآن وانسجامها.

لقد اكتفى هذا الفريق الأول بالاستناد إلى رواية الأحاديث النبوية²⁵، والاكتفاء بها. وهي التي تدعو إلى نبذ من يتبع المتشابه من القرآن، واعتبار العقل عاجزاً عن الخوض في مثل هذه المسائل، وقصة مالك بن أنس مشهورة تؤكد هذا التوجه في النظر؛ إذ يروي الحافظ البيهقي إحدى رواياتها: «كنا عند مالك بن أنس، فدخل رجل، فقال: يا أبا عبد الله: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: 5]، كيف استواؤه؟ قال: فأتى فأتى، وأخذته الرّحضاء، ثم رفع رأسه، فقال: الرّحمن على العرش استوى كما وصف نفسه، ولا يقال كيف، وكيف عنه مرفوع. وأنت رجل سوء، صاحب بدعة، أخرجوه»²⁶.

وهكذا مثل المتشابه قضية دلالية تحرج مسألة البيان، مثلما تحرج العقيدة؛ لأن بعض الآيات قد تكون قابلة لأن تفهم على الوجه الذي لا ينبغي أن تفهم عليه؛ بل صار قبولها «كما جاءت»، على حدّ عبارة أحمد بن حنبل، السبيل الوحيد لتجاوز الإشكال²⁷.

أما الفريق الثاني، فعّد التأويل ضرورياً لفهم متشابه القرآن من أجل إدراك الدلالة على نحو لا تناقض فيه مع أسس العقيدة؛ بل يبدو أن التأويل كان المخرج الوحيد بالنسبة إلى أعلام الفكر المعتزلي، وكذلك بعض أعلام الفكر الأشعري؛ بل حتّى عند بعض الشيعة؛ للخلاص من المضايق الإيمانية التي أوقعتهم فيها النصوص المتشابهة.

وما من شك في أن التأويل، عند هذا الشق من علماء الإسلام، مرده على الأقل إلى أمرين:

الأول: أن خطاب الله الناس بما لا يفهم معناه لا يتصور؛ بل هو غير مقبول. وقد عرضنا ذلك في محله.

والثاني: أن التأويل يمكن أن يكون ملاذاً لردّ تهم الطّاعنين في القرآن، من حيث اشتماله على التناقض الذي يوحى به ظاهر لفظه. يقول الداعي المطلق علي بن محمّد بن الوليد (ت 612هـ)، وهو من الإسماعيلية: «وإذا كان التأويل ثابتاً بما أوردناه من البراهين غير مبطل [كذا] لظاهر التلاوة والتنزيل؛ بل هو مبين لمعانيه الكامنة فيه، والحكمة التي لولاها لا طرد قول الملحده بما يتوهمونه في ظاهر ألفاظ القرآن من تناقضه،

24- تذكر كتب التاريخ، في حوادث سنة 317 للهجرة، ما جرى من فتنه في بغداد، بسبب تأويل بعض الآيات. راجع، مثلاً: ابن الأثير، الكامل في التاريخ، 206/6.

25- «فإذا رأيتم الذين يتبعون ما تشابه منه فأولئك الذين سمى الله فاحذروهم» فنسك، المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي، 62/3.

26- الحافظ البيهقي، فرقان القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، (د.ت)، ص 804.

27- راجع: ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، الرياض، ط1، 1381هـ، ص 295.

وتنافيه لما تنكر عقولها الضعيفة، حين لم ينكشف لها وجه الحكمة في أوضاع الشريعة»²⁸. وإذا كان العالم الإسماعيلي يتفق مع المعتزلة في جواز تأويل المتشابه، فإنه يختلف عنهم مع ذلك في مكان الوقف²⁹ في الآية السابقة من سورة (آل عمران)، دون «أن يغيّر ذلك من جوهر الأمر شيئاً، غير أنه يختلف عنهم في تحديد هوية الراسخين في العلم، الذين يسمح لهم بالتأويل. فلئن كان القاضي عبد الجبار يدعو إلى التأمل، ويحث على النظر في القرائن العقلية للفوز بمعنى المتشابه³⁰، وهي مرتبة راقية لا ينالها عامة الناس، وإنما يدركها علماءهم المجتهدون، فإن الفقيه الإسماعيلي يذهب، حسب ما هو متوقع، إلى أن أهل البيت هم الذين يختصون بهذا العلم؛ بل هو حكر عليهم». وكان التأويل الحقيقي هو ما فاز به الراسخون في العلم، وعلوا على الجاهلين، وتميز به أتباع أئمة الهدى عن أصدادهم المبطلين»³¹. فالأئمة هم قراء الكتاب الراسخون في العلم، العالمون بمعانيه التأويلية دون سواهم ممن أبطل التأويل، وعطل الدلالة من الحشوية، ودون من اكتفى بباطن الكتاب معرضاً عن ظاهره دون قرينة، أو دليل. يقول ابن الوليد في هذا الصدد: «وامتاز ممن يعبد الله على حرف بظاهر مجرد لا معنى له، ولا باطن من الحشوية العوام، وأهل التقليد، الذين هم أضلّ من الأنعام، أو بباطن يطرح معه الظاهر، ويزعم أنه المراد دون الظاهر، كالغلاة الملاعين المارقين عن الإسلام، المعتقدين لأنك معتقدات الأنام... وكلا الفريقين، عندنا، هالك، وفي أقبح أودية الضلال سالك»³². وهكذا، بقي مبحث المحكم والمتشابه في القرآن مسألة خلافية بين العلماء يسعى كلّ فريق، من خلالها، إلى تهميش المخالف وإقصائه في لغة تسعى إلى الاعتدال حيناً، وتحدّد وتكفر أحياناً، على نحو ما عبّر عنه العالم الإسماعيلي في الشاهد أعلاه.

