الجمهوريــة الجزائريــة الديمقراطيــة الشعبيــة

وزارة التعليـــم العالـــي والبحث العلمـي

جامعـة محمد لمين دباغين سطيـف 2

كليـــة الآداب واللغـــات

قسم اللغة والأدب العربي

أطروحـــة

مقدمة لنيل شهادة

دكتوراه العلوم

التخصص: المعجمية وقضايا الدلالة

إعداد الطالبة: نضيرة بن زايد

عنوان الأطروحة

التأويل والمعنى عند :
الفقهاء و المفسرين من القرن الثاني الهجري إلى القرن الثامن الهجري
دراسة لسانية تداولية

المشرف:أ.د خليفة بوجادي

جامعة سطيف 2

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ.د صلاح الدين زرال	أستاذ	جامعة سطيف 2	رئيسا
أ.د خليفة بوجادي	أستاذ	جامعة سطيف 2	مشرفا ومقررا
أ.د الشريف مهيوبي	أستاذ	المركز الجامعي بريكة باتنة	ممتحنا
د.عبد العزيز لعيادي	أستاذ محاضرأ	جامعة سطيف 2	ممتحنا
أ.د مسعود بودوخة	أستاذ	جامعة سطيف 2	ممتحنا
د. عمر بوبقار	أستاذ محاضر أ	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	ممتحنا

السنة الجامعية :2018-2019

الجمهوريـــة الجزائريـــة الديمقراطيـــة الشعبيـــة

وزارة التعليـــــم العالـــي والبحث العلمـي

جامعـة محمد لمين دباغين سطيـف 2

كليـــــة الآداب واللغـــــات

قسم اللغة والأدب العربي

أطروحـــة

مقدمة لنيل شهادة

دكتوراه العلوم

التخصص: المعجمية وقضايا الدلالة

إعداد الطالبة: نضيرة بن زايد

عنوان الأطروحة

التأويل والمعنى عند :
الفقهاء و المفسرين من القرن الثاني الهجري إلى القرن الثامن الهجري
دراسة لسانية تداولية

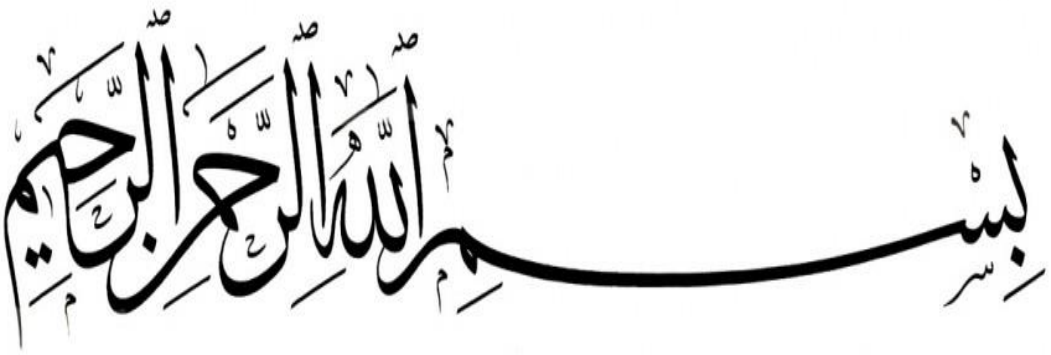
المشرف:أ.د خليفة بوجادي

جامعة سطيف 2

أعضاء لجنة المناقشة:

الاسم واللقب	الرتبة	الجامعة	الصفة
أ.د صلاح الدين زرال	أستاذ	جامعة سطيف 2	رئيسا
أ.د خليفة بوجادي	أستاذ	جامعة سطيف 2	مشرفا ومقررا
أ.د الشريف مهيوبي	أستاذ	المركز الجامعي بريكة باتنة	ممتحنا
د.عبد العزيز لعيادي	أستاذ محاضرأ	جامعة سطيف 2	ممتحنا
أ.د مسعود بودوخة	أستاذ	جامعة سطيف 2	ممتحنا
د. عمر بوبقار	أستاذ محاضر أ	جامعة قاصدي مرباح ورقلة	ممتحنا

السنة الجامعية:2018-2019


بسم الله الرحمن الرحيم

ٹ ڈ ڇ ڃ ڄ ڇ چ ڳ ڳ ں ں ڻ ڻ ڈ ٹ ۂ ہ ۔

ہ ہ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڪ ڪ ۄ ۄ ۅ ۅ ۉ ۉ ۇ ۇ و

و ۇ ۋ ې ې ۑ ۑ ئا چ سورة آل عمران رقم :03 الآية رقم:07

الشكر والتقدير

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين محمد صلى الله عليه وسلم وعلى آله وصحبه أجمعين.

ٹ ٹ ڃ ڤ ڤ ڤ ڤ ڃ [سورة إبراهيم رقم:14من الآية رقم:07].

فالشكر لله أولا على توفيقه لي في إتمام هذا البحث.

وثانيا : لأستاذي المشرف الدكتور﴿ خليفة بوجادي﴾ أتقدم إليه بامتناني الصادق، وشكري العميق على صبره أولا، وعلى التوجيه السديد والرعاية الفائقة مع التهذيب الدقيق ثانيا.

كما أتقدم بخالص شكري وتقديري إلى أعضاء لجنة المناقشة، الذين عهدتهم الجامعة الجزائرية بتمرسهم في العلم والمعرفة، الذين تفضلوا بقراءة وقبول مناقشة البحث وتقويمه.

مقدمة

مقدمة:

اللغة العربية هي وعاء الهوية؛ إذ تميزت مثل سائر لغات العالم إذ احتوت على علوم متنوعة من « صوت وصرف ونحو ومعجم وبلاغة»، فهذه العلوم جعلتها خالدة ومحفوظة، إضافة إلى أنها المعجزة بأن جعلها عز وجل لغة النص القرآني؛ إذ بها فسّرت معانيه، واستنبطت أحكامه. ومن هنا نالت اهتمامَ العلماءِ من مختلف التخصصات، فلا يمكن لأي مهتم بالدراسات القرآنية والشرعية أن يستوعب ما جاء في النص الشرعي، إلا إذا كان ملما بجميع العلوم العربية، ولا ننسى أن هذه اللغة تفرَّد علماؤها بالبحث في مفرداتها وغريب ألفاظها، إضافة إلى وضع القواعد وضبطها، ودراسة ظواهرها المختلفة. ومن ذلك ظاهرة التأويل والمعنى.

يُعَدُ البحثُ في"**ظاهرة التأويل والمعنى في النص القرآني**" أمرًا أساسيًا، لضرورةِ تدبر معانيه وفهم مقاصده، وتفاديا لما قد يحمله المتلقي من معان قد تخل بمراد الشارع ومقصده. دعت الضرورة إلى الاهتمام بقضية التأويل بوصفه مصطلحًا لدى أصحاب المذاهب الكلامية خاصة؛ إذ وضعوا له من المرتكزات، والآليات والقوانين التي صيغت على وفق ما يمكن أن يخدم مواقفهم وحاجاتهم، وقد بالغت بعض الفرق الكلامية من معتزلة، وأشاعرة، وجهمية؛ ومن تبعهم في هذا المسار، في تفسير النص القرآني وقراءته قراءة علمية تحت ضوء ما يسمى بالامتثال لقواعد العقل.

أما المعنى فهو قضية ملازمة للتأويل عند المتكلمين من علماء الأصول إضافة إلى المفسرين، وقد بحث فيه علماء الأصول بخاصة، من حيث اعتبار وضع اللفظ للمعنى وما ينطوي تحته من عام، وخاص، ومشترك؛ إضافة إلى استعمال اللفظ في المعنى من خلال المجاز والحقيقة، والاستعارة، إلى جانب المعنى الخفي، والظاهر ومراتبه.

ولقد شغلت هذه التقسيمات علماء الفقه كذلك، وعلماء أصول الفقه إلى جانب البلاغيين، بدءا من **ابن رشد الحفيد** (520 هـ- 595 هـ) و**الغزالي**(450 هـ - 505 هـ / 1058م - 1111م)، و**السَرَخْسي** (توفي سنة 490هـ)، و**الآمدي**(551 هـ-631هـ)، **وابن عربي**(588هـ-638هـ)، و**الشاطبي** توفي سنة(790 هـ)،أما عن البلاغيين فنجد **عبد القاهر الجرجاني**(400 هـ- 471هـ/1009- 1078م)، **والزمخشري**(ت538هـ)، وأ**بو يعقوب السكاكي**(555 -626 هـ/ 1160- 1229 م)، **والتفتازاني** (722هـ - 792هـ)، إضافة إلى **السيد الشريف الجرجاني**

(740- 816 هـ / 1339 -1413 م)، ولا ننسى بعض النحويين الذين تطرقوا إلى هذه الظاهرة عند وضع القواعد النحوية للغة العربية، وقد كان منهم من ينتمي إلى بعض الفرق الكلامية نحو **سيبويه** (148هـ-180هـ/765-796م)، على سبيل المثال لا الحصر، فجميعهم اهتموا بقضية التأويل والمعنى، ووضعوا الآليات لفهم مراد الشارع سواء على المستوى اللغوي أو الشرعي، وعلى النقيض مما سبق نجد من العلماء العرب من اهتمَّ بالمعنى في النص القرآني من حيث هو نص لا يحتمل التأويل، إذ إنّ مصطلح التأويل هو ذاته التفسير ويساويه في المعنى أيضا؛ أي أن كلا من التأويل والتفسير والمعنى واحد. وهو الغالب عند **الشافعي** (150-204هـ/767-820م)، و**الإمام الطبري** (224هـ-310هـ-839-923م)، و**ابن مجاهد**(245-324هـ/859هـ-936م). مثلما ذكرهم الإمام **ابن تيمية** (661هـ-728هـ/1263م- 1328م)، الذي سار على نهجهم ومنهم من تبعه من أمثال تلميذه **ابن القيم الجوزية** (691هـ - 751هـ/1292م - 1350م) فهم يعدّون من العلماء الذين يهتمون بما هو ظاهر في النص القرآني ولا يحمِّلون ألفاظه، فمعانيه تتطابق مع ألفاظه.

ومن هنا؛ تشكلت لدينا الرغبة في السعي نحو فهم ظاهرة التأويل والمعنى عند التراثيين من البحث وفقا للمناهج المعاصرة.

إشكالية البحث:

تأتي هذه الدراسة مرتكزة على ظاهرة؛ هي في ذاتها أشكلت على العديد من الباحثين والدارسين والمفكرين، إشكالات بين مؤيد لها ومخالف، بسؤالهم عن كيفية التأويل وأسسه وميدانه، وأول ما بدأ كان من خلال اللغة كأداة للتواصل بين البشر بعدها كان الاهتمام بها من خلال ماجاء في النصوص الدينية منذ قرون خلت، وتحديدا في الدين المسيحي، إذ قبل فترة البحث في معنى الكتاب المقدس الإنجيل، كان قبله بقرون دراسات معرفية مثل تفسير التلمود الذي هو هرمنيوطيقا في ذاته، ولا ننسى أن لأرسطو كتابا عنونه بـ"علم الدلالات والمنطق" اسم "بيري ارمنياس "Peri Hermeneias" الذي أصبح فيما بعد يحمل عنوان: "حول التفسير " On Interpretation، ومن هنا بدأ الاهتمام بالظاهرتين التأويل والمعنى الذي هو في ثنايا النصوص الدينية من حيث التيقن والتأكد من المعنى الذي يكون صعبا في كثير من الأحيان، أما في العصر الذهبي للأمة الإسلامية ومن خلال عملية الترجمة التي شهدتها الحضارة الإسلامية، وظهور الفرق الكلامية، فكان هناك اهتمام واسع من العرب بمحاولة فهم النص

الديني وتطبيق الآليات التي اعتمدها اليونان مثال ذلك ترجيح العقل في معاني النص الديني القرآني، وهنا بدأ الاختلاف في قبول التأويل للنصوص القرآنية بين مؤيد له ومخالف، فمن المؤيدين من نجده في الفقه وأصوله باعتماده لبعض الآليات في البلاغة أو المنطق، لاستنباط الأحكام الشرعية وتحقيق مقصد الشارع وفهم معانيه؛ ونجد المخالف أيضا في الفقه وأصوله وكذا في التفسير لمصطلح التأويل مع تحديد مواضعه وشروطه، من هنا كان اختيارنا لتقديم عنوان بحث حول "**التأويل والمعنى عند الفقهاء والمفسرين من القرن الثاني الهجري إلى القرن الثامن الهجري دراسة لسانية تداولية**".

وبناء على ما تقدم ذكره سنحاول الإجابة في هذا البحث عن أهم التساؤلات التي من أبرزها:

– ما المقصود بالتأويل عند الفقهاء والمفسرين: ابن تيمية والشافعي وابن قيم الجوزية والطبري وابن قدامة المقدسي والسَرَخْسِي؟

– ماالآليات التي وضعت لمفهوم التأويل ؟ هل هي ذاتها عند المعاصرين؟

– ما علاقة التأويل بالنص القرآني؟ وما أهميته عند علماء السلف؟

– ما موضوع التأويل عندهم؟

– هل أولى هؤلاء العلماء أهمية لما يعرف بالدراسة التداولية، في محاولتهم لفهم النص القرآني، وحملها للمعاني فيما يسمى بعلم التخاطب وما قدموه من مناظرات؟.

– ما أهمية المعنى عندهم؟

– هل يمكن أن نجد إجراءات الدراسة التداولية عندهم؟

حدود البحث ومدوناته:

تقتصر حدوده على ظاهرة التأويل والمعنى عند الفقهاء والمفسرين، من القرن الثاني الهجري إلى القرن الثامن الهجري؛ مع مقارنتها بآراء العلماء في الفلسفة والعلوم الشرعية والعربية.إضافة إلى التركيز على أهم المدونات التي عالجت وبحثت في ظاهرة التأويل والمعنى، بدءا **بالشافعي** فأهم مدونة هي "**الرسالة**"، **أما** الإمام السَرَخْسِي فقد اعتمدنا مؤلفه "**أصول السَرَخْسِي**"، وابن قدامة المقدسي مدونة "**روضة الناظر وجنة المناظر**"، إضافة إلى كتابه" **ذم التأويل**"، **أما ابن تيمية** من خلال مدونته"**مقدمة التفسير**" التي هي جزء من "**مجموعة الفتاوى**"، "**الإكليل في المتشابه**"، "**كتاب الإيمان**"، و"**كتاب درء العقل والنقل**"، أما الإمام بن

جرير الطبري فاعتمدنا مؤلفه المشهور ب "**تفسير الطبري**"، وأخيرا **ابن قيم الجوزية** فاعتمدنا مدونته "**الرد على الجهمية والمعطلة**"، و"**إعلام الموقعين عن رب العالمين**"، "**بدائع الفوائد**"، إضافة إلى "**التفسير القيم**".

سبب اختيار الموضوع:

بتوفيق **من الله عز وجل**، وبمشورة من الأستاذ المشرف الدكتور « **خليفة بوجادي**» شدني الاهتمام بموضوع التأويل والمعنى، لما ينماز به من بقية الظواهر اللغوية والفكرية التي اهتمت بدراسة النص القرآني، وما شكلته ظاهرة التأويل والمعنى من نظريات قائمة بذاتها، في اللسانيات المعاصرة، بدءا من النظريات الفلسفية من خلال العلماء الغربيين من أمثال: فتجنشتين(1889—1951)، وبول ريكور(1913، 2005)، إذ إنّ نظرياتهم التصقت مفاهيمها باللسانيات وفروعها واللغة واستعمالاتها في إطار سياقات مختلفة تسهم في بناء المعنى.

ومن المبررات؛ تباين موقف الفقهاء وعلماء الأصول وعلماء التفسير، بخاصة أنه ارتبط بالنص المقدس "القرآن الكريم"، إذ إنّ أغلب الدراسات في النص القرآني، نجدها تركز على الجانب التأويلي الفلسفي، انطلاقا من المنطق عند المتكلمين فقط؛ أو الاهتمام بالمعنى دون التأويل، كما عند بعض السلف.

ومن الأسباب الداعية إلى الاهتمام بالتأويل والمعنى أيضا قلة الدراسات التي تُعْنَى بهذه الظاهرة في إطار الدراسة اللسانية التداولية، وأسبقية العلماء العرب من فقهاء ومفسرين إلى انتهاج ما يسمى بعلم الخطاب، وما تحتوي عليه بحوثهم من آليات تخص الدراسات التداولية الحديثة.

الدراسات السابقة:

نجد ظاهرة التأويل والمعنى عند الدارسين المهتمين بالفلسفة، والمذاهب الكلامية، والصوفية في محاولتهم لفهم النص وفقا لمفاتيح وضعت بحسب المذهب التي ينتمون إليها.

لكن الحديث عن التأويل والمعنى بوصفهما ظاهرة لغوية، فلا نجده مجتمعا، فهو إما تأويل فقط أو معنى فقط، أي تسليط الضوء على ظاهرة واحدة عند عالم واحد فقط. أو إشارات ضمن بحوث عامة تتطرق للتأويل أو المعنى بوصفه ظاهرة لغوية اعتمدت في فهم النص القرآني، من تلك الدراسات نجد:" ظاهرة التأويل و"صلتها باللغة للسيد أحمد عبد الغفار"،

و" ظاهرة التأويل الحديثة في الفكر العربي المعاصر، دراسة نقدية إسلامية لخالد بن عبد العزيز السيف"، و" ظاهرة الحمل على المعنى في الدراسات النحوية لمحمد أشرف مبروك إسماعيل المشد"، و" دراسة المعنى عند الأصوليين طاهر حمودة"، و" دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره جامع البيان عن تأويل آي القرآن".

فدراستنا هذه تختلف شكلا ومضمونا في معالجتها للإجراءات التي تميزت بها هاتان الظاهرتان عند من سبقنا من الباحثين .

أهداف البحث وأهميته:

يسعى هذا البحث إلى تحقيق الأهداف التالية:

- بيان ظاهرة التأويل والمعنى.
- بيان الأهمية التي لقيتها كل من ظاهرة التأويل والمعنى عند الفقهاء والمفسرين.
- متابعة ظاهرة التأويل والمعنى عند بعض من تناولها من المهتمين سواء أمِنَ اللغويين أم الفقهاء أم المفسرين، وهل كانت آراء الإمام الشافعي الطبري والسرخسي وابن قدامة وابن تيمية وتلميذه موافقة للباحثين المعاصرين أم لا؟.
- معرفة الإجراءات التي استخدمها كل الشافعي الطبري والسرخسي وابن قدامة وابن تيمية وتلميذه.في فهم واستنباط الأحكام الشرعية.
- عرض الشواهد القرآنية التي ساقوها في قضية التأويل والمعنى.

أهمية الموضوع:

تكمن أهميته في التأويل والمعنى من خلال:

- تسليط الضوء على هاتين الظاهرتين عند الشافعي الطبري والسرخسي وابن قدامة وابن تيمية وتلميذه وتوظيفهم لهذه الظاهرتين، وبم حكموا عليها؟ سواء أكان تأييدا أم تفنيدا.
- التأويل والمعنى ظاهرتان أسهمتا في إعداد الأسس والإجراءات في فهم النص المقدس "القرآن الكريم".
- ظاهرة التأويل والمعنى بينت أيضا طرق استنباط الأحكام الشرعية "القرآن الكريم".

منهج البحث:

اعتمد البحث على المنهج التاريخي مع المنهج الوصفي القائم على وصف ظاهرتي التأويل والمعنى وتحليلها، إضافة إلى إجراءات المنهج التداولي في دراسة النص القرآني، عند الشافعي الطبري والسَرَخْسِي وابن قدامة وابن تيمية وتلميذه ؛ ولقد اقتضى ذلك أن نعتمد على الإجراءات التحليلية الآتية:

- تحقيق ما ذكره العلماء وفقا لما جاء في بحثنا بتخريج الآيات وأقوال العلماء، إضافة إلى تخريج الأحاديث، مع ذكر رقم الحديث والباب أو الكتاب والمجلد والصفحة.
- اقتصرنا على ذكر الآيات المتعلقة بالأحكام دون غيرها.
- الاطلاع على آراء العلماء، وذكر ما جاء في آيات الأحكام، وفقا لما ذكره كل عالم من النماذج المختارة؛ والغالب ذكرها في استنباطهم للأحكام الشرعية في مختلف مؤلفاتهم، بمعنى أنها النماذج ذاتها المستشهد بها.
- عند ذكر رأي كل عالم نذكر الموافقين والمخالفين.

أما في معالجة التأويل والمعنى فسيكون الحديث النظري مدمجا مع الإجراء التطبيقي.

خطة البحث:

اقتضت دراسة موضوع: "**التأويل والمعنى عند الفقهاء والمفسرين من القرن الثاني الهجري إلى القرن الثامن الهجري، دراسة لسانية تداولية**" اتباع الخطة الآتية:

مدخل: قدمنا فيه معاني أهم المصطلحات تقتصر بمعنى التأويل والمعنى، وكذا معنى التفسير، وصولا إلى دلالتها عند التراثيين عامة والمعاصرين.

أما الباب الأول: الذي عنوناه بـ: «التأويل» فقد قسمناه إلى فصول هي:

الفصل الأول: وفيه أولينا الأهمية لمعنى التأويل عند الإمام الشافعي (150هـ-204هـ) وموقفه منه، إضافة إلى مبحث أهمية اللغة، والسياق في فهم النص القرآني واستنباط أحكامه. كما بينا التأويل مفهومه وآلياته عند الإمام السَرَخْسِي المتوفي (490 هـ)

أما في **الفصل الثاني** من الباب ذاته، فقد تطرقنا إلى :

التأويل عند ابن قدامة المقدسي(541هـ-620هـ) مفهومه وألياته وموقفه منه، وكذا ابن تيمية وموقفه من التأويل من خلال تقسيم الفصل إلى مباحث آتية: ببيان أهمية اللغة عند ابن

تيمية، ومعنى التأويل وموقفه منه، ومواضعه في النص القرآني، وأهمية السياق وأسبقيته في دراسة اللغة في الاستعمال من خلال إعطاء أهمية للسياق أو ما يعرف بعلم المناسبات عند الفقهاء والمفسرين.

أما في **الفصل الثالث** فقد بينا التأويل عند الإمام الطبري، فضلا عن المطالب ذاتها عند باقي العلماء الذين ذكرناهم آنفا؛إلى جانب ابن قيم الجوزية مع بيان أهمية اللغة في فهم النص الديني، وأهميتها في الاستعمال من خلال إعطاء الأهمية لمصطلح السياق.

أما في الباب الثاني، الذي عنوناه بـ "**المعنى**": فقد قسمناه إلى ثلاثة فصول:

الفصل الأول: وهو تطبيقي بدرجة أولى، تطرقنا فيه إلى مفهوم المصطلح، إضافة إلى بيان ظاهرة المعنى من خلال الدراسة التداولية باعتماد تحليل مناظرات الإمام الشافعي وفقا للآليات المعروفة، إذ تعرضنا إلى محاولة إظهار الأجزاء المهمة من المعنى في إطار الدراسة التداولية، وفقا لما بينها لنا الدكتور طه عبد الرحمن، فيما يخص تحليل المناظرات، ووفقا للأفعال الكلامية. إضافة الى بيان مفهوم المعنى وآلياته عند الإمام السَرَخْسِي.

أما في **الفصل الثاني** من باب المعنى:

فأشرنا فيه إلى المعنى وآلياته ودرجات الخطاب عند ابن قدامة المقدسي (541هـ-620هـ)إضافة إلى أهمية المعنى عند ابن تيمية مع تحليل لإحدى مناظراته.

أما **في الفصل الثالث** فتطرقنا فيه إلى مفهوم المعنى في الخطاب القرآني عند الإمام الطبري (224هـ-310هـ) إذ حاولنا بيان أهمية المعنى، واللغة في الاستعمال من خلال تفسيره، ولم نحلل مناظراته لسبب أن **كتابه المعنون بـ "الرد على ذي الأسفار"** لم يعد متوفرا حاليًا. إضافة إلى المعنى وأهميته عند ابن قيم الجوزية مع تحليل لإحدى مناظراته وفقا للمنهج التداولي.

أهم المصادر والمراجع المعتمدة:

أهم المصادر:

- الشافعي كتاب الرسالة.
- مجموعة الفتاوى، كتاب الإيمان، درء العقل والنقل، ابن تيمية.
- إعلام الموقعين عن رب العالمين، الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعطلة،
- تفسير الطبري ابن جرير الطبري.

- أصول السَرَخْسِي للسَرَخْسِي.
- ذم التأويل، وروضة الناظر وجنة المناظر للمقدسي ابن قدامة.

أهم المراجع :

الموافقات للشاطبي، المستصفى من علم الأصول لأبي حامد الغزالي، تفسير القرطبي، تفسير القرآن العظيم لابن كثير، صحيح البخاري ومسلم، سنن الترمذي وابن ماجة.علم التخاطب الإسلامي، لمحمد محمد يونس علي، أصول الحوار وتجديد علم الكلام طه عبد الرحمن، أصول الشاشي لشاشي. الملفوظية لجان سيرفوني، التكوثر العقلي أو اللسان والميزان ، لطه عبد الرحمن، نظرية المعنى في فلسفة بول غرايس .

الصعوبات:

من الصعوبات التي اعترضتنا في دراسة قضايا ذات الصلة "**بالنص القرآني**" لما تحتوي عليه من مسائل صعبة الفهم، وتشعبات فرضت علينا الإلمام بجميع جوانبها سواء الفلسفية أو الدينية أو اللغوية، وهذه الجوانب أخذت منا وقتا وجهدا للتمييز بين ما يخدم الموضوع، وبين ما يمكن أن يأخذنا إلى تفاصيل يصعب الخروج منها.

وقد اقتصرنا على المدونات التي تطرق فيها العلماء (النماذج) لظاهرة التأويل والمعنى فقط، وهذا لسبب أن الموضوع جد متشعب إضافة إلى كون أغلب مدوناتهم عبارة عن مجلدات.

ولدراسة شخصية واحدة وموقفها من ظاهرة التأويل والمعنى في جميع مؤلفاتها، تحتاج إلى تمعن وتمحيص دقيق. لذلك اقتصرنا على أهم المدونات لكل عالم، وموقفه من ظاهرة التأويل خاصة والمعنى.

وأخيرا، فإن البحث في مثل هذا الموضوع، يتطلب أن يكون الباحث ملما بجوانب مختلفة ومتعددة فيما يخص الفلسفة واللغة، والفقه والتفسير والدلالة، إضافة إلى المستويات اللسانية، وضرورة الاطلاع على المذاهب الفكرية الإسلامية خاصة، ومحاولة استنباط أوجه الاختلاف بين المتقدمين والمتأخرين في هذا الموضوع.

وهذا ما لا أرى نفسي أهلا له، ولكن بفضل الله وتوفيقه، أملي في هذه المحاولة بإعطاء الموضوع ما يستحقه.

وفي الأخير: أرى من واجبي أن أنسب الفضل لأهله، وذلك بأن أتوجه بالشكر إلى أستاذي المشرف الدكتور«**خليفة بوجادي**»، الذي تعدى صبره حدود الصبر ذاته، فكان نعم الأستاذ المتفهم والجدي في ذات الوقت، بأن تكرم بالإشراف ومتابعة البحث، فله مني الشكر الجزيل، ومن الله عظيم الأجر بإذنه تعالى.

وختاما؛ أقول هذه ثمرة تعبي، فإن أصبت فمن الله وحده، وإن أخطأت فمن نفسي، وحسبي أني اجتهدت، وليس لي إلا أن أردد ما قاله ابن الأثير(ت 637هـ) « **لا أدعي فيما ألفته من ذلك فضيلة الإحسان، ولا السلامة من سبق اللسان، فإن الفاضل من تعد سقطاته، وتحصى غلطاته**»[1]

بن زايد نضيرة

سكيكدة:2018/06/07

(1) ضياء الدين بن الأثير: المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تقديم وتحقيق وتعليق، د.أحمد الحوفي، والدكتور: بدوي طبانة، دار النهضة، مصر للطبع و النشر، د.ط، د.ت، ج1، ص37.

المدخل:مفاهيم مصطلحية

أولا: التفسير

ثانيا: التأويل

ثالثا: المعنى

شكلت اللغة العربية بغناها ودقة مفرداتها، اهتمام الكثير من علماء اللغة، إذ عكفوا على تدقيق معاني المفردات بحسب التخصص، من هاته المفردات نجد لفظة " فسَّر" التي تطورت من الدلالة اللغوية إلى جعلها اصطلاحا علميا خاصا، وهذا الاهتمام هو راجع لكون بعض المصطلحات التي عدها بعضهم من اللغويين، وعلماء التفسير ذات دلالة واحدة، التي تتمثل في " المعنى والتأويل، والتفسير"، وبهذا كانت الضرورة تلزمنا ببيان معانيها.

أولا: التفسير:

أ-1- التفسير لغة: "فسر": الفَسْرُ: البيان، فسر الشيء فسره، بالكسر، ويَفْسُرُه، بالضم، فسْرًا وفَسَّرَهُ: أبانه، والتفسير مثله.

ابن الأعربي(ت231هـ): التفسير، والتأويل، والمعنى واحد.

الفَسْرُ: كشف المُغطى، والتفسير كشف المراد عن اللفظ المُشْكل، والتأويل« رد أحد المحتملين إلى ما يطابق الظاهر؛ واستفسرته كذا، أي سألته أن يفسره لي»[1]

و« **قال الراغب:** قال ابن عباس في قوله تعالى: **چ پ پ پچ** [سورة الفرقان رقم:25من الآية :33]. أي تفصيلا، وقال الراغب: الفسْر، والسفر، يتقارب معناها كتقارب لفظيهما؛ لكن جُعل الفَسْر المعنى المعقول، ومنه قيل لما ينبئ عنه القول: تَفسرة، وسمي قارورة الماء، وجعل السَّفر لإبراز الأعيان للأبصار، فقيل سَفَرت المرأة عن وجهها، وأَسفر الصبح»[2].

نتبين أن مادة «**فسَّر**» تحمل دلالة واحدة في جميع المعاجم العربية، ومن ثَمَّ تتداول في صورة واحدة، والمعنى هو الإبانة والكشف عن ظاهر الشيء، إذ يسعى المخاطِب في تفسيره للخطاب إلى كشف ظاهر كلامه الذي يمكن أن يتطابق مع فهم السامع أو المخاطَب.

وقبل الانتقال إلى المعنى الاصطلاحي لمادة «**فسر**» لابد من النظر إلى مرادف هذه المادة، وهي مادة « **شَرَحَ**».

---

(1) ابن منظور أبو الفضل محمد بن مكرم (ت 711 هـ): لسان العرب المحيط، قدم له: عبد الله العلايلي، إعداد وتصنيف، يوسف خياط، نذير مرعشلي، دار العرب، بيروت، لبنان،د.ط، د.ت، المجلد2، ص1095.

(2) الزركشي أبو عبد الله بدر الدين محمد (745هـ- 794هـ) : البرهان في علوم القرآن: تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، بيروت، لبنان، د.ط،1407هـ،1988م، ج2، ص148.

أ-2- الشرح لغة: « و**الشرح:** الكشف، يقال شرح فلان أمره أي أوضحه، وشرح مسألة مشكلة: بينها، وشرح الشيء، ويشرحه شرحا، وشرّحه: فتحه، وبينه، وكشفه، وكل ما فتح من الجواهر، فقد شرح أيضا.

نقول:شرحت الغامض إذا فسرته(...) شرح الله صدره لقبول الخير، يشرحه، شرحا فانشرح: وسعه لقبول فاتسع، وفسر التنزيل: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭼ [1] وفي حديث الحسن قال له عطاء: أكان الأنبياء يشرحون إلى الدنيا علمهم بربهم؟ فقال: نعم أن لله ترائك في خلقه، أفراد كانوا ينبسطون إليها ويشرحون صدورهم ويرغبون في اقتنائها رغبة واسعة(...) قال ابن الأعرابي:الشرح الحفظ، والشرح الفتح، والشرح البيان، والشرح الفهم»[2].

فالناظر لكل من هاتين المادتين يجدهما يحتويان على مفهوم واحد، أي أنهما يحملان معنى لغويا واحدا، وهو الكشف، والإبانة عن الشيء، أو الفعل، أو الخطاب.

بالإضافة إلى المعنى اللغوي لمادة «**فسر**» نجد إشارة الزركشي لهذه المادة في عملية القلب أو ما يسمى بالاشتقاق الأكبر، وهو مقلوب من « **سَفَرَ**».

ومعناه الكشف، يقال:«سفرت المرأة سفورا، إذا ألقت خمارها عن وجهها، وهي سافرة، وأسفر الصبح، أضاء، وسافر فلان»[3].

إذًا؛ إن كلا من مادة « **فسر**»، و« **سفر**»؛ كلاهما يحملان معنى واحدا، فهما يتقاربان في اللفظ، والمعنى من خلال اشتراكهما في الاشتقاق الأكبر في الحروف الثلاثية « **الفاء**» و«**السين**»، و« **الراء**».

ب- التفسير اصطلاحا:

أما عن المعنى الاصطلاحي، فقد عني به العلماء، وتفرد بقيمته، بأن صار علما قائما بذاته؛ يقوم على قواعد، ومراتب، وطبقات صنفت فيها الكثير من المصنفات، فكل من يلج هذا الباب الواسع لابد له وأن يقدم مفهوما له، وبخاصة العلماء المختصون في هذا الميدان:

---

(1) سورة الأنعام: رقم 06 : رقم الآية125.

(2) ابن منظور: لسان العرب المحيط، ج2، ص232.

(3) الزركشي: البرهان في علوم القرآن، تح: محمد ابو الفضل ابراهيم ، ج2 ، ص148.

إذ نجد **الزركشي(ت 494 هـ)** قد وضع تعريفا لهاته المادة إذ يقول:«هو علم نزول الآية وسورتها، وأقاصيصها، والإشارة النازلة فيها، ثم ترتيب مكيتها، ومدنيتها؛ ومحكمها، ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها، وعامتها، ومطلقها، ومقيدها، ومجمله، ومفسرها»[1].

أما العلامة **ابن خلدون (1332م–1406م)** فقد أشار في مقدمته إلى هذا العلم وصنفه ضمن مجال العلوم النقلية إذ قال: « وأصل هذه العلوم النقلية كلها هي الشرعيات من الكتاب والسنة التي هي مشروعة لنا من الله ورسوله، وما يتعلق بذلك من العلوم التي يتهيؤها للإفادة ثم يستتبع ذلك علوم اللسان العربي الذي هو لسان حال الملة وبه نزل القرآن، أصناف هذه العلوم النقلية كثيرة لأن المكلف يجب أن يعرف أحكام الله عز وجل المفروضة عليه، وعلى أبناء جنسه، وهي مأخوذة من الكتاب، والسنة بالنص، أو الإجماع أو بالإلحاق (يقصد به القياس)، فلا بد من النظر في الكتاب ببيان ألفاظه، وهذا هو علم التفسير»[2]. فمن هذا المفهوم لعلم التفسير نجده قد قصر علم التفسير على بيان ألفاظه، فالمفسر ينظر في تفسيره إلى ظاهر اللفظ، ونصه؛ مع بيان معناه فقط، أما **أحمد الصاوي المالكي(ت 1241 هـ)** فقد بين موضوعه وحدوده فيقول: « فحد هذا الفن علم بأصول يعرف بها معاني كلام الله على حسب الطاقة البشرية»[3] .

يضيف أيضا« وموضوعه آيات القرآن من حيث فهم معانيها، وواضعه الراسخون في العلم من عهد النبي صلى الله عليه وعلى آله وسلم إلى هذا على التحقيق كما يشهد الله بذلك، واستمداده من الكتاب، والسنة، والآثار، والفصحاء من العرب العرباء، واسمه علم التفسير»[4]، أما **محمد رشيد رضا(ولد 1282هـ)** فقد بين أهم مراتب التفسير إذ يقول:« للتفسير مراتب أدناها: أن يبين بالإجمال ما يشرب القلب عظمة الله وتنزيهه، ويصرف النفس عن الشر ويجذبها إلى الخير، وهذه هي التي قلنا إنها مشيرة لكل واحد« وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَّكِرٍ» وأما المرتبة العليا فلا تتم إلا بأمور: أحدهما فهم حقائق الألفاظ المفردة التي أودعها

(1) المرجع السابق :ج2، ص148.

(2) عبد الرحمن بن خلدون: مقدمة ابن خلدون:تح و ضبط و شرح و تعليق: عبد الواحد وافي، مطبعة لجنة البيان العربي، د.م، ط.2،ج3، ص1126.

(3) أحمد الصاوي المالكي: حاشية العلامة الصاوي عن تفسير الجلالين: دار الفكر، د.م، د.ط،1977 ،ج1، ص03

(4) المرجع نفسه: ج1، ص03.

القرآن بحيث يحقق المفسر ذلك من استعمالات أهل اللغة غير مكتف بقول فلان، وفهم فلان»[1].

أما صاحب« تفسير التحرير والتنوير» **محمد الطاهر بن عاشور(1879م-1972م)** فقد وضع مفهوما واضحا ومختصرا له فيقول:« هو اسم للعلم الباحث في بيان معاني ألفاظ القرآن وما يستفاد منهما باختصار أو توسع»[2].

فالتفسير إمعان في فهم الشرعيات من الكتاب، والسنة، فهو علم ضروري لبيان معاني القرآن بالاطلاع على ما جاء في علوم اللسان العربي، وما جاء في استعمالات أهل اللغة، فالتفسير الغاية منه هو البيان والتوضيح والفهم.

وفي هذا المعنى جاء عن الرسول- صلى الله عليه وسلم- :« أنه كان لا يفسر من القرآن شيئا إلا أيا تعد، وهو ما سبق إليه أهل الغباء، من أنه لم يكن يفسر من القرآن إلا القليل من آيه، واليسير من حروفه، كان إنما أنزل إليه - صلى الله عليه وسلم- الذكر؛ ليترك للناس بيان ما أنزل إليهم، لا ليبين لهم ما أنزل إليهم»[3].

وهنا إشارة إلى أن التفسير، أو علم التفسير هو بيان، وفهم ما جاء في القرآن من أحكام، وعقائد، ومن ثم، فإنّ أغلب هذه التعريفات تصب في مصب واحد هو البيان، والكشف، والتوضيح، ومنه نلحظ أن المعنى اللغوي يقارب المعنى الاصطلاحي.