ويبدو أن الإشارات، التي تحيل إلى التباس المعنى في بعض آيات القرآن، مثل الحروف المعجمة في بدايات بعض السور، قد كانت رافداً من روافد اختلاف المسلمين في فهم الخطاب القرآني؛ بل مولدة لرؤيتين متباينتين في مجال الاجتهاد. أمّا الرؤية الأولى، فتعتمد «الرأي»، وتجاوز ما يستحسنه العقل البشري، وتعلي من أمر القياس استناداً إلى أن النص يضمّ المشكل والغامض، اللذين يسوّغان أعمال العقل في تأويلهما. وقد تقرّر، عند هذا التّيار، أن «القرآن يتفق جميعه في أن إنزاله مصلحة تعود على المكلف، ثم يختلف حاله، ففيه ما يختصّ مع ذلك بأنه دلالة على ما لولاه لما علم. وفيه ما يكون بعثاً على النظر والفكر فيما نبّه عليه. وفيه

28- ابن الوليد، علي بن محمّد، دماغ الباطل وحفّ المناضل، 206/1.

29- يقول ابن الوليد: «والتأويل، كما أخبر الهداة عليهم السلام، بيّنه الله في كتابه بقوله: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} [آل عمران: 7]... فنقول: لا يعلم إلا الله وقف، والراسخون في العلم ابتداء». المرجع نفسه، 202/1. أمّا المعتزلة، فهم يذهبون إلى العطف. يقول القاضي عبد الجبار: «اعلم أن الأولى في معنى قوله تعالى: {وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ} [آل عمران: 7]، أن يكون عطفاً على ما تقدّم، ودالاً على أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله، بإعلام الله تعالى إياهم، ونصبه الأدلة على ذلك». المغني، 378/16.

30- القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، ص52. وانظر، كذلك: المغني، 373-374/16.

31- ابن الوليد، علي بن محمّد، دماغ الباطل وحفّ المناضل، 202/1.

32- المرجع نفسه، 211/1.

ما يجتمع فيه معنى اللطف ومعنى الدلالة، كما أنّ جميعه قد اتفق في كونه معجزاً؛ إذ بلغ القدر المخصوص، وإن كان حاله في سائر فوائده تختلف³³. فإدراك دلالة النصّ، عند المتكلم المعتزليّ، تنقسم إلى أقسام ثلاثة: فمنها ما لا يدرك إلا من النصّ مكتفياً بذاته، ومنها ما هو حصّ للإنسان على أعمال الفكر والتدبّر، ومنها ما يشترك بين هذا وذلك، فيكون النصّ، حينئذٍ، لطفاً من الله، وهداية للبشر، مثلما يكون، في الوقت ذاته، حاملاً على الاجتهاد، ودافعاً إلى أعمال العقل. وكلّ هذه الأقسام، وإن اختلفت في النصّ، إنّما هي نصوص معجزة جميعها على نحو من الأنحاء. ولقد اجتهد العلماء المسلمون، ولاسيما علماء الكلام منهم، في البحث عن الطريقة المناسبة لتبرير حضور المتشابه في القرآن، على الرغم من وعيهم بأنّ ذلك يمكن أن يعطل جانب الإبانة والدلالة في النصّ، ويعكّر صفو الإعجاز فيه، فكيف يكون النصّ متشابهاً ومعجزاً في الوقت ذاته؟ ثمّ أليس من شروط الإعجاز تأدية المعنى على النحو الأمثل؟ يقول القاضي عبد الجبار، في الإجابة عن مثل هذه الأسئلة: «وجوابنا أنّ ذلك [وجود المتشابه] ربّما يكون أصلح وأقوى في المعرفة، وفي رغبة كلّ الناس في النظر في القرآن، إذا طلبوا آية تدلّ على قولهم، ويكون أقرب إذا اشتبه إلى النظر بالعقل، ومراجعة العلماء. وهذا يجوز أن يعرف المدرّس أنّه إذا ألقى المسألة إلى المتعلّم من دون جواب، يكون أصلح ليتكلّ على نفسه وغيره»³⁴. فالمتكلم المعتزليّ يعمد إلى أسلوب تعليميّ ليوضّح تشكّل المتشابه في القرآن من خلال تشبيهه المسألة بالسؤال، الذي يطرحه المعلّم صاحب العلم، وهو الله في القرآن، على تلاميذه المفتقرين إلى المعرفة، وهم الناس عموماً، والعلماء خصوصاً، في النصّ المؤسّس. وإنّما الغاية من هذه الطريقة البيداغوجيّة الحثّ على الاجتهاد؛ بل هي دعوة صريحة من داخل القرآن ذاته إلى أعمال الفكر في نصوص الشريعة لعقلها، وتفهمها. وأمّا الرّؤية الثانية، التي ولّدها حضور المتشابه في القرآن، وهي الرّؤية التي سادت في تاريخ الفقه الإسلاميّ في أغلب فتراته، فصارت توسم بأنّها الرّؤية الرسميّة السنيّة الأرثوذكسيّة، فإنّها تكتفي بالنقل (والحديث) أساساً، وترفض مثل تلك الدّعوات التي جاءت على لسان المعتزلة، وأهل الرّأي عموماً لإعمال العقل في شؤون الشريعة. ويرى المؤرّخون أنّ الصراع بين التّيّارين قد خفت نسبياً بمجيء الشافعيّ؛ إذ حاول ضبط صور بيان النصّ، وطرق استنباط معانيه، من أجل تقنين التشريع، وتقييد دائرة الاجتهاد، ومن أجل إخضاع الدين لدائرة التنظيم والمأسسة، فكان أنّ أعلى صاحب (الرسالة) من سلطان البيان اللّغويّ، باعتباره طريق الاستدلال على ما «مضى من حكمه جلّ ثناءه»³⁵، فغدت «محاولته مكوّناً جنيئاً يورث

33- القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمّد زرزور، دار التراث، القاهرة، (د.ت)، 37/1.

34- القاضي عبد الجبار، تنزيه القرآن عن المطاعن، 51/1.

35- الشافعي، الرّسالة، ص5.

خصائصه من لحقه من الأصوليين»³⁶، فلم ينفك واحد منهم عن سلطة هذه المداخل البينائية، التي شغلت الحيز الأكبر من مؤلفاتهم ضمن أبواب وفصول تحمل عناوين من قبيل:

- «في كيفية استثمار الأحكام من مثرات الأصول»³⁷.

- «الكلام على اللغات، وفيه تسعة أبواب»³⁸.

- «القول في اللغات ومأخذها وذكر ألفاظ جرى رسم الأصوليين بالكلام عليها»³⁹.

- «القول في أقسام الكلام ومعاني الحروف»⁴⁰.

ولم تشذ المدونة الأصولية الشيعية الإمامية خاصة عن ذلك؛ إذ يخصص الشريف المرتضى والمحقق الحلي فصولاً لذلك، ويعقد أبو جعفر الطوسي فصلاً في الغرض وسمه بـ: (حقيقة الكلام وبيان أقسامه وجملته من أحكامه وترتيب الأسماء)⁴¹.

ومما يؤكد نسبية النتائج في مباحث المحكم والمتشابه أن الفرق الإسلامية لم تتفق على ضبط الآيات المحكمة، وتلك المتشابهة؛ بل كان ما يعده فريق محكماً يعده الآخر متشابهاً⁴². وقد حملت كتب التفسير وأصول الفقه صدى هذا الاختلاف⁴³.

ولقد كان مبحث المحكم والمتشابه، عند أعلام الفكر الاعتزالي خاصة، استمراراً لمبحث الحقيقة والمجاز، ونتيجة من نتائجه؛ «فالمحكم يعرف المراد به بظاهره، لا بالرجوع إلى قرينة، والمتشابه لا يعرف تأويله إلا بقرينة، أو به، وبغيره»⁴⁴. فالمحكم هو الذي تكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة. وأمّا المتشابه، فيحتاج تفسيره وضبط دلالاته إلى البحث عن الأدلة والقرائن المرجحة لمعنى دون سواه. وبذلك، صار المتشابه هو الذي يشذ الهمم، ويدفع العقول، ويجدد مجال النظر وزواياه؛ «لأن من حق المحكم أن

36- ابن عامر، توفيق، الكتاب أصلاً من أصول التشريع: المحصول للرازي أنموذجاً، دروسه في التبريز في الجامعة التونسية، 2002-2003م.

37- الغزالي، المستصفي، 144/1.

38- الرازي، المحصول، 82/1.

39- الجويني، البرهان، 169/1.

40- السمعاني، قواطع الأدلة، 34/1.

41- الطوسي، العدة، 28/1.

42- ينقل الرازي شهادة على ذلك، يقول: «كل واحد من أصحاب المذاهب يدعي أن الآيات الموافقة لمذهبه محكمة، وأن الآيات الموافقة لقول خصمه متشابهة». تفسيره، 182/7. وانظر، كذلك: المرجع نفسه، 188/7.

43- راجع، على سبيل المثال: الزركشي، البحر المحيط، 452/1.

44- القاضي عبد الجبار، المغني، (إعجاز القرآن)، 379/16. وراجع: الرازي، تفسيره، 184/7.

يدلّ العارف بالّلغة بظاهره، ويستغني عن فكر مجدّد، فإذا كان متشابهاً، فلا بدّ من فكر مجدّد⁴⁵. وعلى هذا النحو من الاستدلال، يعقد القاضي عبد الجبار، بدقّة كبيرة، الصلة بين المجاز، والتأويل، والمتشابه، فيقيم المباحث على ثنائية أثيرة لديه، هي ثنائية المعرفة الضرورية والمعرفة النظرية؛ فالمحكم ضرب من المعرفة الضرورية لا يحتاج إلى بيان أو استدلال كالآلام⁴⁶. أمّا المتشابه، فهو بمثابة المعرفة النظرية، شأنه في ذلك شأن العلوم يحتاج إلى قرينة، ويتطلّب التأمل، ويستدعي النظر والاستدلال، ولمّا كانت العلوم الضرورية أساس العلوم النظرية، كان المحكم أصلاً لفهم المتشابه، ومرجعاً له في فهمه، ودرك دلّالته⁴⁷.

غير أنّنا لم نعثر، في حدود اطلاعنا، على قائمة مضبوطة متفق حولها للآيات المتشابهة⁴⁸، وإنّما اكتفى العلماء، في الغالب، بذكر عدد من الأمثلة، التي أُمست متداولة في كتب التفسير، وعلم الكلام، وغيرها من الكتب، مثل آية الاستواء: {الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى} [طه: 5]، وآية {وَجُودَ يَوْمَئِذٍ نَاصِرَةٌ} إِلَى رَبِّهَا نَاطِرَةٌ [القيامة: 22-23]، وغيرها. والحاصل أنّ الخلاف بقي محتدماً بين العلماء، وغاب القول الفصل في مسألة المتشابه؛ بل ذهب ابن عباس، في بعض الروايات المنسوبة إليه، إلى أنّ «المحكم هو الناسخ والمتشابه هو المنسوخ»⁴⁹. وقد أقرّ الشاطبي، في القرن الثامن من الهجرة، بضرورة الامتناع عن الخوض في مثل هذه المسائل، التي هي عنده ضرب من الجدل العقيم. وأمّا السلوك القويم، في تقديره، فهو التسليم بما ارتضاه السلف في مسائل «الاستواء، والنزول، والضحك، واليد، والقدم، والوجه، وأشباه ذلك»⁵⁰. غير أنّه يؤكّد، في إطار رؤيته الأصولية المقاصدية التي يفرّعها إلى مقاصد كلية، ومقاصد جزئية، أنّ «لا تشابه في القواعد الكلية، وإنّما يقع في الفروع الجزئية»⁵¹.

ولقد كانت الحروف المقطّعة، في بداية تسع وعشرين سورة من المصحف، من المسائل التي أخرجت الأصوليين، وأقلقت مسلمة البيان التي أقرّوها، وإذا كانوا قد قنعوا، في الغالب، بأنّ هذه الأحرف تمثل أسماء للسور، فإنّ المبحث ما زال يغري عدداً من الدارسين، ويثير اهتمامهم. وأمّا الحصيلة، فاجتهادات تترى إلى يوم الناس هذا، فذهب بعضهم إلى أنّ الأحرف تشير إلى أسماء الكتب الذين دوّنوا السور المعنيّة، فيما ارتأى غيرهم أنّ الأحرف تُنسب إلى القرّاء الذين أخذ عنهم زيد بن ثابت السور، فأثر أن يبقى أحرفاً من أسمائهم في

45- القاضي عبد الجبار، المغني، 375/16. وانظر: الرازي، تفسيره، 185/7.

46- راجع: القاضي عبد الجبار، المغني، 377/16.

47- انظر تحليلاً مستفيضاً في ذلك: أبو زيد، نصر حامد، الاتجاه العقليّ في التفسير، بيروت، ط3، 1993م، ص189 وما يليها.

48- نقول ذلك على الرغم ممّا يروى من اجتهادات بعض الصحابة والعلماء في هذه المسألة، على نحو ما يحمله إلينا الرازي. يقول، نقلاً عن ابن عباس: «المتشابهات هي التي تشابهت على اليهود، وهي أسماء حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور». الرازي، تفسيره، 183/7.

49- المرجع نفسه، 184/7.

50- الشاطبي، الموافقات، 94/3.

51- المصدر نفسه، 96/3.

بدايات هذه السور⁵². وقد أصابت الباحثة كايت ماساي (Keith Massey)، عندما انتهت إلى أن «الضعف الأساسي في نظرية نولدكه/ هيرشفلد (N?ldeke/Hirschfeld) مثلما هو شأن كل النظريات الأخرى في الغرض، يكمن في أنها لا تثبت؛ بل هي، بالأحرى، لا تستطيع أن تثبت صحتها بالحجة والدليل؛ ذلك أن القدرة على تحديد معاني الأحرف، سواء أكانت أسماء أم كلمات كاملة، لا تنهض حجة على صحة ما تم الذهاب إليه. وبذلك فإن فحص قائمة المعاني المحددة لا يفضي إلى حلول قاطعة بقدر ما يدفعنا إلى الإشادة بخيال الباحثين»⁵³. فالاجتهادات تبقى، إذاً، مفتوحة وآفاق التأويل ممكنة، غير أن ما ينبغي أن ننبه عليه هو أن خطورة مثل هذه المواقف تكمن في أنها تمس من كيان المصحف، فأن تكون الأحرف المقطعة تشير إلى أسماء الكتب، أو القراء، فمعنى ذلك أنها ليست جزءاً من النص، فلا إعجاز فيها؛ بل قد يدعو ذلك إلى إمكان حذفها عند التلاوة، وجماع ذلك إنما ينسب من مفهوم الثبوت من ناحية، ويقلل من معنى البيان المطلق، الذي وسم به النص المقدس. وهكذا، ننتهي إلى عسر القطع بحقيقة هذه الأحرف، فليس كل قول فيها سوى ضرب من الفرضيات البعيدة كل البعد عن القول الفصل.