بالإضافة إلى ما سبق ذكره، فبعض العلماء كان قد ربط «**التفسير**» بكتب التفسير إذ يقولون« والتفسير(...) هو عبارة عن الاطلاع على ما قاله بعض العلماء في كتب التفسير على ما في كلامهم من اختلاف يتنزه عنه القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا، وليت أهل العناية بالاطلاع على كتب التفسير يطلبون لأنفسهم معنى تستقر عليه أفهامهم في العلم»[4]

وفي هذا إشارة إلى أن التفسير على الرغم من أن غايته الإبانة، فإن هناك بعض التفاسير التي يقع فيها اختلاف من كلام بعض العلماء، وعند ذكرنا للفظة الاختلاف فهي لا تجد

---

(1) محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار: دار المعرفة، مصر، ط.2، د.ت، ج1، ص 21-22.

(2) محمد الطاهر بن عاشور: تفسير التحرير والتنوير: الدار التونسية للنشر، تونس، د.ط، 1984، ج1، الكتاب الأول،ص12،11.

(3) محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل أي القرآن: دار الفكر، بيروت، لبنان، د.ط، 1988، ج1، ص39

(4) محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الكريم - تفسير المنار - الجزء الأول، ص25-26.

مكانتها إلا بين البشر؛ وليس في القرآن المنزه، وهو إشارة إلى ضرورة الثبات على معنى تستقر إليه النفس البشرية في فهم الأحكام الشرعية خاصة.

وكما نعلم فإن لكل علم قوانينه، وقواعده الخاصة التي تميزه عن باقي العلوم سواء كانت نقلية، أو عقلية، وفي هذا العلم (التفسير) حاول الكثير من الراسخين في العلم أن يبحثوا فيه، ويجدوا له القواعد التي يعلو بها، لأنه يتحلى بوجوه شتى، ومراتب عدة، إذ إنّ الحديث والخوض في كلام الله ليس بالأمر الهين، وهذا ما جاء في قول الشيخ **محمد عبده (1849م-1905م)**:« التكلم في تفسير القرآن ليس بالأمر السهل، وربما كان من أصعب الأمور، وأهمها، وما كان صعب يترك ، ولذلك لا ينبغي أن يمتنع الناس عن طلبه، ووجوه الصعوبة كثيرة»[1].

ونحن هنا ليس هدفنا التفسير، ولكن نسعى إلى بيان محل هذه اللفظة في عملية التداول والسياق الذي تستعمل فيه، ومن ثمّ نبحث فيها لغويا، ولأن الناظر في هذه اللفظة يجد لها تطورا لغويا ملحوظا عبر الحقب، فهناك من ساوى في استعمال هاته اللفظة بمعان أخرى، مثل **التأويل** و**المعنى**، وهناك من فرق بين هذه الألفاظ، ولذلك ينبغي لنا أن نحاول فك وبيان هذه الأخيرة .

فالتفسير- كما سبق ذكره- هو الكشف عن مراد المخاطِب من خلال القرآن الكريم والسياق الذي وردت فيه النصوص القرآنية، ولهذا، فالتفسير يرتبط بالخطاب القرآني عامة أي محاولة الكشف، والبيان بالتركيز على مطابقة اللفظ والمعنى والسياق.

ثانيا:المعنى:

ومثلما بينا لفظ أو مادة «**فسر**» سنحاول بيان لفظ «**المعنى**» التي كونت استفهامات عدة لدى الباحثين في العلوم العقلية والنقلية، إذ نجد من تمحص هذا الميدان، ووضع القواعد والنظريات لهذا الموضوع؛ وأول ما سنبينه هو مفهوم مادة «**المعنى**» في بعض المعاجم العربية، ومن ثمة بوصفه اصطلاحًا علميًّا متخصصا.

أ- المعنى :

«ومعنى كل شيء: محنته، وحاله التي يجير إليها أمره، وروى الأزهري عن أحمد بن يحي قال:المعنى، والتفسير، والتأويل واحد، وعنيت بالقول كذا: أردت، ومعنى كل كلام

(1) محمد جمال الدين القاسمي: تفسير القاسمي المسمى محاسن التأويل: علق عليه، محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربية، د.م، د.ط، 1376 هـ-1957م، الجزء الأول، ص322.

ومعنيته: مقصده، والأسماء العناء، يقال: وعرفت في ذلك في معنى كلامه، ومعناه وفي معنى كلامه(...) وعنوان الكتاب: مشتق فيما ذكروا من معنى، وفيه لغات، عنونتُ وعنيتُ عنَّنت، وقال الأخفش: إذا عَنوت الكتاب وأعْنُه، وأنشد يونس:

قطِن الكتاب إذا أردت جوابُهُ وأعْنُ الكتاب لكي يُسَّر ويُكْتما.

قال ابن سيدة: العنوانُ: العنوان سمة الكتاب وعَنْونَهُ، وعَنْونة، وعنوان، وعناه، كلاهما: وسمه بالعنوان؛ قال يعقوب: وسمعت من قال أطِنْ، وأعِنَ، أي عَنْوِنْه، واختمه، قال ابن سيدة: في جبهته عنوان من كثرة السجود أي أثره، قال الأصمعي: إعناء الشيء أبديته، وعنونت به وعنوته: أخرجته وأظهرته»[1].

« **قال ابن السكيت (ت244هـ) عن الكسائي (ت 189هـ):** فقال: لم تعن بلادنا بشيء أي لم تنبت شيئا(...) وقال أبو سعيد: عنيت فلانا عنيا أي قصدته، ومَنْ تعني بقولك أي من تقصد؟، وعناني أمرك أي قصدين، وفلان تتعناه الحمى، أي تتعهده»[2]، وقال ابن فارس(ت 395هـ)، في باب معاني ألفاظ العبارات التي يعبر بها عن الأشياء فأما المعنى فهو القصد، والمراد، يقال عنيت الكلام أي قصدت، وعمدت « وقال قوم: اشتقاق المعنى من الإظهار، ويقال، عنت القربة إذا لم تحفظ الماء بل أظهرته، وعنوان الكتاب من هذا.

وقال آخرون: المعنى مشتق من قول العرب: عنت الأرض بنبات حسن إذا أنبتت نباتا حسنا، وقال الفراء:« لم تعنُ بلادنا بشيء، إذا لم تنبت»[3].

« وابن فارس يسرد أول المادة دلالتها سواء أكانت واوية الاعتلال أو يائية فثمّ: القصد للشيء لانكماش فيه، وحرض عليه، والثاني دال على الخضوع والذل، والثالث ظهور الشيء وبروزه، ومنه عنيان الكتاب وعنواته، وتفسيره أنه البارز منه إذا ختم»[4] ومن هذا التقويم اللغوي لمادة« **المعنى**» نتبين أنها تحمل دلالة واحدة، بحسب السياق الذي ترد فيه، أي تصب في

(1) ابن منظور: لسان العرب المحيط: ج2، ص911.

(2) الأزهري: ابو المنصور محمد بن احمد (ت 370 ه): تهذيب اللغة: تح: عبد الحليم النجار، مراجعة محمد علي النجار، الدار المصرية للتأليف و الترجمة، د.ط، د.ت، ج3، ص 213-214.

(3) ابن فارس:أبو الحسين أحمد : الصاحبي في فقه اللغة و مسائلها و سنن العرب في كلامها، تح: عمر الطباع ، ط1، مكتبة المعارف، بيروت، 1993م، ص193-192.

(4) فايز الداية: علم الدلالة، ديوان المطبوعات الجامعية، الجزائر، د.ط، د.ت، ص43.

قصد واحد، والقصد هو الظهور، والبروز، وإذا جاءت في سياق الخطاب فالمقصود منه هو معنى الكلام وفحواه في الخطاب.

أ- المعنى اصطلاحا:

أما المعنى اصطلاحا فنجد لهذه المادة اهتماما واسعًا عند اللغويين والمتكلمين والأصوليين، والفلاسفة، والأدباء، والنقاد، فهي تأخذ دلالتها، وتجمعهم في مصب واحد؛ بالرغم من اختلاف التوجه والفكر.

وهذا المصب هو إشكالية اللفظ، والمعنى، لكن الذي نحن بصدد البحث عنه هو المعنى مع علمنا ما للفظ من دور بالغ الأهمية، إذ نجد مفهوم المعنى في تصنيفات عدة سواء عربية من«**التراث**» أو«**غربية**»، والبداية تكون بـ:

1- مفهوم المعنى اصطلاحا عند العرب:

ظهر الاهتمام بالمعنى أواخر القرن الثالث الهجري من مصنف عنوانه «**البرهان في وجوه البيان**» أخذ حيزًا كبيرًا من هذا المصنفِ بأن عرفّه صاحبه بقوله: « فما يزيد في حسن الشعر ويمكن له حلاوة في الصور حسن الإنشاد وحلاوة النغمة، وهو أن يكون الشاعر قد عمد إلى معاني شعره فجعلها فيما يشاكلها من اللفظ فلا يكسو المعاني الجدية ألفاظا هزلية فيسخفها، ولا يكسو المعاني الهزلية ألفاظا جدية فيستوخمها سامعا، ولكن يعطي كل شيء من ذلك حقه ويصنعه موضوعه»[1].

نستخلص من هذا المفهوم أنّ المعنى كان مرتبطا - بداية- بالقضايا الشعرية، إذ يكون الشاعر ملزما باختيار الألفاظ لبيان أفكاره، من خلال الغرض الشعري الذي يكتب فيه ويتضح به المعنى، كما يشترط في الألفاظ الجدية، إذا كان الموضوع الذي يطرقه يتميز بالجدية، فالشاعر في ألفاظه مرتبط بالسياق.

والمتصفح لتطور المعنى يجد العديد من المصنفات التي أخذت من المعنى عنوانا لها، إذ يقول عز الدين التنوخي في هذا المبحث:« ولقد تعددت في هذه المدة مصنفات تعنون بـ

(1) أبو الحسن إسحاق بن إبراهيم بن سليمان بن وهب الكاتب: البرهان في وجوه البيان: تح: أحمد مطلوب وخديجة الحديثي، د.د، بغداد، د.ط، 1967، ص186.

(معاني الشعر)، وهي نمط من الكتب يغلب أن يكون البحث فيه دائرا حول غامض المعاني ومنها كتاب « معاني الشعر» للأشناندانى المرجح أنه عاش في القرن الثالث الهجري»[1]

بالإضافة إلى ماسبق نجد مصنفات أخرى مثل: معاني القرآن للفراء (144 هـ–207هـ)، ومعاني القرآن للأخفش(ت. 215 هـ)، وروح المعاني للألوسي (1217–1270 هـ)،(1803 – 1854م) .

أما في القرن الرابع الهجري فنجد الاهتمام بهذا الموضوع يزداد اتساعا وتطورا إذ ارتبط في الغالب بالمعاجم التي تبحث في الألفاظ ومعانيها، من ذلك ما جاء في هذا القول:« ولقد عرف القرن الرابع عددًا من المصنفات تشكل حلقة وسطى في تتابع الكتب التي انتهت إلى صورة المعاجم المتكاملة للمعاني (معاجم المعاني)، وأبرزها (فقه اللغة) للثعالبي، و(المخصص) لابن سيدة، ونستحضر من هذه الحلقة مصنفين هما(الألفاظ الكتابية) للهمداني، و(متخير الألفاظ) لأحمد بن فارس، وذلك لنطلع على تداول مصطلحي اللفظ والمعنى بينهما، فنجمع في المعجمات السابقة الصحاح، مقاييس اللغة والتهذيب، وهي تنطلق من اللفظ لتظهر معناه ضربا مقابلا يهتم بالمعنى أساسا، ومنطلقا»[2].

وهنا يتضح أن للمعنى المكانة المهمة منذ القرن الأول، والثاني؛ من خلال الاهتمام بمحاولة بيان وفهم القرآن، من طرف أبي الأسود الدؤلي(ت69هـ) بتنقيط المصحف الشريف وجعل لذلك دلالات من خلال الحركات الإعرابية وما يتبعها من معاني.

يمكن القول أن محاولة فهم القرآن هو السبب الوحيد الذي جعل الدراسات النحوية يتحدد مسارها من خلال البحث عن المعنى في القرآن، بالإضافة إلى ما جاء بيانا له في الحديث النبوي.

وبما أننا سنتطرق إلى معنى المعنى عند الفقهاء والمفسرين والمحدثين، لابد من الإشارة إلى المعنى عند الأصوليين. إذ حاولوا بيان الأحكام الشرعية من خلال هذه الظاهرة، ومن ثمّ فهو يرتبط بالشارع:« إن المعنى عند الأصوليين مرتبط بإرادة المتكلم، وهو بالنسبة للنصوص الشرعية مرتبط بإرادة الشارع»[3].

(1) فايز الداية: علم الدلالة، ص40.

(2) المرجع نفسه: ص45.

(3) طاهر سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية للطباعة والنشر والتوزيع، د.ط، د.ت، ص54.

فالمعنى، هو كل ما جاء نصا، لا يحتمل تأويلا، فيقع معناه في المخاطب نفسه أو المرسل إليه،« والمعنى عند الأصوليين تابع لقصد المتكلم، وإرادته،(...) فقصد المتكلم يُعرف من الكلام(...) ومن ثمّ فإن مراد الشارع، وقصده بما هو متكلم أمر ثابت لا يتغير، ويمكن الاستدلال على مقاصد الشارع بوسائل كثيرة لا تقتصر على الألفاظ ، أما فهم الناس ما هو مستمعون لخطاب الشارع فإنه يتفاوت بحسب حظوظهم من جودة الفكر، وصفاء الذهن، والثقافة، والدراية باللغة، وغير ذلك »[1].

فعلماء الأصول هنا يشترطون في المعنى أن يكون منطوقا ليعرف القصد من الكلام، فالمراد والقصد ثابتان مع أن البشر يتفاوتون في الفكر، كما نلمح في هذا القول ضرورة العلم والإحاطة باللغة، إحاطة تامة حتى لا يكون هناك لَبسًا في فهم الخطاب.

أ- المعنى عند المتكلمين والأصوليين:

إن المعنى عندهم يكون قريبا لما قصده علماء الأصول إذ يرتسم المعنى في الذهن، ويتقبله السامع في نفسه، وهذا ما نتبينه في هذا القول:« حسن الكلام في السمع،وسهولته في اللفظ، وتقبل المعنى له في النفس لما يرد عليه من حسن الصورة، وطريق الدلالة»[2].

ومن بين الذين أسسوا مشروعا في التصنيف **الدلالي الإمام المعتزلي أبو الحسن البصري (21هـ-110هـ)**، والإمام الشافعي(ت 733م)، والعالم المالكي أبو الوليد الباجي ولد(437هـ)، وإمام الحرمين الجويني(419هـ-478هـ)، والآمدي(551هـ-631هـ)، وابن الحاجب(570هـ-646هـ)، فالمعنى عند الإمام الجويني الذي يعدّ من العلماء البارزين في علم الأصول عند الشافعية، فقد قدم اصطلاحات، وفرق بينها، وهذا من خلال ما ذكره لنا **محمد محمد يونس علي:** « فرق الجويني بين المعنى المنطوق والمفهوم أي(دلالة المنطوق، ودلالة المفهوم)، الجويني كون صورة واضحة، وإن لم تكن بينة وسليمة، فكل معنى جاء عن طريق الاستنتاج سواء وافق المفهوم أو خالفه فهو دلالة المفهوم.

---

(1) المرجع السابق: ص16.

(2) الرماني: النكت في إعجاز القرآن، ص96، نقلا عن: الأخضر جمعي: ائتلاف اللفظ والمعنى في النقد العربي القديم، رسالة دكتوراه، جامعة الجزائر، 1987-1988، ص258.

أما دلالة المنطوق فيجب أن يكون فحوى القضية ظاهرا، ويرتسم معناه في النفس مباشرة، أو نصا بينا في معناه»[1]. فالجويني هنا بين دلالة المفهوم التي يربطها بعملية الاستنتاج، والمفهوم يقسمه إلى الموافقة أي أن المعنى يكون ظاهرا، أو نصا، وإلى مخالفة مرتبطة بالاستنتاج، وهذا باستعمال أساليب النفي أو الاقتضاء، أما دلالة المنطوق فيكون المعنى ظاهرا.

وفي هذا المعنى نجد الفكرة التي تجمع ما قاله حول المعنى، ووظيفة الفهم، والإفهام في بلاغة الجاحظ إذ يرى **أمجد الطرابلسي:** « أنه من أجل هدف تسهيل إفهام الفكرة فقط (...) إلا أنه ورغم وجاهة الإقرار بتبوء وظيفة الفهم لإفهام مكانة متقدمة لدى الجاحظ في التراث النقدي العربي كله، إذ أنّ جدوى الخطاب، وفائدة القول ركن مكين في كل مباشرة كلامية، ولا أدل على ذلك من مكانة المعنى في كل محاولة نقدية و تعدد ما أسند إلى هذه الدلالة من مفاهيم»[2]

ب-المعنى عند المحدثين:

شكل المعنى عند الغربيين نقطة جوهرية في علم اللغة، إذ يعد علما قائما بذاته، ويقسم إلى ثلاثة أنواع؛ وهي: **علم المعنى اللغوي linguistic semantics**،**علم المعنى الفلسفي Philosophical Semantics**،**وعلم المعنى العام Semantics General**؛فكل هاته الأنواع تهتم بدراسة المعنى، ومشكلاته، كما نجد عددا غير قليل من الدارسين أهملوا هذا الجانب من اللغة، لكن هناك من اهتم به وخصص له مصنفات أدرجت في الدراسات الفلسفية خاصة، وحدد فيها معنى « المعنى» من هؤلاء «**أوجدن Ogden** » و**ريتشاردRichards** ، بالإضافة إلى **بلوم فيلد bloomfield** وكذا «**فيرث Firth**» فبلوم فيلد يفسر المعنى على أنه « عبارة عن الموقف الذي ينطبق فيه الحدث اللغوي المعين، والاستجابة أو رد الفعل الذي يستدعيه الحدث في النفس»[3]

(1) محمد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، دار المدار الإسلامي، بيروت لبنان، دار أويا للنشر والتوزيع والتنمية الثقافية، طرابلس، الجماهرية العظمى، ط1، يناير 2006، ص 223-224

(2) الأخضر جمعي: ائتلاف اللفظ والمعنى في النقد العربي القديم، ص96.

(3) ستيفان أولمان: دور الكلمة في اللغة: تر: وتقديم وتعليق: كمال بشر: دار غريب للطباعة والنشر والتوزيع القاهرة، ط12، د.ت، ص81.

فالمعنى لديه قيده بالمثير، والاستجابة بعيدا عن العوامل الإنسانية كالدوافع والرغبات التي ينبئ عنها الكلام.

أما فيرث فقد عرّف المعنى اللغوي بقوله:« هو مجموعة الخصائص والميزات اللغوية للحدث المدروس، وهذه الخصائص لا تدرس دفعة واحدة بل لابد من تناولها على مراحل ومستويات مختلفة»[1].

فالمعنى كان فيرث قد ربطه بمستويات الكلمة من مستوى صرفي، ونحوي، وصوتي، فالمعنى يكون مجردا عن قصد المتكلم؛ إلا إذا استعملت في سياق معين أي اللفظة، إذ هي التي تستدعي المدلول «الفكرة»، كما أن للفكرة أن تقوم باستدعاء اللفظة التي وضعت لها تلك الفكرة، وبذلك، **فاللفظ** « **الدال**» + **الفكرة** «**المدلول**»، يكونان لنا **دلالة** أي **المعنى**، وهذا ما نجده في تعريف « أولمان» للمعنى إذ يقول:« المعنى هو علاقة متبادلة بين اللفظ والمدلول، علاقة تمكن كل واحد من استدعاء الآخر»[2].

نستخلص من هذا القول أن المعنى عند الغربيين هو ذاته تلك الدلالة التي قصد إليها علماء الأصول، واللغة من العرب.

ثالثا: الفرق بين الدلالة والمعنى:

إنّ مصطلح الدلالة لقيَ اهتمامَ الكثير من علماء اللغة، وعلماء الأصول، إذ كلما ذكرت الدلالة في كتب اللغة إلا وكانت الإشارة إلى علم الأصول، إذ يقول أبو هلال العسكري إنّ الدلالة تكون على أربعة أوجه منها:

– ما يمكن أن يستدل به، قصد فاعله ذلك، أو لم يقصد؛ لأن هناك من الأفعال التي تصدر عن البهائم؛ وليس هناك قصد من فعلها، وأفعال يقصد إليها الإنسان مثلا ؛ فهنا يكون قاصدها مدركا لدلالة فعله.

– المعنى الثاني: الدلالة هو ما كان في عبارة، مثال ذلك يقال للمسؤول: أعد دِلالتك.

– المعنى الثالث: الشبهة؛ مثال ذلك: دلالة المخالف لأمر ما، أي شبهته.

(1) المرجع السابق : ص79.

(2) ستيفان أولمان: دور الكلمة في اللغة ،ص79.

– المعنى الرابع:الأمرات ما نجدها عند الفقهاء: مثل الدلالة القياس[1].

والمعنى هو«إرادة كون القول على ما هو موضوع له في أصل اللغة أو مجازها، فهو في القول خاصة، إلا أن يستعار لغيره» [2]

أي أن الدلالة كما يقول ستيفان أولمان هي:« تلك العلاقة الشائعة بين الدال والمدلول، أو ذلك الحدث الذي يكون نتيجة كما أنه يقترن بالدال والمدلول » [3]

فالمعنى، هو ما نستخلصه من اللفظ الذي يكون شائعا في الاستعمال، ومتداولا بين المتخاطبين؛ بمعنى آخر هو كما جاء في الوضع اللغوي، أي يمكن أن نتصور المعنى في الذهن، بالإضافة يمكن أن يكون المعنى مقترنا بالجانب المجازي للقول.

ومن المصطلحات التي يقتضي البحث ببيانها «**التأويل**»، والتي شكلت معضلة أساسية في الفكر العربي خاصة، والإسلامي عامة، إذ تشكل نقطة تلاقي، ومرة نقطة اختلاف، ومن هنا فإن هذا التقابل حينا، والتنافر حينا آخر، يدعو إلى ضرورة بيان المعنى اللغوي، والاصطلاحي.

رابعا: التأويل:

1– التأويل لغة:

فكلمة تأويل لغة جاءت بمعنى الرجوع مصدره: « أول:الأول: الرجوع، آل الشيء يؤول ومآلا: رجع، وأول إليه الشيء: رجعه: ألت عن الشيء: ارتددت»

– وأول الكلام، وتأوله: ردَّه وقدره، قال ابن الأثير: هو من آل الشيء يؤول إلى كذا أي رجع وصار إليه.

– والمراد بالتأويل نقل ظاهر اللفظ عن وضعه الأصلي إلى ما يحتاج إلى دليل لولاه ما ترك ظاهر اللفظ.

وفي التهذيب: وأما التأويل فهو تفعيل من أوّل، يُؤَول، تأويلا، وآل يؤول، أي رجع وعاد، وسئل أبو العباس أحمد بن يحي عن التأويل: فقال التأويل، والمعنى، والتفسير واحد.

---

(1) ينظر:أبو هلال العسكري الفروق اللغوية: تح : محمد إبراهيم سليم،دار العلم والثقافة للنشر والتوزيع، القاهرة، د.ط،د.ت، ص68.

(2) المرجع نفسه: ص125.

(3) ينظر:أبو هلال العسكري الفروق اللغوية: ص 72.

قال أبو المنصور: يقال ألتُ الشيء أؤوله إذا جمعته وأصلحته، فكان التأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ واضح لا إشكال فيه، وقال أيضا: ألنا وإيل علينا أي سسنا، وساسونا.

وفي حديث الأحنف: قد آل فلانا. فلم نجد عنده إيالة للملك، والإيالة السياسة، قال الجوهري: التأويل و التفسير ما يؤول إليه الشيء»[1].

فأهم الدلالات التي تحملها كلمة «التأويل»هي الرجوع، والتغيير، وأيضا التفسير، والتقدير، فهذه الدلالات هي القرينة لما نحن بصدد البحث فيه، كما أنها القريبة في الدلالة، إذ « سئل **أبو العباس أحمد بن يحي** عن التأويل: فقال: التأويل، والمعنى، والتفسير واحد»[2]، أي أن التأويل، والمعنى، والتفسير؛ هو الظهور، والبيان، أي « إرجاع الكلام إلى المعنى المراد به، فهناك ارتباط بين المعنى اللغوي والمعنى الاصطلاحي»[3]

أ- التأويل اصطلاحا:

التأويل عند العرب:

- إن المفهوم الاصطلاحي لمادة التأويل نال اهتمام جميع المفسرين، والفقهاء، والمتكلمين، والفلاسفة إلى غاية الأدباء والنقاد ، وبالخصوص في القرن الثاني، والثالث، والرابع حيث ارتبط بالعلوم العربية التي شغلت بالبحث في القرآن الكريم.

فذكر المفسر **الطبري (224 هـ-310هـ)** مصطلح التأويل بالمفهوم نفسه الذي عند المتأخرين، كما ذكر حديثا لابن عباس الذي هو من المتقدمين أشار فيه إلى التأويل، ولكن بمصطلح التفسير إذ قال:« التفسير على أربعة أوجه، وجه تعرفه العرب من كلامها، وتفسير لا يعذر أحد بجهالته، وتفسير يعلمه العلماء، وتفسير لا يعلمه إلا الله (...) قال أبو جعفر: الذي يذكره ابن عباس، من أحد لا يعذر بجهالته، معنى غير الإبانة عن وجوه مطالب تأويله، وإنما خبر عن أن من تأويله، ما لا يجوز لأحد الجهل به»[4].

---

(1) ابن منظور: لسان العرب المحيط، ج1، ص130-131.

(2) المرجع نفسه: ج1، ص131.

(3) محمد بن صالح العثيمين: شرح الأصول من علم الأصول: خرج أحاديثه وصنفه أبو يعقوب نشأت بن كمال - دار البصيرة، مصر، دت، ص95.

(4) محمد بن جرير الطبري: جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق وتعليق :محمود محمد شاكر،مراجعة وتخريج: أحمد محمد شاكر ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة ، ط.02 ، د.ت، ج1، ص75. 76.

أما **ابن حزم الظاهري(384 هـ-456هـ)** فقد وضع معنى اصطلاحيا له، إذ يقول:« التأويل نقل اللفظ عما اقتضاه ظاهره، وعما وضع له في اللغة إلى معنى آخر، فإن كان نقله قد صح ببرهان وكان ناقله واجب الطاعة فهو حق، وإن كان ناقله بخلاف ذلك، أطرح ولم يلتفت إليه وحكم لذلك أنه باطل»[1].

نتبين من هذا التعريف أن ابن حزم الظاهري قد وضع شروطا لقبول التأويل، لأنه كان من المتشددين في قبول التأويل، وهذا ما تميز به المذهب الظاهري، إذ إنّ القول الآتي يوضّح ما ذهب إليه هذا العالم الأصولي المتكلم: « وفيما يتعلق بالمنهج الظاهري فقد عدّ أبو محمد علي بن حزم أشهر مناصري المذهب الظاهري، أي عدول عن مفهوم اللفظ في اللغة يعد ضربا من التحريف، وفي مناقشة للتأويل أصر ابن حزم على أن اللغة وضعت للتفاهم، والبيان وهذا لا يحدث إلا إذا كان لكل لفظ معنى خاص وإلا ما كان هناك بيان أبدا، والفكرة الأساسية التي تتعلق بها الظاهرية هي أن مراد المتكلم موجود في المعنى الظاهر للقولة(...) ولذا فليس السامع في حاجة لكثير من التأمل لاكتشافه، أي أن كل ما ينبغي للمتكلم أن يقوم به لفهم مراد المخاطب هو إتباع مواصفات اللغة»[2]، وربما هذا التشدد، والتصدي للتأويل كان سببه ظهور بعض الفرق العقدية التي تقوم بتأويل القرآن على وفق ما يخدم أفكارها، وأهواءَها، وفي هذا نجد تحذيرا، وذما من النبي – صلى الله عليه وسلم- في مبتغى المتشابه: «« وقال: إذا رأيتم الذين يبتغون ما تشابه منه فاحذروهم»، ولهذا ضرب عمر بن الخطاب – رضي الله عنه- صبيع بن عسل لما سأله عن المتشابه، لأنه قال الراسخون في العلم يقولون»[3] ، لأنه لم يكمل الآية وقام باتهام العلماء في الخوض في المتشابه.

تناول الأصوليون التأويل بدءا من اللغة وما يحمله اللفظ، وبخاصة عند ذكرهم للمشترك اللفظي؛ ومع هذا كان هناك الإنكار من أنصار المذهب الظاهري.

أما **الغزالي(450هـ-505هـ)**، فكان من بين الأوائل الذين شغل التأويل فكرهم إذ عرفه بقوله: « التأويل عبارة عن احتمال يعضده دليل يصير به أغلب على الظن من المعنى الذي

(1) ابن حزم الأندلسي: الأحكام في أصول الإحكام، د.د، القاهرة، د.ط، 1345 هـ، ج1، ص42.

(2) المرجع نفسه: ج1، ص173.

(3) محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم، تفسير المنار، ج3، ص176.

يدل عليه الظاهر ويشبه أن يكون كل تأويل صرف للفظ من الحقيقة إلى المجاز»[1]، فالتأويل عنده يكون من خلال لفظ فما فوق لأن اللفظ الواحد قد يحمل دلالتين حيث يرجح القصد المحتمل المرجوح مثال ذلك « **زيد كالأسد**» فإنه ظاهر في الحيوان المفترس والمحتمل أن زيد رجل شجاع.

أما التأويل عند **ابن رشد(1126م–1198م)** فهو:« إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخل ذلك بعادة لسان العرب في التجوز، ومن تسمية الشيء بشبيهه أو سببه أو لاحقه أو مقارنه، أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[2]، ومعنى هذا القول أن نخرج اللفظ من دلالته الحقيقية إلى الدلالة المجازية، فالتأويل عند بعض الأصوليين ارتبط بالمجاز مثلما هو عند الفلاسفة من أمثال ابن رشد، بالإضافة إلى أنهم أشاروا إلى ضرورة العلم بالوضع اللساني العربي، بما جاء في الخطاب القرآني إذ يقول ابن رشد :« إذا لم يكن أهل العلم يعلمون التأويل، لم يكن عندهم مزية تصديق توجب الإيمان به كما جاء في قوله تعالى:**چ ۇ ۋ ۋ ۉ ۉ ۋ ۋې چ**[3]»[4]. وبعد ابن رشد نجد من العلماء أمثال **الآمدي(551 هـ–631 هـ)** الذي أولى عناية كبيرة بجميع القضايا ذات الصلة باللغة والنصوص الشرعية، وما تحمله من أحكام شرعية بها يتبين المعنى الجلي من الغامض، وبخاصة في عملية التأويل، إذ وضع القواعد والقوانين حتى لا يقع التنازع في المعاني، أو البعد عن التفسير الصحيح، أو التأويل بالرأي، أو بالذوق بحسب المذهب أو بحسب ما يخدم بعض الاعتقادات التي جاء بها أهل الباطن.

والآمدي يقول في التأويل: « التأويل هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتماله له، أما التأويل الصحيح فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه مع احتمال له

---

(1) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، تج: حمزة بن زهير حافظ، د.د، المدينة المنورة، د.ط، د.ت، ج3،ص156.

(2) نصر حامد أبو زيد: الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب الأقصى بيروت، لبنان، ط1، 2000، ص64.

(3) سورة آل عمران: رقم 03، من الآية رقم 07.

(4) ابن رشد: فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الاتصال، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، د.ط، 1972، ص43.

بدليل يعضده»[1]. فالآمدي عمد إلى تعريف التأويل الصحيح، والمقبول بعد أن عرفه تعريفا عاما يدخل ضمنه المقبول، وغير المقبول الفاسد.

والتأويل الصحيح هو الذي يسعى دائما إلى بيان قصد الشارع أو المتكلم، وهذا لا يكون إلا من خلال الدليل والبرهان، الذي يقع به الاتفاق، على الرغم من أن هناك التأويل القريب والبعيد، إذ قسمه الأصوليون إلى صحيح، وفاسد، ولعب؛ وجمعوه في الأبيات الشعرية التالية يقول **ابن قدامة المقدسي(ت 620 هـ)**:

« حمل الظاهر على المرجوح واقسمه للفاسد والصحيح
صحيحه وهو القريب ما حمل مع قوة الدليل عند المستدل
وغيره الفاسد والبعيد وما خلا فلعبا يفيد»[2]

فالتأويل نال اهتماما بالغا لدى غالبية الفقهاء، وعلماء الأصول المتأخرين دون أن ننسى أنه في الاصطلاح الشائع كان يشير عند المفسرين والفقهاء، وعلماء الحديث إلى مرادفه في اللغة وهو التفسير، وهذا ما نلمسه في كتاب التفسير لصاحبه محمد بن جرير الطبري المعنون بجامع البيان عن تأويل آي القرآن، فهو بدلا من أن يقول تفسير الآية كذا يقول تأويلها كذا، ومن ثمّ، فهو يساوي بين التأويل والتفسير، وهذا ما نلحظه عند **محمد جمال الدين القاسمي(ت1914م)** في تفسيره الذي عنونه بتفسير القاسمي المسمى محاسن التأويل، فهو أيضا يساوي بين المصطلحين وعند القرطبي أيضا.

وهناك فرقٌ كانت قد بيّنتْ ثلاثةً من أنواع التأويل، ما هو قريب، وبعيد، ومتعذر، فجعلت التأويل القريب الذي لا يحتاج إلى قرينة، خلافَ البعيد عند المتكلمين من أمثال الغزالي وابن رشد، إذ إن التأويل يرتبط بقرينة ما ليصبح راجحًا، ولهذا، وضعوا شروطًا موجودةً في مقولتهم هذه :« وهناك ما لا يقل عن ثلاثة شروط ينبغي أن تستوفي لكي يكون التأويل شائعا، فإذا لم يتوافر أي شرط منها صنف أنه متعذر وهذه الشروط هي:

(1) الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام، تح: سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، د.م، ط2، 1406 هـ – 1986 م، ج1، ص195.

(2) محمد الأمين الشنقيطي: مذكرة أصول الفقه على روضة الناظر لابن قدامة، الدار السلفية للنشر والتوزيع، الجزائر، د.ط، د.ت، ص179.

1- أن يكون اللفظ قابلا للتأويل، أي أن اللفظ ينبغي له أن يكون ظاهرا، أو نصا بحسب مفهوم النص عند الحنفية.

2- أن يحتمل اللفظ التأويل أي أن المعنى الظاهر الذي يفترض المؤول أنه المعنى المراد ينبغي له أن يكون من المعنى المحتمل للفظ.

3- أن يكون التأويل مرتبطا بقرينة كافية لجعل المعنى غير الظاهر وليس الظاهر هو المعنى المراد»[1].

وإضافة إلى ما سبق ذكره من أن التأويل يساوي التفسير، نجد **القرطبي(ت 671 هـ)** أيضا الذي كان ميالا لهذا الاتجاه من التعريف في قوله: « والتأويل يكون بمعنى التفسير كقولك تأويل هذه الكلمة على كذا، ويكون بمعنى يؤول الأمر إليه»[2].

فالتأويل عند المفسرين يعني التفسير والاجتهاد، من خلال ما يوحي به ظاهر اللفظ، لكن هناك بعض المعاني لا يمكن أن نستخلصها إلا بعد الاجتهاد والاستدلال والبرهان، ومن خلال ما جاء به علماء التفسير نجد أن كلمة «**التأويل**» قد وردت في القرآن الكريم في سبعة مواضع ونذكرها كالتالي على الترتيب كما جاءت في المصحف الشريف:

1- سورة آل عمران: ٹ ڈ چڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڼ ڽ ڽۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇۆ ۆ ۈ ۈ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە چ »[3] . فالمقصود من هاته الآية كما يقول **الإمام القرطبي**:« وتقدير تمام الكلام «**عند الله**» أن معناه وما يعلم تأويله إلا الله يعني تأويل المتشابهات، والراسخون في العلم يعلمون بعضه قائلين آمنا به كل من عند ربنا بما نُصب من الدلائل في المحكم ومكن من رده إليه.(...) ورجح ابن فورك أن الراسخين يعلمون التأويل وأطنب في ذلك و في قوله -عليه السلام- **لابن عباس**:« اللهم فقه في الدين، وعلمه التأويل » ما يبين لك ذلك أي علمه معاني كتابك، والوقف على هذا يكون عند قوله: « ۆ ۈ ۈ » فإن سميتهم

(1) محمد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، ص174.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: اعتناء و تصحيح الشيخ سمير البخاري، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت، مج 2، ج4، ص15.

(3) سورة آل عمران: رقم 03، الآية 07.

راسخين يقتضي أنهم يعلمون أكثر من المُحْكَم الذي يستوي في علمه جميع من يفهم كلام العرب»[1].

2- سورة النساء: ٹ ٹ ﭽ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ □ □ □ □ □ □ □
□ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ **ﭼ**[2] محل كلمة التأويل في التفسير من خلال هذه الآية، وتحديدا عند قوله:« **ذلك خير**» أي ردكم ما اختلفتم فيه إلى الكتاب والسنة خير من التنازع.

« وأحسن تأويلا، أي، مرجعا، من آل يؤول إلى كذا أي صار، وقيل: من ألتُ الشيء إذا جمعته وأصلحته.

فالتأويل جمع معاني ألفاظ أشكلت بلفظ لا إشكال فيه، يقال: أول الله عليك أمْرَك أي جمعه»[3] فلفظة التأويل جاءت بمعنى الرجوع إلى الكتاب والسنة، إذا كان هناك تنازع أو اختلاف في الآراء، كما يكون التأويل بمعنى جمع المعاني المختلف فيها بردها إلى معنى واحد لا اختلاف فيه.

3- سورة الأعراف:**ٹ ٹ ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﭼ** يقول القرطبي في تفسيره لقوله تعالى:« **ﭘ ﭙ ﭚ**»، من آل(...) والنظر: الانتظار، أي هل ينتظرون إلا ما وعدوا به في القرآن من العقاب والحساب.

وقيل :« **ﭙ**» من النظر إلى يوم القيامة، فالكناية في « **ﭚ**» تر جع إلى الكتاب. وعاقبة الكتاب ما وعد الله فيه من البعث و الحساب. وقال مجاهد:« تأويله جزاؤه، أي جزاء تكذيبهم بالكتاب، قال قتادة «**تأوله» عاقبته»**.ما يلحظ في تفسير الآية وبالتحديد في قوله:

ﭽ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭼ»[1] أن لفظة التأويل جاءت متقاربة في معناها بين المعنى اللغوي، والاصطلاحي.

---

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مج 2، ج4، ص18.

(2) سورة النساء: رقم 04، الآية 59.

(3) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مج 3، ج5، ص263.

(1) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: مج4،ج7، ص217-218.

4- سورة يونس: ٹ ڈ چ گ گ گ ڳ ڳ ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ہ ہ ہ ھ ھ
ے ۓ ۓ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ئې ئې چ [2]

وتفسيرها:«كذبوا بالقرآن وهم جاهلون بمعانيه وتفسيره، وعليهم أن يعلموا ذلك السؤال فهذا يدل على أنه يجب أن ينظر في التأويل، وقوله: « ئا ئا ئەئە »[3] أي ولم يأتهم حقيقة عاقبة التكذيب من نزول العذاب بهم[4]وقد جاء معنى التأويل في هاته الآية بمعنى العاقبة، والمآل أيضا.

5- سورة يوسف: ٹ ڈ چ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڈ ڤ ڤ ڦ ڦ
ڃ ڃ چ چ ڃ ڃ چ چ ڇ ڇ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ئې ئې
ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ئې ئې
ئى ئى ئد ئد ى ى ي ي □
□ □ ٱ ٻ ٻ ٻ ٻ پ پ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڦ ڦ ٱ
ڑ ڑ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ں ں ڻ ڻ ڈ ڈ ژ ژ ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې چ [1] فلفظة

التأويل جاءت هنا مرتبطة بالأحاديث، إذ فسرها القرطبي بقوله:«(...) وتعليم تأويل الأحاديث وأجمعوا أن ذلك في تأويل الرؤيا(...) وعنى بالأحاديث ما يراه الناس في المنام، وهي معجزة له(يوسف) »[2]. بالإضافة إلى ما سبق نقول أن كلمة التأويل جاءت بمعنى التفسير وتأويل الرؤيا.

1- سورة الإسراء: ٹ ڈ **چۋ ۋ ې ى ئا ئا ئە ئە ئو چ**[3] **أي« عاقبة»**[4].ومما سبق نستخلص من خلال هذه الآيات أن كلمة «التأويل» جاءت بمعنى التفسير، والعاقبة والمآل، ولذلك، فهي تماثل بين المعنى اللغوي عند اللغويين والمعنى الاصطلاحي.

---

(2) سورة يونس: رقم 10: الآية: 37-38-39

(3) سورة يونس: رقم 10:من الآية 39.

(4) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: مجل4.ج 8،ص 345.

(1) سورة يوسف: رقم 12 من الآية رقم: 6-21-36-37-40-45-...-100-101.

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: مجل 5، جزء 9، ص129

(3) سورة الإسراء: رقم 17: الآية 35.

1- **سورة الكهف:** « ٹ ٹ ڃ ڈ ڈ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ڪ ڪ گ گ گ گ ڳ ڳ گ گ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ۀ ہ ہ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ئې ئې ئى ئى ئى ی ی ی ی ئج □ چ »[5] قد فسر القرطبي كلمة التأويل بالمآل حيث قال:« تأويل الشيء مآله أي قال إني أخبرك لم فعلتُ ما فعلت»[6].

وإضافة إلى ما جاء من ذكر التأويل في القرآن، فهناك من المتكلمين، والفلاسفة من كان قدم رأيا في هاته الظاهرة، إذ إن هذه المواقف نمت في محيط خصب، أين بدأ الظهور لبعض المذاهب التي كانت تلجأ للتأويل من باب استنباط ما هو باطن في النص القرآني، على الرغم من أن الرعيل الأول كان أمرهم الدفاع عن العقيدة، لأن الكثير منهم استعمله بما يضر ويخرج عن مقاصد النص ومراد الشارع، لكن هناك من استعمله في الطريق الإيجابي الذي يخدم تعاليم الدين:« وجدت الفرق الكلامية في ظاهرة التأويل مجالا خصبا يتوفر من خلاله المعنى الباطني للألفاظ، وهو المعنى الذي يبحث التأويل عنها، وقد مكن لهم هذا لاتجاه نشر تعاليمهم وانطلقوا يؤيدون بواسطة مذاهبهم، إذا كان الجدل والكلام هو سلاحهم في هذا المعترك- وهنا ظهرت حلقة جديدة من التأويل هو التأويل العقدي الخاضع للاتجاهات والمذاهب»[1].

أما عن المنهج **التأويلي عند الصوفية** فإننا نجدهم قد قاموا بإقحام أرائهم في القرآن بطريق التأويل يبررونها من خلال النص الديني، لكن رغم هذا كان للمتصوفة باع في بيان بعض الأحكام الشرعية.

والتأويل عند النحويين فهو شبيه بالمفاهيم التي قدمها علماء الأصول، والفقه، والمحدثين والمفسرين، بالإضافة إلى المتكلمين، أين أخذ هذا المفهوم مكانة خاصة لحاجة النحوي عند الإعراب فيما جاء في القرآن.

أما علماء البلاغة فتعريفهم للتأويل هو: « صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله موافقا للكتاب والسنة، وقد انتقلت هذه اللفظة من المفسرين وكتبهم إلى النحويين وكتبهم

---

(4) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: مجل 5، جزء 9، ص129.

(5) سورة الكهف : رقم 18، الآية : 78-82

(6) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: مجل 5، جزء 9، ص129

(1) السيد أحمد عبد الغفار: ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، د.ط، د.ت، ص 50.

ولعل ما يعزز ذلك أن كثيرا من شواهد النحو مصدرها القرآن وقراءاته»[2] في هذا القول نلمس إشارة إلى المجاز، والاستعارة بنوعيهما، إذ إن المجاز هو:« الكلمة المستعملة على الوجه المذكور مع مصاحبة قرينة دالة على عدم إرادة المتكلم للموضوع له وضعا حقيقيا وقرينة المجاز مانعة من إرادة الأصل»[3]، وبذلك، فإنّ المجاز هو محاولة الخروج بالمعنى الحقيقي من المعنى المجازي وترجيح المعنى المراد من الخطاب. فالمجاز والاستعارة بالإضافة إلى التشبيه تعد إحدي الأسس والقواعد في استنباط المعاني بالتأويل الذي يعد ضرورة ألزمت أهل النحو والبلاغة بالرجوع إليه.

- **التأويل عند المفكرين المعاصرين:**

شكل هذا المصطلح عبئا كبيرا عند المفكرين، والفلاسفة واللغويين الغربيين الذين أسسوا له نظريات تبين مدى أهميته وبخاصة أنه يتصل باللغة والفلسفة، من ذلك نجد **بول ريكور** الذي ربط التأويل بالنص، وهذا عن طريق القراءة المتعددة والفهم المختلف، لأن كل قارئ لنص ما يمكن أن يحدد معنى للنص الذي قرأه بخلاف غيره الذي قدم قراءة مغايرة لما قرأه الأول، إذ يقول:«التأويل هو فن تأويل النصوص في سياق مخالف مؤلفيها وجمهورها الأولي، بهدف اكتشاف أبعاد جديدة»[1].

وبما أن العرب أشاروا إلى علاقة التأويل بالاستعارة، نجد هذا جليا عند الغربيين الذين يؤكدون على أن «التأويل الاستعاري يستند إلى المؤولات أي إلى وظائف سيميائية تصف مضمونها وظائف سيميائية»[2] وفي هذا إشارة إلى أن التأويل يرتبط عند اللغويين بالعلامات السيميائية والسياق الذي يحدد المعنى من خلال الوضع اللغوي والثقافي للملتقي فالتأويل مرتبط بالنص.

---

(2) كريم حسين ناصح الخالدي: نظرية المعنى في الدراسات النحوية، دار صفاء للنشر والتوزيع ،عمان، الأردن ،ط.1، 2006م-1427 هـ، ص144.

(3) ابن يعقوب المغربي: شرح مواهب الفتاح على تلخيص المفتاح لجلال الدين القزويني، تح: عبد الحميد هنداوي، المكتبة المصرية، صيدا، بيروت، ط1، 2006، ص215.

(1) الزاوي بغورة: الفلسفة و اللغة نقد المنعطف اللغوي، في الفلسفة المعاصرة، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت لبنان، ط1، 2005، ص126 .

(2) أمبرتو ايكو: التأويل بين السيميائيات والتفكيكية، تح وتقديم سعيد بنكراد، المركز الثقافي العربي، بيروت لبنان، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، ط1، 2000، ص 150.

يمكن الفهم من ذلك، أنّ قراءة القارئ لما ألفه الكاتب تختلف باختلاف السياق الذي يقرأ فيه القارئ؛ لأن القارئ ربما يكون متأثرا في قراءاته ببعض الاتجاهات النقدية، فهو، بذلك، يخالف ما كان يريده الكاتب، فالتأويل هو محاولة قراءة ما وراء السطور. ولكنْ، لكلٍّ تأويله الخاص، ونلحظ أن التأويل عند الغربيين ارتبط بالنصوص المكتوبة، وهذا بخلاف ما كان يدعو إليه علماؤنا في معنى التأويل وهو صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى آخر يحتمله اللفظ، بشرط أن يعضده دليل.

وبالإضافة إلى ما سبق بيانه، فسوف يتوضح ذلك أكثر وقت الدراسة اللغوية للتأويل والمعنى عند الفقهاء والمفسرين في الدراسة اللسانية التداولية.

الباب الأول

التأويل عند الفقهاء والمفسرين

الفصل الأول

التأويل عند الفقهاء الشافعي السرخسي من منظور تداولي:

الفصل الأول: التأويل عند الفقهاء الشافعي والسرخسي من منظور تداولي

المبحث الأول: التأويل عند الشافعي

المطلب الأول: الخطاب

المطلب الثاني: الخطاب عند المحدثين

المطلب الثالث: السياق

المطلب الرابع: أهمية اللغة في البحث الأصولي والفقهي

المطلب الخامس: موقع التأويل عند الشافعي

المطلب السادس: السياق عند الشافعي

المطلب السابع: المجاز عند الشافعي

المبحث الثاني: التأويل عند السرخسي

المطلب الأول: أسماء صيغ الخطاب

المطلب الثاني: أقسام الحقيقة

المطلب الثالث: سياق النظم

المطلب الرابع: معرفة الأغراض الكلامية

المطلب الخامس: معرفة القصد من الخطاب في سياق المقال والمقام

المطلب السادس: العلم بالحقيقة والمجاز

المطلب السابع: موقفه من المجاز

تعد ظاهرة التأويل إحدى الظواهر اللغوية التي حظيت باهتمام كبير، وواسع منذ بدء الحضارات الإنسانية، إذ كان لها الأثر الواضح عند الفلاسفة اليونان؛ فقد درست بدءا من الجانب الديني، ومن ثمَّ، أقحمت في علم المنطق، والفلسفة؛ والعرب بصفة عامة احتفلوا بهذه الظاهرة في علم الكلام احتفالا مميزا؛ فكان منهم مشجعا، ومعتقدا اعتقادا إيمانيا، مثل الأشاعرة، والمعتزلة، بالإضافة للأصوليين الذين أولوا العناية لهذه الظاهرة في بيان دلالة الخطاب القرآني واستنباط أحكامه الشرعية، فمنهم من جعل لهذه الظاهرة قواعدَ ودرجاتٍ مثلما هو الحال عند أبي حامد الغزالي وابن رشد، ومثلما هو الحال أيضا عند المفسرين الذين وضعوا للتفسير، وللمفسر قواعدَ ودرجاتٍ كذلك .

وقد اعتقد كثيرٌ من المتكلمين أمثالُ الأشاعرة والمعتزلة، بأنّ الخطاب القرآنيّ فيه ما هو باطن، وباطنُ الباطن، وما هو عميق، وما هو ظاهر خارجيّ، ومن هنا ظهرت فرقٌ تعتقد اعتقادًا جازمًا بأنّ للخطاب القرآني باطنًا لا مندوحةَ من تأويله، وفريقا آخر يؤمن إيمانا حقيقيا بأن الخطاب القرآني له ظاهر فقط، لا باطن له. فمن هؤلاء الشافعي، إذ شدد تشديدا صريحا على الابتعاد عن التأويل في الخطاب القرآني من خلال كتابه الرسالة.

والدراسة هذه تحتفل بمناقشة ظاهرة التأويل عند الفقيه الشافعي تحليلاً ووصفا، وتناقش بعض القضايا اللغوية المرتبطة بالتأويل غاية شرحه وبيانه مثل المجاز، ومن هنا، تجدر الإشارة إلى ضرورة بيان أهميتها بالنسبة للفقهاء

المبحث الأول: ظاهرة التأويل عند الشافعي

المطلب الأول: الخطاب

إذ إنّ الحديث عن كلمة المخاطِب، والمخاطَب، والمقصدية، لابد وأن يتوفر العنصر الأساس المتمثل في الخطاب، وفي سياقنا هذا الغرض من محاولة فهم الخطاب هو استنباط الأحكام الشرعية الموجهة للمخاطَب، أو لتصحيح بعض الأفكار التي يتجادل حولها البشر من خلال ما ورد في الخطاب القرآني، أو الخطاب النبوي الشريف، فهو ضرورة عملية في عملية الفهم. إذ يكون المجتهد، أو الفقيه، أو المفسر في عملية فهمه يسير على بصيرة من أمره.

وقد ورد مفهوم الخطاب في التراث العربي عند البلاغيين واللسانيين المحدثين على النحو الآتي:

مفهوم الخطاب:

الخطاب هو الكلام، ويقول خاطبه بالكلام أي خاطبه مشافهة أي توجيه الكلام من المخاطِب إلى المخاطَب، أو من المتكلم إلى السامع، والمخاطبة فيها معنى الاشتراك بين طرفي الخطاب لتحقيق قصد أو هدف ما، وفصل الخطاب هو القدرة على التمييز، والاختصار وهذا ما ذكره الزمخشري في معنى قوله تعالى: **چ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ چ [سورة ص:رقم38،من الآية رقم:20]** فيقول:« القصد الذي ليس فيه اختصار مخل ولا إشباع ممل»[1]، إضافة إلى ماسبق ذكره، نجد أن الخطاب في سياقات أخرى، يشمل الجانب الكتابي أو الرسمي؛ إذ عدّ الرازي صفة فصل الخطاب، من الصفات التي أعطاها الله عز وجل للنبي داوود- عليه السلام- معتبرا إياها من علاقات حصول قدرة الإدراك والفهم، والشعور، التي يمتاز بها الإنسان عن باقي أجسام العالم الأخرى، من الجمادات، والنباتات، وجملة الحيوانات[2]؛ ففصل الخطاب من النعم التي خص بها الله نبيه داوود – عليه السلام- عن سائر البشر، فوهبه القدرة على التمييز بين الحق والباطل، وبين الصواب، والخطأ؛ والفصل بين ما هو سوي عما هو غير سوي. وردت مادة (خ.ط.ب) في القرآن الكريم اثنتي عشرة مرة، موزعة على اثنتي عشرة سورة، إضافة إلى ورودها في الحديث النبوي الشريف لكن يصعب إحصاء تواتره.[3] وقد وردت المادة في صيغ مختلفة، إذ كل صيغة تحمل دلالة معينة، حسب السياق الذي ترد فيه، بالإضافة للقرينة التي تُسهم في تحديد المعنى، أو الدلالة العامة مع جذرها« خ.ط.ب»؛ من هذه الصيغ ما جاء في قوله تعالى:**چ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ چ**[4]، وهنا جاءت على صيغة المصدر« خطاب»، وكذلك في قوله تعالى عن داوود عليه السلام **چ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ چ[سورة ص من الآية 20]**، وقد أتت على صيغة الفعل في قوله تعالى **چ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ چ**[1]؛ ومصطلح

(1) الزمخشري: الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، تحقيق وتعليق، محمد موسي عامر، دار المصحف، القاهرة، مصر، د.ت، ج5، ص125.

(2) ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص35.

(3) ينظر: عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب الأدبي و قضايا النص، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2006، ص09.

(4) سورة النبأ: رقم 78: الآية: 37.

(1) سورة الفرقان رقم: 25 الآية: 63.

«خطاب» ورد ذكره في التراث العربي في مواضع عدة، فالألفاظ المشتقة من مادة «خطب» كثيرة، من أبرزها ما ذُكر في قول أبي إسحاق:« الخطبة عند العرب الكلام المنثور المسجع ونحوه»[2].

فالخطبة هي الكلام الذي يوجهه منتج ما إلى مجموعة من المتلقين، ومعنى قوله أنّ الخطاب مرتبط بالكلام الشفهي، الذي يحمل موضوعًا معينًا، وموجهًا إلى القرّاء، والسامعين بغية التأثير فيهم، وتبليغهم قصدًا معينًا معتمدًا على وسائل مختلفة.

كما أورد جامع لسان العرب قولًا آخرَ لدلالة صيغة المفاعلة:« **والمخاطبة مفاعلة: من الخطاب، والمشاورة** »[3]، إذ يحدث تفاعلًا بين المبدع والمتلقي، وهذا الأخير بدوره منتجًا ثانيا للخطاب، وصانعًا له، فيتواصل الطرفان المبدع والمتلقّي، شريطةَ توافرِ ظروفٍ معينة، وفقًا لسياقٍ ما، أمّا صيغةُ اللفظ منه فهو من مصدر الفعل خاطب، يخاطِب، خطابًا، ومخاطبَة؛ الذي يدلُّ على معنى توجيه الكلام لمن يفهمه.

فالفعل«خاطب» يتعلّق بزمنٍ ماضٍ، والخطابُ هو اسم يدلّ على حدثٍ كلاميّ، يرسلُه شخص ما إلى المتلقّي – استخدام اللغة مشافهة– فهوَ يشملُ المنطوقُ دونَ المكتوبِ في قولنا هذا، ومن جانب آخر، لا تعدو الحقيقة إذا قلنا إنّ لفظَ الخطابِ قد ورد أكثر ما وردَ عند الأصوليين. انطلاقا من أن الخطاب هو الأرضية التي استقامت أعمالهم عليها، بل كان هو محور بحثهم، فقد وردتْ اشتقاقاتٌ كثيرةٌ لمادةِ (خطب) في مواضعَ متعددةٍ عندَهم، ومن أبين الأدلةِ على ذلك إيرادهم لاسم الفاعل (مُخَاطِب) ولاسم المفعول (مُخَاطَب) بوصفهما طرفي الخطاب[4].

والإمام الجويني يرى أن « الكلام، والخطاب والتكلّم، والتخاطب، والنّطق واحد في حقيقة اللغة ، وهو ما يصيرُ الحيّ متكلّما»[1] ويقول في الخطاب أنّه « ما فُهمَ منه الأمر والنهي والخير»[2]، أي ما كان مشافهة.

المطلب الثاني: الخطاب عند المحدثين

---

(2) ابن منظور: لسان العرب، يوسف الخياط، ص855.

(3) المرجع نفسه: ص856.

(4) ينظر عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص36

(1) الجويني(ت 478 هـ) : الكافية في الجدل، تح: د. فوقية حسين محمد، مصطفى عيسى البابي الحلبي وشركاؤه بالقاهرة 1399 هـ–1979 م، ص32.

(2) المرجع نفسه: ص33.

أمّا المحدثون من الفلاسفة، والنقاد في حديثهم عن الخطاب، فيشيرونَ إلى مفهوم النّص، وبيان الفرق بينهما. فأركون مثلا رغم تأكيده على أنّ القرآن الكريم هو خطاب، في جانب آخر يتبنّى تصنيف بول ريكور للأشكال الأدبية في العهد القديم، المبنية على أساس تبنّي التعريف «النصي»، وهو يتكون من الخطاب النبويّ، الخطاب التشريعيّ، الخطاب القصصيّ، الخطاب الابتهاليّ أو(الغنائيّ الشعريّ)[3] ، ويشير إلى أنّ الخطابَ القرآنيّ ليس أحاديَ الصّوت، أي أنّه لا يشارُ إليه دائمًا بضمير المتكلّم أنا، بل كثيرا ما يمثله الضمير الغائب « هو»، أمّا في الخطابِ الابتهاليّ الدعائيّ فإنّ المقدسَ يشارُ إليه بالضمير« أنت»[4]، وفي هذا إشارة إلى صعوبة تحديد مفهوم كل من الخطاب، والنّص.

أمّا **في الدراسات النقديّة**، فالخطابُ، هو وحدة أشمل من الجملة؛ الخطاب تركيب من الجمل المنظومة، طبقا لنسق خاص بالتأليف، فتتجه عناية الباحث بعناصر انسجامه، وترابطه، وتناسقه، وتركيبه؛ ومعرفة علاقة وحداته بعضها بعضا، وذلك على مستوى بنيته المنجزة[5].

ويعرفه إيميل بنفيست من منظور آخر في الدّراسات النقديّة التي تقومُ على أسس لسانية فهو:« الملفوظ منظورٌ إليه من وجهة آليات وعمليات اشتغاله في التّواصل، وبمعنى آخر هو كلّ تلفظ يفرض متكلما ومستمعا، وعند الأول هدف التأثير على الثاني بطريقة ما»[6]،

ويقابل مصطلح الخطاب « Discours» مصطلح النّص « Text ».

أشار هاليدي Hallyday ورقية حسن Ruquiya Hassan إلى أنّ كلمة نص « Text» تستخدم في علم اللغة، لتشير إلى أي فقرة مكتوبة أو منظومة مهما كان طولها، شريطة أن تكون وحدة متكاملة، ويذهب برنكر Brinker وإيزينبيرج Isenberg ، وغيرهما، إلى أنّ النّص ما هو إلا تتابع مترابط من الجمل، ويستنتجُ من ذلك أن الجملة جزءٌ صغيرٌ ترمزُ إلى النّص، ويمكن تحديد هذا الجزء برأيهم بوضع نقطة، أو علامة استفهام، أو علامة

(3) ينظر: نصر حامد أبو زيد: التجديد والتحريم والتأويل بين المعرفة العلمية والخوف من التفكير، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 2010، ص118.

(4) ينظر المرجع نفسه:ص 219.

(5) ينظر: عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص38..

(6) سعيد يقطين: تحليل الخطاب الروائي وأبعاده النصية، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، لبنان، العدد48 و49، شباط، 1989،ص17.

تعجب، بعد ذلك يمكنُ القولُ على أنّها وحدةٌ مستقلة [1]، فالنّص ما هو إلا سلسلة من الجمل المتوالية الواحدة تلو الأخرى، كما أنّ النّصّ قد يتحدد بجملة واحدة، فإذا أنهيناه بعلامة ما مثل نقطة، فهو يؤدّي معنى خاصّا كالتقرير، والأخبار مثلا، وعلامة استفهام بغرض السّؤال، فالمرسل يرسل للمتلقي رسالة، بغرض التواصل معه، وتحقيق قصد معين؛ أمّا إذا كان النّصّ مجموعةً من الجمل، فيشترط الترابط، والتماسك، والمعنى العام للوحدة المتكاملة لا يتأتى إلا بتحقيق تماسك في عناصرها وأجزائها المكوّنة لها.

ورغم هذه المحاولات في وضعِ تعريفات خاصّة بالنّص، إلا أنّ معظمَ الاتجاهات اللغويّة تقول بضرورة تفضيل مصطلح « الخطاب» عن «النّص»؛ وسبب هذا التفضيل أنّ مصطلح «الخطاب» أكثر إيحاءً من مصطلح «النّص»، فالغاية ليست مجرّد تحقيق تتابع من الألفاظ المتسلسلة، أو مجموعة من الألفاظ تكون مجموعة من الجمل، تحكمها قوانين الإتصاق الداخلي وقواعدها من صوتٍ، وتركيبٍ، وصرفٍ، ودلالةٍ؛ بل هو كلّ إنتاجٍ لغويٍّ فيه ترابط من حيث البِنية الداخليّة، والظروف الخارجية المقامية بالمعنى الأوسع. عبرَ السّياق الذي يُسهمُ إسهامًا كبيرًا في تحديد المعنى العميق، بأن يتجاوزَ المعنى السّطحيّ البِنية السّطحيّة إلى البِنية العميقة من آليات معينة .

فالخطاب هو رسالة ينشؤها المتكلّم ويوجهها للمتلقي، وهذا الأخير يحاول فهم رموزها اللغوية وفكّها، والوصول إلى قصد المتكلّم، عبرَ تحليله للخطاب والمشاركة في إنتاجه والتفاعل معه.

وإضافة إلى ما سبق إجماله، يُلحظُ ثمّة اختلافات في دلالة الخطاب Discours من بداية القرن العشرين، إذ إنّ اللسانيات المعاصرة اقترحت مفهومًا مرنًا للخطاب عدّته ملفوظًا مرتبطًا بالكلام، مثلما هو عند دي سوسير، فالخطابُ في جميع العلوم للإنسانية أصبح موضوعًا علميًا ونقديّا[1].

(1) ينظر: برند شبلنر: علم اللغة والدراسات الأدبية (دراسة الأسلوب والبلاغة) تر: محمود جاد الرب، الدار الفنية، القاهرة، د.ط، 1987، ص188.

(1) عبد القادر شرشار، تحليل الخطاب الأدبي و قضايا النص، منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق، سوريا، 2006، ص13.

والجدير بيانه، في هذا المقام، يُلحظُ أنّ دلالة الخطاب في المعاجم اللسانية تحمل ثلاثة معانٍ هي:

أ- الخطاب هو الكلام (La parole).

ب- الخطاب هو الملفوظ (L'énoncé).

ج- الخطاب هو اللغة (langue).

فهو كلّ ملفوظٍ يتعدّى الجملة الواحدة، أي متوالية من الجمل، ينتجها مرسلٌ واحدٌ، ويتلقاها المخاطب[2]، أي هو استعمالُ اللغة في السّياق، وينشئُ سلسلةً خطيّةً متتابعة، هي مادته الأساسية لبنائه، تتكوّن من مجموعة من الوقائع، والأحداث المتوالية لوصف ظواهر معينة، تتجاوزُ حدود الجملة؛ وهو ما ذكره بول ريكور في قوله:«الخطاب هو الوقائع اللغوية »[3]، فمصطلح الخطاب تنوعت وتعددت مفاهيمه، وهو ما أشار إليه «هايمز» في قوله:« إنّ مفهوم الخطاب تنوع وتعدد، وذلك بتأثير الدراسات التي أجراها الباحثون، حسب اتجاهي الدراسات اللغوية الشكلية والدراسات اللغوية التواصلية، فهو يطلق على أحد المفهومين إذ يتفق في إحداهما مع ما ورد قديما عند العرب، أما في المفهوم الآخر، فيتسم بجدته في الدرس اللغوي الحديث وهذان المفهومان هما:

- الأول: أنه ذلك الملفوظ الموجه إلى الغير، بإفهامه قصدًا معينًا.
- الآخر: الشكل اللغويّ الذي يتجاوز الجملة»[4].
- فمفهوم الخطاب عند العرب يرتبط بالملفوظ، أي إبلاغ المتلقي منطوقًا لغويًّا قصد التواصل.

وللخطاب طرفان هما المرسل والمرسل إليه، ويمثل كلا منهما العنصر الشخصي الذي يتحدد في إطار سياق معين، وما يحيط به من ظروف وملابسات، سواء في الميدان اللغوي الاجتماعي، أو الدينيّ الفقهيّ، والأصوليّ، ولأنّ عملية الإرسال والتلقّي تخضع للتجديد المتبادل. سواء أكان الخطاب أدبيًا، أو اجتماعيًا، أو سياسيًا، بخلاف الخطاب القرآنيّ الذي يخضع في فهمه إلى قواعد التفسير، والبيان، وآليات بلاغية معينة.

---

(2)J. Dubois : dictionnaire de linguistique et des sciences du langage, imprimerie latipografica, SPA, Italie dépôt léget 1999.p.152-153.

(3) بول ريكور: نظرية التأويل والخطاب وفائض المعنى، تر: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2006، ص12.

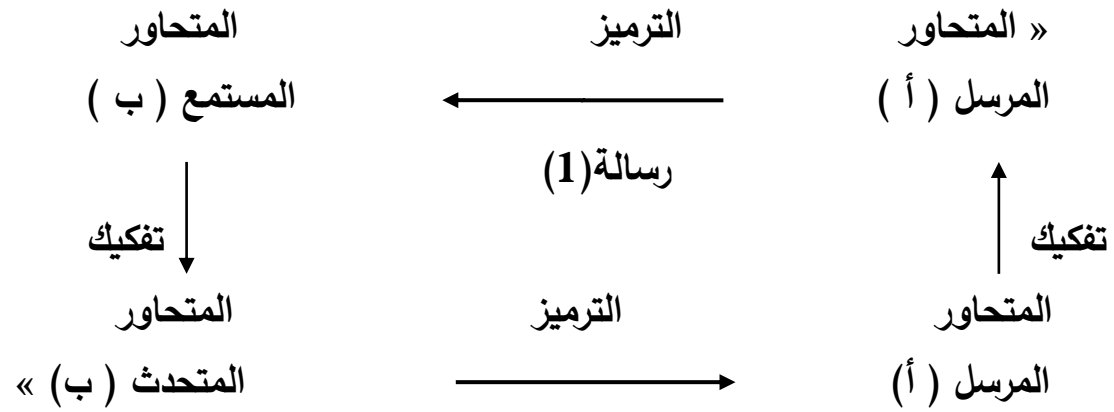
(4) عبد الهادي بن ظافر الشهري: استراتيجيات الخطاب، ص36-37.

فالمرسل: «هو الذات المحورية في إنتاج الخطاب؛ لأنّه هو الذي يتلفظ به من أجل التعبير عن مقاصدَ معينة، بغرض تحقيقِ هدفٍ فيه، ويجسّد ذاته من خلال بناء خطابه»[1]، وقد عرفّه رومان جاكبسونRoman Jakobson ، ووضعه ضمن ستة عناصر أو ست وظائف هي:

- المرسل: وظيفته انفعالية تتضمن قيمًا، ومواقفَ عاطفية، ومشاعر، وأحاسيس يسقطها المتكلّم.
- المرسل إليه: وهو المخاطَب، ووظيفته تأثيرية؛ هدفَ إقناعِهِ، وتكونُ العلاقة بين المخاطِب، والمخاطَب إما إيجابيّة أو سلبيّة.
- الرسالة: التي تتجسّد في وظيفة التّواصل المعرفي.
- المرجع: ووظيفته مرجعيّة ترتكز على وظيفة الرسالة بوصفها مرجعا، وواقعا رئيسا تعبر عن تلك الرّسالة، وهي وظيفة موضوعيّة، لا وجود للذاتية فيها؛ لأنّها تعتمدُ على الملاحظة الواقعيّة، والنقل الصحيح.

القناة: وظيفتها الحفاظ على عملية التّواصل والإبلاغ دونَ انقطاعه.

اللغة: وظيفتها تفسيريّة،غايتُها الشرح، والتفسير، والتأويل؛ أَجْلَ وصفِ الرسالة وصفًا لغويًّا معَ اعتمادِ المعاجم، إضافة للقواعد اللغوية النّحوية، والتركيبة المشتركة في ثقافة كلّ من المرسل و**المرسل إليه**[2].



(1) المرجع السابق: ص45.

(2) ينظر:خريص محمد، وابن رشد المعتمد: مدارس علم اللغات، المكتبة الثقافية، الدار البيضاء، المغرب، ط1، سنة 1993م، ص56/49.

رسالة(2)

معَ ضرورةِ معرفة العلاقة بين المرسل، والمرسل إليه، بالإضافة إلى المعرفة المشتركة بينهما من معارف مشتركة كالثقافة واللغة وما تعلّق بهما، أي بين طرفي الخطاب لإنجاز خطاب للتواصل.

المطلب الثالث :- السّياق :

نأتي إلى **السياق ومفهومه**؛ و قبل التّطرق إلى معناه نذكر أنّ كلّ خطاب يكون في سياق معين، والذي يحمل مقاصدَ وأهدافًا معينة، وقد أشار إليها كلٌّ من **سبربر** و**ولسن** وهما :

أولا«: المقصد الإخباري: أي ما يقصد إليه القائل، من حمل للمخاطبة على معرفة معلومة معينة.

ثانيا: المقصد التواصلي: أي ما يقصد إليه القائل، من حمل لمخاطبة على معرفة مقصده الإخباري»[1].

وقد اقترح **سبربر**، و**ولسن** إضافة إلى المفهومين السابقين، مفهوم التواصل الإشاري الاستدلالي، الذي لا يقتصر على التواصل اللسانيّ وإنما هو شامل للتواصل عمومًا، وقد عرف على النحو التالي:« **يوجد تواصل إشاري استدلالي عندما يبلغ شخص ما شخصا آخر بوساطة عمل معين مقصده المتمثل في إبلاغه معلومة معينة**» [2]، وجملة القول في هذا التعريف، أنّ التّواصل الإشاري لا يقتصر على القول لتبليغ معلومة ما أو معنى ما، بل إن التواصل حاضرٌ كلّما بلّغنا شيئا ما.

دونَ أن نلغي دور السياق، والمناسبة في توضيح المعنى الإشاري والاستدلالي؛ ولأننا في مجال الدراسة التداولية لا ندرسُ النّص، أو العباراتُ اللغويّةُ من حيث البِنية فقط؛ وإنّما من حيثُ الوظائف التي تحققها من مقصديّة، وما يحتويه كلّ من النّص والعبارات من شكل ومضمون .

والسياق إجمالا يرتبط دائما بالخطاب، والنص؛ إذ نال اهتمام الدارسين الغربيين، والعرب؛ فقد عرّفه **تمام حسان** في قوله:« إن السّياق كالطّريق لا بدّ من معالم توضحه ولا شكّ أنّ مباني

(1) آن روبول، جاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، تر: د.سيف الدين دغفوس، د. محمد الشيباني، مراجعة: د. لطيف زيتوني، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، ط1، 2003، ص79.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص80.

التقسيم، وما تبدو فيه من صيغ صرفية، وصور شكلية؛ وكذلك مباني التصريف مع ما تبدو به من لواصق مختلفة، تقدم قرائن مفيدة جدا في توضيح منحنيات هذا الطريق (...) ولكنّ السّياق حتى مع وضوح الصيغ واللواحق، يظل بحاجة إلى الكثير من القرائن الأخرى التي تتضح بها العلاقات العضوية في السياق بين الكلمات»[1]

وقد حدد تمام حسان مباني التقسيم ممثلة في: الاسم، والصفة، والفعل، والضمير، والظرف، والأداة، كما حدد مباني التصريف في: التكلّم والخطاب والغيبة، وفي الإفراد، والتثنية والجمع، والتذكير والتثنية، وفي التعريف والتنكير، ثم يقول: « وهذه المعاني (أي معاني التصريف) لا يعبر عنها بواسطة اللواحق والزوائد»[2]، مثل حروف المضارعة، والضمير المتصل، وتاء التأنيث، والألف، واللام في التعريف.

أما القرائنُ الأخرى فهي قرائن حالية وقرائن مقالية: **فالقرائن المقالية** فتنقسم إلى قسمين: قرائن معنوية وقرائن لفظية

القرائن المعنوية هي: الإسناد والتخصيص، النسبة، والتبعية، والمخالفة.

القرائن اللفظية: هي الإعراب، والمطابقة، والنظام، والربط، والرتبة، والصيغة، والتنغيم، والأداة.

وجميعها تعمل متظافرة للكشف عن المراد من النّص، أو الخطاب، وهي نتيجة « لا كما يأتي حاصل الجمع لا من اجتماع مفردات المعدودات (أي القرائن) بل كما يأتي المركب الكيمياوي من عناصر مختلفة أي أنّه إذا صحّ أن تسمّى مفردات القرائن عند إرادة التحليل، فإنّ الاستعمال اللغويّ لا يعرفُ من أمر ذلك شيئا، ولا يعرف إلا قرينة كبرى واحدة يسميها « وضوح المعنى» ويسميها اللغويون « أمن اللبس»[1]، و« أمن اللبس» غاية لا يمكن التفريط فيها، لأنّ اللغةَ الملبسة لا تصلح واسطة للإفهام والفهم»[2]، فالقرائن اللغوية السابقة تستعمل في سياق النّص من طرف المتكلم؛ لأَجْلَ الوصول إلى تحقيق المقصد، وتلك القرائن لا تتحقق أهميتها إلا بتوفر العنصر الأساسي في الخطاب، ألا وهو المتكلم؛ بالإضافة إلى ضرورة معرفة الظروف الاجتماعية، وكذا المستمع الذي وجه له الخطاب، بمعنى آخر أن كلًا من المرسل

(1) تمام حسان: اللغة العربية مبناها و معناها، ص134.

(2) المرجع نفسه: ص 134.

(1) تمام حسان : اللغة العربية مبناها و معناها: ص 232.

(2) ينظر المرجع نفسه: ص 232-233

والمرسل إليه لا بد من أن يكونا على علم بالمعرفة المشتركة بينهما، أي أنّ المخاطبَ يُدركُ معنى الخطاب الموجّه له، والظروف الاجتماعية ، والبيئة المحيطة بالخطاب. وهذا ما أشار إليه العياشي أدراوي حول أسس، وأركان العملية التواصلية عند الأصوليين، وبخاصة عند الإمام الغزالي والشاطبي. والتي اصطلح عليها بالنظرية الأصولية؛ لأنّها تهتم بالتكليف، والعمل به من خلال استنباط الأحكام الشرعية من الخطاب القرآني أو النبويّ. لأنّ كلًا من الخطابيين يتميز بالبلاغة التواصلية، التي تتمُّ عبر اللغة إذ يقول:« فلا بدَّ – إذًا– للعمليّة التواصليّة في النظريّة الأصوليّة من أركانٍ عدّة نجملها على النحو التالي:

– الركن الأول: الخطاب وهو الحكم نفسه.

– الركن الثاني: الحاكم، وهو المخاطِب، فالحكم خطاب وكلام فاعله كلّ متكلّم.

– الركن الثالث: المحكوم عليه، وهو المكلّف أو المخاطَب، وشرطه أن يكون عاقلا يفهم الخطاب لأن التكليف مقتضاه الطاعة والامتثال.