إن مسلمة البيان في النص الإسلامي المقدس قد استندت، في الثقافة العربية، على نحو ما رأينا، إلى أن الكلام، مهما كان مصدره، يجب أن يؤول بالضرورة إلى الإبلاغ والإفهام، واعتقادنا أن هذا المنحى في التفكير على سلامته ومشروعيته، خاصة إذا ارتبط الأمر بنص يحمل عقائد الناس وشرائعهم، لم يميز بين اللغة المنجزة في الخطاب واللغة في حيز النظر. وقد تفتن الأستاذ محمد النويري⁵⁴ إلى هذه الحقيقة، عندما عدّ تعريف الجاحظ للبيان بما هو تجلية للمعنى، وبما هو خطاب يكتفي بذاته للإبلاغ، ليس على نحو كبير من الدقة؛ لأنه يتحدث عما يجب أن يكون، وليس عما هو كائن بالفعل. فالقرآن، وهو أرقى النصوص في العربية، كان أبعد ما يكون عن تحقيق مفهوم البيان في بعض الأحوال؛ بل إنه يحمل الشهادة على نفسه بأنه يضمّ المتشابه مثلما يضمّ المحكم. وما من شك في أن هذه المضايق العقدية قد دعت علماء الكلام وعلماء

52- يُعدّ نولدكه (T.N?ldeke) من أوائل المستشرقين، الذين أثاروا القضية، وحاولوا تقديم اجتهادات بصددها. انظر: Encyclopedia «koran» Britannica، وراجع كذلك: نولدكه-شفاليه (N?ldfeke-Schwally)، اللذين يعترفان بأن ما ذهبوا إليه من قبيل الظنّ فحسب: تاريخ القرآن، 299/2-308. وانظر، كذلك، معاصرهما: هيرشفلد هارتويغ (Hirschfeld Hartwig).

New Researches into the composition and Exegesis of the Quran, London 1902.

وقد عرض مونتغمري واط (W.MONTGOMERY WATT) حصيلة نقدية جيدة لهذه المحاولات في كتاب: Bell's Introduction to the Qur'an, op.cit, pp. 61-65.

53- تقول كايت ماساي (Keith Massey):

«The principle weakness of N?ldeke/Hirschfeld's theory, as with all the theories put forth on the issue, is that it does not-indeed, cannot-prove its case. The ability to produce identifications of the letters, whether they be names or whole words, does not prove that the identifications are correct. To peruse the catalogue of identifications is to see more of a tribute to the imagination of the researchers than any solutions». A New Investigation into the «Mystery letters» of the Quran, Arabica, tome XLIII Leiden, 1996, p. 498.

54- النويري، محمد، علم الكلام والنظرية البلاغية عند العرب، ص138.

الأصول إلى الاجتهاد في التأويل؛ لأنّ النصّ، في تقديرهم، مُبين واضح في كلّ الأحوال. وأمّا القصور في فهمه، فراجع إلى التفاوت القائم بين أذهان الناس؛ إذ إنهم لا يتساوون في إدراك الدلالة، ولا في تحصيل المعنى⁵⁵. فأن يطلب علماء الكلام والأصوليون والبلاغيون وغيرهم من علماء الأمة من النصّ المقدّس أن يكون مبيناً، فإنّما ذلك مطلب مشروع، وغاية راقية دون شكّ، غير أنّ القرآن، بما هو حدث لغويّ منجز، قد أمسى، شأنه شأن غيره من النصوص الرفيعة، يخرج، أحياناً، على قاعدة البيان والوضوح. وقد شعر علماء الإسلام بهذا، فتكثفت جهودهم ليؤكدوا أنّ النقص يكمن في المتلقي، وليس في النصّ، واجتهدوا، أيضاً، في تأكيد خدمة المتشابه لمسألة الإعجاز على نحو ما رأينا. وكانت الحويلة أن تدعّم المباحث الكلاميّة الخادمة لمفهوم الإعجاز القرآنيّ؛ ذلك أنّ النصّ لما كان في تقديرهم تنزيل عزيز حكيم، فإنّه لا يمكن أن يقود إلى الإبهام، أو اللبس، أو الخطأ، أو ما سواها من النقائص، وما توهم ذلك سوى نتيجة جهل بالأنحاء التي قام عليها القول الشريف المعجز.