– الركن الرابع: المحكوم فيه وهو الفعل، وللداخل تحت التكليف شروطا، وهي: صحة حدوثه، وجواز كونه مكتسبا، للعبد حاصلا باختياره، ثم كونه معلوما للمأمور، وأن يكون بحيث يصح إرادة إيقاعه طاعة وهو أكثر العبادات[3].

مما سبق ذكره، يتبيّن أنّ علماءَ الأصول، اهتموا بكل من الخطاب والمرسل، والمرسل إليه؛ بالإضافة إلى ضرورة توفر الخبرات، ووجوه الخلاف بين المرسل، والمرسل إليه؛ فكلّ إخلال في عنصر من العناصر السابقة، هو إخلال بالعملية التواصلية. أو مقصدية الخطاب، إذ« وجه الأصوليون عنايتهم إلى معرفة قصد المتكلم وتحديد مرماه، وأفردوا لذلك أبوابا في بحوثهم تناولوا فيها قصد الشارع، وقصد المكلف، وهو قصد الخطاب في عمومه، مما يتبين بخطورة المسألة و دقتها في تقرير الحكم»[1].

فالغرض هنا ألا تتصادم الفتاوى عند استنباط حكم شرعي، بمعنى من كتاب الله أو تتعارض مع سنة رسوله، أو تناقض مقصدًا من مقاصد الشريعة.

المطلب الرابع: أهمية اللغة في البحث الأصولي والفقهي:

(3) العياشي أدراوي:الاستلزام الحواري في التداول اللساني، دار الأمان، الرباط، منشورات الاختلاف، ط1، 1432هـ، 2011م. ص42.

(1) السيد أحمد عبد الغفار: التصور اللغوي عند الأصوليين، ص113.

للغة أهمية كبيرة في الجانب التواصلي عامة، والفقهي خاصة، لذلك نجد اهتمام علماء اللغة بإبراز الجوانب المميزة لها، باعتبار طبيعتها الصوتية، فضلا عن الجانب النحوي، والتركيبي، والصرفي، وأهمها جميعا وظيفتها الاجتماعية لغرض نقل الأفكار، وما يختلج النفس من مشاعرَ، وأحاسيسَ، وما يريده المخاطَب من إرسال رسائل أَجْلَ التواصل؛ ومن العلماء اللغويين **ابن جني** الذي قدّم تعريفًا اصطلاحيًّا للغة مفادُه أهمية اللغة في التواصل إذ يقول: « **حدّ اللغة أنّها أصوات يعبر بها كل قوم عن أغراضهم**»[2]، فاللغة تعدّ الرابطة الوحيدة التي تعبّر عن الفكر والوجود، والانتماء، والمعرفة.

ومن هنا جاء اهتمام العلماء على مختلف توجهاتهم باللغة، فهي المرتكز الأساسيّ لفهم الخطاب عامة، والتواصل خاصة؛ فقد كان لعلماء الدين فضلا عن علماء اللغة، والنحو، والبلاغة، الاهتمام بالخطاب القرآني، وما يحتويه من أحكام شرعية، ومواعظَ و معاملاتٍ، وكذا ما يحتويه من آيات منسوخة، وآيات تحمل معاني شَكُلَت على بعض العلماء؛ لأنّ اللغة العربية غنية بالمرادفات، والمشترك اللفظيّ، بالإضافة للصور البيانية من مجاز وحقيقة، ومن هذه الآليات ظهر ما يعرف بالمعنى الظاهر، والمعنى الباطن؛ هذا الأخير الذي أولى له المتكلمون أهمية بالغة، وهو ما يعرف بالتأويل.

المطلب الخامس: موقع التأويل عند الشافعي

يعدّ الشافعيّ من الفقهاء المتقدمين فقد عاش خلال القرن الثاني للهجرة (150-204 هـ)، وكما قرأنا له لم يتعرض للتأويل، فهو من الذين يدعون إلى تفسير النص، واستنباط الأحكام الشرعية بما هو نص، وقد ذكر لنا الإمام الغزالي – رحمه الله- إلى جانب ابن تيمية نظرة الشافعي حول العلاقة بين اللفظ، والمعنى؛ عند حديثه عن مفهوم الظاهر، والنص « إذ يسوي الشافعي بين الظاهر، والنص إذ سمى الظاهر نصًا، وهو منطبق على اللغة، ولا مانع منه في الشرع، والنص في اللغة بمعنى الظهور، تقول العرب نصّت الظبية رأسها إذا رفعته»[1].

أي أنّ مصطلح الظاهر والنص متساويان في المعنى، بخاصة من عاش القرن الأول والثاني والثالث، خلافَ ماهو عند الغزالي، والحنفية.

(2) ابن جني: الخصائص ، ج1 ، ص 33.

(1) ينظر: المستصفى من علم الأصول، تحقيق حمزة بن زهير حافظ، ج3، ص 84-85.

فالشافعي تحدث عن مصطلح الظاهر، والنص في أقسام البيان، وأهمية اللغة، ولم يذكر تعريفًا أو إشارة لمصطلح التأويل بالمعنى المتداول عند المتكلمين والمعاصرين.

وقد ظهرت أهمية السياق في بيان المعنى سواء كان عاما أو خاصا في مفهوم الشافعي للغة.

المطلب السادس: السياق عند الشافعي

إنّ السياق عند كل من التراثيين، والمحدثين، هو وسيلة للوصول إلى المعنى الذي يريده المخاطب من خلال اللغة التي هي أساس التحاور، فيقول في ذلك:« فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرفُ من معانيها اتّساع لسانها، وأنّ نظرته أن يخاطبَ بالشيء، منه: عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغني بأول هذا منه عن آخره، وعاما ظاهرا يراد به العام، ويدخله الخاص، وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره، فكلّ هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره»[2]، فيشير إلى القرائن المخصصة للعام، والخاص، فهو دلالة على إدراك الشافعي لعناصر السياق، وأثرها في تحديد المعنى؛ لأنّ دلالة الألفاظ تابعة لقصد المتكلم، فالموقف الكلاميّ، وأهميته ببيان مراد المتكلم، مثلما هو في الخطاب القرآنيّ بمعرفة أسباب النزول، والملابسات المحيطة بنزول النص القرآني التي لها الأثر في الكشف عن المعنى؛ **وقد وافق الشاطبي** القول السابق للإمام الشافعي حول السياق والألفاظ التي تحمل معنى العموم، وما للسياق من أثر في تحديد المعنى إذ يقول:« العموم إنما يعتبر بالاستعمال، ووجوه الاستعمال كثيرة، ولكن ضابطها مقتضيات للأحوال التي هي ملاك البيان »[3]، فضلا عما سبق بيانه، فالسياق هو نظم الكلام بحيث تكون الكلمات، والجمل مصاحبة بعضها بعضا، ويتابع بعضها بعضا، لتحقيق المقصد الذي لأجله سيق ذلك النظم، إذ يؤكد لنا ذلك أيضا **الإمام ابن حزم** فيما ذكره من تتابع للألفاظ، أو الكلمات، والجمل إذ يقول:« والحديث، والقرآن كله كلفظة واحدة، فلا يحكم بآية دون أخرى، ولا بحديث دون آخر، بل يضم كل ذلك بعضه إلى بعض إذ ليس بعض ذلك أولى بالاتساع من بعض، ومن فعل غير هذا فقد تحكم دونَ دليل»[1].

---

(2) الشافعي: الرسالة: ص67.

(3) الشاطبي: الموافقات، ج3، ص271.

(1) ابن حزم: الأحكام، ج3، ص118.

وقد مثل لنا **الشافعيّ** بمثال حول أهمية السياق، وتتابع الكلام في سياق المعنى من قوله تعالى ﭽ ﻫ ھ ھ ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ئا ئا ئە ئە ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈ ئۈ ﭼ [2]، « فابتدأ جلّ ثناؤه ذكر الأمر بسألتهم عن القرية الحاضرة البحر، فلما قال:« ڭ ڭ ڭ ڭ »، دلّ على أنّه إنّما أراد أهل القرية؛ لأنّ القرية لا تكون عادية، ولا فاسقة بالعدوان في السبت، ولا غيره، وأنه إنّما أراد بالعدوان أهل القرية الذين بلاهم بما كانوا يفسقون»[3]، فالسياق في هذه الآية يشكّل وحدة معنوية ولبيان أي نوع من الخطاب أو هو مقام المقال أو مقام حال لا بد من تقديم مفهوم لكل منهما:

أ- **مقام المقال:**«هو ما يحف الخطاب من القرائن اللفظية، أي ما يحيط بالنص من العناصر اللغوية البيانية، والدلالية »[4].

ب- **مقام الحال:**« وهو ما يحف الخطاب من القرائن الحالية التي تدل على المقصود منه، وهو ما يحيط الخطاب الشرعي من الظروف، والسياقات التي رافقت وروده»[5]. فالمقام المقالي هو الذي يرتبط بالقرائن اللغوية التي يتضمنها القول، أو الدليل؛ ويستدل بها على مدلوله من جهة اللفظ، والمعنى لتحديد المعنى اللغوي، بمعنى آخر هو الذي يعبر عنه بالمعنى الوظيفي للجملة، أو بالمعنى النحوي، الذي قد تتعدد احتمالات دلالاته، فتكون هناك ضرورة الانتباه للقرائن، لرفع تلك الاحتمالات، لذلك **قال الإمام الشاطبي** في حديثه عن أهمية أسباب النزول بفهم القرائن التي هي أصل استنباط الأحكام، والدليل على ذلك أمران:« أحدهما أن علم المعاني، والبيان الذي يعرف به إعجاز نظم القرآن، فضلا عن معرفة مقاصد كلام العرب، إنما مداره على معرفة مقتضيات الأحوال، حال الخطاب من جهة نفس الخطاب، أو المخاطِب، أو المخاطَب أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالاستفهام لفظه واحد، ويدخله معنى آخر من تقرير، وتوبيخ، وغير ذلك، وكالأمر يدخله معنى الإباحة، والتهديد، والتعجيز، وأشباهها، ولا يدل على معناها المراد إلا الأمور

(2) سورة الأعراف: رقم 07 الآية 163.

(3) ابن حزم: الأحكام، ج3، ص 118.

(4) الشافعي: الرسالة، ص 73.

(5) عبد الكريم حامدي:ضوابط في فهم النص، كتاب الأمة، السنة الخامسة والعشرون، العدد 110، ذوالحجة، 1426هـ،ص 27.

الخارجة، وعمدتها مقتضيات الأحوال، وليس كل حال ينقل، ولا كل قرينة تقترن بالكلام المنقول نفسه، وإذا فات نقل بعض القرائن الدالة، فات فهم الكلام جملة، أو فهم شيء منه، ومعرفة الأسباب رافعة لكلّ مشكل في هذا النمط، فهي من المهمات في فهم الكتاب، بلا بد ومعنى معرفة السبب، هو معنى معرفة مقتضى الحال»[1].

أما مقام الحال فقصد به اعتماده على القرائن غير المرتبطة بالدليل، والمدلول؛ لتحديد مراد المتكلم بحسب مقتضي الحال، وهو المعبر عنه بالمعنى المراد من الخطاب، والذي يشتمل على المخاطِب، والمخاطَب، وباقي ملابسات الخطاب المحيطة به، ومن ثمّ، فإن [**الآية 63 من سورة الأعراف]**، يقول الله – عز وجل– في محكم تنزيله:" **چ ڳ ڳ ڳ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ے چ**" تندرج ضمن هذا النوع، لتوفير ملابسات الخطاب.

فالشافعيّ هنا أولى عناية لعنصر السياق الذي يحدد المعنى، وإنْ كانت بعض الألفاظ مشتركة، لكن السياق له الدور الأهم في بيان المعنى المراد؛ إذ إنّ الشافعي وضع بابًا للسياق سماه « **الصنف الذي يبين سياقه معناه**»[2].

المطلب السابع : المجاز عند الشافعي

يعد المجاز عامة من الظواهر اللغوية التي أشكلت إشكالات عدة على عدد كبير من العلماء المتقدمين أو المتأخرين هل تحمل الألفاظ على الحقيقة أو على المجاز؟. من هؤلاء الأصوليين **الشافعي** الذي نظر للخطاب القرآني على أنه نص، وظاهر المعنى، لا تأويل فيه، ومصطلح كلٍّ من النص والظاهر سواء؛ بخلاف المتأخرين، بالإضافة أنه لم يقسّم الخطاب إلى حقيقة ومجاز، وهذا ما يؤكده شيخ الإسلام ابن تيمية إذ يذكر أنّ الشافعي لم يقسّم اللفظ إلى مجاز في قوله:« وهذا الشافعي هو أول من جرد الكلام في أصول الفقه، ولم يقسّم هذا التقسيم (الحقيقة والمجاز)، ولا تكلم بلفظ الحقيقة والمجاز(...) وكذلك سائر الأئمة لم يوجد لفظ المجاز في كلام أحدهم، إلا في كلام أحمد بن حنبل(...) فإن تقسيم الألفاظ إلى: حقيقة ومجاز، إنما اشتهر في المائة الرابعة، وظهرت أوائله في المائة الثالثة، وما علمته موجودا في المائة الثانية،اللهم إلا أن يكون في أواخرها»[1].

---

(1) الشاطبي: الموافقات ج3، ص225.

(2) الشافعي: الرسالة، ص 73.

(1) ابن تيمية : كتاب الإيمان، ص64-65.

لم يخض المتقدمون من العلماء في باب المجاز، وبخاصة في القرون الأولى من ظهور الإسلام ونزول القرآن الكريم؛ لأنّ ما ورد في النص القرآني كان بيانه من الرسول – صلى الله عليه وسلم– بوصفه مصطلحًا علميًّا بلاغيًّا لم يظهر إلا بظهور المتكلمين من اللغويين والفلاسفة، فالمجاز في القرنين الأولين كان المقصود به هو قصد المعنى اللغوي للفظ المجاز وليس المعنى المؤول.

المبحث الثاني :التأويل عند السَرَخْسِي (ت 490هـ)

إنَ الاهتمامَ بظاهرة التأويل في النّص القرآنيّ، تختلف باختلاف المذاهب الفقهيّة، والسياق الذي كثرت فيه الآراء حول قراءة النّص الدينيّ، والسُبُل الناجعة في كيفية استنباط الأحكام الشرعية.

وما عند الحنفية من إضافات جديدة؛ من حيث المصطلح الذي يعتمد بوصفه آليةً في استنباط الحكم الشرعي من ذلك مصطلح الاستحسان؛ بوصفه وسيلةً للترجيح بين الأدلة، والتخصيص، والاستثناء.

فالسَرَخْسِي أوْلى عنايةً للنّص القرآنيّ من مفرداته، ولا سيما في علاقة اللفظ بالمعنى، ما يسمى بـ: أسماء صيغ الخطاب، التي قسّمت إلى قسمين، كلّ قسمٍ إلى أربعة فروع، إذ اصطلحَ عليها الجمهورُ بالظاهر، والخفي؛ لكن نجد اختلافا في تقسيم الأسماء، فجمهور الفقهاء يختلفون عن الحنفية الذي يمثلهم السرَخْسِي، وهذا الأخير يختلف تقسيمه عن السلف، والمتكلمين:

المطلب الأول:أسماء صيغ الخطاب:

أ– **الخفي:** « فهو اسم لما اشتبه به وخفي المراد منه بعارض في الصيغة يضع نيل المراد بها بالطلب »[1].

فالخفي هو الدالّ على المعنى الظاهر، لكن يشوبه الخفاء، لا يخضع إلا لتأمل مراد المتكلم مع التمييز بين معاني الصيغة الواحدة، وما يمكن أن تحمله من دلالات، وهذه لن تتبين إلا بتقييد المطلق في سياقه، فقد قدّم نمذجةً لبعض المفردات، من ذلك قوله تعالى:« **والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما**» إذ يقول السَرَخْسِي :« فإنّه ظاهر في السّياق الذي لم يختصّ باسم

(1) أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السَرَخْسِي: أصول السَرَخْسِي ، تحقيق أبو الوفا الأفغاني، لجنة أحياء المعارف النعمانية حيدر أباد الدكن، الهند، د.ط.دت،ج1، ص167.

آخر سوى السّرقة يعرف به، خفي في الطّرار والنباش، فقد اختصا باسم آخر هو سبب سرقتهما يعرفان به، فاشتبه الأمر أنّ اختصاصهما بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة أو زيادة فيهما(...) وقال أبو حنيفة ومحمد – رحمهما الله– السّرقة اسم لأخذ المال على وجه مسارقة عين حافظة مع كونه قاصدا إلى حفظه باعتراض غفلة له من لؤم أو غيره، والنباش يسارق عين من عس يهجم عليه ممن ليس بحافظ للكفن ولا قاصد إلى حفظه، فهو يبين أنّ اختصاصه بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة (...) وكذلك، في اسم السرقة ما ينبيء عن خطر المسروق بكونه محرزا محفوظا، وفي اسم النباش ما ينفي هذا المعنى بل ينبئ عن ضده من الهوان وترك الإحراز(...) أما الطّرار فاختصاصه بذلك الاسم لزيادة حذف ولطف منه في جنايته، فإنّه يسارق عين من يكون مقبلا على الحفظ قاصدًا لذلك بفترة تعتريه في لحظة، فذلك، ينبئ عن مبالغة في جناية السّرقة»[2].

أي أنّ النّص القرآنيّ لا يُسمّى خفيا إلا إذا كان لفظا عامًّا، بعبارة أخرى أنّ المفردات تكون واضحة في معانيها، لكن تحتاج إلى قرينة تبينها.

ويمكن القولُ، أيضا، أنّ الخفاء جاء لاحتواء بعض المدلولات التي قد تدخل تحت معناه مثل السارق الذي يدخل ضمنه النباش والطّرار، فمفردة السّارق عندهم هي لفظ عام، لا يكون معناها مقصورا في إطار تلك المفردات؛ لأنَّ ما هو معلوم أنّ اختلاف الأسماء والصفات بالضرورة يدلّ على اختلاف الدلالات، كما يقول علاء الدين البخاري(ت730هـ).

« اختلاف الأسماء يدل على اختلاف المعاني»[1]، فالمعنى المقصود لا يزولُ منه الغموض إلا بالتميّز بين الأسماء أو إضافة وصف مما هو في كلام وسنن العرب، أي حصول الدلالة لا يكون إلا بالاجتهاد للوصول إلى المعنى الذي تدلّ عليه كلمات النّصّ القرآني، وكذا، المعنى الذي يكون في الموضوع الذي أثبته في معناه، فإذا اتحدت المعاني أو تقاربت حكم بموجب النص، وإنّ تباعدت لا يطبق النص[2].

يتبيّن أنّ السَرَخْسِي دعا إلى الاجتهاد بالتأمّل في معاني الألفاظ، نلتمسُ أنّ المعنى الخفيَّ في النّص القرآنيّ هو طريق للتأويل، ولكن ليس المعنى المقصود ما هو عند المتأخرين بصرف

(2) المصدر نفسه: ج1، ص167.

(1) علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري، دار الكتاب العربي ، بيروت، لبنان، د.ط، 1394 هـ .1974 م،ج1، ص52.

(2) ينظر: محمد أبو زهرة: أصول الفقه، دار الفكر العربي ، د. م ، د. ط، 1377 هـ .1958 م ، ص 124.

اللفظ من المعنى الحقيقيّ إلى معنى يعضده بدليل، بل هو إشارة إلى تحليل مفردات النّصّ القرآنيّ وفقًا لما يمكن أن تتداولَه الألسنُ العربية عن طريق المقارنة، وهذا خلاف ما أشار إليه الغزاليّ حول الاجتهاد في طلب معاني صور المفردات معا، وعدم الوقوف على محكم المفردات « **ظاهرها**» لأنّ:«الكلمات التي تداولتها الألسنة لا سبيل إلى تقليدها، دونَ البحثِ عن مداركِها وأدلّتِها، وإنّما اتّباع صورها دأب العجزة الذين قعدت بهم البلادة عن الارتقاء إلى بقاع المعاني المعقولة، بالرأي الصائب والذوق السليم، فلازموا – بحكم القصور – حضيض التقليد وركنوا إلى ما تداولته الألسنة من غير غوص على خفيات أسرارها وتشوف إلى العثور على أغوارها»[3]. فالغزاليّ هنا ينتقدُ منهج السَرَخْسِي، ومن سبقه في تمحيص وتأمل دلالات معاني مفردات القرآن الكريم.

فمفردة **چنچ** و**چنچ** نجد العلماء اختلفوا في بيان المعنى المقصود، وما يدخل ضمن مفردة **چنچ** ، وعدوه لفظا عاما، منهم ابن عباس عندما سئل« **عن قوله: چنچ أخاص أم عام، فقال؛ بل عام**»[4]، وقد ذكرت تفاسير عدة في السارق الذي عناه الله تعالى؛« فقال بعضهم: عنى بذلك سارق ثلاثة دراهم فصاعدا(...) قول أهل المدينة(...) مالك بن أنس ومن قال بقوله، واحتجوا لقولهم ذلك لأنّ رسول الله – صلى الله عليه وسلم– قطع في محن قيمته ثلاثة دراهم(...) وقال آخرون بل عنى بذلك سارق القليل والكثير، واحتجوا بذلك بأن الآية على الظاهر، وأنّ ليس لأحد أن يخص منها شيئا إلا بحجة يجب التسلّم بها(...) والصواب – في ذلك عندنا – قول من قال: الآية معنّي بها خاص من السراق، وهم سراق ربع دينار فصاعدا أو قيمته. لصحة الخبر عن الرسول – صلى الله عليه وسلم– أنّه قال:« القطع في ربع دينار فصاعدا»[1]، وقد أورد القرطبي موقف أبي حنيفة وصاحبيْه، والثوري إذ يقول:« لا تُقطع يدُ السارق إلا في عشرة دراهم كيلا، أو دينارًا ذهبًا، أو وزنًا، ولا يقطع حتى يخرج بالمتاع

(3) أبو حامد الغزالي(505هـ)، شفاء الغليل في بيان الشبه المخيل و مسالك التعبير ، تح: أحمد الكبيسي، مطبعة الرشاد، بغداد، العراق، د, ط، 1390 هـ – 1971 م ، ص80.

(4) الطبري: تفسير الطبري، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج2، ص409.

(1) المصدر السابق: ج2، ص409–410.

من ملك الرجل»»[2]، نفهم من هذا القول أنّ الحنفية ومن ضمنهم السَرَخْسِي أن النباش، والطرار لا يدخلان في اللفظ العام« **السارق والسارقة**» لأنّهما لا يحصلان على مال، أو مكافأة؛ ولأن النباش مثلا إذ حصل على كفن فهذا الأخير معرض للتلف ولا مالك له؛ لأنّ الميْتَ كما نعلم لا يملك.

ويتبع السَرَخْسِي تحليل الإمام أبي حنيفة في قوله: « وبيان ما ذكرنا من معنى الخفي في ٹ ٹچ ڈ ڈ ٹچ فإنه ظاهر في السارق الذي لم يختص باسم آخر سوى السرقة يعرف به، خفى في الطرار والنباش، فقد اختصا باسم آخر هو سبب سرقتهما يعرفان به»[3].

كلمة متداولة بين أهل المدينة، ولأن الميْتَ لا يملك، والوارث لا يملك إلا ما يُفضل عن حاجة الميْت، وعلى هذا إذا صحّ أنّه لا ملك فيه لأحد لم يقطع في سرقته، فتمكنت الشبهة المسقطة للقطع[4].

مما سبق ذكره، نتبين أنّ لفظة السارق والسارقة قد اختلف في إيضاح المعنى الذي يريده الشارع تخصيص للنص العام لقول السَرَخْسِي:«فاشتبه الأمر أنّ اختصاصها بهذا الاسم لنقصان في معنى السرقة، أو زيادة فيها، أَجْلَ ذلك اختلف العلماء»[1]. ويُستنج أنّ الحنفية تحتفلُ جداً بقرينة السياق في استنباط الأحكام الشرعية.

ب–المشكل: أورد السَرَخْسِي معنى المشكل لغة، واصطلاحا، على الأنحاء الآتية:

أ– ألصقت همزة الدخول بالجذر اللغويّ (شَكُل) فزاد الإبهام فيه كما هو في:« قول القائل: أشكل على كذا، أي دخل في أشكاله وأمثاله، كما يقال:أحرم، أي دخل في الحرم، وأشتى، أي دخل في الشتاء، وأشأم، أي دخل في الشام»[2].

ب– لكنّ المعنى الاصطلاحي له كان قد حدّده السَرَخْسِي بأنّه:« اسم لِم يشتبه المراد منه، بدخوله في أشكاله على وجه لا يعرف المراد إلا بدليل يتميز به من بين سائر الأشكال»[3]، أي

(2) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن: تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، شارك في التحقيق محمد رضوان عرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2006، ج7، ص451.

(3) السَرَخْسِي: أصول السَرَخْسِي: تح: أبو الوفاء الأفغاني، ج1، ص 167 .

(4) ينظر: برهان الدين علي بن عبد الجليل أبي بكر المرغينايي(ت 593 ه): الهداية شرح البداية، ج4، ص234–235.

(1) السَرَخْسِي: أصول السَرَخْسِي ، ج1، ص167.

(2) المصدر نفسه: ج1، ص167.

(3) المصدر نفسه: ج1، ص168.

الصيغة التي يريدها الشارع هي التي يقع الاشتباه عليها– في اللفظة ذاتها– ولا يدرك المعنى إلا بدليل يبين المراد؛ أي«فالتميز(...) على المراد، يكون بدليل آخر، وقد يكون بالمبالغة في التأمل حتى يظهر به الراجح، فيتبين المراد(...) فهناك الحاجة إلى التأمل في الصيغة، وفي أشكالها»[4].

من المعنيين اللغوي والاصطلاحي نلحظ تقاربًا دلالياً بينهما، وهو دخول اللبس، والإبهام في مراد شيء ما، فلو رجعنا إلى المعنى الدلالي لحروف الزيادة في اللغة العربية نجد أن الهمزة الصرفية في مفردة «أشكل» تعني الإزالة أي إزالة ما كان مبهما، وتبيانه، رغم أنّه زاد لَبسه.

فالمشكل هو ما احتمل اللفظ معنيين فأكثر، والمعنى المراد لا يحصل إلا بأدلة خارجة عن الصيغة، من خلال الاجتهاد والتأمل؛ أَجْلَ استنباط الأحكام الشرعية الصحيحة، يقول الزركشي عن ابن دقيق العيد أنّه قال:

« ونقول في الألفاظ المشكلة أنّها حق، وصدق، والوجه الذي أراده الله، ومن أول شيئا منها فإنّ كان تأويله قريبا على ما يقتضيه لسان العرب، وتفهمه في مخاطبتها، لم تشكر عليه، ولم نبدعه، وإن كان تأويله بعيدا، توقفنا عنه واستبعدناه، ورجعنا إلى القاعدة في الإيمان بمعناه مع التنزيه»[1]فالمشكل هو اشتراك اللفظ في معنيين فأكثر، مثل قولنا « **أقرأتْ مريم**» ونريد بقولنا: حاضتْ وطهرتْ، وهذا ما قصده السَرَخْسِي، وفي القول الذي ذكره الزركشي عن ابن دقيق إشارة إلى أنّ الألفاظ المشكلة يقع التأويل عليها، على شرط أن يكون المعنى مقاربا للمعنى المتداول، والمستعمل في كلام العرب؛ كما نلحظ لفظ صريح بأنّ التأويل يقع في المشكل، والذي يطلق عليه بالمشترك اللفظي؛ وهذا الأخير يعدّه اللغويون العرب من أمثال ابن فارس وابن جني من الظواهر اللغوية على خلاف المعتزلة الذين ينكرون وجود المشترك اللفظي في مفردات القرآن الكريم« فالمعتزلة ينكرون الاشتراك في ألفاظ القرآن الكريم بناء على فكرتهم في الحسن والقبح الذاتي العقلي» ويقول **الآمدي**:« إن كان المقصود منه الإفهام، فإن وجد معه

(4) المصدر نفسه: ج1، ص168

(1) ظاهر سليمان حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين، ص 85.

البيان فهو تطويل من غير فائدة، وإن لم يوجد فقد فات المقصود منه الإفهام فهو عبث، وهو قبيح فوجب صيانة كلام الله عنه»[2].

فقول السَرَخْسِي:«(...) فهناك الحاجة إلى التأمل في الصيغة وفي أشكالها »[3]، فمفردة «**التأمل**» هي طريق للحجاج العقلي، لأن الحنفية يرجحون النقل في مواضع، والعقل في مواضع مثل الاستحسان. ومن ثمّ، «**فالتأمل**» فيه ترجيح معنى عن معنى بدليل يؤكده. والعقل هو ما لا يتناقض أو يتعارض في دلالته مع مقتضاه الصحيح، وألا يكون ناقدا لما في النقل.

ويُتبع السَرَخْسِي تأكيدا لما ذكره الزركشي، ببيان حكمه وأهميته–اللفظ المشكل (المشترك)– في قوله: «وحكمه اعتقاد الحقية فيما هو المراد، ثم الإقبال على الطلب، والتأمل فيه إلى أن يتبين المراد فيعمل به »[4].

وجملة القول مما ذكر بيانه،أنّ مفهوم المشكل لدى السَرَخْسِي يتلخص فيما يأتي:.

أ– إنّ النصّ الشرعيّ فيه من المفردات التي لا يمكن تبينها، إلا بترجيح معنى دون آخر مع مراعاة الأحقية، وهذا لا يتحقق بترجيح العقل.

ب– إنّ المشكل يمكن أن يأتي بصيغة النفي فيكون مجازا مثل قولنا: لا عين عندي، يجوز أن يراد به العين الباصرة، والذهب مثلا، ويقول الغزالي حول المشترك« يصح أن يُراد إلا أنه لغة، وقيل يجوز في النفي لا الإثبات، والأكثر على أن جمعه باعتبار معنييه إن ساغ ذلك مبني عليه، وفي الحقيقة المجاز الخلافُ(...) نحو: وافعلوا الخير الواجب والمندوب خلافا لمن خصه بالواجب ومن قال للقدر المشترك وكذا المجازات»[1]، « والمجازات المقصود بهما أي هل يصح أن يرادا معا باللفظ الواحد كقولنا: والله لا أشتري، وتريد السوم والشراء»[2].

ت–المجمل:

(2) الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص28.

(3) السَرَخْسِي: أصول السَرَخْسِي ، ج1، ص168.

(4) المصدر نفسه: ج1، ص168.

(1) تاج الدين عبد الوهاب بن علي السبكي(ت 771 ه): جمع الجوامع في أصول الفقه تعليق: عبد المنعم خليل ابراهيم، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 2003م، 1424ه، ص29.

(2) السبكي: جمع الجوامع في أصول الفقه، تح: عبد المنعم خليل إبراهيم، ص29.

يدور المعنى المعجمي اللغوي لهذا المصطلح في معنى الموجز[3]. ولكنّه اصطلاحا يحدده السَرَخْسِي بأنّه: « المشكل والمجمل سواء ولكن بينهما فرق»[4]، ويقول:« وأمّا المجمل (...)، مأخوذ من الجملة، وهو لفظ لا يفهم المراد منه إلا باستفسار من المجمل، وبيان من جهته يعرف به المراد، و ذلك إمّا لتوحش في معنى الاستعارة، أو في صيغة عربية مما يسميه أهل الأدب لغة غريبة »[5]، ويعرفه أبو حامد الغزالي بقوله:«هو أن يتردد اللفظ بين معنيين فصاعدا من غير ترجيح معنى على معنى» [6]، وهو أيضا:« اللفظ الصالح لأحد المعنيين الذي لا يتعين معناه، لا بوضع اللغة، ولا بعرف الاستعمال»[7].

يُلحظُ مما ذكر آنفا، في المعنى اللغوي والاصطلاحي لكلمة«المجمل» أنّ معناها عام وشامل، يشمل أكثر من معنى، وأوجز في لفظ واحد، أي احتمال أن يحمل أكثر من معنى، ولا يدرك معناها، إلا إذا كان المخاطِب مبينا للمعنى المراد، قد يستعمل ألفاظا عرفية أو وضعية، لكن لا يتحقق المعنى إلا ببيان المتكلم للمعنى (المجمل).

« والمجمِل بكسر الميم الثانية(...) لا يدرك المراد منه بوساطة العقل، بل بوساطة النقل عن المتكلم»[1]، أي أن المجمل لا يتضح إلا عن طريق البيان من طرف المتكلم أو المتحدث. أي أن المعنى لا يدرك إلا بطلب التوضيح، والبيان من المخاطِب (المتكلم)، والمجمل لا يدرك معناه إلا إذ بينا أنواع الأسماء، التي اتفق عليها العلماء بلفظ أقسام الحقيقة: وهي: الوضعية(اللغوية)، والعرفية، والشرعية.

المطلب الثاني: أقسام الحقيقة:

1-الحقيقة الوضعية (اللغوية):

هي المفردة المستعملة فيما وضع لها أصالة في اللغة؛ مثال ذلك قولنا:«أسد» فهذا اللفظ يطلق أصالة على الحيوان المفترس، فإذا استعمل في غير موضعه أصبح مجازا، مثل إطلاق

(3) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، د.ط، د.ت، القاهرة، ج1، ص136.

(4) السَرَخْسِي: أصول السَرَخْسِي، ج1، ص168

(5) المصدر نفسه: ج1، ص168.

(6)أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول: تح: حمزة بن زهير حافظ، ج3، ص37.

(7) المرجع نفسه ، ص 37 ،38.

(1) بدران أبو العينيين بدران: أصول الفقه الإسلامي، ص113.

لفظ الأسد على الرجل الشجاع، وهذا ما نجده عند التراثيين إذ:« أنّ التعبير بالمجاز يؤدي غرضًا بلاغيًّا، لا يؤديه التعبير بالحقيقة، قولنا زيد أسد هي زيد شجاع، لكن الفرق بين القولين في التصوير والتخيل، وإثبات الغرض المقصود في نفس السامع سوى أنه رجل جريء مقدام(...) ولا يعدل عن الأصل إلى الفرع إلا لفائدة»[2].

2-الحقيقة الشرعية:

هو انزياح المفردة من معناها الوضعي اللغوي المعجميّ إلى المعنى الشرعي مثل: الصلاة، الصوم، الحج، الزكاة، فالصلاة معجمياً هي الدعاء، والصوم لغوياً هو الإمساك، والحج معجمياً هو القصد، والزكاة لغةً هي النماء والبركة.

3-الحقيقة العرفية:

«وضعها أهل العرف العام»[3] أي إطلاق معنى على مفردة ما في الاستعمال؛ فالقاضي عبد الوهاب يقول:« والاعتبارات في العرف إنما هو يعرف من هو له دون من ليس من أهل ذلك العرف، لأننا قد قلنا: إن العرف يغلبه الاستعمال يقوم مقام ابتداء المواضعة فإذا اختص ابتداء المواضعة بأهلها فكذلك العرب»[4]؛ « كاختصاص اسم « الدابة» بذوات الأربع، مع أن الوضع لكل ما يدب واختصاص اسم «المتكلم» بالعالم بعلم الكلام، مع أن كل فاعل ومتلفظ متكلم(...) أن يصير الاسم شاسعا في غير ما وضع له أولا»[1] أي أن الاسم يوضع في الأصل في معنى عام، ثم يخصص بعرف الاستعمال مثلما ذكر أبو حامد الغزالي.

وهذا التقسيم وجدناه عند أبو بكر البقلاني(ت 402هـ)، أبوحامد الغزالي(ت 505هـ)، السبكي(ت 771هـ)، والزركشي(ت 794هـ)، لكن الإمام السَرَخْسِي نجده على خلافهم في تقسيم الأسماء التي بها تترك الحقيقة وهي خمسة أنواع:

أولا: دلالة الاستعمال عرفا، هو المعنى الذي وضع للفظ عن خلاف ما عرف في الاستعمال« دلالة الاستعمال عرفا، لأن الكلام موضوع للإفهام، والمطلوب به ما تسبق إليه الأوهام. فإذا تعارف الناس استعماله لشيء عينا كان ذلك بحكم الاستعمال (...) ألا ترى أن استعمال الدراهم

(2) عبد القادر حسين: القرآن والصورة البيانية، دار عالم الكتب، د.م، د.ط، د.ت، ص123.

(3) السبكي: جمع الجوامع، ص29.

(4) الزركشي: البحر المحيط: ج3، ص11-12.

(1) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج3، ص16.

عند الإطلاق يتناول نقد البلد لوجود العرف الظاهر في التعامل به، ولا يتناول غيره إلا بقرينة لترك التعامل به ظاهرا في ذلك الموضع(...) وهي مجاز للعبادة المشروعة بأركانها»[2].

في هذا القسم عدَّ السَرَخْسِي الاسم الشرعي ضمن الاسم العرفي، أي أن الاسم العرفي في الاستعمال يأخذ معنى الإطلاق على ذلك الاسم مثال ذلك« ومن حلف أن لا يشتري رأسا يتصرف يمينه إلى ما يتعارف به في الأسواق من الرؤوس على حسب ما اختلفوا فيه وكان ذلك للاستعمال عرفا، فأمّا من حيث الحقيقة الاسم يتناول كل رأس(...) إذا خص منه شيء يصير مجازا»[3] فالألفاظ عندما تكون عامة في عرف الاستعمال تنصرف إلى المعنى المتداول شرعا، أمّا إذا أصبح خاصا فسيؤول إلى المجاز.

ثانيا: دلالة اللفظ: في هذا القسم لا يظهر المعنى إلا بقرينة، التي تكون لبيان حكم شرعي يتضمنه اللفظ مثال ذلك: «فيما إذا حَلف أن لا يأكل لحما فأكل لحم السمك أو الجراد لم يحنث في يمينه، لأنّه أطلق اللحم في لفظه ولحم السمك أو الجراد لا يذكر إلا بقرينة(...) أليس أنه لو أكل لحم الخنزير أو لحم الإنسان فإنّه يحنث في يمينه (...) فإنّ اللحم اسم معنوي موضوع لما يتولّد من الدم ولا قصور في ذيك(...) فأمّا لحم السمك والجراد فإنّه قاصر في ذيك المعنى»[4].

المطلب الثالث:سياق النظم:

ضرب لنا مثالا من القرآن الكريم ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ[سورة الكهف رقم 18 من الآية 29] **فإنّ سياق النظم يتبين أنّ المراد هو الزجر والتوبيخ دون الأمر والتخيير، وكذلك** ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ [سورة فصلت رقم:41 من الآية 40] فإنّ سياق النظم يتبيّن أنّه ليس المراد ما هو موجب صيغة الأمر بهذه الصفة»[1]يُفهم من هذا المثال أنّ سياق النظم هو ألا ننظر إلى المعنى المعجمي أو البيئة النحويّة للنصّ أو الخطاب فقط، أي لا نركز على الجانب التحليلي فقط، بل إلى السياق الذي يُسهم في الكشف عن المراد، والمقصد الذي يريد المخاطب(المتكلّم، النصّ، الخطاب) وهذا ما يتفق مع ستيفن أولمان في مفهوم السياق،

(2) السَرَخْسِي: أصول السَرَخْسِي ، ج1، ص190.

(3) المصدر نفسه: ج1، ص191.

(4) المصدر نفسه: ج1، ص191.

(1) السَرَخْسِي: أصول السَرَخْسِي ، ج1، ص193.

وأهميته في بيان المعنى. « ينبغي ألا يقتصر على الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة، بل يشمل القطعة كلها والكتاب كله، كما ينبغي أن يشمل– بوجه من الوجوه– كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام الذي تنطق فيه الكلمة، لها هي الأخرى أهميتها البالغة في هذا الشأن»[2].

فسياق النظم عند السَرَخْسِي أنّ المفردة بالإضافة إلى المعنى المعجمي وبنيتها، يكون لها معنى سياقيا ومعنى ثابتا في إطار النص أو الخطاب وهذا الأخير لا يتحقق معناه إلا بتوفر السياق المقالي(*1) بعد السياق المقامي(*2).

المطلب الرابع : معرفة الأغراض الكلامية التي وردت في النص:

الذي أعدّه نوعًا رابعًا للأقسام الخمسة في شروط معرفة وتمام معنى المجمل، إذ قدّم لنا نمذجة من النص القرآني ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ[3] ويردف شرحه بقوله– السرخسي– :« فإن كلّ واحد يعلم بأنّه ليس بأمر لأنّه لا يجوز أن يظنّ ظانٌّ بأنّ الله تعالى يأمر بالكفر بحال، فتبين بأن المراد الأقدار، والإمكان لعلمنا أن ما يأتي به...يكون بإقدار الله تعالى عليه إياه، وكذلك قول القائل اللهم اغفر لي، بعلم أنه سؤال لا أمر لوصف المتكلم وهو أن العبد المحتاج إلى نعمة مولاه لا يطلب منه النعمة إلزاما وإنما يسأله ذلك سؤالا»[1]، فالأمر لا يتبين قصد المتكلم إلا بمعرفة الصيغة التي ورد فيها الأمر، إضافة إلى المقام، والأمر عند الأصوليين وجمهور الفقهاء هو أحد أقسام الكلام المتمثلة في الأمر، والنهي والخبر والاستخبار؛ وللوصول إلى المعنى المراد هناك شروط على المرء أن يدركها، وبخاصة في ميدان الفقه، وأصول الفقه لاستنباط الأحكام الشرعية« فأحق ما يبدأ به في البيان الأمر،

---

(2) ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، ص57.

(*1) السياق المقالي: (السياق اللغوي(سياق النص): التركيبي، والمعجمي ، و فيه قرينة الاسناد، المبتدأ والخبر، الفعل والفاعل، قرينة التخصيص التعدية في المفعول معه، قرينة التبعية: العطف، البدل، التوكيد، قرينة المخالفة: المنصوبات تغير المعنى بتغيرها إلى مرفوعات، قرينة النسبة، معاني حروف الجر التي تنسب بها الأفعال إلى الأسماء، القرائن اللفظية: الرتبة، الربط، النغم، الأداة، المطابقة، الصيغة، النظام، الإعراب...

(*2) السياق المقامي: غير اللغوي: الظروف التي ورد فيها الخطاب.

(3) سورة الإسراء: الآية 64.

(1) السرخسي: أصول السرخسي،ج1، ص193.

والنهي، لأن معظم الابتلاء بهما، وبمعرفتهما تتم معرفة الأحكام، ويتميز الحلال من الحرام»[2]، إذًا؛ فالأحكام لا تتضح إلا ببيان صيغ الأمر، والنهي، دون غض الطرف عن المخاطب، فمعرفة المعنى المعجمي غير كاف فلا بد من معرفة السياق المقامي، أي أن الأمر وأن احتوى على السياق اللغوي، يجب أن يكون هناك تناسقا مع السياق المقامي« اعلم أن الأمر أحد أقسام الكلام بمنزلة الخبر والاستخبار، وهو عند أهل اللسان قول المرء لغيره افعل، لكن الفقهاء قالوا هذه الكلمة إذا خاطب المرء بها من هو مثله أو دونه فهو أمر، وإذا خاطب بها من هو فوقه لا يكون أمرا؛ لأنّ الأمر يتعلق بالمأمور. فإنّ كان المخاطب ممن يجوز أن يكون مأمور المخاطب كان أمرا، وإن كان ممن لا يجوز أن يكون مأموره لا يكون أمرا، كقول الداعي: اللهم اغفر لي وارحمني، يكون سؤالا ودعاء، لا أمرا. ثم المراد بالأمر يعرف بهذه الصيغة فقط ولا يعرف حقيقة الأمر دون هذه الصيغة»[3].

من هذا القول نتبين نقاط عدة في أهمية معرفة الغرض الكلامي، أو أهمية معرفة صيغ الخطاب الشرعي، التي يمكنُ إجمالها بما هو آتٍ:.

أ- فهم الخطاب القرآنيّ يستدعي الإلمام باللغة العربية في جميع جوانبها اللسانية المعجمية، والنحوية، والصرفية، والصوتية.

ب- السَرَخْسِي أدرك أن الخطابَ القرآنيّ يحوي جوانبَ مهمة تسهم في استنباط الأحكام الشرعية.

ت- الخطاب الشرعي يتضمن الشارع « **المخاطب**»، والمكلف بالحكم الشرعي.

ث- الخطاب الشرعي وما يحتويه من أحكام شرعية في ذاتها هي بين أمر ونهي.

ج- السَرَخْسِي بين لنا أن الأمر له صيغه التي بها نعرف الأحكام الشرعية.- الأمر يعد محورا أساسيا في العملية التواصلية، وبيان مراد ومقصد المتكلم.

ح- الأمر يكون على « **سبعة أوجه**»[1]: هي:

أ- على الإلزام كما قال تعالى**چچ** چ چ ﭽ ﭾ ﭿ چ[سورة النساء : رقم: 04من الآية: 136]. وقال تعالى: چ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ چ. [سورة البقرة: رقم:02 من الآية:43].

(2) المصدر نفسه: ج1، ص11.

(3) المصدر نفسه: ج1، ص11.

(1) السرخسي: أصول السرخسي، ج1، ص14.

ب- على الندب: كقوله تعالى: ﴿ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ﴾[سورة الحج: رقم: 22 من الآية:77]. وقوله تعالى: ﴿ ھ ھ ھ ے ے ۓ ﴾[سورة البقرة: رقم:02 من الآية:195].

ت- الإباحة: كقوله تعالى: ﴿ ۀ ہ ہ ھ ھ ﴾. [سورة المائدة رقم:05 من الآية:04].

ث- الإرشاد إلى ما هو الأوثق: كقوله تعالى: ﴿ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ﴾[سورة البقرة: رقم:02 من الآية:282].

ج- التقريح: كقوله تعالى: ﴿ ڭ ۇ ۇ ۆ ﴾[سورة يونس رقم:10 من الآية 38].

ح- التوبيخ: كقوله تعالى: ﴿ ے ے ۓ ۓ ڭ ﴾[سورة الإسراء رقم: من الآية : 64].

خ- السؤال: ﴿ ٻ ٻ ٻ پ ﴾[سورة البقرة:02 من الآية 127].

ذكر السَرَخْسِي آراء حول صيغ الأمر من حيث اختلاف العلماء في تارك الندب، والمباح، والوجوب، وقد برهن على حجته في صيغ الأمر التي هي استلزام لما يريد المخاطب«**الشارع** » « أن هذه الصيغة موضوعة لهذا المعنى خاصة كما أن اللفظ الماضي **موضوع للمضي، والمستقبل للاستقبال، و كذلك الحال، ثم سائر المعاني التي وضعت الألفاظ لها كانت لازمة لمطلقها إلا أن يقوم الدليل بخلافه، فكذلك معنى طلب المأمور بهذه الصيغة** »[1] أي أنّ كلّ صيغة من صيغ الأمر هي ستلزمه لمعنى يريده المخاطب « الشارع» سواء كان إلزاما أو ندبا أو إباحة أو إرشادا، أو تقريعا، أو توبيخا أو سؤالا.

وجملة القول في هذا القسم: إنّ السَرَخْسِي أولى عناية كبيرة لما يستلزمه الخطاب الشرعي من معاني تسهم في استنباط الأحكام الشرعية.

المطلب الخامس:معرفة القصد من الخطاب في سياق المقال والمقام بين المعنى المعجمي والمعنى المراد: ومثاله في **قوله تعالى:** ﴿ ٱ ب ب ٻ ٻ ﴾ **سورة فاطر رقم :35 رقم الآية:19**فإنّ بدلالة محل الكلام يعلم أنه ليس المراد نفي المساواة بينهما على العموم، بل فيما يرجع إلى البصر فقط، وقد قلنا أن لفظ العموم في غير المحل قابل للعموم يكون بمعنى المجمل فلا يثبت به إلا ما يتيقن أنه مراد به، ويكون ذلك شبه المجاز لدلالة محل الكلام[2] أي أن مراد الشارع يقتضي العلم بسياق النص، والمحل الذي ورد فيه الخطاب أي المناسبة«**المقام**» أي وجود دليل يحيل إلى المعنى المراد في الخطاب المجمل والعام. فقوله تعالى: «**وحرم الربا**» خطاب مجمل،« لأن الربا عبارة عن الزيادة في أصل الوضع، وقد علمنا أنه ليس المراد ذلك، فإن

(1) السرخسي: أصول السرخسي، ج1، ص19.

(2) ينظر: المصدر نفسه، ج1، ص194.

البيع ما شرع إلا الاسترباح، وطلب الزيادة، ولكن المراد حرمة البيع بسبب فضل(...) بالتأمل في الصيغة لا يعرف هذا إلا بدليل آخر فكان مجملا فيما هو المراد؛ وكذلك الصلاة، والزكاة فهما مجملان»[3].

ث: المتشابه:

يُقصد به « اسم لما انقطع رجاء معرفة المراد منه لمن اشتبه فيه عليه، والحكم فيه اعتقاد الحقية والتسليم بترك الطلب، والاشتغال بالوقوف على المراد منه، سمي متشابها عند بعضهم لاشتباه الصيغة بها، وتعارض المعاني فيها وهذا غير صحيح، فالحروف المقطعة في أوائل السور من المتشابهات عند أهل التفسير، وليس في هذا المعنى؛ ولكن معرفة المراد فيه ما يشبه لفظه، وما يجوز أن يوقف على المراد فيه، وهو بخلاف ذلك لانقطاع احتمال معرفة المراد فيه، وأنه ليس له موجب سوى اعتقاد الحقبة فيه، والتسليم كما قال تعالى:« وما يعلم تأويله إلا الله» فالوقف عندنا في هذا الموضع، ثم قوله تعالى: « الراسخون في العلم» ابتداء بحرف الواو لحسن نظم الكلام، وبيان أن الراسخ في العلم من يؤمن بالمتشابه، ولا يشتغل بطلب المراد فيه، بل يقف فيه مسلما»[1].

في هذا القول يعرض السَرَخْسِي معنى المتشابه عند البعض من العلماء بقوله: «**عند بعضهم**»، كما يعرض معنى المتشابه عند أهل التفسير، ويعرض أيضا مفهومه هو لهذا القسم من الخطاب غير واضح الدلالة في الخطاب القرآني.

ولنبين معنى الاختلاف في المفهوم لا بد أن نذكر مفهوم المتشابه، ولو عند عالم واحد من العلماء اللغويين.

فابن فارس بين أصل المادة أو جذرها فقال: « الشين والباء والهاء: أصل واحد يدل على تشابه الشيئ، وتشاكله لونا، ووصفا، يقال: شِبْه وشَبَه وشبيه. والشَّبَه من الجواهر: الذي يشبه الذهب، والمتشابهات من الأمور: المشكلات، واشتبه الأمران: إذا أشكلا»[2]، في المعنى المعجمي نلحظ أن– كلمة المتشابه– تطلق على الشيء الذي يتماثل، ويشاكل من حيث الصفة والحال.

---

(3) المصدر نفسه: ج1، ص169.

(1) السرخسي: أصول السرخسي، ج1، ص169.

(2) المصدر نفسه: ج1، ص169.

يمكن أن نطلق هذه الكلمة على ما شابه الذهب من المعارف في الصفة واللون، وتتداول في سياقات الخطاب أين تكون إشكالات الفهم، إذ نجد ذات الدلالة حول مفردة متشابه عند الإمام الطبري فيما أورده عن بعضهم« في قوله تعالى: **چ ڤ ڤ ڦ ڦڦچ**[3]،» وقال بعضهم: تشابهه في اللون، وهو مختلف في الطعم تشابهه في اللون، والطعم، تشابهه أن كله خيار لا رذل فيه، وتشابهه ثمر الجنة وثمر الدنيا في اللون وإن اختلفت طعومهما، لا يشبه شيء مما في الجنة، ما في الدنيا إلا في الأسماء، وأنه متشابه في الفضل، أي كل واحد منه له من الفضل»[4].

وورد معنى المتشابه عند الطبري من خلال قوله تعالى چ گ گ گ گ گ گ گ گ ں ں ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓچ{سورة آل عمران رقم: 03، من الآية:7}، ذكر ابن جرير الطبري اختلافات عدة في تفسير وتأويل معنى مفردة المتشابه منها[1]:

أ- التشابه في الألفاظ واحتمال صرفه في وجوه التأويلات لاحتماله معاني مختلفة.

ب- ما احتمل من التأويل عدة أوجه.

ج- الحروف المقطعة في أوائل السور.

د- ما استأثر الله به من علم مثل وقت قيام الساعة.

من المفاهيم التي أوردها ابن فارس والإمام الطبري أنّ المتشابه ما كان فيه اللبس، والإبهام من حيث المضمون خاصة في سياقنا من حيث المعنى.

في القول السابق لمفهوم المتشابه عند السَرَخْسِي، وذكره لآراء بعض المفسرين الذين حصروا معنى المتشابهات في الحروف المقطعة لأوائل السور« فالحروف المقطعة في أوائل السور من المتشابهات عند أهل التفسير وليس في هذا المعنى»[2] يعدّ ذكره رأي بعض المفسرين، هو محاولة لنقد الحجة التي أتى بها البعض في تفسير، وبيان معنى مفردة "**المتشابه**" بالتسليم بأن المتشابه هو ما انقطعت معرفته، والمراد منه أي ما جاء في الخطاب القرآني، وقد كانت حجته متمثلة في قوله: « ولكن معرفة المراد فيه ما يشبه لفظه وما يجوز أن

---

(3) سورة البقرة: رقم 02، الآية :25.

(4) الطبري: تفسير الطبري، تح: محمود محمد شاكر، ج1، ص389-394.

(1) ينظر:المصدر السابق: ج6، ص185-196.

(2) السرخسي: أصول السرخسي، ج1، ص169.

يوقف على المراد وهو بخلاف ذلك لانقطاع احتمال معرفة المراد و أنه ليس له موجب سوى اعتقاد الحقية فيه والتسليم كما **قال تعالى: ﴿ ﴾ قم قوله:** « **والراسخون في العلم**» ابتداء بحرف الواو لحسن نظم الكلام، وبيان أن الراسخ في العلم من يؤمن بالمتشابه ولا يشتغل بطلب المراد فيه بل يقف فيه مسلما هو معنى قوله تعالى:« ﴿ ﴾»[3].

نتبين من مفهوم المتشابه عند السَرَخْسِي، أنه ركز على بيان ما يحمله الخطاب من ألفاظ أو آيات متشابهة، بالاعتناء بالمراد والمعنى الذي يريده الشارع ولا نكتفي بالتسليم لما جاء في الخطاب، بل لابد من التدبر إذ قال تعالى: ﴿ ﴾ **سورة ص رقم:38.الآية:29]** وقوله تعالى: ﴿ ﴾

[سورة محمد: رقم:47. الآية: 24]. وقد ذكر أنّ هناك فريقان « وهذا لأن المؤمنين فريقان: مبتلى بالامتحان في الطلب لضرب من الجهل فيه، ومبتلى عن الوقوف في الطلب لكونه مكرما بنوع من العلم»[1] فالفريق الأول هو من يصرف اللفظ المتشابه إلى تأويلات عدة، واحتمالات لمعاني مختلفة، الذي يمكن أن يصرف المعنى عن مراد الشارع في أحايين كثيرة، وهذا ما نجده عند بعض الفرق الكلامية مثل المعتزلة؛ و الفريق الثاني الذي يؤمن بما جاء في المتشابه في خطاب الشارع عز وجل، يقول السَرَخْسِيّ:« وهذا هو المعنى في الابتلاء بهذه الأسامي التي فيها تفاوت»[2]، والحجة الثانية أنّ هناك حكمة من وجود أسماء صيغ الخطاب، وطرق استثمارها لتدبر الخطاب القرآني المتمثلة في المجمل، والمشكل، والخفي« **فإن الكل لو كان** ظاهرا جليا بطل معنى الامتحان، ونيل الثواب بالجهد بالطلب، ولو كان مشكلا خفيا لم يعلم منه شيء حقيقة، فأثبت الشرع هذا التفاوت في صيغة الخطاب لتحقيق معنى الامتحان، وإظهار فضيلة الراسخين في العلم ،وتعظيم حرمتهم، وصرف القلوب إلى محبتهم، لحاجتهم إلى الرجوع إليهم، والأخذ بقولهم، والاقتداء بهم » [3] .

وضرب لنا مثالا من الخطاب القرآني حول المتشابه، في قوله تعالى: ﴿ ﴾ **سورة القيامة رقم: الآية: 23-24]**. جاء في تفسير هذه الآية « ﴿

(3) المصدر نفسه: ج1، ص169.

(1) السرخسي: أصول السرخسي ج1، ص169.

(2) المصدر نفسه: ج1، ص169.

(3) الطبري: تفسير الطبري: تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، ج23، ص 508-509.

ﭘ ﭙ ﭚ ،« ...نضرة من النعيم »...« ﭘ ﭙ ﭚ » تنتظر من ربها ما أمر له»»[4]إذ رجح الإمام الطبري بين تفاسير عدة قولين« من أن معنى ذلك: أنها تنظر إلى خالقها، قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم– :« إنّ أدنى أهل الجنة منزلة لمن ينظر في ملكه ألفي سنة»، قال:« وإن أفضلهم منزلة من ينظرُ في وجه الله كل يوم مرتين». قال: ثم تلا:« ﭘ ﭙ ﭚ ». قال:« بالبياض والصفاء»، « ﭘ ﭙ ﭚ ».قال:« تنظر كل يوم في وجه الله عز وجل» [1]قال السَرَخْسِيّ:« فإنّ الله تعالى لا جهة له، فكان متشابها فيما يرجع إلى الكيفية، الرؤية والجهة، مع كون أصل الرؤية ثابتا بالنص، معلوما كرامة للمؤمنين (...) والتشابه فيما يرجع إلى الوصف، لا يفلح في العلم بالأصل ولا يبطل...» أي أن الصفات صفات الله تعالى معلومة وثابتة في الخطاب القرآني، أمّا عن الكيفية فهي من المتشابه؛ ومن ثمّ، لا يسأل الفرد عن الكيفية، والغاية هنا من ذكر الإمام السَرَخْسِيّ عما يجب أن يعتقد به الإنسان، أنه يعتبر المتشابه هو المتمثل في الكيف؛ الذي يعد جزءا من العقيدة، والإيمان به دون السؤال عنه، أو الاشتغال به؛ لقوله عز وجل:« يقولون آمنا به كل من عند ربنا و ما يذكر إلا أولو الألباب»، وهذا ما أكده السَرَخْسِيّ بقوله:« وكيفية ذلك من المتشابه فلا يبطل به الأصل المعلوم. والمعتزلة – خذلهم الله – لاشتباه الكيفية عليهم أنكروا الأصل، فكانوا معطلة بإنكارهم صفات الله»[2].

نستخلص ، مما سبق بيانه، أنّ أسماء صيغ الخطاب عند السَرَخْسِيّ جاءت على النحو الآتي: .

أ– أن خطاب الشارع يلزم المخاطب معرفة آليات التخاطب التي تسهم في عملية بيان مراد الشارع منها:

ب–أن أفعال الكلام كالأخبار، والأمر، والنهي، تكون على مستوى صيغة المجمل.

ت–المخاطَب« **المرسل إليه**» لا يصل إلى مراد الشارع، وما يورده من أخبار، وأوامر، ونواهي، إلا بمعرفة سياق النظم « **السياق اللغوي(النص)، والسياق المقامي**» أو ما يعرف بعلم المناسبات.

---

(4) المصدر نفسه: ج23، ص510.

(1) السرخسي: أصول السرخسي، ج1، ص170.

(2) المصدر نفسه: ج1، ص170.

ث–العلم بالمعنى المعجمي، والوظيفي، لا يكفي؛ لابد من الإلمام بمعنى اللفظ الواحد في سياقاته المختلفة مثل المشترك اللفظي.

إنّ اللغة عبارة عن نظام قائم على مجموعة من الوحدات المتآلفة، والمترابطة في المستوى التركيبي والوظيفي، فكلّ حلقة من حلقات النظام تشكل سلسلة من الوحدات تتحقق بأدوات الاتساق، والمستوى التركيبي والوظيفي لا يحقق المعنى المراد الذي يحمله الخطاب إلا بإضافة المستوى الصرفي والصوتي؛ الذي من خلاله يتحدد المستوى الدلالي الذي به يتحقق الانسجام، والمضمون الذي تحتويه اللغة من رسائل، ومقاصد يريدها المتكلم، فاللغة تتكون من مفردات وألفاظ إما كلية«**عامة**» أو جزئية«**خاصة**»، فمعرفة الوضع الكلي، والجزئي في اللغة يسهم في التفريق، وبيان المعنى الحقيقي من المعنى المجازي.

المتتبع لظاهرة الحقيقة، والمجاز عند التراثيين كما عند أقرانهم الغربيين، نجدهم قد ألفّوا أبوابا بين مثبت للظاهرة، ومنكر لها، لكن الإنكار ليس إنكارا بمعنى النفي التام، وبخاصة حول المجاز في اللغة، بل نجد اختلافا في قراءة الظاهرة بين صائب، ومخطئ؛ مثلما نجده عند **عباد بن سليمان الصيمري** الذي وجهت له انتقادات عدة حول مفهومه للمجاز، ولقضية التوقيف، والاصطلاح في اللغة، لكن؛ما يهمنا هو الحقيقة، والمجاز عند الإمام السرخسي.

المطلب السادس :العلم بالحقيقة والمجاز:

أ–الحقيقة لغة واصطلاحا:

لعله من المفيد البدء بتعريفها لغة بأن يُبيَّن نوعُها من الكلام في قوله: إنّها« اسم لكل لفظ هو موضوع في الأصل لشيء معلوم، مأخوذ من قولك: حق بحق فهو حاق وحقيق»[1]، أورد الخطيب القزويني إضافة إلى المعنى فقد عرّفها بذكر الصيغة الصرفيّة ودلالتها اللغوية، في قوله:« الحقيقة لغة إما فعيل بمعنى مفعول، من قولك حققتُ الشيء أحقه إذا أثبته أو فعيل من قولك حقّ الشيء إذا ثبت أو الثابتة في موضعها الأصلي»[2]، كلاهما يتفقان حول معنى لفظة الحقيقة بأنها المعنى الذي يكون قد وضع أصالة له.

(1) السرخسي: أصول السرخسي، ج1، ص170.

(2) الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع– مختصر تلخيص المفتاح، ص153.

بينما جاء معناها اصطلاحا بعد المعنى اللغوي المعجمي لدى الإمام السَرَخْسِيّ على النحو الآتي:« ولهذا يسمى أصلا أيضا لأنه أصل فيما هو موضوع له»[3] وفي مفهوم الخطيب القزويني لمعنى الحقيقة اصطلاحا، أورد مفهوما أكثر توضيحا لما ذكره السَرَخْسِيّ إذ يقول: الحقيقة هي الكلمة المستعملة فيما وضعت له في الاصطلاح لأجل التخاطب[4]، فالحقيقة هي كل كلمة استعملت في معناها المتداول سياقيّا، والمستعمل وظيفيّا؛ سواء كانت بالمعنى اللغوي، أو الشرعي، أو العرفي، من ذلك في استعمال لفظة إنسان بعرف اللغة في الحيوان الناطق، أمّا المعنى الشرعي كلفظ الصلاة –التي معناها لغة الدعاء– فيستعمله الفقيه، أو الأصولي، أو المفسر، في معنى خاص المتمثل في العبادة، أمّا العرفي فقد مثّل به أغلب الفقهاء، وعلماء الأصول، واللغة، والبلاغة في لفظ «**الدّابة**» الذي يطلق على ذوات الأربع، أو كلّ ما يدبّ على الأرض، إذ أصبحت تطلق بحكم الاستعمال العرفي على الحمار، أو الفرس هذا في العرف العام، أمّا العرف الخاص كقولنا: زيد قائم، فلفظة قائم، على وزن اسم فاعل؛ إذ وردت في عرف علم الصرف بأنها تدل على الحال، وفي عرف علم النحو مبتدأ وخبر على الترتيب، دون أن ننسى أن السيوطي أورد أكثر من رأي حول التقديم والتأخير في كتابه همع الهوامع.

فالحقيقة هي استعمال اللفظ بحسب ميدان الاستعمال كل في تخصصه، سواء في الخطاب البلاغي، أو النحوي، أو الفقهي، أو الكلامي، ومن ثمّ، فهي تنزاح من المعنى المعجمي إلى المعنى الجديد بعرف العلم الذي استعملت فيه

ب–المجاز:

نبدأ بتعريف بالمجاز لغة بذكر صيغته الصرفيّة أنّه: مصدر ميمي على وزن « **مفعل**» من جاز يجوز سمي مجازا لتعديه عن الموضع الذي وضع في الأصل له إلى غيره [1]، وصيغة« **مفعل**» تستعمل في الزمان، والمكان، والمصدر، فلفظة المجاز تعني مكان التجوز، أو زمانه، أو مصدره؛ وهو« **الجواز**» من ثمة نقل هذا اللفظ« **الجواز**» من المصدر، أو المكان، ليطلق على اسم الفاعل«**الجائز**» المتنقل لما بين الفاعل، والمصدر من علاقة الجزئية، ولما بين اسم الفاعل، واسم المكان من علاقة الحالية والمحلية، أي إطلاق اسم المحل على الحال[2].

(3) السرخسي: أصول السرخسي، ج1، ص170.

(4) الخطيب القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة المعاني والبيان والبديع– مختصر تلخيص المفتاح ص151.

(1) ينظر السرخسي: أصول السرخسي، ج1، ص170.

(2) ينظر الآمدي: الأحكام في أصول الأحكام، ج1، ص38–39.

أمّا المجازُ اصطلاحا فهو:« اسم لكل لفظ هو مستعار لشيء غير ما وضع له(...) سمي مجازا لتعديه عن الموضع الذي وضع في الأصل له إلى غيره»[3]، يعدّ هذا تعريفا عامّا لمعنى المجاز في الاصطلاح، إضافة إلى ما سبق ذكره، نورد قول عبد القاهر الجرجاني لمفهومه للمجاز، الذي فرق فيه بين المجاز عندما يكون في كلمة، والمجاز في الجملة؛ إذ يقول في الكلمة المجاز:« كلّ كلمة أريد بها غير ما وقعت له في وضع واضعها لملاحظة الثاني والأول فهي مجاز، وإن شئت قلت: كل كلمة جرت بها ما وقعت له في وضع الواضع إلى ما لم توضع له، من غير أن تستأنف فيها وضعا لملاحظة بين ما تجوز بها إليه، وبين أصلها الذي وضعت له في وضع واضعها فهي مجاز»[1].

أما المجاز في الجملة فهو:« **كل جملة أخرجت الحكم المفاد بها عن موضعه من العقل لضرب من التأول، فهي مجاز»**[2].

من التعريفين لمصطلح المجاز عند كل من عبد القاهر الجرجاني والسَرَخْسِيّ نجد اتفاقا في كون استعمال اللفظ في غير ما وضع له، أما من جانب استعمال اللفظ في غير ما وضع له فهو تأويل، لكن السَرَخْسِيّ عده لفظا مستعارا، ولم يصرح بمصطلح التأويل، إذ بيّن أنّ «المجاز هو وجود ما استعير لأجله، كما هو حكم الحقيقة خاصا كان أو عاما»[3]و« حكم الحقيقة وجود ما وضع له أمرا كان أو نهيا خاصا كان أو عاما»[4].

فالغاية لدى السَرَخْسِيّ هو التركيز على بيان المعنى، واستنباط الحكم الشرعي، إذ يبيّن أنّ المعنى المجازي يكون أجْلَ بيان خطاب الشارع للضرورة في استنباط الحكم الشرعي، مثال ذلك المثال الذي أورده لنا « قول الرسول – صلى الله عليه سلم– :« لا تبيعوا الطعام بالطعام إلا سواء بسواء» لا يعرضه حديث ابن عمر– رضي الله عنهما– « لا تبيعوا الدرهم بالدرهمين، ولا الصاع بالصاعين، فإن المراد بالصاع ما يكال به وهو مجاز لا عموم له(...) ويترجح قوله –عليه السلام–:« لا تبيعوا الطعام بالطعام » لأنّه حقيقة في موضعه فثبت الحكم به عاما(...) فأمّا الأصل فهو الحقيقة في كل لفظ؛ لأنّه موضوع له في الأصل، ولهذا، لا يعارض المجاز

(3) السرخسي: أصول السرخسي، ج1، ص170.

(1) عبد القاهر الجرجاني: أسرار البلاغة، ص 351–352.

(2) المرجع نفسه: ص385.

(3) السرخسي: أصول السرخسي، ج1، ص171.

(4) المصدر نفسه: ج1، ص171.

الحقيقة بالاتفاق حتى لا يصير اللفظ في المترددين الحقيقة والمجاز في حكم المشترك»[5] فالمجاز في الحديث الثاني للابن عمر – رضي الله عنهما– هو طريق – مجاز– لبيان الحكم.

ولا يمكن إراد الحقيقة والمجاز في آن واحد، لأنّ ذلك يؤدي إلى الإشكال في المعنى ، أو يصبح في حكم المشترك اللفظي؛ ومن ثمّ، لا بدّ من إرادة المعنى الحقيقي دونَ المعنى المجازي، أي أن في مقامات معينة يفضل إراد المعنى الأصلي، والحقيقي؛ دون المجاز، والمراد«**بالصاع**» المكيال وهو بمثابة مجاز، فهذا الأخير هو طريق لبيان المعنى الشرعي «**الحكم**» إذ قال:« وهذه الضرورة ترتفع دون إثبات حكم العموم للمجاز، فكان المجاز في هذا المعنى بمنزلة ما ثبت بطريق الاقتضاء»[1].

والمجاز يعد أحد نوعي الكلام بمنزلة نوع آخر هو احتمال العموم والخصوص، إذ ويقول:«ولكنا نقول المجاز أحد نوعي الكلام فيكون بمنزلة نوع آخر في احتمال العموم الخصوص؛ لأنّ العموم للحقيقة ليس باعتبار معنى الحقيقة، بل باعتبار دليل آخر دل عليه»[2].

فالعموم والخصوص نوع من أنواع الكلام في خطاب الشارع، أو المتكلم بدليل يدل عليه، إذ يقول « فإنّ قولنا رجل اسم لخاص، فإذا قرن به الألف واللام وليس هناك معهود ينصرف إليه بعينه كان للجنس فيكون عاما بهذا الدليل وقد وجد هذا الدليل في المجاز»[3]، أي أن اللفظ إذا اقترن بالألف واللام ولم تكن هناك قرينة تحيله إلى المعنى الخاص، فإنّه يعد عاما، ويتبع قوله « والمحلّ الذي استعمل فيه المجاز قابل للعموم فثبت به صفة العموم بدليله كما ثبت في الحقيقة»[4]، فالمقام الذي يستعمل فيه المجاز هو قول أو لفظ عام مثال ذلك قوله:« ولهذا، جعلنا قوله:« ولا الصاع بالصاعين» عاما، لأنّ الصاع نكرة قرن بها الألف واللام، وما يحويه الصاع محل لصفة العموم» [5]فالصاع هنا هو مجاز عن المكيال وليس بلفظ عام والمقصود هنا هو ما يحمله ذلك الصاع من طعام، أي فلفظ « **صاع**» هو نكرة فإذا اقترن بالألف واللام صار

(5)المصدر نفسه: ج1، ص171.

(1) السرخسي: أصول السرخسي: ج1، ص171.

(2) المصدر نفسه: ج1، ص171.

(3) المصدر نفسه: ج1، ص171.

(4) المصدر نفسه: ج1، ص171.

(5)المصدر نفسه: ج1، ص171.

لفظا عاما يدخل فيه كل ما يكتال به، فاللفظ المجاز مثل« **الصاع**» هو لفظ مستعار ليكون قائما مقام الحقيقة الذي لا يتحقق إلا بإثبات صفة العموم فيه.

المطلب السابع: موقفه من المجاز:

يقول:« فإن المجاز موجود في كتاب الله تعالى والله تعالى يتعالى عن أن يلحقه العجز، أو الضرورة، إلا أن التفاوت بين الحقيقة والمجاز في اللزوم والدوام من حيث إن الحقيقة لا تحتمل النفي عن موضعها والمجاز يحتمل ذلك وهو العلامة في معرفة الفرق بينهما»[6]، يقرّ الإمام السَرَخْسِيّ بوجود المجاز في القرآن الكريم – الخطاب الشرعي– لكن لا يعد ضرورة مثلما نجد هذا الحكم عند المعتزلة، بل إنّ الغاية بيان بعض الألفاظ التي قد يكون معناها مهجورا، أي المعنى الحقيقي فيُترجح المعنى المجازي لمعرفة قصد الشارع عن المعنى الحقيقي، ويمكن أن تترجح الحقيقة عن المجاز في بعض السياقات بدليل النفي من ذلك: « فإن اسم الأب حقيقة للأب الأدنى فلا يجوز نفيه عنه بحال، وهو مجاز للجد حتى يجوز نفيه عنه بأن يقال إنه جد وليس بأب، ولهذا نترجح الحقيقة عند التعارض، لأنها ألزم وأدوم »[1].

ونستنتجُ أنّ الألفاظ فيها ماهو حقيقة، وفيها ما هو مجاز متعارف عليه، لكن لا بد من ترجيح المعنى الحقيقي دون المعنى المجازي؛ إذ يذكر لنا السَرَخْسِيّ قول شيخه واضع المذهب الحنفي أبو حنيفة أن اللفظ مطلقه يتناول الحقيقة المستعملة دون المجاز[2].

إن الألفاظ عند السَرَخْسِيّ أولى لها أهمية من خلال التمييز بين الألفاظ ذات الحقيقة اللغوية، والألفاظ ذات الحقيقة الشرعية، والألفاظ ذات الحقيقة العرفية، فهذه الأنواع للدلالات؛ هي محك فاصل في بيان مراد الشارع وما يقصده، إذ إنّ العلم بهذه الأنواع تسهم في استنباط الأحكام الشرعية، استنباطا بعيدا عن المعاني البعيدة التي تؤول إلى تأويلات بعيدة، أو غير صائبة لما يريده الشارع من أوامر ونواهي.

إنّ لفظ «**التأويل**» لم يرد عند السَرَخْسِيّ ، بل اهتم ببعض الظواهر اللغوية، والبلاغية التي وردت في الخطاب القرآني مثل المشترك اللفظي، إذ إنّه يرجح المعنى الأقرب وفقًا لسياق

(6) المصدر نفسه :ج1، ص 172.

(1) السرخسي: أصول السرخسي، ج1، ص 172.

(2) المصدر نفسه:ج1، ص184.

النظم من سياق لغوي، وسياق مقامي، أي يعمل على ألا ينزاح معنى اللفظ المشرك إلى معنى بعيد يمكن أن يؤدي إلى ما يصطلح عليه بالتأويل؛ ومن ثمّ، الخروج عن مراد الشارع.

كما بين الإمام السَرَخْسِيّ أهمية البنية الخطابية للجملة، سواء أكانت في المستوى التركيبي، أم المستوى البلاغي؛ مثلما ذكره في الإخبار، والأمر، والنهي، والعموم والخصوص.

إضافة إلى ما سبق من ملاحظات، فقد بيّن مدى أهمية صيغ الأمر، والنهي التي تحوي على أفعال كلامية[1*] يدرك معناها بسياق القول سواء كانت مباشرة أو غير مباشرة، دون إهمال للخطاب الإخباري أو الجمل الخبرية، وهذا ما أشار إليه أو ستين في تمييزه بين الجمل الخبرية، والجمل الإنجازية، إذ الجمل الإنجازية نجد فيها ما هو ظاهر، وما هو باطن مضمر، لا يدرك الأقوال الإنجازية إلا بالفعل أثناء القيام بالفعل، إضافة إلى المقام.

(1*) الفعل الكلامي يتفرع إلى ثلاثة فروع أو أنواع و هي فعل القول، الفعل المتضمن في القول، و الفعل الناتج عن القول.