بيد أنّ الغموض وتأخر الدلالة، أحياناً، ليس بالأمر المفاجئ في كلّ نصّ قدّ من اللغة، وإن كان مقدّساً يُنسب إلى الله في أصل وجوده؛ ذلك أنّه بعد أن صيغ في لغة بشريّة أصبح خاضعاً لقوانين اللغة ومقتضياتها. والطّريف، في هذا المستوى من التحليل، أنّ نقد مفهوم البيان، ومدى تحقّقه في القرآن، ليس بالأمر الجديد الطارئ، فقد أورد لنا الشافعي خبراً من يردّ الأخبار كلّها، ويحتج على ظاهرة البيان، وتشعّب القول فيه، وغلبة الظنّ، والاحتمال فيه على اليقين والقطع. يقول صاحب (الرسالة): «قال لي قائل يُنسب إلى العلم بمذهب أصحابه: أنت عربيّ والقرآن نزل بلسان من أنت منهم، وأنت أدري بحفظه، وفيه لله فرائض أنزلها لو شكّ شاكّ قد تلبّس عليه القرآن بحرف منها استتبتّه، فإن تاب وإلاّ قتلته. وقد قال الله عزّ وجلّ في القرآن {تَبَيَّنَّا لِكُلِّ شَيْءٍ} [النحل: 89]، فكيف جاز عند نفسك، أو لأحد في شيء فرضه الله أن يقول مرّة الفرض فيه عام، ومرّة الفرض فيه خاصّ، ومرّة الأمر فيه فرض، ومرّة الأمر فيه دلالة، وإن شاء ذو إباحة»⁵⁶. فالنصّ الواحد، الذي أمسى مدونة مغلقة، قد فرض تعدّداً في المعنى نتج عن صياغته في لغة وأساليب تتراوح بين الوضوح والغموض. وقد عبّر الشاهد عن استغراب بعض العلماء القدامى من وجوه الاعتباطيّة الحاضرة في تأويل الأصوليين والفقهاء لبعض آي القرآن. ومن ذلك جعلهم صيغة الأمر ذاتها تدلّ على الوجوب حيناً، وعلى الندب حيناً آخر، دون وجه صريح يبرّر هذا الاختيار أو ذاك. ولقد تواصل الوعي بأهميّة الاجتهاد؛ بل بضرورته، في تمييز الأحكام بعضها من بعضها الآخر. ولكنّه اجتهاد بقي، حتّى مع صاحب نظريّة المقاصد، اجتهاداً في اللغة محكوماً بقوانين تأويل المعنى، واستخراج الدلالة من النصوص.

55- يقول ابن حزم: «و[البيان] يختلف في الوضوح، فيكون بعضه جليّاً، وبعضه خفيّاً، فيختلف الناس في فهمه، فيفهمه بعضهم، ويتأخّر بعضهم عن فهمه». الإحكام في أصول الأحكام، 87/1.

56- الشافعي، الأمّ، 250/7. (التشديد مثلاً).

يقول الشاطبي: «فلأجل هذا قيل: إنّ الأوامر والنواهي المتعلقة بالأمور المطلقة ليست على وزن واحد؛ بل منها ما يكون من الفرائض، أو من النوافل في المأمورات، ومنها ما يكون من المحرمات، أو من المكروهات في المنهيات، لكنّها وُكِلَتْ إلى أنظار المكلفين ليجتهدوا في نحو هذه الأمور»⁵⁷.

ولا شكّ في أنّ افتقارنا النبرة، التي صاحبت الخطاب القرآني في سورة وآياته، قد أسهم في تغييب جزء من حقيقة النصّ، وحال دون إدراك كلّ خباياه ممّا لا تستطيع الألفاظ وحدها التعبير عنه. وهو ما يؤكّد «ما لوضعية الخطاب من أهميّة بالغة لا يؤدّيها ذلك الخطاب، عندما يدوّن كتابة، ويصبح قابلاً، ككلّ النصوص المكتوبة، والنصوص التأسيسية بالخصوص، للتأويل في اتجاهات مختلفة»⁵⁸. ولا يسعنا، في هذا المقام، علم أسباب النزول، الذي كان يمكن أن يوضّح سياق الآيات، والوضعية الحافّة بالخطاب، وظروف التنزيل؛ ذلك أنّ الإحصاء أثبت أنّ تسعة أعشار آيات المصحف ليست لها أسباب نزول⁵⁹. وهو استنتاج «يطعن فيما يروّجه بعض الدارسين المعاصرين من اقتران آيات القرآن كلّها بأسباب نزول تاريخيّة»⁶⁰. وجماع ذلك يفتح أبواب التأويل والاجتهاد على مصراعها.