الفصل الثاني

الفصل الثاني: التأويل عند ابن قدامة المقدسي وابن تيمية من منظور تداولي

الفصل الثاني: التأويل عند ابن قدامة وابن تيمية من منظور تداولي

المبحث الأول: التأويل عند ابن قدامة

المطلب الأول: موقفه من التأويل

المطلب الثاني: أسماء صيغ الخطاب غير الواضحة الدلالة

المطلب الثالث: المجاز

المبحث الثاني: التأويل عند ابن تيمية

المطلب الأول : أهمية اللغة في الدراسات الشرعية

المطلب الثاني : الفقه لغة واصطلاحا

المطلب الثالث: مفهوم التأويل عنده

المطلب الرابع: أقسام معاني القرآن

المبحث الأول:التأويل عند ابن قدامة المقدسي:

يشكل العصر الذهبي للحضارة العربية، والإسلامية الكوكبَ الذريَّ الذي أنار ظلمات الجهل، وفتح أبوابا، وآفاقا للتطور العلمي، والفكري خاصة، وبخاصة ما تعلق بالمعجزة الإلهية القرآن الكريم الذي عد مجالا خصبا لفهم القضايا التي احتوته، وهذا الفهم جاء بقراءات متعددة ومختلفة، وهذا الاختلاف لم يكن إلا رحمة، ومن ذلك بزغت ظاهرة التأويل، وظاهرة التفسير. فكلاهما هي محاولة لفهم الخطاب القرآني، وما يريده وما يقصده الشارع.

والتأويل عند التراثيين المتقدمين خلافه عند المتكلمين، والمعاصرين؛ فهو عند ابن تيمية، وابن القيم، والطبري، والشافعي، وكذلك السَرَخْسِيّ – لا يعتمد على المجاز اللغوي ولا يقسم الخطاب إلى ظاهر وباطن ويعده تأويلا، بل إن التأويل الحقيقي عندهم هو محاولة فهم وإدراك مراد وقصد الشارع في خطابه وما احتواه من أخبار، وأمر، ونهي؛ فالمجاز عندهم ماهو إلا وسلة لفهم خطاب الشارع، وليس الغرض منه تحوير المعنى على خلاف ظاهره عند المتكلمين من فرق كلامية وباطنية.

من هؤلاء أيضا نجد الإمام ابن قدامة المقدسي الذي اهتم بظاهرة التأويل لكونه عاصر التيارات الفكرية، والكلامية التي عكفت على قراءة الخطاب القرآني قراءة تأويلية، ومع تنامي القراءات التأويلية البعيدة عن مراد الشارع، وبخاصة ما تعلق بالجانب العقدي، نجد الإمام ابن قدامة المقدسي قد وضع بين أيدينا مدونة عنونها بـ«**ذم التأويل**»، ومن عنونة المدونة نلحظ أن موقفه من التأويل بيّن ظاهر، إذ بين لنا مفهوم التأويل عند مفكري الإسلام في حقبة التيارات الفكرية الكلامية خاصة؛ بدءا من عام 80 هـ.

المطلب الأول: موقفه من التأويل:

لقد أوجد المتكلمون قضية التأويل، وذلك لتأثرهم بعلوم وفكر الآخر، هذا الأخير الذي انطلق في قراءة النصوص الدينية سواء أكانت نصوصا للدين المسيحي، أو اليهودي، وأول انطلاقة في التأويل هي التساؤلات حول معاني الخطابات العامة وكذا النصوص أي النص المكتوب، إذ إنّ الكتابة تؤدي إلى الكلام، والكلام له تأثير في النفس، وهذا ما أقرّه بول ريكور؛« إنّ هذه العلاقة من الكتابة إلى الكلام، ومن الكلام إلى الحدث، ومن ثم، إلى معناه، هي نواه القضية »[1] فالتأويل هنا ربط بالنص الديني المكتوب. من هنا، بدت حركة الاجتهاد

(1) بول ريكور: صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، تر: منذر عياشي، مرة جورج زيناتي، ص438.

في حين، والتحفظ في حين آخر عند العرب، في الخطاب القرآني، بخاصة ما تعلق بالآيات المتشابهات، إذ يقول الإمام ابن قدامة المقدسي:«**كل من اتبع المتشابه فهو من الذين في قلوبهم زيغ**»[1] **وحجته في ذلك قوله تعالى: چگ ڳ ڳ گ گ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڈ ڈ ۀ ہ ہ ۂ ۂ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۋ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ي ي ئا چ** [سورة آل عمران رقم:03 ، الآية 07]. وقد تبيّن في مذهب السلف بضرورة الإيمان، والاعتقاد بالله، بالإيمان بصفاته دون السؤال عن الكيف.

إضافة إلى الاعتقاد نلحظ أنه بين ضرورة تفسير الخطاب القرآن وفقا لشروط جمعها عن السلف وهي[2]: الإيمان بصفات الله، وأسمائه التي وصف بها نفسه في آيات تنزيله، أو على لسان رسوله من غير زيادة عليها أو نقص، أي أن الأسماء التي وصف بها الله عز وجل لا بد أن تفسر على ظاهرها دون تشبيه بصفات المخلوقين، بل لا بد من رد معنى الكيف إليه. لقول الشافعي:« آمنت بما جاء عن الله على مراد إليه، وبما جاء عن رسول الله على مراد رسول **الله**»[3]. السكوت عما لا يعلموه، والوقوف حيث وقف أو لهم، دون العدول عنهم.

ترك التأويل في المتشابه؛ لأنّه مبتدع بإجماع الصحابة « الصحابة – رضي الله عنهم– أجمعوا على ترك التأويل (...) ولم ينقل التأويل إلا عن مبتدع، أو منسوب إلى بدعة »[4].

لا مناص من تعيين المعنى المحتمل أي حصر المعنى، وهذا لا يتحقق إلا بمعرفة جميع ما يستعمل اللفظ فيه حقيقة، أو مجازا، هذا يعني إلزامية العلم بالدلالات التي تحملها الألفاظ، أي العلم بالحقيقة اللغوية، والشرعية والعرفية، فهو يحتاج إلى الإحاطة الكاملة بلسان العرب.

المعرفة بما نفي من المعاني المحتملة التي ورد التوقيف به لقوله:« إن صفات الله تعالى لا تثبت، ولا تنفي إلا بتوقيف»[5].

ففهم الصفات يكون على الظاهر أي« ما يسبق إلى الفهم منه حقيقة كان أو مجازا، ولذلك ظاهر الأسماء العرفية المجاز دون الحقيقة كاسم الرواية والظعينة وغيرهما من الأسماء

---

(1) ابن قدامة المقدسي: ذم التأويل، مراجعة وتحقيق: بدر بن عبد الله البدر، دار الفتح، الشارقة،ط1، 1414 هـ، 1994م، ص9 .

(2) ينظر: المصدر نفسه: ص9.

(3) المصدر نفسه: ص9.

(4) المصدر نفسه: ص38.

(5) المصدر نفسه: ص41.

العرفية، فإن ظاهر هذا المجاز دون الحقيقة، فصرفها إلى الحقيقة يكون تأويلا يحتاج إلى دليل، وكذلك الألفاظ لها عرف شرعي، وحقيقة لغوية كالوضوء، والطاهرة، والصلاة، والصوم، والزكاة، والحج إنما ظاهرها العرف الشرعي دون الحقيقة اللغوية»[1].

مما سبق نستخلص أن الإمام ابن قدامة المقدسي كان من العلماء الذين ينكرون التأويل الذي هو صرف اللفظ عن ظاهره بخاصة ما تعلّق بالصفات،.كما دعا إلى العلم بمجازات الألفاظ العربية سواء أكانت لغوية، أو شرعية، أو عرفية.

المطلب الثاني : أسماء صيغ الخطاب غير الواضحة الدلالة:

أ-التـــشـــابـــه:

يقول **محمد متولي الشعراوي** في المتشابه:«هو الذي نتعب في فهم المراد منه (...) المتشابه من الآيات قد جاء للإيمان به »[2]، أي أن المتشابه هو كل الكلام الذي لا نجد له تفسيرا عند العلماء السلف، ولم يرد معناه عن الشارع النبي – صلى الله عليه وسلم- ولا يعلم معناها إلا الله. وقد أورد **ابن قدامة** بعض المفاهيم التي وردت عن العلماء حول المتشابه منها: قول ابن عقيل:« المتشابه هو الذي يغمض علمه على غير العلماء والمحققين كالآليات التي ظاهرها التعارض **كقوله تعالى:چ ں ں ڻ ڻ ڈ چ[سورة المرسلات رقم:77، الآية:35]، و قال في أخرى: چ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې چ[سورة يس رقم:36 ، الآية 52] ونحو ذلك** »[3].

ويضيف قولا آخر:« قال آخرون: المتشابه الحروف المقطعة في أوائل السور، والمحكم ماعداه» [4]ويتبعه بمفهوم آخر لآخرين:« والمتشابه: القصص والأمثال »[5].

فلعلنا نستنتج مما أنف بيانه، أنّ المتشابه يتمثل فيما يأتي:

أ- كل خطاب قد يكون فيه احتمال لمعنيين، الذي يتعذر على العامة فهمه.

ب- المتشابه ما كان في الحروف المقطعة، أي ما جاء في أوائل السور مثل: طه، يس، ق، طسم، ألم.

---

(1) محمد متوالي الشعراوي: تفسير الشعراوي: دار أخبار اليوم، د.ط، 1991، المجلد :02، ص 1276/1275.

(2) المرجع نفسه: المجلد :02، ص 1276/1275.

(3) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر و جنة المناظر، ص66.

(4) المصدر نفسه: ص66.

(5) المصدر نفسه: ص67.

ت- المتشابه ما كان في القصص القرآني وما احتواه من أمثال، مثال ذلك قصة موسى عليه السلام مع فرعون، وورودها في أكثر من ثلاثين موضعا، وفي كل موضع يأتي بتعابير جديدة لا تكرار فيها.

ومن ثمة يقدم لنا ابن قدامة مفهومه للمتشابه بقوله:« والصحيح أن المتشابه ما ورد في صفات **الله سبحانه مما يجب الإيمان به، ويحرم التعرض لتأويله. كقوله تعالى: چ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ڑ چ**[1]**- چ ئە ئو ئو ئۇ ئۇ چ**[2]**- چ ۆ ۇ ۆ ۈ ۈ ۇ ۇ ۋ ۋ ې چ**[3]**- چ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ چ**[4] **- چ ژ ڑ ڑ ڑ ک ک ک ک گ چ**[5]، ونحوه فهنا اتفق السلف رحمهم الله على الإقرار به وإمراره على وجهه وترك تأويله فإن الله ذم المبتغين لتأويله وقرتهم. في الذم بالذين يبتغون الفتنة»[6]، فالمتشابه عنده هو ما انحصر في معاني أسماء الله وصفاته، مع واجب الإيمان والاعتقاد بصفاته عز وجل، فصفاته معلومة، والكيف مجهول، إذ استأثر به عن باقي خلقه.

كما أنه حصر معنى المتشابه في الخطاب الذي لا يدرك معناه بمجرد سماعه، ومن خلال ماذكره، وما كان في الآية الكريمة السابقة، أن الغاية هي الاعتقاد بما أنزله الله من معاني لا يعلمها أحد من خلقه.أن البحث في تلك المعاني هو إرهاق، إذ أن من يبحث في معنى المتشابه هو من الزائغين، لقول ابن قدامة في شرحه لآية المحكم والمتشابه « أن الآية تدل على أن الناس قسمان،لأنه قال:« فأما الذين في قلوبهم زيغ»(...)أحدهما الزائغون المتبعون للمتشابه »[1] لأنه لو تأملنا الآية لوجدنا الأداة « **أما** » التي تفيد التفصيل بين جملتين أو بين أمرين مختلفين، وأتبع لفظ «**أما**» بما يخالف الأول، وهم الراسخون في العلم لقول ابن قدامة: « والثاني الراسخون في العلم، ويجب أن يكون كل قسم مخالفا للآخر فيما وصف به، فيلزم حينئذ أن يكون الراسخون مخالفين للزائغين في ترك اتباع المتشابه مفوضين إلى الله تعالى

---

(1) سورة طه: رقم:20 ،الآية رقم: 05.

(2) سورة المائدة: رقم:05 ،من الآية رقم: 64.

(3) سورة ص: رقم: 37 من، الآية رقم: 75.

(4) سورة الرحمن : رقم:55 ،الآية رقم: 27.

(5) سورة القمر رقم:54 ،الآية رقم: 14.

(6) ابن قدامة المقدسي: ذم التأويل ،ص 68-69.

(1) ابن قدامة المقدسي: ذم التأويل، ص36.

بقولهم: **چۆ ۇ ۇ و و ۇ ۇې چ** [سورة آل عمران رقم:03 ، الآية 07].« **آمنا به كل من عند ربنا » تاركين لابتغاء تأويله »**[2].

فالزائغ هو المتتبع لما ذكره وبينه العلماء منها ما هو ضمن المتشابه مثل أسماء وصفاته عز وجل، وأوائل السور، والمتشابه من القصص القرآني من حيث الإعجاز البياني، والأساليب، والصيغ الجديدة في ذكر القصص، وهذا ما اتفق عليه العلماء – ممن ذكرناهم– والمتشابه قسّموه إلى ثلاثة أقسام كما أورده الإمام الشاطبي(ت 790هـ): متشابه حقيقي، متشابه إضافي، ومتشابه ما تعلق بتحقيق مناط الأدلة. لعل جولة توضيحية لهذه الأقسام فيها تبيان مفيد لها، وإظهار دقيق لمفاهيمها الآتية:

1– متشابه حقيقي:

ويرجع معناه إلى « أنّه لم يجعل لنا سبيل إلى فهم معناه، ولا نصب لنا دليل على المراد منه(...) ولا يكون إلا قيما لا يتعلق بتكليف سوى مجرد الإيمان به »[3]، إنّ المتشابه هو ما نعتقد به بما أنزله الله في خطابه دون الخوض في السؤال عنه، وعليه، فالمتشابه الحقيقي هو توقيف.

2– متشابه إضافي:

ويعرّفُ بأنّه« الذي لا يتبين المراد من لفظه، كان مما يردك مثله بالبحث والنظر أم لا»[4]، ويندرج ضمنه:« المنسوخ، والمجمل، والظاهر، والعام والمطلق قبل معرفة مبيناتها داخلة تحت معنى المتشابه»[5]، أي أنّه غير ظاهر المعنى، ولا يتبين المعنى إلا بالنظر، والبحث من خلال المجمل، والظاهر، والمنسوخ، والمطلق.

3– متشابه متعلق بتحقيق مناط الأدلة:

فالتشابه « ليس بعائد على الأدلة، وإنما هو عائد على مناط الأدلة»[1] مثال ذلك النهي عن أكل الميتة، هو ذاته واضع في الإذن في أكل الذكية، لكن إذا اختلطت الميتة بالذكية

---

(2) المصدر نفسه: ص 36.

(3) الشاطبي: الموافقات، تع و تح: عبد الله دراز، ج3، ص91.

(4) المرجع نفسه: ج3، ص85.

(5) المرجع نفسه: ج3، ص86.

(1) الشاطبي: الموافقات، تع وتح: عبد الله دراز، ج3، ص93.

حصل الاشتباه في الأكول، لا في الدليل على تحريمه[2]. ونلحظ في التقسيمات التي أشار إليها الشاطبي من أنه :

أ- ركز على مقصدية، ومراد الشارع.

ب- لا يمكن إدراك قصد الشارع إلا بمعرفة المنسوخ، والمجمل، والظاهر، والمطلق.

ت- العلم بالبنية اللغوية للخطاب غير كاف فلا بد من العلم بما ورد في الخطاب الشرعي فما هو متشابه بتفصيل المجمل، ومعرفة الناسخ، والمطلق والمقيد.

ث- التفريق بين ما هو مباشر، وغير مباشر من حيث الصيغ التي وردت في الخطاب الشرعي، وبخاصة ما تعلق بالأحكام الشرعية.

ب-المــجـمـل:

يعرف ابن قدامة المقدسي « **المجمل** »بقوله: « المجمل، وهو ما لا يفهم منه عند الإطلاق معنى، وقيل ما احتمل أمرين لا مزية لأحدهما على الآخر، وذلك مثل الألفاظ المشتركة كلفظة العين المشتركة بين الذهب والعين الناظرة، والقرء للحيض والطهر »[3]، فالمجمل عند ابن قدامة ما احتمل فيه اللفظ على معنيين إذ لا يمكن تفضيل معنى على معنى آخر، إلا بمعرفة مناسبة الآية التي وردت لأجل حكم ما.

ولم يهمل ابن قدامة الجانب الإجمالي من حيث اللفظ المركب إضافة إلى تركيزه على الجانب الصرفي، والجانب النحوي، لأجل بيان المجمل من المطلق، إذ يقدم لنا أمثلة عن كل جانب بقوله:« قد يكون الإجمال في لفظ مركب **كقوله تعالى: ﭽ ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈئۈ ﭼ [سورة البقرة رقم: 02 من الآية 237]**. وقد يكون بحسب التصريف: كالمختار يصلح للفاعل والمفعول. وقد يكون لأجل حرف محتمل، كالواو تصلح عاطفة ومبتدأة، ومن تصلح للتبعيض، وابتداء الغاية، والجنس وأمثال ذلك»[1].

من المثال السابق الذي أورده ابن قدامة في قوله تعالى: **ﭽ ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ئۈئۈ ﭼ [سورة البقرة رقم: 02 من الآية 237]**. ركز على الجانب اللفظي بذكر نوع اللفظ المركب الذي ينقسم إلى قسمين تام وناقص، فالآية الكريمة هي ضمن اللفظ المركب التام إذ

---

(2) المرجع نفسه: ج3، ص93.

(3) ابن قدامة المقدسي : روضة الناظر وجنة المناظر، ص180-181.

(1) المصدر السابق: ص181.

نجد الجملة تامة حسن السكوت عليها، ويندرج ضمن قسم اعتبار دلالة اللفظ على معناه من حيث الظهور، والخفاء في قوله تعالى: ﴿ ئۇ ئۇ ئۇ ئۆ ئۆئۇ ﴾ فهي مجملة في إطار اللفظ المركب وقد ذكر لنا ابن كثير الاختلاف في تفسيرها من يكون؟ هل هو الولي أو الزوج إذ يقول: « عن عيسى بن عاصم قال سمعت شريحا يقول: سألني علي بن أبي طالب عن الذي بيده عقدة النكاح ؟ فقلت له هو: ولي المرأة، فقال علي: لا بل هو الزوج، ثم قال: وفي إحدى الروايات عن ابن عباس(...) أنه الزوج، وهذا هو الجديد من قولي الشافعي، ومذهب أبي حنيفة، وأصحابه، فإن بيده عقدها، وإبرامها، ونقضها وانهدامها، (...)والوجه الثاني عن ابن عباس – في الذي ذكر الله بيده عقدة النكاح، قال ذلك أبوها أو أخوها أو من لا تنكح إلا بإذنه(...) وروي عن عكرمة في أحد قوليه ومحمد بن سرين في أحد قوليه أنه الولي، وهذا مذهب مالك وقول الشافعي في القديم ، ومأخذه أن الولي هو الذي أكسبها إياه فله التصرف فيه بخلاف سائر مالها، وقال ابن جرير (...) عن عكرمة: أذن الله في العفو وأمر به، فأي امرأة عفت جاز عفوها، فإن شحت عفا وليها وجاز عفوه، وهذا يقتضي عفو الولي(...) وهو مروي عن شريح. لكن أنكر عليه الشعبي فرجع عن ذلك، وصار إلى أنه الزوج وكان بجاهل عليه»[2].

نلحظ أن هناك وجهين أو معنيين للفظ المركب من قوله تعالى ﴿ ئو ئو ئۇ ئۇ ئۆ ئۆ ﴾ فاللفظ هنا محمل متردد بين معنى الولي والزوج، ومن ثمّ، فهو إشارة إلى اعتماد آلية معرفة مناسبة الآية، أو ما يقابلها في الدراسات المعاصرة بمصطلح السياق دلالة المقال والمقام.

ويضيف ابن قدامة لنا أمثلة تبين أن بعض الألفاظ ليست بمجملة أي تحمل على المعنى العام، بخلاف القاضي الذي يقول أنها مجملة .من أمثلة ما قدم ابن قدامة في قوله: « وإنما اللفظ العام يحمل على عمومه »[1] من ذلك: قوله تعالى: ﴿ ٱ ب ب ب ب ب پ پ پ پ پ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ﴾[سورة البقرة: رقم2، الآية 275] فمفردة « البيع » لا تحمل معنى يخالف المعنى المعنى الذي يقصد إليه الشارع، لأنه لم يضمر المعنى المفهوم من سياق النص، لأنه سيق بالمعنى الوضعي، وعادة المتكلمين. إذ ذكر

(2) ابن كثير (ت 774 هـ): تفسير القرآن العظيم، ج1، ص266-267.

(1) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر، ص182.

لنا في آية أكل الربا، وأموال الناس بالباطل، وأنواع الشبهات، فكلام الشارع جاء مستقلا لا حاجة إلى تأويل، إذ إنّ قصد الشارع مفهوم من خلال اللفظ الوضعي دون اللجوء إلى الحقيقة الشرعية. هذا جانب، وأيضا من مميزات اللفظ العام يتحقق معناه عند نطقه أوحين نطقه وفقا لسياق المقام أيضا.

فمعنى العام وكما ذكره فخر الدين الرازي (ت606 هـ):« العموم هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له، بحسب وضع واحد »[2].

يعرفه ابن قدامة بقوله: « اعلم أن العموم من عوارض الألفاظ حقيقة (...) هو اللفظ الواحد الدال على شيئين فصاعدا مطلقا، واحترزنا بالواحد عن قولهم ضرب زيد عمرا فإنه يدل على شيئين لكن بلفظين» وبقولنا مطلقا عن قولهم رجال، فإنه يدل على شيئين فصاعدا، لكن ليس بمطلق، بل إلى إتمام العشرة»[3].

إذ إنّ اللفظ العام عند ابن قدامة المقدسي هو ما كان مطابقا من حيث اللفظ والمعنى الوضعي للغة. إضافة إلى المعنى العرفي، أي أن المعنى المفهوم هو ما كان منطوقا وملفوظا، إذ لا حاجة إلى البحث عن معنى ينزاح بقصده المتكلم، أو ما جاء في النص القرآني لاستنباط حكم شرعي ما. مثلما هو الحال في قوله تعالى: ﴿ ٹ ٹ ٹ ﴾ في هذه الآية الكلام جاء نصا ظاهرا لا يحتاج إلى تأويل. وسيبين ذلك معنى النص إلى الباب الثاني من الفصل الثالث. إذ أورد لنا أمثلة أخرى تبين أن النفي لا يقتضي الإجمال: ومثاله: « قول النبي صلى الله عليه وسلم: لا صلاة إلا بطهور» **ليس بمجمل** »[1]، ففي سنن كلام العرب أن في العرف يكون نفي الشيء هو نفي للفائدة، لأن الغاية هو نفي المقصد لا نفي ذاته.« لأن الكلام هنا إذ حمل على نفي الصلاة الشرعية (الحقيقة الشرعية) لا يحتاج إلى إضمار الحكم، والإصدار إذا وقع صار القول مجازا، لكن المراد هو نفي الصحة أي صحة الصلاة »[2].

الخلاصة هنا :

ابن قدامة المقدسي فرق بين المعنى المجمل، والمعنى العام؛ والمجمل ما لا يفهم معناه عند التلفظ به إلا من خلال السياق ومعرفة مناسبة النص، مثلما هو في المشترك اللفظي.

(2) فخر الدين الرزاي: المحصول في علم الأصول، ج2، ص309.

(3) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر، ص220.

(1) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر، ص182.

(2) ينظر المصدر نفسه: ص182.

– أما العام هو اللفظ المستغرق لجميع أفراده، ويكون على الإطلاق؛ وقد اتفق مع باقي العلماء حول ألفاظ العموم التي ذكرناها في الفصول السابقة.

كما ميز بين اللفظ العرفي، والشرعي، واللغوي، وهنا إشارة إلى اهتمامه بالجانب البلاغي إضافة إلى الجانب المعجمي، والصرفي، والنحوي؛ ففي الجانب البلاغي نجد اهتمامه ببيان المجاز ومعناه. والتمييز بين المعاني العرفية، والشرعية المتداولة، وما تحققه من فائدة الفهم. ومتى نقول هذا حقيقة، وهذا مجاز، وما يحتمله من معاني تؤول إلى المعنى الذي يريده المتكلم أو المرسل، أو ما نجده في النص الشرعي «**القرآني**».

المطلب الثالث: المجاز:

يقول ابن قدامة في كيفية معرفة الحقيقة من المجاز بشيئين؛ « أحدهما: أن يكون أحد المعنيين سبق إلى الفهم من غير قرينة، والآخر لا يفهم إلا بقرينة فيكون حقيقة فيما يفهم منه مطلقا.

أو يكون أحد المعنيين يستعمل فيه اللفظ مطلقا، والمعنى الآخر لا يقتصر فيه على مجرد لفظة فيكون حقيقة فيما يقتصر فيه على مجرد اللفظ. والثاني: أن يصح الاشتقاق من أحد اللفظين كالأمر في الكلام حقيقة؛ لأنّه يصح منه أمر يأمر أمرا وليس بحقيقة في الشأن نحو **قوله تعالى: ﴿ يـ يـ □ □ □ ﴾ [سورة هود رقم : من الآية 97]** لأنه لا يقال عنه أمر بأمر أمرا »[1].

ويمكن استنتاج الفرق الدلالي بين الحقيقة والمجاز في المحاور الآتية:

أ– أي أن الحقيقة ما سيق في اللفظ من المنطوق، أي أن مراد المتكلم يفهم من الكلام المنطوق.

ب– أمّا المجاز فالمعنى المفهوم من مراد المتكلم لا يتحقق إلا إذا كانت هناك قرينة أو دليل يدل عليه.

ت– كما يشير إلى أن الاشتقاق يمكن أن يستعمل على أنه حقيقة، وبقرينة على أنه مجاز.

يقر ابن قدامة هنا بمعنى المجاز، أي أنّ للنص القرآني أو أي خطاب يتداول يمكن أن يحمل معنا خفيا يحصل عن طريق لفظ مستعار؛ التي لا تتحد إلا بقرينة. أو دليل.

(1) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر، ص176.

إذًا، فالإقرار بمعنى المجاز هو إقرار بوجود التأويل بشرط معرفة الإحالات، أي وفقا لشروط تتمثل فيما يأتي:

أ- القرينة وما كان من الألفاظ العرفية. إضافة إلى الظواهر اللغوية مثل الاشتقاق، إذ يقول: « متى دار اللفظ بين الحقيقة والمجاز فهو للحقيقة ولا يكون مجازا إلا أن يدل دليل على أنه أريد به مجاز »[2] أي شرط وجود قرينة تحيل إلى معنى آخر أو حذف مثلا للمضاف وقيام المضاف إليه مقام المضاف مثلما هو في قوله تعالى:« **واسئل القرية**» إذ حذف المضاف أهل بتوجيه السؤال للقرية أي البيوت والجدران دون الأهل. ومن هنا فالجانب النحوي يسهم في بيان المعنى ، إضافة إلى ضرورة معرفة مناسبة الآية للوصول إلى مراد الشارع, فالمعنى النحوي والسياقي لا يمكن فصل أحدهما، أو إهمال أحدهما إلا إذا كانت هناك قرينة تحيل إلى الجانب البلاغي. المتمثل في المجاز خاصة.الذي يعد آلية من آليات التأويل الحجاجي عند المعاصرين.

ب- لا يمكن إهمال المعنى الحقيقي وأهميته، بخاصة إذا كان هناك سياق لفظي. بعبارة أخرى ما يطلق عليه عبارة النص أي ما سيق له الكلام المنطوق لفظا، أي أن الكلام يفهم من سياق لفظه دون تأويل؛ إضافة إلى كون «**عبارة النص**» من طرق الدلالة عند الفقهاء من الحنفية والأصوليين لاستنباط الأحكام الشرعية.

ت- والجدير ذكره، أنّ التراثيين أسهموا في إرساء معالم ما يسمى **بالدراسة التداولية** لكن على الرغم من أن دراستهم وبحوثهم كانت موسوعية؛ إلا أنهم كانوا على حذر شديد في استعمال الآليات التي يتضمنها التأويل من ذلك السياق والمعنى اللفظي وأنواعه.

ث- محاولتهم في الحفاظ على المعاني الشرعية لاستنباط الأحكام الشرعية، ولم يهملوا أسبقية الدلالات اللغوية، وما حملته من معاني في سنن كلام العرب لأجل استنباط حكم شرعي أو محاولة لفهم معناه. ولا ينسى بأنّهم كانوا قد صنّفوا الكلام على درجات، ولكل درجة مصطلح، وعلم قائم، له آلياته وشروطه مثل:مصطلح المتشابه وميدانه، أو المجمل وآلياته .

المبحث الثاني: التأويل عند ابن تيمية

المطلب الأول: أهمية اللغة في الدراسات الشرعية:

(2) المصدر نفسه:، ص176.

إن اللغة العربية هي مفتاح للعلوم الشرعية، فالعلاقة هي علاقة الحياة بالماء، أو هما وجهان لعملة واحدة لا يمكن الفصل بينهما؛ فالباحث في العلوم الشرعية ينبغي له أن يكون ملما بما تحتويه اللغة من نحو، وبلاغة، وصوت، وهذا يعد شرطا أساسيا، وضعه العلماء لمن يريد البحث، ودراسة الخطاب القرآني من الجانب التفسيري والفقهي والأصولي، وما يحتويه من مباحث؛ والعكس صحيح، لأنّ أصول الفقه فيه مباحثٌ لغوية، مثل العموم والخصوص والمطلق والمقيد والأمر والنهي.

فاللغة هي بمثابة الوعاء الذي تتشكل فيه، وتحتفظ بأفكار الأمة، وعقائدها الواضحة؛

ولعل خير دليل، وبرهان، ما جاء في الخطاب القرآني، وأن القرآن نزل بلسان عربي مبين؛ من خلال **قوله تعالى**: **ﭽ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﭼ** [1]، وقد أشار ابن تيمية إلى أنّ اللغة العربية في الدين الإسلامي ليست لغة فحسب، ولكنها عقل، وخلق، ودين. ويظهر ذلك في قوله:« والعربية إنما احتاج المسلمون إليها، لأجل خطاب الرسول بها، فإذا أعرض عن الأصل، كان أهل العربية بمنزلة شعراء الجاهلية(...) من حطب النار»[1] أي أن الخطاب القرآني فيه توجيه، وتهذيب للبشرية عامة، بالإضافة لما يحتويه من نصوص شرعية تؤسس بها المعاملات الإسلامية وفقا لهذه الأخيرة.

ويلحظُ – مما ذكر تفصيله آنفًا– أنَّ اللغة العربية وما تحتويه من فروع، لا يمكن فصلها عن العلم الشرعي، فالكل سواءٌ؛ أكان في علم الأصول، أو في التفسير، أو في الفقه؛ وبما أن موضوع الدراسة هذه لسانيٌّ صرفٌ يتعلّق بظاهرة لسانية، هي التأويل، وأهميتها في العلم الشرعيّ، ووظيفتها؛ أَجْلَ ذلك، فلا مناصَ من تقديم مفهوم للفقه .

المطلب الثاني: الفقه لغة واصطلاحا

أ–الفقه لغة: هو الفهم والفطنة، يقال أفقه عني ما أقول لك، أي أفهمه وأفطنه.

---

(1) سورة الشعراء:رقم : 26 ، الآية192–196.

(1) ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، اعتناء وتخريج، عامر الجزار، أنور الباز، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، دار ابن حزم، بيروت لبنان، ط4، 1432، 2011، المجلد 13، ص 112.

وقد استعمل القرآن كلمة الفقه في الفهم الدقيق، ٹ ڈ ڃ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄ ڄ ڄ ڄ ڃ ڃ ڃ ڃ[2]، ٹ ڈ ڇ ڇ ڇ ڇ ڍ ڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک[3].

چ ی ی ی ی ئج ئح ئم ئى ئي بج بح بخ بم بى بي تج تح تخ تم تى تي ثج ثم[4]، ٹ ڈ ڃ ڃ ڃ ڃ چ چ چ چ ڇ ڇ ڇ ڇ[5].

ولذلك قال ابن قيم في إعلام الموقعين بأنّ:« الفقه أخصّ من الفهم؛ لأنَّ الفقه فهم مراد المتكلم من كلامه» [6]، وهو قدر زائد على مجرّد فهم اللفظ في اللغة، ويتفاوت الناس في الفهم، على وفقِ تفاوت مرتبتهم في الفقه، والعلم؛ وقد وُظِّفَ اصطلاح الفقه في الإسلام على أنّه الفهم العميق للأحكام الشرعية.

ولعلّ تجوالة دلالية تاريخية في مفاهيم اصطلاح الفقه يُلحظ أنّ العرب كانت تطلقه على علم الكلام، وكانوا يطلقون عليه أيضا اصطلاح الفقه الأكبر؛ وبعد أن أصبحت العلوم تصنف تصنيفا تخصصيّا على وفق التخصصات التي تتمايز من غيرها، فجاء الفقه، وخصص لفظه.

ب-الفقه اصطلاحا: هناك تعريفان شائعان في كتب الفقه هما:«**الأول**:« بأنه العلم بالأحكام الشرعية العملية المكتسب من أدلتها التفصيلية». والثاني: بأنه مجموعة الأحكام العملية المشروعة في الإسلام سواء أكانت شرعيتها بنص صريح من القرآن والسنة أم بالإجماع أم استنباط المجتهدين من النصوص والقواعد العامة»[1] ويُلحظ أنّ دلالة الفقه من خلال هذين التعريفين تشير إلى أنّه العلم الذي يعمد إلى بيان الأحكام الشرعية، من خلال الضوابط الشرعية الواضحة عند علماء الفقه، وهو أيضا ما احتوى من أحكام شرعية جاء استنباطها وقبولها من النصوص النقلية؛ سواء أكانت من النص القرآني أم الحديث النبوي الشريف، أو بالإجماع، أو بالقياس.

---

(2) سورة التوبة: رقم :09 ،الآية 122.

(3) سورة الأعراف:رقم 07 ،الآية 179.

(4) سورة النساء:رقم 04 ، الآية 78.

(5) سورة هود:رقم :11 ،الآية :

(6) إعلام الموقعين، ج2، ص 264.

(1) محمد مصطفى شلبي :مدخل في التعريف بالفقه الإسلامي والقواعد الملكية والعقود فيه، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان،د.ط،1985،ص.32، 33.

المطلب الثالث: مفهوم التأويل عنده:

بما أن الخطاب الشرعي جاء منزّلًا بلسان عربي، فلا مناصَ من الاهتمام به، وما يحتويه من ظواهر، وفروع؛ ومن هذه الظواهر **ظاهرة التأويل**، فالتأويل عند ابن تيمية له أهميته، إذ إنَّ هناك فرقًا ومذاهبَ كانت قد ذكرت بأنّه قد أنكر وجود ظاهرة التأويل، لكنّه في الحقيقة لم ينكرها مطلقا؛ لأنّه أورد معنى التأويل في جميع مؤلفاته تقريبا، وأهم تلك المؤلفات التي يتحدث فيها عنه كتابه: نقض المنطق، درء تعارض العقل والنقل، كتاب مجموعة الفتاوى، وقد أسهب في الحديث عنه في كتاب ذكره في العنوان سمّاه " الإكليل في المتشابه والتأويل" الذي يعد جزءا من مجموعة الفتاوى كفصل؛ دون أن ننسى كتابه المعنون بالإيمان.

وقد ذكر ابن تيمية معاني عدة للتأويل، كما بيّن أهم المصطلحات ذات العلاقة بظاهرة التأويل، والمعنى؛ مثل المحكم، والمتشابه؛ لأن الجانب النقلي هو المرجعية الأساسية في التأويل، وهذا ما ذكره في مقدمة أصول التفسير، وقد رتبها ترتيبا تنازليا وهي:

أ- «القرآن يفسر بعضه بعضا، فما ورد مجملا في موضع يرد مفصلا في موضع آخر.

ب- ما ورد منسوبا إلى الرسول – صلى الله عليه وسلم- في التفسير.

ت- ما ورد عن الصحابة في الروايات الموثوق بصحتها لأنهم أقرب إلى عصر التنزيل وأعلم بأسباب النزول والناسخ والمنسوخ والمكي والمدني، وقرائن الأقوال للوحي...الخ.

ث- ما ورد من تفسير عن التابعين يؤخذ منه ويترك، مع العلم أن كثيرا من اختلافاتهم في تفسير هي اختلاف تنوع، وليس اختلاف تضادّ.

ج- يأتي في هذه المرحلة الأخيرة اجتهادُ المفسر بالشروط اللازمة من العلم باللغة والفقه وعلوم القرآن، أي بالعلوم النقلية كافة»[1].

ويشير قوله: « القرآن يفسر بعضه بعضا» إلى دلالة تفسير القرآن بظاهره، وهذه أحد المعاني التي ذكرها في التأويل في قوله:« وتارة يكون الإحكام في التأويل الذي هو بمعنى التفسير»[2]، إذ المعنى هنا هو الفهم، والتفسير، والإيضاح؛ وهذا ما ذكرناه سابقا عند أصحاب

(1) ابن تيمية: مقدمة في أصول التفسير،اعتنى به، فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، ط.2، د.ت، ص12.

(2) ابن تيمية : الإكليل في المتشابه والتأويل، خرج أحاديثه وعلق عليه محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان، الإسكندرية، مصر ،د.ط، د.ت، ص 12. درء تعارض العقل والنقل ،تحقيق محمد رشاد سالم، طبع ونشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية، 1991 ، الجزء الأول، ص 14.

الظاهر في مدخل بحثنا، وقد أكد هذا في اعتماده للتفسير بأن التأويل« في القرآن الكريم يراد به تفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقا له»[3].

والمعنى الثاني على وفق رأي العلماء المتأخرين بعد الشافعي والطبري من أمثال أبي حامد الغزالي هو« صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح لدليل يقترن بذلك»[4]،ففي هذا القول وهو الشائع عند الأصوليين، التأويل يتمثل في صرف اللفظ من معنًى ظاهرٍ إلى معنًى باطنٍ مع اعتماد قرينة تدل عليه؛ لأنّ الخطاب إما أن يكون ظنيًّا، أو قطعيًّا بنظرهم.

وقد اعتمد في استنباط الكثير من الأحكام الشرعية، فكل خطاب لا يحتمل معنى آخر، أطلق عليه علماء الأصول **بالنّص**« فالمعنى الذي يكون ظاهر لفظه موافقا لدلالة ظاهرة لا يعدّ تأويلا على اصطلاح هؤلاء»[5].

والمعنى الثالث هو:

الحقيقة التي يؤول إليها الكلام، وإن وافقت ظاهره، فتأويل ما أخبر الله به في الجنة – من الأكل، والشرب، واللباس، والنكاح، وقيام الساعة، وغير ذلك هو الحقائق الموجودة أنفسها؛ لا ما يتصور من معانيها في الأذهان، ويعبر عنها باللسان، وهذا هو التأويل في لغة القرآن.

وهناك **التأويل** الذي يخص **علم تعبير الرؤى**، الذي جاء **في قوله تعالى** على لسان يوسف عليه السلام چ **ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں** چ[يوسف رقم 12.الآية من 100]،

وﭧ ﭨ چ **ٹ ٹ ٹ ٹ ڈ ڈ ڈ ڈ ژ ژ** چ[الأعراف رقم :07. من الآية 53]؛ فلو تمعنا النظر في معنى هذا القول، نجد فيه إشارة إلى معنى التأويل الذي يعتمده علماء أصول الفقه، وبخاصة من هم من أهل الباطن، وعلماء الكلام، والمتصوفة؛ من بينهم الغزالي، وابن عربي، وابن رشد؛ فهذا الأخير يعرّفه في قوله:« التأويل إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلَّ في ذلك بعادة لسان العرب في التجوّز من تسمية الشيء بشبيهه أو بسببه أو لاحقه أو مقارنة أو غير ذلك من الأشياء التي عددت في تعريف أصناف الكلام المجازي»[1]، وهذا المعنى، هو ذاته الذي ذكر آنفًا عند الغزالي على أنه صرفُ اللفظ عن المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، لدليل يقترن به. لكن؛ كلا المعنيين ليس القصد الصريح كتحوير الكلام، أو

(3) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، الجزء الأول ،ص 14.

(4) ينظر ابن تيمية مجموعة الفتاوى، المجل 3، ج5، ص25.

(5) ينظر المصدر نفسه: المجل 3 ، ج5، ص25.

(1) ابن رشد: فصل المقال، ص35.

الخطاب، أو النص الشرعيّ، وإنما يمكن للنص أن يتضمن في ذاته تلميحًا؛ إذ يقول **ابن رشد في ذلك:**« إنّ كلّ ما يؤدي إليه البرهان و خالفه ظاهر الشرع أن ذلك الظاهر يقبل التأويل على قانون التأويل العربي، وهذه القضية لا يشك فيها مسلم، ولا يرتاب بها مؤمن، وما أعظم ازدياد اليقين بها من زاول هذا المعنى و جربه، وقصد هذا المقصد من الجمع بين المعقول، والمنقول بل نقول أنه ما من منطوق به في الشرع مخالف بظاهره لما أدى إليه البرهان، إلا إذا اعتبر الشرع وتصفحت سائر أجزائه وجد في ألفاظ الشرع ما يشهد بظاهره لذلك التأويل أو يقارب أن يشهد»[2]، فالمؤول هنا له وظيفتان تتمثلان في بيان احتمال اللفظ للمعنى الذي ادّعاه، وبيان الدليل الموجب صرفه عن المعنى الظاهر مع اعتماد القرينة اللفظية وغير اللفظية، وهدفه «**المؤول**» أن يجعل الخطاب الديني على وفاق مع ما يقرره البرهان العقلي، والتعامل الأساسيّ في ضبط عملية التأويل هي القواعد التي تحكم أساليب التعبير في اللغة العربية التي هي لغة الخطاب القرآنيّ، كما قيّده ابن رشد في قوله: « وهذا القيد اللغوي الضروري حتى لا يجنح التأويل إلى أمور بعيدة كل البعد عن مجال الخطاب القرآني»[1].

فهذا المفهوم للتأويل– المنضبط بأحكام التعبير اللغوي عند الأشاعرة والفلاسفة والمتكلمين– هو معنًى محدثٌ، ولكنّه عند المتقدمين هو « ما يؤول الأمر إليه، وإن كان موافقا لمدلول اللفظ ومفهومه في الظاهر، ويراد به لتفسير الكلام وبيان معناه، وإن كان موافقا له»[2].فالمتأخّرون بالنسبة لابن تيمية فتحوا باب التحريف والتزييف في نظره بدليل قولهم في تفسيرهم الآية الكريمة

چگ گ گ گ گ ڳ ڳ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې ى ى ي ي ئا ئاچ[3] ثمّة تفسيرات عدة وردت لهذه الآية ولا سيما في قوله تعالى:« ۆ ۈ ۈ »، لكن عند النظر الدقيق فيها، والتأمّل الأنيق فيها ككل يُلحظُ أنها تقصد في المعنى التأويل نفسه، وأنّ القرآن ينقسم في معناه إلى قسمين هما: الأول« ڳ ڳ ڱ» آي واضح الدلالة لا التباس فيها« أي محفوظة من الاحتمال قطعية الدلالة على المعنى المراد « ں» أي محكمات « ڻ ڻ » أي أصل القرآن الذي يرجع إليه عند الاستنباط... والثاني: آيات « ۀ» جمع أخرى « ۀ » أي:

(2) المرجع نفسه، ص33.

(1) ينظر ابن رشد: فصل المقال، ص36.

(2) ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، ج1، ق1، ص14.

(3) سورة آل عمران: رقم 2: الآية :7.

محتفلات لمعان متشابهة لا يتضح مقصدها، لإجمال أو مخالفة ظاهرة إلا بنظر دقيق وتأمل أنيق أي: تحتمل دلالتها موافقة المحكم، وقد تحتمل شيئا آخر من حيث اللفظ والتركيب »[4].

في هذه الآية قسمان مميزان لمعاني القرآن، هما المحكم والمتشابه، وهذا الأخير الذي خاض فيه كثيرًا علماءُ التفسير والفقه، والفلاسفة في علم الكلام .

فابن رشد (520هـ-595هـ/1126م-1198م) مثلا فسّر قوله تعالى: « ﴿ ﴾». بأهل البرهان ومن انتهجوا نهج القواعد الطاليسية، لكن جاء ابن تيمية(661هـ-728هـ/ 1263م-1328م) وغيره من العلماء العرب من أنكر هذا التفسير. فالراسخ في العلم عند الجمهور«هو الذي عرف ذات الله، وصفاته بالدلائل القطعية، وعرف أن القرآن كلام الله- تعالى- بالدلائل اليقينية، وعرف أنه تعالى لا يتكلم بالباطل، والعبث؛ فإذا رأى شيئا متشابها، ودلّ الدليل القطعي على أن الظاهر ليس مراد الله- تعالى- ...علِمَ - حينئذ- قطعا أن مراد الله شيء آخر سوى ما دل عليه ظاهره، ثم فوض تعيين ذلك المراد إلى علمه تعالى،وقطع بأن ذلك المعنى على أي شيء كان فهو الحق والصواب؛ لأنه علم أن ذلك متشابه لابد وأن يكون معنى صحيحًا عند الله تعالى »[1].

وبذلك، يمكن أن يُستنتجَ صنفان، أو قسمان من معاني القرآن الكريم، عند ابن تيمية وهما المحكم والمتشابه:

المطلب الرابع: أقسام معاني القران عنده

1-فالمحكم: هو المعنى الظاهر، الذي لا يحتمل التأويل، والتصديق بما هو في ظاهره؛ وقد «أخرج الطبري بسنده الصحيح عن قتادة « ں » الناسخ الذي يعمل به ما أحلّ الله فيه حلاله، وحرم فيه حرامه»[2]. إذ إنّ من المتقدمين ما قد ذكره بالقول: « **وهنالك، جعل الآيات قسمين: محكما ومتشابها**، كما قال تعالى:« ﴿ ﴾ »[3]،« وهذه المتشابهات مما

(4) محمد الأمين بن عبد الله الأرُمي الهرري الشافعي: تفسير حدائق الروح والريحان في روابي علوم القرآن، اشراف و مراجعة: هاشم محمد علي بن حسين المهدي، دار طوق النجاة، ط1، 1421-2001، مجل4، ص179.

(1) المرجع السابق: مجل4، ص 181.

(2) د. حكمت بن بشير بن ياسين: التفسير الصحيح: موسوعة التفسير الميسور من التفسير بالمأثور، دار ابن الجوزي، ط1، 1433 هـ، ج2، ص7.

(3) سورة آل عمران :03 الآية 07.

أنزله الرحمن لا مما ألقاه الشيطان، ونسخه الله فصار المحكم تارة يقابل بالمشابه، والجميع من آيات الله؛ وتارة يقابل بما نسخه الله مما ألقاه الشيطان، ومِن مَن يجعله مقابلا لما نسخه الله مطلقا، حتى يقول هذه الآية محكمة ليست منسوخة، ويجعل المنسوخ ليس محكما؛ وإن كان الله أنزله أولا اتباعا لظاهر من قوله فينسخ الله ويحكم آياته»[4]. فمعنى المحكمات « ناسخه، وحلاله، وحرامه، وحدوده، وفرائضه، وما يؤمن به ويعمل به[1]، بالإضافة للمعنى الاصطلاحي لمصطلح المحكم، فابن تيمية قد أورد المعنى المعجمي لتتضح الدلالة أكثر؛ إذ يقول:« المحكمات من أحكم الشيء بمعنى: وثقه، وأتقنه، والمعنى العام لهذه المادة المنع؛ فإنّ كلّ محكم يمنع بإحكامه تطرق للخلل إلى نفسه ، ومنه الحكم، والحكمة الفرس، قيل وهي أصل المادة»[2] فالمعنى المعجمي للفظة المحكم تتضمن معنى الإتقان، والمنع عن الخلل.

وتدور المعاني المعجميّة للمحكم في المجالات المعنوية الآتية:

أ- « فالإتقان نقول أحكم الأمر إذا أتقنه، وإحكام الشيء إتقانه، ومنعه من الفساد»[3].

ب-« والمنع: نقول أحكمه عن الأمر إذا منع نفسه، ومنع الناس عما لا ينبغي، ومنه أحكم الفرس إذا جعل له حَكَمَةً، وهو ما أحاط بحنكي الفرس ليمنعه من الاضطراب، ويقال: حكمت السفيه، وأحكمته إذا أخذت على يديه، ومنه الحكمة؛لأنها تمنع صاحبها عما لا يليق» [4]، هذا في المعنى المعجمي، ولو طابقنا المعنى المعجمي مع ما قاله ابن تيمية نصل إلى أن المحكم في الخطاب القرآني معناه أن ما ورد في هذا الخطاب كله محكم، متقن، ممتنع عن الخلل؛ أو الشك في احتماله أكثر من معنى، فأخباره صدق، وأحكامه عدل، وأوامره خير.

---

(4) ابن تيمية الإكليل في المتشابه والتأويل، تخريج وتعليق ، محمد الشيمي شحاته دار الإيمان د.ط، د.ت، ص 11.

(1) الطبري أبو جعفر محمد بن جرير: تفسير الطبري – جامع البيان عن التأويل آي القرآن تج: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب للطباعة و النشر و التوزيع ، ط1، 1424هـ 2003م، ج5، ص193.

(2) ينظر الراغب الأصفهاني: المفردات في غريب القرآن ص 133-135.

(3) ينظر المرجع نفسه: ص 133-135.

(4) ينظر المرجع نفسه :ص 133-135.

وهذا المعنى هو ما نجده عند الحنفية أيضا هو« ما ليس فيه احتمال التأويل ولا احتمال النسخ والتبديل»[5] أي أن لفظه لا يحتمل التأويل فهو واضح الدلالة في بيان القصد للمخاطَب، وغير قابل للنسخ على أن دلالة حكمه لا تقبل التبديل أو التغيير.

ومن هنا نخلص إلى أن معنى لفظ المحكم، يقابل ثلاثة معاني ينبغي الالتفات إليها.

أ- «أن الإحكام» تارة يكون في التنزيل، فيكون في مقابلته ما يلقيه الشيطان [1]بمعنى يقابل بما نسخه الله مما ألقاه الشيطان.

ب-هناك« من قابله بالنسخ الذي هو رفع ما شرع وهو اصطلاحي»[2] أي جعله مقابلا لما نسخه الله مطلقا، حتى يقول: هذه الآية محكمة ليست منسوخة، ويجعل المنسوخ ليس محكما.

ت- المحكم يقابل **المتشابه**، وهذه المتشابهات مما أنزله الله لا مما ألقاه الشيطان، فالمحكم ما فهم معناه، وتفسيره؛ أي هو الفصل والتمييز بإرادة المعنى الظاهر،وهو ما اتفق حوله « المحكم ما كان دلالته راجحة، وهو النص، والظاهر؛ وأما المتشابه: فهو ما كان دلالته غير راجحة، وهو المجمل، والمؤول، والمشكل؛ ويعزى إلى هذا الرأي الإمام فخر الدين الرازي »[3].

ويتابع ابن تيمية قوله:« وتارة يكون الإحكام في إبقاء التنزيل عند من قابله (بالنسخ) الذي هو: رفع ما شرع، وهو اصطلاحي، أو يقال - وهو أشبه بقول السلف - كانوا يسمون كل رفع نسخا، سواء كان رفع حكم، أو رفع دلالة ظاهرة؛ وإلقاء الشيطان في أمنيته قد يكون في نفس لفظ المبلغ، وقد يكون في سمع المبلغ، وقد يكون في فهمه؛ **كما ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ** [الرعد رقم:13 الآية 13]، ومعلوم أن من سمع النص الذي قد رفع حكمه، أو دلالة له؛ فإنه يلقي الشيطان في تلك التلاوة إتباع ذلك المنسوخ فيحكم الله آياته بالناسخ، الذي به يحصل رفع الحكم، وبيان المراد، وعلى هذا التقدير فيصح أن يقال: «المتشابه المنسوخ بهذا الاعتبار والله أعلم»[4]ومن هنا فالمنسوخ - يدخل في اصطلاح أهل السلف **العام** - هو كلّ

---

(5) علاء الدين عبد العزيز بن أحمد البخاري(730هـ)، كشف الأسرار، دار الكتاب العربي، بيروت لبنان، د.ط، 1394هـ - 1974، ج1، ص51.

(1) ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، المجل 7، ج 13، ص 146

(2) المصدر نفسه: المجل 7، ج 13، ص147

(3) السيوطي: طبقات المفسرين: ج1، ص116.

(4) ابن تيمية: مجموعة الفتاوى المجل 7، ج 13، ص 147.

ظاهر ترك ظاهره لمعارض راجح كتخصيص العام. وتقييد المطلق، فهذا **متشابه منسوخ** لأنه يحتمل معنيين، ويدخل فيه المجمل، لأن من أقسامه العام، والخاص، والمطلق، والمقيد؛ فالمحكم عند بعضهم هو « الناسخ. والمتشابه: المنسوخ»[5]، كما نجد ذلك عند ابن قدامة المقدسي في قوله: « وفي كتاب الله سبحانه محكم ومتشابه ﭣ ﮀ ﭼ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﭼ[1] قال القاضي:المحكم المفسر، والمتشابه المجمل، لأن الله سبحانه سمى المحكمات أم الكتاب، وأم الشيء الأصل الذي لم يتقدمه غيره، فيجب أن يكون المحكم غير محتاج إلى غيره، بل هو أصل بنفسه، وليس إلا ما ذكرنا»[2]

وتارة يكون الإحكام في التأويل والمعنى، وهو تمييز الحقيقة المقصودة من غيرها حتى لا تشبه بغيرها، وفي مقابلة المحكمات الآيات المتشابهات، التي تشبه هذا فتكون محتملة للمعنيين، لذا قال الإمام أحمد بن حنبل: المحكم الذي ليس فيه اختلاف، والمتشابه: الذي يكون في موضع كذا، وفي موضع كذا[3].

ومما سبق بيانه، وما قدمه شيخ الإسلام في معنى المحكم، يظهر أنّ هذا الأخير يحمل معنى النص، أو الظاهر؛ أي أنّ الخطاب القرآني يحمل معنى واحدا، فهو يوافق المتقدمين، والمتأخرين من العلماء في معنى المحكم؛ لكنه يخالفهم في معنى المتشابه الذي يتضمن معنى التأويل عندهم، إذ حدد معناه في مواضع دون أخرى. ووافق بعضهم في رأي دون آراء أخرى.

ومن ثمة فإن قوله تعالى في سورة آل عمران رقم 03 الآية 07 «ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ»، وفي الآية الكريمة من سورة هود يقول عز وجل: ﭽ ﮒ ﮓ ﮔ

---

(5) ينظر: الشوكاني محمد بن علي:ارشاد الفحول تحقيق إلى تحقيق من علم الأصول ،تح :سامي بن العربي الأثري،دار الفضيلة ،د.م،ط.1، الجزء الأول، ص177-179.

(1) سورة آل عمران: رقم: 03الآية 07

(2) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر، ص 66.

(3) ابن تيمية: مجموعة الفتاوى: المجلد 7، ج13، ص 147

ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ [سورة هود رقم:03،الآية 01] يقول فيها ابن تيمية: «آيات محكمات لا تشابه فيها على أحد...بل القول كله محكم»[4].

وقد أطال ابن تيمية في تقرير هذا الذي رجحه، وذكر له أدلة كثيرة من الكتاب والسنة، دلالة على وقوعه، ووجوده عند بعض الناس.« فالفلاسفة والباطنية لهم تأويلات لنصوص الكتاب، الجهمية(*) والمعتزلة يبطلون تأويلات الفلاسفة والباطنية، ويجعلون الآيات التي أولوها تأويلات قرمطية وفلسفية، آيات محكمة، لكنهم يؤولون نصوصا أخرى يقولون إنها متشابهة، والأشاعرة يقولون إن هذه الآيات التي أولها المعتزلة هي آيات محكمة لا يجوز تأويلها، ثم يتأولون آيات أخرى»[1]، ودلالة هذا القول نجد فيه انتقاد ابن تيمية لآراء الفلاسفة والأشاعرة والمعتزلة في بعدهم عن الفهم الصحيح، أو القصد الذي يريده عز وجل في خطابه، فهاته الآراء أثارت خلافاتٍ متبادلةً بينهم، ومن ثمَّ البعد عن مقصد الشارع في خطابه.

ونخلص إلى أنّ المحكم هو ما لا يحتمل إلا وجهًا واحدًا، وهو ما تضمن ناسخه، وحرامه، وحلاله، وفرائضه، وما نؤمن به، ونعمل عليه.

فهو الذي لا تصريف فيه، ولا تحريف عما وُضع له، ومن ثمة فالمحكمات من الآيات في الخطاب القرآني، هي اللاتي قد أحكمن بالبيان، والنص، والتفصيل، وهو ما عرف تأويله بمعنى النص، والبيان، والتفسير، وفهم معناه؛ وهذا ما ذكره ابن تيمية حول المحكم.

2- المتشابه: ذُكر معنى المتشابه لغة في مواضعَ كثيرةٍ سواء في اللغة، أو الفلسفة، أو الفقه، أو التفسير.

فالمتشابه لغة: «يطلق على ما له أفراد، أو أجزاء، يشبه بعضه بعضا، وعلى ما يشتبه من الأمر؛ أي يلتبس»[2] ،وتشابه الشيئان واشتبها ومشتبهته به وشبهته إياه واشتبهت الأمور وتشابهت، أي التبست لاشباه بعضها بعضا، ونقول شبه عليه الأمر أي لَبُسَ عليه، وإياك

(4) عبد الرحمن بن صالح بن صالح المحمود: موقف ابن تيمية من الأشاعرة، دار ابن الجوزي للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، ط.1، ج . 2، ص 1124

(*) فرقة ظهرت في الربع الأول من القرن الهجري الثاني، على يد الجهم أبن صفوان الترمذي، من معتقداتهم تنزيه الله و نفي التشبيه وتأويل الآيات، والقول بخلق القرآن، ونفي رؤية الله في الآخرة واحتجوا بقوله تعالى :" لا تدركه الأبصار"، وأن الإيمان معقود في القلب وإن تلفظ الشخص بالكفر والقول بفناء الجنة والنار.

(1) ينظر ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة، تحقيق: علي بن محمد الدخيل الله، ج1، ص213

(2) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه و التأويل، خرج أحاديثه و علق عليه، محمد الشيمي شحاته، ص19.

ومشتبهات الأمور، بمعنى إياك ومشكلات الأمور [3]ومن هنا فكل أمر فيه غموض فهو متشابه، ففي قوله تعالى:چ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ [4]چ، وقوله أيضا: چ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ چ [1]، وقوله عز وجل: چ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ چ [2]فالمعنى الظاهر في الآيات، أن لكلمة متشابه معنى، هو يقابل المعنى اللغوي، أو المعجمي؛ أي يشبه بعضه بعضا، فكل ما يلتبس عليه الأمر، فهو يتفق في الشبه من حيث اللون، والشكل طعما، وهنا إشارة إلى المشترك اللفظي عند اللغويين العرب، الذي هو لفظ واحد يطلق على معان مختلفة، ليس بينها ما يجمعها إلا الرسم الخطي.

ويعرفه ابن تيمية في قوله: ينبغي له « أن يكون اللفظ دالا على معنيين من غير أن يدل على معنى مشترك بينهما»[3]، فهذا القول يؤكد وقوع المشترك اللفظيّ في الخطاب القرآنيّ في قوله:« الأسماء المتفقة اللفظ قد يكون معناها متباينا، وهي المشتركة اشتراكا لفظيا، كلفظ سهيل، المقول على الكوكب وعلى الرجل»[4].

ومن هنا لخص ابن تيمية للمتشابه ثلاثة معان وهي:

أ- تشابه الكلام في المعنى العام: أي تماثله وترابطه في المعنى ففي قوله تعالى: چ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ [5]چ، فهو متفق غير مختلف، وهذا ما أكده ابن تيمية أيضا بتقديم حجة أخرى لمفهومه للتشابه في هذه الآية: چ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ [6]چ، « وهذا يعم الآيات المحكمات والآيات المتشابهات »[7]، وهذا التشابه العام في المعنى، يوازي الإحكام العام الذي تميز به الخطاب القرآني جميعه في قوله تعالى: چ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ [8]چ

فالتشابه هو التماثل، والتناسب في الكلام، ومعناه؛ فهو إذا أخبر عن ثبوت شيء لم ينفه

(3) ينظر المصدر نفسه : ، ص19.
(4) سورة النساء: رقم 04: من الآية 157.
(1) سورة البقرة: رقم 02: من الآية: 70.
(2) سورة البقرة: رقم 02: من الآية: 25.
(3) ابن تيمية: مجموع الفتاوى ، مجل 15، ج 20، ، ص22.
(4) ينظر المصدر نفسه: مجل 15، ج 20، ص234.
(5) سورة النساء: رقم 04 : الآية 82.
(6) سورة ص: رقم 38 : الآية29
(7) مجموعة الفتاوى ، مجل 7، ج 13، ، ص147
(8) سورة هود: رقم 11: الآية 01.

أو يقدّم نقيضه، وإذا أخبر عن نفي شيء لم يثبته في المقابل في موضع آخر: « فالأقوال المختلفة هي المتضادة؛ والمتشابهة هي المتوافقة »[1].

ب-التشابه في الكلام في المعنى الخاص: بحيث يكون وصف للآيات بالتشابه من قوله تعالى: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﭼ[2]. وهي مكملة للآية ذاتها أن:

ت- بعض الآيات ما هو محكم ﭽ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﭼ [3]

وقد لوحظَ اختلافٌ واضحٌ في معنى التشابه عند العلماء سواء من المتقدمين، أو المتأخرين؛ على وفق المذهب الذي يتبعونه سواء أكان من أهل الباطن أم من أهل الظاهر على الأنحاء الآتية: [4]

أ-المتشابه: ما لا يمكن للعلماء معرفته: كقيام الساعة، وخروج الدابة، وهو ما عبر عنه الراغب الأصفهاني، وجابر بن عبد الله[5]، وأكده أيضا ابن مالك في تعريف المتشابه في قوله: « أنه اسم لما انقطع و جاء معرفة المراد منه»[6].

ب-المتشابه: ما تكررت ألفاظه في قصص القرآن: وقاله عبد الرحمن بن زيد بن أسلم.

ت- المتشابه: الحروف المقطعة في أوائل السور: إذ يكون اللفظ خافي المعنى، ويتعذر معرفته، أي معرفة معناه؛ ولا يحمل قرائن تدلّ عليها، مثال ذلك في قوله تعالى: « **طسم**»[7]، «**طس**»[8]، «**الم**»[9]، لكن؛ هناك من فسّرها، وقد أورد ابن تيمية قول ابن قتيبة في ذلك « ولسنا ممن يزعم أن التشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم، وهذا غلط من متأوليه على اللغة،

(1) الرشيد الرضا: تفسير المنار، ج3، ص 163.

(2) سورة آل عمران: رقم 03: من الآية 07

(3) سورة آل عمران: رقم 03: من الآية 07

(4)ينظر : مجموعة الفتاوى ، ج 17، ، ص 225-227.

(5) الزرقائي محمد عبد العظيم: مناهل العرفان في علوم القرآن، ج2، ص178

(6) إبن ملك عزالدين عبد اللطيف بن عبد العزيز: شرح المنار من علم الأصول على متن المنار في أصول الفقه" للنسفي"، مطبعة المعارف القاهرة ، مصر ،د.ط، 1315 هـ ،ص367.

(7) سورة الشعراء : رقم 26 : الأية (1).

(8) سورة النمل: رقم 27 ، الآية (1).

(9) سورة العنكبوت: رقم 29 : الآية (1)

والمعنى ولم ينزل الله شيئا من القرآن إلا لينفع به عباده، ويدل به على معنى أراده...وهنا أقروا بتفسير كل ما ورد في الخطاب القرآني، ومنه الحروف المقطعة في أوائل السور»[1].

ث- المتشابه: ما احتمل وجوها عدة في التفسير من الآيات «التي تشبه هذا، وتشبه هذا، فتكون محتملة للمعنيين...المتشابه الذي يكون في موضع كذا، وفي موضع كذا»[2].

ج- المتشابه: المنسوخ عند طائفة من المفسرين المتقدمين، يريدون بالنسخ(*) «المحكم» رفع ما ألقاه الشيطان، لا رفع ما شرعه الله؛ من خلال قوله تعالى: **چ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک گ گ گ گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ں ڻ ڻ ڻ ۀ ہ چ**[3]

ح- **المتشابه: آيات الصفات.** وهو قول المتأخرين إذ يقولون إنّ الرسول - صلى الله عليه وسلم- لا يعرف معاني الصفات، وكذلك جبريل- عليه السلام- لا يعرفها، وهذا القول فيه معنى التأويل، وحدوثه عند المتأخرين، فادّعاء أنّ التأويل يأتي في الشريعة على أنّه صرف اللفظ عن الاحتمال الراجح إلى الاحتمال المرجوح بدليل يقترن به أمر باطل، واصطلاح مبتدع إذا يصرفون معنى استوى الدال على العلو، والارتفاع، والصعود، والاستقرار من المعنى الراجح إلى المعنى المرجوح، وهو استولى لدليل يقترن به، وهو العقل؛ الذي دلّ على أنّ الاستواء لا يليق بالله، بحسب زعمهم، فهذا باطل لا شك في بطلانه[4].

خ- **التشابه في الكلام في المعنى الإضافي:** وهو الاشتباه في المعنى، حول موضوع ما عند بعض الناس: مثل قول بني إسرائيل **چ پ پ پ پ ڀ چ**[1]، رغم أنّ الموضوع هنا عام لكنهم استهزؤوا فشدد الله عليهم في صفات معينة.

نتيّن مما سبق بيانه، حول المتشابه عند ابن تيمية.

---

(1) ابن تيمية: الإكليل في المتشابه والتأويل، ص23.

(2) ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، مجل 7، ج13، ص147.

(*)النسخ: هو رفع الحكم الشرعي بخطاب شرعي متأخر، واستدل الجمهور على وقوع النسخ في القرآن بأدلة منها قوله تعالى: « و إذا بدلنا آية مكان آية و الله أعلم بما ينزل قالوا إنما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون» (النحل الآية 101)، ينظر فاطمة محمد محجوب: أقسام القرآن السبعون و بحوث أخرى، سلسلة بحوث لغوية و قرآنية، المكتبة الأزهرية للتراث، الجزيرة للنشر و التوزيع، القاهرة، مصر، ط1، ج1، ص6-7.

(3) سورة الحج: رقم 22 الآية : 52.

(4) ينظر : ابن تيمية: النفحات المسكية في التعليق على الفتوى الحموية، شرح: عبد العزيز بن عبد الله الراجحي، دار الإمام مالك، الدار الأثرية، دار المستقبل للطباعة والنشر والتوزيع، ط1، 1433 هـ -2012م، ص73.

(1) سورة البقرة: رقم 02: من الآية 70

أنه لا يجوز أن نقول أنّ الله أنزل كلاما لا معنى له، ولا يجوزُ أن يكونَ الرسول – صلى الله عليه وسلم– وجميع الأمة لا يعلمون معناه ، لأنّ ابن مسعود قال:« ما في كتاب الله آية إلا وأنا أعلم فيما أنزلت، وقال مجاهد: عرضت المصحف على ابن عباس من فاتحته إلى خاتمته أوقفه عند كل آية، وأسأله عنها، وقال الحسن البصري:

ما أنزل الله آية إلا وهو يحب أن يُعلم ما أراد بها »[2]، فالمعنى الذي نستخلصه هو اعتقاد السلف، وإيمانهم بظاهر ما جاء في الخطاب، ولا يخوضون مثلا في بيان الصفات الإلهية، أي أن الإيمان بالصفة واجب، ولا يجوز السؤال عن الكيفية، ولأن معنى الاستواء مثلا معلوم في اللغة العربية.« لأن مراد المتكلم موجود في المعنى الظاهر للقولة (...) ولذا فليس السامع في حاجة لكثير من التأمل لاكتشافه، أي أن ما ينبغي للمتكلم أن يقوم به لفهم مراد المخاطب هو اتباع مواصفات اللغة»[3].

وفي هذا تصدي لمدعي التأويل في الخطاب القرآني الذين تفرقوا كلاً ومذهبَه العقائدي، والذين يؤولون القرآن على وفق ما يخدم أفكارهم وأهواءَهم.

ونلحظ تحذيرًا، وذمًّا من الرسول – صلى الله عليه وسلم– في ذم مبتغي المتشابه:

« وقال: إذا رأيتم الذين يبتغون ما تشابه منه فاحذروهم، ولهذا ضرب عمر بن الخطاب – **رضي الله عنه**– صبيغ بن عسل لما سأله عن المتشابه ولأنّه قال **چ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ چ [آل عمران رقم :03 من الآية 07]** »[4]، لأنه لم يكمل الآية، واتُّهِم العلماءُ المتقدمونَ في الخوض في المتشابه.

ولعله من الأفضل بيانًا لمفهوم المحكم والمتشابه ذكرُ مفهوم التأويل لدى ابن تيميّة؛ إذ يقول: « التأويل المقبول هو ما دلّ على مراد المتكلم...فالمتأوّل إن لم يكن مقصودُه معرفة مراد المتكلم، كان تأويله للفظ بما يحتمله من حيث الجملة في كلام من تكلم بمثله من العرب، وهو من باب التحريف لا من باب التفسير وبيان المراد»[1].

---

(2) ينظر ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل، تحقيق: محمد رشاد سالم، طباعة ونشر إدارة الثقافة والنشر، جامعة الإمام محمد بن مسعود الإسلامية، المملكة العربية السعودية،د.ط،د.ت، الجزء 1، القسم الأول، ص207.

(3) ابن حزم الأندلسي: الأحكام في أصول الإحكام، د.د، القاهرة، د،ط،1345 هـ، ج1،ص42.

(4) محمد رشيد رضا: تفسير القرآن الحكيم: تفسير المنار، ج3، ص176.

(1) ابن تيمية: درء تعارض العقل و النقل، ج1، قسم1، ص201.

فابن تيمية في هذا القول لم يحرم التأويل مطلقا، مثلما ادّعى عليه بعض الباحثين، فهو يرى أنَّ بعضَه مقبولٌ، وبعضَه مردود، فكلُّ تأويلٍ يخالفُ ظاهر النص، أو تحريف لمعنى مراد المتكلم، ومقصده فهو مردود؛ وكلّ ما فيه بيان لمعنى الخطاب وتفسيره وفقا لما يريده المخاطب فهو مقبول، ومن ثمّ، فإنّ قول بعضهم أنّ مذهب ابن تيمية جامد هو بوصفه اتّهاما، ويعدّ زللا في حقّه؛ فالتأويل المحرّم عند ابن تيمية هو ما كان بعيدا عن المعنى المراد، وقريبا إلى معنى فيه تحريف ويقول :« أنا لا أذم كل ما يسمى تأويلا مما فيه كفاية، إنما نذم تحريف الكلم عن مواضعه، ومخالفة الكتاب والسنة والقول في القرآن بالرأي»[2].

والجدير ذكره، بأنّ ابن تيميّة بيّن معنى التأويل المردود، إذ يعرّفه وفقا ما اتفق عليه أهل السنة حول إبطال تأويلات الجهمية، ونحوهم من المنحرفين، والملحدين:« والتأويل المردود هو صرف الكلام عن ظاهره إلى ما يخالف ظاهره » [3] ، كما نتبين من المطالب السابقة ولا سيّما أقوال ابن تيمية أنه يركز دائما على تقديم مفاهيمه وآراء الآخرين، بإعطاء الأهمية للمخاطِب والمخاطَب والسياق ومقصدية الخطاب بالإضافة إلى تقديم الحجج، والبراهين الدامغة في نقض الرأي الآخر، وبخاصة من خلال مناظراته، وفي المواضيع التي تشير إلى التأويل.

(2) ابن تيمية: مجموعة الفتاوى، المجل 3، ج6، ص 16.

(3) المصدر نفسه :ج 13، ص 158.

الفصل الثالث

المعنى عند السرخسي وابن قدامة من منظور تداول

التأويل عند المفسرين الطبري وابن قيم من منظور تداولي

الفصل الثالث: التأويل عند المفسرين الطبري وابن قيم الجوزية من منظور تداولي

المبحث الأول :التأويل عند الطبري

المطلب الأول: أهمية اللغة عنده

المطلب الثاني : مفهوم التأويل

المطلب الثالث: المحكم والمتشابه

المطلب الرابع: المجاز

المطلب الخامس: السياق

المبحث الثاني : التأويل عند ابن قيم الجوزية

المطلب الأول: أهمية اللغة عنده

المطلب الثاني : التأويل

المطلب الثالث: أنواع التأويل الباطل

المطلب الرابع: شروطه

المطلب الخامس: المجمل

المطلب السادس: المجاز

المطلب السابع: السياق

توطئة:

سنحاول في هذا الفصل أن نعرض رأي ابن جرير الطبري ، ابن قيم الجوزية حول التأويل وموقفهما منه، مع بيان لأهمية اللغة بوصفها قضية أساسية في عملية التفكير، ووسيلة للتخاطب والتواصل، فالبيان لا يحصل إلا بواسطتها، دون أن ننسى ما للقرآن العظيم من أهمية وسببا في بقائها، فضلا عن هذا نحاول تقديم مفاهيم للمجاز والسياق اللذين يعدان عند المتأخرين من العلماء في الفقه، وأصوله، والتفسير سببا لفهم معاني الخطاب الشرعي، وكذا لأجل استنباط الأحكام الشرعية استنباطًا صحيحًا، مع بيان مفهوم التأويل، وموقفهما منه، آلياته وفقًا لتصورهما.

المبحث الأول: التأويل عند الإمام الطبري:

المطلب الأول: أهمية اللغة عنده:

يعد الإمام الطبري من أهم المفسرين للقرآن الكريم، ومن المهتمين بمعانيه، وبخاصة ما تعلّق بغريب القرآن، بمحاولة معرفة أصل كل كلمة وفيما وضعت، وهذا ما لمحناه في تفسيره، إذ كان دقيقا في تخير، ووضع المعاني لمفردات النص القرآني، كما أنّه يستشهد بمعنى اللفظة الواحدة، مما جاء في الأشعار، والأمثال، والحكم العربية؛ للوصول إلى المعنى الصحيح الذي يريده الشارع، وهذا لما تتميز به اللغة العربية من ظواهرَ عدةٍ كالمشترك اللفظي؛ إذ يقول **الزركشي** في غنى اللغة، على أن اللفظ الواحد له معاني عدة، لكنّ المعنى لا يدركه المتلقي إلا بمعرفة وجوهها في السياق:« إنّ الوجوه هي اللفظ المشترك الذي يستعمل في معان عدة ، كلمة (الأمة)، والنظائر كالألفاظ المتواطئة» [1] ويقول الطبريّ:« وهذا القرآن نزل بلغة العرب، فواجب لمن أراد أن يعلم تأويله، أن يكون بأشعارهم عالما، وللغتهم مدركا، ولأسرار كلامهم متقنا» [2].لأن العرب خلال العصر الجاهليّ كانوا يتكلمون لغة عربية فصيحة سليمة من اللحن، والاختلال، كما أنّ لهذه السمة تأثير الظواهر اللغوية على بلاغة المتكلّم، قال تعالى: **ﭽ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﭼ [سورة الشعراء رقم: 26]**، ويشير ذلك إلى« أنّ هذا القرآن الذي أنزلناه إليك أنزلناه باللسان العربي الفصيح الكامل الشامل ليكون بيّنا واضحًا ظاهرًا للعذر، مقيمًا للحجة، دليلا إلى المحجة» [3].

والجدير ذكره في هذا السياق، كان قد ذكر في مقدمة تفسيره مجموعة من المسائل التي تتعلّق بعلوم القرآن بدءا من اللغة وأهميتها، وطرق التفسير، وإضافة إلى قضية التأويل، وما تعلّق بالخطاب القرآني من اختلاف في التأويل عند المتأخرين، كما استعرض مصادر تفسيره، كما حرص على ترجيح أقوال السلف في تفسيره.

المطلب الثاني:مفهوم التأويل:

---

(1) الزركشي:البرهان في علوم القرآن،ج1 ، ص 102.

(2) الطبري محمد بن جرير: جامع البيان عن تأويل أي القرآن،مج 7، ج 12، ص 25.

(3) ابن كثير:تفسير القرآن العظيم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت لبنان، ط.1،1422 هـ-2002 م، ج 3، ص 1361.