ثمّ إنّ ظاهرة الغموض ليست خاصّة بالقرآن وحده، وإنّما هي ظاهرة عامّة عالقة باللّغة متى تمّ إجراؤها، ووقع استعمالها في الخطاب على أنحاء معيّنة. ذلك أنّ «الغموض جزء من اللّغة لا يتجزأ... بل إنّها ظاهرة تضرب بجذورها في بنية الأنظمة اللغويّة، ومادّتها، وقوانين اشتغالها»⁶¹. ثمّ إنّ من النظريّات الحديثة في علم الدلالة (La sémantique) تلك التي عمدت إلى مبدأ الطاقة الإيحائيّة في الظاهرة اللغويّة لتدحض ما دأب عليه اللسانيّون من تعريف اللّغة بكونها وسيلة تواصل، وأداة إبلاغ غايّتها الإفهام؛ ذلك أنّ علماء الدلالة قد قرّروا أنّ اللّغة توحى أكثر ممّا تصرّح، وتنّبّه أكثر ممّا تعبّر، وتستفزّ أكثر ممّا تخبر»⁶². فاللّغة لا تعطي سوى طرف يسير من المعنى، وتعجز عن إعطاء المعنى برمّته، فهي نظام من الرّموز والعلامات تستدعي من يفكّكها، وهو ليس بالأمر الهين؛ إذ تتدخّل، في ذلك، بالضرورة، عناصر السّياق والمقام، وهي عناصر متغيّرة، قد لا يكون المتلقي في الأزمنة المتأخّرة واعياً بها الوعي كلّ. وقد انتهى علم

57- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات، 142/3.

58- الشرفي، عبد المجيد، الإسلام بين الرسالة والتاريخ، ص48.

59- الجمل، بسّام، أسباب النزول علماً من علوم القرآن، المؤسسة العربيّة للتحديث الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2005م، ص443.

60- المرجع نفسه، الصفحة نفسها. ويبيّن الباحث أنّ ثمانين في المئة من أسباب النزول تتعلق بآيات الأخبار لا بآيات الأحكام. راجع الفصل الثاني (متون الأخبار: دراسة وصفية إحصائية)، ولاسيما ص160-162.

61- انظر فصل (غموض) (Ambiguïté)، مرجع سابق، ص126.

62- راجع:

Oswald Ducrot, Dire et ne pas dire, Principes de Sémantique structurale, Paris, Hermann, col, savoir, 1972, pp. 5-24.

الدلالة إلى أنّ جماع ذلك قد جعل من اللغة، باعتبارها نظاماً يسعى إلى إبراز ما نريد تأديته من معنى، أداة عاجزة، «وبين مظاهر عجز اللغة، ونزوعها الأصيل للإبهام والالتباس»⁶³.

وكان التأويل مسلماً يسّر للعلماء المسلمين سياسة المتشابه في القرآن لمحاصرة دلالاته؛ لأنه الأصل الأول في التشريع من ناحية، ولجعله متنسّقاً مع أصول العقيدة من ناحية أخرى. غير أنّ التأويل المتعلق بالنص الديني ليس بالأمر الهين، لا لأن النص المعني يحمل عقائد الناس، ويمثل أهم مقدّساتهم فحسب، بل، أيضاً، لأنه نص كثيفة دلالاته، تتعدّد فيه طبقات المعنى، ومستويات التعبير عنه⁶⁴. والقرآن يحمل، أيضاً، هذه المستويات أو الطبقات؛ «لأنّ الكتاب ينقسم قسمين: قسم ظاهر هو الألفاظ المسموعة المدركة بالحواس، المشتركة في سماعها عند تلاوة كلّ ذي سمع صحيح من الناس، وقسم باطن هو المعاني المضمّنة في تلك الألفاظ، الصريحة، المتفاوتة في فهمها، لكونها محتملة لمعانٍ كثيرة، ذوو العقول الصحيحة»⁶⁵.

ولسنا، بطبيعة الحال، نزع أنّ ما انتهى إليه إمام التأويليّة المعاصرة يوافق ما ذهب إليه الشيخ الإسماعيلي، الذي يعدّ المعرفة الحقيقيّة، والتفسير الأمثل حكراً على الأئمة داخل مذهب، فكلّ عصر ثقافته، ومعارفه، ومصطلحاته. ولا مجال، بطبيعة الحال؛ لأن نقارن بين علمين ينتميان إلى فضاءين إبستمولوجيين متميّزين، وإنّما قصارى ما قصدنا إليه أن نوّكد وعي القدامى الصريح بأنّ التأويل ينتهي إلى الاختلاف بالضرورة، ولكنّه، كذلك، شعبة لا يمكن أن تكون مفتوحة لكائن من كان كما يقال، فالتأويل يحتاج إلى القدرة على تجاوز مستويات المعنى، وطبقات الدلالة، وهو ما يعبر عن بعضه تعريف السيوطي، عندما يقول: «التأويل ما استنبطه العلماء العاملون لمعاني الخطاب، الماهرون في آلات العلوم»⁶⁶. وبذلك، متى ارتبط التأويل بالفهم، وأمسى الفهم متولّداً عن قدرة الإنسان على الاجتهاد، صارت الدلالة المترتبة على التأويل نسبيّة، فلا سبيل إلى إدراك نتائج نهائيّة مطلقة بوساطته، وإنّما يسعى كلّ تأويل إلى محاولة الظفر بحقيقة

63- محمود، محمّد أحمد، حول بعض إشكاليّات النصّ القرآني، مجلة مواقف، العددان 59-60، صيف - خريف 1989م، ص66.

64- يضبطبول ريكور (Paul Ricoeur)، على سبيل المثال، أربعاً من تلك الطبقات هي: المعنى الحرفي (sens littéral) والمعنى الرمزي الاستعاري (sens allégorique)، والمعنى الأخلاقي (sens moral)، والمعنى العميق (sens anagogique). انظر كتابه: De l'interprétation, éd., Seuil, Paris, 1965, p. 33.

ونقل عن ريكور ذلك، على الرغم من أنّ الفيلسوف الألماني شلايرماخر (Schleiermacher) قد ضمّ الهرمينوطيقا اللاهوتيّة بكامل الوعي إلى الهرمينوطيقا العامّة. ولم ير أنّها تستوجب تطبيقاً استثنائيّاً. ويبدو أنّ ذلك يستند إلى حقيقة ترى أنّ تأويل النصوص المقدّسة لا يقوم على قوانين أو قواعد مختلفة عن تلك التي يقوم عليها فهم أيّ حديث أو نصّ. ومن هنا، لا وجود، إذًا، لهرمينوطيقا خاصّة بما هو لاهوتيّ.

65- ابن الوليد، علي بن محمّد، دماغ الباطل وحفّ المناضل، 212/1.

66- السيوطي، الإتقان، 173/2.

النص، التي متى استنتجت في الواقع صارت توسم بأنها «الحقيقة» معرفة بألف الاستغراق ولامها، وأمست سنية تقصي غيرها من السنيات؛ بل تنعتها بالمروق.

ولا يغيب عنا، بطبيعة الحال، أن الرؤية التي تنجح في السيطرة إنما تتحقق عموماً بتضافر ضرب من التواطؤ بين سلطة المعرفة وسلطة الدولة.

بيبلوغرافيا مختارة

- ابن تيمية، الإكليل في المتشابه والتأويل، ضمن مجموع فتاوى شيخ الإسلام أحمد بن تيمية، الرياض، ط1، 1381هـ.
- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، تحقيق ونشر أحمد صقر، دار التراث، القاهرة، ط2، 1973م.
- ابن الوليد، علي بن محمد، دماغ الباطل وحتف المناضل، تقديم وتحقيق مصطفى غالب، عز الدين للطباعة والنشر، بيروت، 1982م.
- أبو زيد، نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، بيروت، ط3، 1993م.
- أبو زهرة، محمد، أبو حنيفة، دار الفكر العربي، ط2، 1955م.
- أبو زيد، مصطفى، المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، دار الفكر العربي، ط2، 1384هـ/1964م.
- الجمل، بسام، أسباب النزول علماً من علوم القرآن، المؤسسة العربية للتحديث الفكري، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، بيروت، ط1، 2005م.
- الجواليقي، المعرب من الكلام الأعجمي على حروف المعجم، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، ط1، 1361هـ.
- الجويني، أبو المعالي، كتاب الإرشاد إلى قواطع الأدلة في أصول الاعتقاد، تحقيق محمد يوسف موسى، وعلي عبد المنعم عبد الحميد، مكتبة الخانجي، مصر، 1369هـ/1950م.
- الجويني، أبو المعالي، البرهان في أصول الفقه، تحقيق عبد العظيم الديب، قطر، ط1، 1399.
- ذويب، حمادي، إشكالية المتشابه في قراءة الأصوليين، دراسات مغربية، العدد7، 1998م.
- الرازي، فخر الدين، المحصول في علم أصول الفقه، تحقيق عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 1999.
- الشاطبي، أبو إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، المطبعة الرحمانية، مصر، د.ت.
- الحافظ البيهقي، فرقان القرآن، دار إحياء التراث العربي، بيروت - لبنان، د.ت.
- السمعاني، أبو المظفر منصور، قواطع الأدلة في الأصول، تحقيق محمد حسن إسماعيل الشافعي، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1، 1997.
- السيوطي، جلال الدين، الإتيان في علوم القرآن، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، صيدا، بيروت، 1407هـ/1987م.
- الصغير، عبد المجيد، الفكر الأصولي وإشكالية السلطة العلمية في الإسلام: قراءة في نشأة علم الأصول ومقاصد الشريعة، دار المنتخب العربي، بيروت - لبنان، ط1، 1994م.
- الطوسي، أبو جعفر محمد بن الحسن، العدة في أصول الفقه، تحقيق محمد رضا الأنصاري القمي، المطبعة ستاره، قم، ط1، 1417هـ.
- القاضي أبو الحسن عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، تحقيق أمين الخولي، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر، ط1، 1963.
- لنفسه، تنزيه القرآن عن المطاعن، المطبعة الجمالية بمصر، 1329هـ.
- لنفسه، متشابه القرآن، تحقيق عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، (د.ت)
- المحقق الحلي، نجم الدين أبو القاسم جعفر بن الحسن الهذلي المعروف (ت 676هـ)، معارج الأصول، مؤسسة آل البيت، إيران، قم، ط1، 1403هـ.

MominounWithoutBorders



Mominoun



@ Mominoun_sm



مؤمنون بلا حدود

Mominoun Without Borders

للدراسات والأبحاث www.mominoun.com

الرباط - أكادال. المملكة المغربية

ص ب : 10569

الهاتف : +212 537 77 99 54

الفاكس : +212 537 77 88 27

info@mominoun.com

www.mominoun.com