ظاهرة التأويل من الظواهر اللغوية ذات الصلة بالخطاب القرآني، ولهذا دعا الطبري إلى الاهتمام بقضايا علوم القرآن، خاصة بعد ظهور الفرق الكلامية، وما ذكر حول أسماء الله وصفاته، دعته الضرورة إلى الإسهام في التفسير لمعاني القرآن الكريم، وردّ كلِّ ما يخالف ما فسّره السلف، إضافة لاعتماده على الإسرائيليات في تفسيره، الأمر الذي جعله يؤكّد دائما في تفسيره للآيات والتفصيل فيها من جميع الجوانب اللغوية النحوية، والصوتية، والبلاغية، أمّا اعتماده على الإسرائيليات فكانت من جانب الاستئناس – على وفق ما ذكره– لا غير.

مفهوم التأويل: لم يذكر الطبري مفهوما محددا له، لكنّه في تفسيره يتفق مع القرطبي عند قوله تأويل الآية كذا بدلا من قوله تفسير الآية كذا، وقد أورد دلالة كلمة التأويل منها بمعنى الحقيقة، فالجزاء، ثمّ العاقبة والمآل. كما في سورة النساء رقم :04 الآية: 59]، **چ** □ **چ** يعني وأحمد موئلا ومغبة، وأجمل عاقبة(...)«التأويل» « التفعيل» من « تأول» وأن قول القائل: «تأول» «تقول» من قولهم « هذا الأمر إلى كذا» أي رجع : بما أغنى عن إعادته(...) وعن مجاهد(...) قال:أحسن جزاء(...) وعن قتادة(...) يقول:ذلك أحسن ثوابا، وخير عاقبة(...) وعن السدي(...) قال:عاقبة (...) وابن زيد (...) قال: وأحسن عاقبة، قال:و«التأويل التصديق»[1]

وما يمكن أن نستخلصه مما أورده الطبري أنّ التأويل هو العاقبة، وهو حسن الجزاء، والرجوع، والتصديق بما جاء سواء أكان فعلا أم قولا؛ لأن حقيقة الأمور لا تظهر إلا بظهور العاقبة أو الجزاء وما آلت إليه ، ويورد الطبري قول بن زيد في تفسير الآية چ **گ گ گ گچ** [2] قال: هذا تحقيقها (...) وقرأ **قول الله: چ ۓ ڭ ڭ ڭ ڭچ**، قال: ما يعلم حقيقته ومتى يأتي،إلا الله تعالى» [3] .

أما قوله تعالى: چ پ پ ڀ ڀ ڀ ڀ ٺ ٺ ٺ ٺ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ٹ ٹ چ[1] « فإن معناه: يوم يجيء ما يؤول إليه أمرهم من عاقبة الله» [2]. فالمعنى بيان العاقبة، ووعد الله لهم

(1) محمد بن جرير الطبري: تفسير الطبري، المجلد 8، ص 507/506.

(2) سورة يوسف: رقم: 12 ، من الآية: 100.

(3) محمد بن جرير الطبري: تفسير الطبري، المجلد 8، ص 480/479.

(1) سورة الأعراف : رقم : 07 ، من الآية: 53.

(2)الطبري: تفسير الطبري، مج 8، ص 480.

بما كانوا يكذبون. وهذا ما أورده القرطبي في تفسيره « تأويله ترجع إلى الكتاب ، وعاقبة ما وعد الله فيه من البعث والحساب» [3]

فالتأويل عند الطبري هو عاقبة الشيء أو المعنى الذي يستخلص من اللفظ. لكنه عند المتأخرين هو صرف اللفظ عن الاحتمال الراجع إلى الاحتمال المرجوع بدليل يقترن به. لكن مع الحرص على ترجيح المعنى من سنن كلام العرب أو سياق الآية مثل ما سنذكره في السباق واللحاق.

المطلب الثالث : المتشابه والمحكم:

يحدد الطبري معنى المتشابه والمحكم بعد ذكره للآية الكريمة من قوله تعالى: **چ ڎ ڎ ٿ ٿ ٿ ٿ ٹ ٹ ڈ ڈ ڤ ڤ ڦ ڦ ڤ ڦ ڦ ڦ ڦ ڄڃ چ** [4] إذ يفسرها بقوله لا ينفع الإيمان للأمم التي لم تؤمن بما جاء في الكتاب وبما فسره، وبينه محمد – صلى الله عليه وسلم– بعد طلوع الشمس من مغربها. إذ لا ينفعهم الإيمان بعد طلوع الشمس من مغربها فالأوْلى لهم الإيمان والعمل، ولا ضرورة للعلم بوقتها، فهذا العلم استأثر به الله جل ثناؤه دون خلقه[5]ويردف الإمام الطبري بالحديث عن المتشابه بقوله:««**ألم**» و«**ألمص**» و«**ألم**» ونحو ذلك من الحروف المقطعة المتشابهات التي أخبر الله جل ثناؤه أنهم لا يدركون تأويل ذلك من قبله، وأنه لا يعلم تأويله إلا الله. فإذا كان المتشابه هو ما وصفنا، فكل ما عداه فمحكم، لأنه لن يخلو من أن يكون محكما بأنه بمعنى واحد لا تأويل له غير تأويل واحد ، وقد استغنى بسماعه عن بيان يبينه، أو يكون محكما، بأنه بمعنى واحد لا تأويل له غير تأويل واحد(...) وإن كان ذا وجوه وتأويلات، وتصرف في معان كثيرة، فالدلالة على المعنى المراد منه، إما من بيان الله تعالى ذكره عنه، أو بيان رسوله – صلى الله عليه وسلم– لأمته، ولن يذهب علم ذلك عن علماء الأمة لما قد بينا»[1].

فالمتشابه: ما استأثر به جل ذكره بعلمه من ذلك قيام الساعة، وكذا ما ورد في القرآن من الحروف المقطعة، **أما المحكم** فما كان واضح الدلالة بيّنًا ظاهرًا في بيان الرسول– صلى الله عليه وسلم– وعلماء الأمة، فقال تعالى: **چ ڳ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڎ**

---

(3) القرطبي: الجامع لأحكام القرآن، مج 4،ج 8، ص 218/217.

(4) سورة الأنعام: رقم: 06 الآية 158.

(5) ينظر:الطبري: تفسير الطبري، مجل 6، ص 181.

(1) المصدر السابق،ج 6 ، ص 182/181.

ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ [2] .فمن الآية الكريمة السابقة، وما يذكره الطبري عن السلف منهم محمد بن عبد الله بن عبد الحكم عن عائشة قوله: ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﭼ قالت:كان من رسوخهم في العلم أن آمنوا بمحكمه ومتشابهه،لا يعلمون تأويل»[3]. نجد اتفاقا واضحًا بين مفهوم الطبري للتأويل وابن تيمية والشافعي وابن قيم الجوزية، فنجد أنّهم جميعا قد جعلوه مقابل النص، أو هو المبيّن، أو المفسّر، أي أن مصطلح التأويل يقابل مصطلح التفسير، أو البيان في مصنافاتهم، أما معنى مصطلح التأويل من خلال الآية الكريمة فلا بدّ من الاعتقاد والإيمان به وبمواضعه دون السؤال عنه، ورغم ذلك أسهبت المعتزلة والفرق الكلامية الأخرى، في معنى التأويل ومواضعه.

المطلب الرابع : المجاز:

يورد الطبري في مقدمة تفسيره أنّ كلام الله هو الحكمة البالغة، وهو أبين الكلام من خطابات أهل البلاغة والفصاحة أنفسهم في قوله تعالى: ﭽ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ [4]، « فقد وُضع إذًا لذوي الأفهام، وتبين لأولى الألباب، أنّ فضل أهل البيان على أهل البكم والمستعجم اللسان، بفضل اقتدار هذا من نفسه على إبانة ما أراد إبانته عن نفسه ببيانه، واستعجام لسان هذا كما حاول إبانته بلسانه[1]، نتبين من شهادة الطبري عن كلام الله – جل وعلا– أنّه واضح المعنى، ولا يمكن أن يكون كلامه أو خطابه للبشرية غامضا، أو مبهما، فهو القادر– جلّ ذكره –عن بيان ما يدعيه أهل البلاغة من أن يأتوا بمثله، وقد ضرب الطبري مثالًا لِما أتى به مسيلمة الكذاب في تفسيره.

فالخطاب القرآني لم يأت غريبا، بل هو من كلام العرب وسننها، ويؤكد ذلك الإمام الطبري بقوله: « كان معلوما أنّه غير جائز أنّه يخاطب – جل ذكره – أحدًا من خلقه، إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسولا برسالة إلا بلسان، وبيان يفهمه المرسل إليه؛ لأنّ المخاطب والمرسل إليه إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه، فحاله قبل الخطاب، وقبل مجيء الرسالة إليه، وبعده سواء؛ إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئا به قبل ذلك جاهلا، والله –

(2) الطبري:تفسير الطبري، مجل 6 ، ص 202.

(3) المصدر نفسه: مجل 6 ، ص 202.

(4) سورة الزخرف: رقم 43 ، الآية 18.

(1) الطبري: تفسير الطبري، مجل 1، ص 09.

جل ذكره- يتعالى عن أن يخاطب خطابا، أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب، أو أرسلت إليه الرسالة؛ لأنّ ذلك فينا من فعل أهل النقص، والعبث(...) ولذلك، قال - جل ثناؤه- في محكم تنزيله: چ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ چ [سورة إبراهيم رقم:14 الآية 04]»[2].

يلحظُ، من هذا القول الصّريح المباشر للإمام الطبري، أنّ الخطابَ القرآنيّ خطابٌ مبين، ظاهر، لا غموضَ فيه، لا باطنَ له، إذ كيف - جل ذكره- أنّ يوجّه خطابًا لقوم ما، دونَ بيان؛ فضلًا عن ذلك إشارة الإمام الطبري للمجاز بمعنى ضمني في الخطاب القرآنيّ من خلال تفسيره، رغم أنّ مصطلح المجاز غير وارد في مصنفه، وأن ذكر بعض التفاسير لبعض العلماء من أهل التفسير حول التفسير بآلية المجاز، لكن لا يدلي بموقفه من تلك التفاسير التي تحتوي على المجاز أو التأويل بصرف اللفظ عن معناه الأصلي، مثال ذلك قوله تعالى: چ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ چ[3]، فيقول الإمام فيها أنّ: « أصلَ المرض: السقم، ثم يقال ذلك في الأجساد والأديان، فأخبر الله - جل ثناؤه- أنّ في قلوب المنافقين مرضا، وإنّما عنى تبارك وتعالى بمرض قلوبهم بخبر عن مرض القلب، الخبر عن مرض ما في قلوبهم من الاعتقاد ، ولكن كان معلوما بخبر عن مرض القلب،أنه معنى به مرض ما هم معتقدوه من الاعتقاد–استغنى بالخبر عن القلب بذلك والكفاية من تصريح الخبر عن ضمائرهم واعتقادهم(...) ثم قال: والمرض الذي ذكر الله جل ثناؤه أنه في اعتقاد قلوبهم الذي وصفناه ، هو شكهم في أمر محمد وما جاء به من عند الله – عزوجل- ، وتحيرهم فيه ، فلا هم به موقنون إيقانا وإيمانا ، ولا هم له منكرون إنكارا وإشراكا ، ولكن كما وصفهم الله – عز وجل- مدبدبون بين ذلك لا إلى هؤلاء ولا إلى هؤلاء كما يقال: فلان يمرض في هذا الأمر،أي يضعف العزم ولا يصلح الرؤية فيه.و يمثل الذي قلنا في تأويل ذلك تظاهر القول في تفسيره من المفسرين»[1] فالإمام الطبري فضلا عن اعتماده على كلام العرب في تفسير كلمة (المرض) انزاح عن المعنى المعجمي إلى السياق الذي وردت فيه الآية، ترى فيمَ؟ لو رجعنا إلى الجانب اللغوي عند المتأخرين نجد أن الآية فيها مجاز لغوي الذي يستعمل ألفاظ اللغة في غير معناها

(2) المصدر نفسه: مجل 1 ، ص 11.

(3) سورة البقرة: رقم 02 الآية 10.

(1) الطبري: تفسير الطبري، مجل1، ص 278، 280

الأصلي، دون أن ننسى أنّ الاستعارة المكنية التي هي جزء من المجاز والتي تعنى باللفظ المستعمل في غير ما وضع له، لعلاقة المشابهة مع قرينة مانعة من إيراد المعنى الأصل، ففي الآية السالف ذكرها استعار لفظ المرض الذي هو علة جسمانية إلى النفاق[2]

فمثلما ورد عند ابن كثير، وهي النفاق، والعلاقة هي المشابهة بين المرض والنفاق، فالمرض يهلك الجسم، والنفاق يهلك القلب، والقرينة المانعة مسوقة لذم المنافقين الذين أبطنوا الكفر، وأظهروا الإيمان، والإسلام؛ والمراد أيضا ليس ذما لوصفهم بالمرض الجسماني، وإنما ذمهم بفساد قلوبهم في الاعتقاد بالله ووحدانيته، وبما جاء نبيه محمد – صلى الله عليه وسلم– . والانزياح من الحقيقة إلى المجاز فيه دلالة تمكّن النفاق في قلوبهم.

فهذا التحليل– الذي ذكرناه – يعدّ عند المتأخرين تأويلا، لكن الطبري في تفسيره للآية استدل بمعنى الآية بتكييف اللفظ وفقًا لِما يستلزمه معنى الآية في النصّ القرآنيّ بالرجوع إلى مناسبة الآية أي سبب نزولها، إلى أن يصل إلى المعنى المراد، فالمجاز عند الطبري لا نجده مصرحًا به لفظًا، بل جاء التصريح به ضمنيا ، لحاجة التفسير إلى هذه الآلية.

ومما سبق القول في المحكم، والمتشابه، والمجاز، نلحظُ أنّ التأويل كان مرتبطًا بظهور الفرق الكلامية، وبخاصة الخوارج منذ سنة(80هـ)وبالتحديد خلال تلك الفترة لظهور أول فرقة كلامية، الذين كانوا في الفترة التي عايشها الطبري، وفسروا القرآن إلى أن زاغوا، وانحرفوا عنه. فالتأويل لم يظهر إلا بسبب الخلافات السياسية، والخلافات فيما يخدم التفسير بالرأي. بدليل ذكر الطبري عن عائشة – رضي الله عنها– قالت: « **قرأ نبي الله – صلى الله عليه وسلم– هذه الآية من سورة آل عمران چگ گ گ گ ڳ ڳ چإلى چ و ۇ ۇى ى ې ې ې د د ئا چ قالت: فقال رسول الله – صلى الله عليه و سلم–** : فإذا رأيتم الذين يجادلون فيه، أو قال: يتجادلون فيه، فهم الذين عنى الله– فاحذرهم...وقال: فلا تجالسوهم، فهم الذين عنى الله فاحذرهم [1]يؤكد هذا الدكتور نصر حامد أبو زيد حول الجدلية بين المحكم، والمتشابه، إذ ليس من السهل تحديد الفترة الزمنية لبدء الجدل حول التأويل، وما يخص مفهوم المحكم، والمتشابه، والمجاز؛ كان بزمن نزول القرآن نفسه، وجدال أهل الكتاب؛« غير أن محاولة تأويل أي القرآن– أو الخلاف حول المحكم، والمتشابه– ترتبط بزمن نزول القرآن نفسه، ويبدو أن محاولة تأويل

(2) ينظر: ابن كثير، التفسير العظيم، ج 1، ص 53.

(1) الطبري: تفسير الطبري، مجل 9، ص 190.

أي القرآن، والتشكيك فيه قد ارتبط بجدل أهل الكتاب مع الرسول في المدينة، ومن العسير على الباحث تحديد نقطة البداية في الجدل» [2]

المطلب الخامس:السياق:

إنّ الغرض من السياق هو تحديد قصد المتكلم، سواء كان الخطاب مكتوبًا أومنطوقا، وهو الحال ذاته عند المفسرين للخطاب القرآنيّ، فهم يسعون إلى تفسير القرآن الكريم، فالوحي عندما أنزل، كان الرسول – صلى الله عليه وسلم– متلقيا، فكان يوضح الغموض، وما أشكل على فهم الصحابة من ذلك الخطاب، إذ بينه بالحديث النبوي، ومن هنا فالتفسير يكون بالقرآن، ثم بالحديث النبوي الشريف، وبعده بأقوال جمهور العلماء مثلما أورد الإمام الطبري في تفسيره«**إن** من تأويل القرآن ما لايدرك علمه إلا بيان الرسول – صلى الله عليه وسلم– وذلك تفصيل جمل ما في آية من أمر الله ونهيه، وحلاله وحرامه، وحدوده وفرائضه، وسائر معاني شرائع دينه، الذي هو مجمل في ظاهر التنزيل، وبالعباد إلى تفسيره الحاجة، لا يدرك علم تأويله إلا ببيان من عند الله على لسان رسوله – صلى الله عليه وسلم– وما أشبه ذلك مما تحويه آي القرآن، فلا يعلم أحد من خلق الله تأويل ذلك إلا بيان الرسول – صلى الله عليه وسلم– ولا يعلمه الرسول – صلى الله عليه وسلم– إلا بتعليم الله إياه ذلك بوحيه إليه إما مع جبريل أو مع من شاء من رسله إليه»[1]، وتفسير القرآن بأقوال الصحابة والتابعين نجده في قوله –صلى الله عليه وسلم–: خير الناس قومي ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم،ثم يجيء قوم تسبق شهادة أحدِهِمْ يمينَه ويمِنُهُ»[2] والمطلع على تفسير الطبري يجده يعتمد التفسير بالمأثور، ومنه يتضح عنصر السياق عند السلف الذين ذكرهم في تفسيره. مثال ذلك:«عن يسيع الحضرمي قال: كنت عند علي بن أبي طالب– رضي الله عنه– فقال رجل: يا أمير المؤمنين: أرأيت قول الله: **ﭽ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ** [3] **وهم يقاتلوننا فيظهرون ويقتلون؟ قال له علي: أدنه، أدنه، ثم قال: ﭽ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ** [4]، **يوم القيامة»**[5]، فالإشكالية التي

---

(2)المصدر نفسه:المجل 1، ص 82/81.

(1) الطبري : تفسير الطبري ، مجل 1 ، ص88.

(2) البخاري: صحيح البخاري، كتاب فضائل الصحابة– الباب رقم :30،حديث رقم:174 ،المجلد،03 ،ج05،ص61

(3) سورة النساء: رقم: 04 ، من الآية: 141.

(4) سورة النساء: رقم: 04 ، من الآية: 141.

(5) الطبري: تفسير الطبري، مجل 4، ص 331.

سأل عنها السائل محددة في الآية بيوم القيامة، **وهي قوله** **چ ڤ ڤ ڤ ڦ ڦ ڦچ** **(...) وعن عكرمة: أنّ نافع بن الأزرق قال لابن عباس– رحمه الله–: أعمى البصر، أعمى القلب، يزعم أن قوما يخرجون من النار، وقد قال الله– جل وعز: چ پ پ پ پ پپ پ پ ڀ ڀ ٺ چ [6]چ ٱ ب ب ب پ پ پ پ ڀ ڀ ٺ چ [7]فقال ابن عباس: ويحك!! اقرأ ما فوقها !! هذه للكفار»** [8]فهذه الأمثلة هي مما نقله الإمام الطبري عن السلف، وهو ما يعرف في السياق القرآني **بالسباق** وكذا هو نوع من أنواعه.

أ-السباق: السباق لغة: يقول **ابن فارس**: « السين والباء، والقاف: أصل واحد صحيح، بدل على التقديم» [9]، وجاء في المعجم الوسيط:« **والسباق: الرباط، والقيد**»[10]

من التعريفين نستخلص معنى مصطلح السباق بأنه تقديم شيء على آخر، مع تحقيق الترابط وانسجام للشيئين، مع العلم أن أحدهما يسبق الآخر، وأن السابق له علاقة باللاحق.

تعريف السباق إصطلاحا:

ليس هناك تعريفٌ محددٌ لهذا المصطلح لكن من خلال الأمثلة التي أوردها الأصوليون، والمفسرون، ولكن، يُمكن أن نستنتج تعريفًا ألا وهو: الخطاب الذي يبين معنى ما بعده أو ما يليه.

ومما سبق نلحظ أنّ الطبري يورد في تفسيره الآيات لآراء السلف مع تركيزه دائما في التفسير على السباق الذي يبين معنى ودلالة الآيات، أي تفسير القرآن بالقرآن .

وفضلا عن مصطلح السباق هناك مصطلحٌ آخر يندرج ضمن نوع من أنواع السياق القرآني ألا وهو اللحاق.

ب-اللحاق:

لغة:يعرفه ابن فارس:« اللام والحاء والقاف، أصل يدلّ على إدراك شيء وبلوغه إلى غيره، يقال: لحق فلان فلانا فهو لاحق بمعناه(...) وربما قالوا:لحقته اتبعته، وألحقته ووصلت إليه» [1]

(6) سورة سورة المائدة: 05 من الآية 37..

(7) سورة سورة المائدة: 05 من الآية 37..

(8) الطبري: تفسير الطبري مجل 4 ، ص 568/567

(9) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة: ج 3، ص 129.

(10) مجمع اللغة العربية: المعجم الوسيط، دار المعارف، مصر، ط 2، ج1، ص 415.

(1) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة ج 5 ، ص 238.

نتبين من معنى المفهوم اللغوي للحاق هو إدراك شيء ما لشيء سبقه. أو بمعنى آخر ربط اللاحق بما قبله ووصله.

اصطلاحا: من خلال المعنى اللغوي وما يقدمه المفسرون في تفسيرهم للآيات القرآنية يمكن أن نقول أنه: الكلام الذي نتبين معنى ما قبله عكس السباق[2]

من أمثلة **اللحاق** :

« قال ابن زيد– رحمه الله–: في قوله تعالى:چ ٹ ٹ ڈ چ **[من سورة الفرقان:رقم:25،من الآية: 68]، الآثام الشر. وقال : سيكفيك ما وراء ذلك: چ ڈ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ ڤ چ [سورة الفرقان الآية 69]** » [3]

فقد فسر الآثام بالآية اللاحقة، والذي يتمثل في العذاب الواقع في الدار الآخرة. قال ابن زيد– رحمه الله– **في قوله: چ ہ ہ ھ ھ ے ے ۓ چ [سورة المؤمنون رقم:23،الآية:99]**، قال : هذه في الحياة الدنيا، ألا تراه يقول:« حتى إذا جاء أحدهم الموت قال: **چ ے ے چ [من سورة المؤمنون رقم: 23،الآية: 99]**، قال حين تنقطع الدنيا، ويعاين الآخرة، قبل أن يذوق الموت» [1] فاستدل بقوله تعالى:**چ ے ے چ** على أنّ الروح لم تخرج بعد، إذ إنّ الموصوف« **الإنسان**»لا زال في الحياة الدنيا[2].

وفي ذات السورة من الآية الموالية يلحق قول الإنسان بعد إدراكه أن حياته ستنتهي، ويعاين الآخرة بحالة ندم، وطلب الرجاء بالعودة للحياة، والعمل بالعمل الصالح؛ إذ يقول الله – عز وجل– على لسان الإنسان: **چ ۓ ڭ ڭ ڭ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ ۋ ۅ ۅ ۉ ۉ ې ې چ[سورة المؤمنون رقم:23،الآية:100]**، فالأمثلة السابقة التي ذكرناها هي مما نقله الإمام الطبري عن المفسرين. من الأمثلة هي مما قاله هو، وسنذكر أمثلة عن السباق واللحاق مثلما أوردنا سابقا.

من أمثلة **السباق:**

---

(2) ينظر: الكفوي أبو البقاء أيوب بن موسى الحسيني : الكليات معجم في المصطلحات، تح: عدنان درويش، محمد المصري،منشورات وزارة الثقافة والإرشاد القومي، دمشق ،ط2، 1982 ، ص 508.

(3) الطبري: تفسير الطبري، مجل 9، ص 417.

(1) المصدر السابق: مجل 9، ص 242.

(2) ينظر : الطبري: تفسير الطبري: مجل 9، ص 243/242.

قال الإمام الطبري:عند تفسيره للآية من قوله تعالى: **چ ۋ ې ى ې ې د د ئا ئا ئەچ [سورة البقرة :رقم :02 من الآية 118]**(...) **اختلف أهل التأويل فيمن عنى الله بقوله: چ ۋ ې ى ې ې د چ** فقال بعضهم: عنى بذلك النصارى(...) وقال آخرون: بل عنى الله بذلك اليهود الذين كانوا في زمان رسول الله – صلى الله عليه وسلم– (...) وقال آخرون: بل عنى بذلك مُشركي العرب(...) وأولى هذه الأقوال بالصحة والصواب قول القائل: إنّ الله تعالى عنى بقوله« وَقَالَ الَّذِينَ لا يَعْلَمُونَ» النصارى دون غيرهم، لأن ذلك في سياق خبر الله عنهم، وعن افترائهم عليه، وادعائهم له ولد»[3] وهذا الافتراء على الله – عز وجل– منهم، قد سبق تبيانه في الآيات التي فيها وهي قوله تعالى: **چ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ چ**[1]. وعند تفسير قوله تعالى: **چ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ چ**[2] فنجد معنيين أو قولين القول الأول: **ﭑ ﭒ** الصلاة وحدها، ولكن البر الخصال التي أبينها لكم، ويكون الخطاب حينئذ للمسلمين، لأنّ كلمة البر في المعاجم العربية ليست الصلاة من معانيها العمل الصالح والخصال الحسنة.

القول الثاني: هم اليهود والنصارى لأنّ اليهود تصلي إلى جهة المغرب، والنصارى إلى جهة المشرق، فأنزل الله الآية، وبيّن لهم أنّ البر ليس العمل الذي يقومون به. إذ يقول بذكره التالي: « قال أبو جعفر : وأولى هذين التأويلين بتأويل الآية(...) أن يكون عنى بقوله:« ليس البر، اليهود والنصارى، لأن الآيات قبلها مضت بتوبيخهم ولومهم، والخبر عنهم ، وعما أعد لهم أليم العذاب وهذا في سياق ما قبلها»[3]

فالسياق حدد لنا المخاطب الذين هم اليهود؛ لأنّهم وصفوا بالكتمان في قوله تعالى:«

---

(3) ينظر : المصدر نفسه:مجل 2، ص 550.

(1) البقرة: رقم 02، الآية: 114 إلى 117.

(2) البقرة: رقم 02، الآية: 177.

(3) الطبري: تفسير الطبري، مجل 3، ص 332.

چ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ چ[1].

- وفي قوله تعالى: چ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﯨ ﯩ ﯪ ﯫ ﯬ ﯭ ﯮ ﯯ ﯰ ﯱ ﯲ ﯳ ﯴ ﯵ ﯶ ﯷ ﯸ ﯹ ﯺ ﯻ ﯼ ﯽ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ چ [سورة الشعراء رقم: 36 الآية: 34،35] إذ بين غاية فرعون بقوله: چ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ چ أي بني إسرائيل اليهود، لأن الأقباط استعبدوهم، ثم قال:« وإنما قلت معنى ذلك كذلك، لأنّ الله إنّما أرسل موسى إلى فرعون يأمره بإرسال بني إسرائيل معه، فقال له ولأخيه: چ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ چ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ ﴙ ﴚ ﴛ ﴜ ﴝ ﴞ ﴟ ﴠ ﴡ ﴢ ﴣ ﴤ ﴥ ﴦ ﴧ ﴨ ﴩ ﴪ ﴫ ﴬ ﴭ ﴮ ﴯ ﴰ ﴱ ﴲ ﴳ ﴴ ﴵ ﴶ ﴷ ﴸ ﴹ ﴺ ﴻ ﴼ ﴽ ﴾ ﴿ ﵀ ﵁ ﵂ ﵃ ﵄ ﵅ ﵆ ﵇ ﵈ ﵉ ﵊ ﵋ ﵌ ﵍ ﵎ ﵏ ﵐ ﵑ ﵒ ﵓ ﵔ ﵕ ﵖ ﵗ ﵘ ﵙ ﵚ ﵛ ﵜ ﵝ ﵞ ﵟ ﵠ ﵡ ﵢ ﵣ ﵤ ﵥ ﵦ ﵧ ﵨ ﵩ ﵪ ﵫ ﵬ ﵭ ﵮ ﵯ ﵰ ﵱ ﵲ ﵳ ﵴ ﵵ ﵶ ﵷ ﵸ ﵹ ﵺ ﵻ ﵼ ﵽ ﵾ ﵿ ﶀ ﶁ ﶂ ﶃ ﶄ ﶅ ﶆ ﶇ ﶈ ﶉ ﶊ ﶋ ﶌ ﶍ ﶎ ﶏ ﶐ ﶑ ﶒ ﶓ ﶔ ﶕ ﶖ ﶗ ﶘ ﶙ ﶚ ﶛ ﶜ ﶝ ﶞ ﶟ ﶠ ﶡ ﶢ ﶣ ﶤ ﶥ ﶦ ﶧ ﶨ ﶩ ﶪ ﶫ ﶬ ﶭ ﶮ ﶯ ﶰ ﶱ ﶲ ﶳ ﶴ ﶵ ﶶ ﶷ ﶸ ﶹ ﶺ ﶻ ﶼ ﶽ ﶾ ﶿ ﷀ ﷁ ﷂ ﷃ ﷄ ﷅ ﷆ ﷇ ﷈ ﷉ ﷊ ﷋ ﷌ ﷍ ﷎ ﷏ ﷐ ﷑ ﷒ ﷓ ﷔ ﷕ ﷖ ﷗ ﷘ ﷙ ﷚ ﷛ ﷜ ﷝ ﷞ ﷟ ﷠ ﷡ ﷢ ﷣ ﷤ ﷥ ﷦ ﷧ ﷨ ﷩ ﷪ ﷫ ﷬ ﷭ ﷮ ﷯ ﷰ ﷱ ﷲ ﷳ ﷴ ﷵ ﷶ ﷷ ﷸ ﷹ ﷺ ﷻ ﷼ ﷽ ﷾ ﷿ ﷻ چ[2].

أمثلة عن اللحاق:

من سورة آل عمران: في قوله تعالى: چ ﯾ ﯿ ﰀ ﰁ ﰂ ﰃ ﰄ ﰅ ﰆ ﰇ ﰈ ﰉ ﰊ ﰋ ﰌ ﰍ ﰎ ﰏ ﰐ ﰑ ﰒ ﰓ ﰔ ﰕ ﰖ ﰗ ﰘ ﰙ ﰚ ﰛ ﰜ ﰝ ﰞ ﰟ ﰠ ﰡ ﰢ ﰣ ﰤ ﰥ ﰦ ﰧ ﰨ ﰩ ﰪ ﰫ ﰬ ﰭ ﰮ ﰯ ﰰ ﰱ ﰲ ﰳ ﰴ ﰵ ﰶ ﰷ ﰸ ﰹ ﰺ ﰻ ﰼ ﰽ ﰾ ﰿ ﱀ ﱁ ﱂ ﱃ ﱄ ﱅ ﱆ ﱇ ﱈ ﱉ ﱊ ﱋ ﱌ ﱍ ﱎ ﱏ ﱐ ﱑ ﱒ ﱓ ﱔ ﱕ ﱖ ﱗ ﱘ ﱙ ﱚ ﱛ ﱜ ﱝ ﱞ ﱟ ﱠ ﱡ ﱢ ﱣ ﱤ ﱥ ﱦ ﱧ ﱨ ﱩ ﱪ ﱫ ﱬ ﱭ ﱮ ﱯ ﱰ ﱱ ﱲ ﱳ ﱴ ﱵ ﱶ ﱷ ﱸ ﱹ ﱺ ﱻ ﱼ ﱽ ﱾ ﱿ ﲀ ﲁ ﲂ ﲃ ﲄ ﲅ ﲆ ﲇ ﲈ ﲉ ﲊ ﲋ ﲌ ﲍ ﲎ ﲏ ﲐ ﲑ ﲒ ﲓ ﲔ ﲕ ﲖ ﲗ ﲘ ﲙ ﲚ ﲛ ﲜ ﲝ ﲞ ﲟ ﲠ ﲡ ﲢ ﲣ ﲤ ﲥ ﲦ ﲧ ﲨ ﲩ ﲪ ﲫ ﲬ ﲭ ﲮ ﲯ ﲰ ﲱ ﲲ ﲳ ﲴ ﲵ ﲶ ﲷ ﲸ ﲹ ﲺ ﲻ ﲼ ﲽ ﲾ ﲿ ﳀ ﳁ ﳂ ﳃ ﳄ ﳅ ﳆ ﳇ ﳈ ﳉ ﳊ ﳋ ﳌ ﳍ ﳎ ﳏ ﳐ ﳑ ﳒ ﳓ ﳔ ﳕ ﳖ ﳗ ﳘ ﳙ ﳚ ﳛ ﳜ ﳝ ﳞ ﳟ ﳠ ﳡ ﳢ ﳣ ﳤ ﳥ ﳦ ﳧ ﳨ ﳩ ﳪ ﳫ ﳬ ﳭ ﳮ ﳯ ﳰ ﳱ ﳲ ﳳ ﳴ ﳵ ﳶ ﳷ ﳸ ﳹ ﳺ ﳻ ﳼ ﳽ ﳾ ﳿ ﴀ ﴁ ﴂ ﴃ ﴄ ﴅ ﴆ ﴇ ﴈ ﴉ ﴊ ﴋ ﴌ ﴍ ﴎ ﴏ ﴐ ﴑ ﴒ ﴓ ﴔ ﴕ ﴖ ﴗ ﴘ

ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﮆ ﮇ ﮈ[1]»[2].

وعند قوله تعالى: ﭽ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﭼ [3]

قال رحمه الله:« اختلف أهل التأويل في تأويل ذلك، فقال بعضهم: تأويل ذلك: ولقد خلقناكم في ظاهر آدم أيها الناس، ثم صورناكم في أرحام النساء،خلقا مخلوقا(...) وقال آخرون: بل معنى ذلك: ولقد خلقناكم في أصلاب آبائكم، ثم صورناكم في بطون أمهاتكم(...) وقال آخرون(...)خلقناكم يعني: آدم، ثم صورناكم يعني: في ظهره(...) وقال آخرون(...) معنى ذلك: ولقد خلقناكم في بطون أمهاتكم ثم صورناكم (...) قال أبو جعفر: أولى الأقوال بالصواب قول من قال: تأويله: ﭽ ﯓ ﯔﭼ ولقد خلقنا آدم، ﭽ ﯕ ﯖ ﭼ بتصويرنا آدم، كما قد بينا فيما مضى من خطاب العرب بالأفعال التي نضيفها إليه، والمعنى في ذلك سلفه، وكما قال – جل ثناؤه– لمن بيّن وأظهر المؤمنين من اليهود على عهد رسول الله – صلى الله عليه وسلم– :« ﭽ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭼ [سورة البقرة رقم :02 الآية 63] وما أشبه ذلك من الخطاب الموجه إلى الحي الموجود والمراد به السلف المعدوم. فكذلك قوله:« وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ » معناه: ولقد خلقنا أباكم آدم، ثم صورناه، وإنما قلنا هذا القول أولى الأقوال في ذلك بالصواب، لأن الذي يتلو قوله:

ﭽ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﯤ ﯥ ﯦ ﯧ ﭼ [سورة الأعراف رقم 07 الآية11] . ومعلوم أن الله– تبارك وتعالى– قد أمر الملائكة بالسجود لآدم قبل أن يصور ذريته في بطون أمهاتهم، بل قبل أن يخلق أمهاتهم»[1].

فقوله: ﭽﯔﭼ و ﭽ ﯕ ﯖ ﭼ المراد بالكلمتين هنا هو آدم عليه السلام، للحاق أمر الملائكة أن يسجدوا لآدم، وذلك يقينا قبل خلق آدم وحواء، فلا تدخل ذريته من باب أولى.

فهذه بعض الأمثلة التي تبين أهمية السياق، وأنواعه في النص القرآني عند الإمام الطبري.

المبحث الثاني: التأويل عند ابن قيم الجوزية

المطلب الأول :أهمية اللغة عند ابن قيم الجوزية:

---

(1) سورة آل عمران: رقم:03 الآية: 159.

(2) ينظر : الطبري: تفسير الطبري، مجل 7، ص 483.

(3) سورة الأعراف: رقم: 07 ، الآية 11.

(1) الطبري: تفسير الطبري، مجل 2، ص 317.

من المتبادر إلى أذن السامع، أو القارئ لاسم ابن قيم الجوزية، يدرك أنه فقيه فقط، لكنه من المفسرين أيضا؛ كما يعد من الذين يهتمون بما يسمى بعلم الفقه وأصول الفقه، بعبارة أخرى أنه كان فقيها لا لغويا، لكن بما أنّ الفقه، وأصول الفقه، يهتمان بالجانب الدلاليّ في استنباط الأحكام الشرعية، كانت اللغة المحور الأساسي في بيان الأحكام الشرعية، إذ من الأصوليين من جعلوا لبحوثهم الفقهية أبوابًا في الدلالة، والمعنى، ومن هنا كانت ضرورة الاهتمام باللغة.

ومن المؤلفات التي تناول فيها الدرس اللغوي، والمعنى خصوصا كتابّ "إعلام الموقعين من رب العالمين" "بدائع الفوائد" بالإضافة للكتاب الأساسيّ من بحثنا كتاب "الصواعق المرسلة في الردّ على الجهمية والمعطلة" الذي عالج فيه قضية التأويل، والمعنى، وموقفه من التأويل، والقاريء لمؤلفاته يُلحظ أنّ منهجه في تناول أهمية اللغة، يحاول وصل اللغة بالمجتمع، بصيغة أخرى دراسة اللغة في الاستعمال، أو بما يعرف اليوم بالتداوليّة، وما يندرج ضمنها كالإستراتيجية التوجيهيّة مثلا .

قوله:« إياك والكذبَ، فإنّه يفسد عليك تصور المعلومات على ما هي عليه ويفسد عليك تصويرها وتعليمها للناس(...) ثم يصور ذلك في نفس المخاطب المغتر به الراكن إليه فيفسد عليه تصوره وعلمه , ونفس الكاذب معرضة عن الحقيقة الموجودة نزاعة إلى العدم مؤثرة للباطل، وإذا فسدت عليه قوة تصوره وعلمه التي هي مبدأ كلّ فعل إراديّ فسدت عليه تلك الأفعال وسرى حكم الكذب إليها »[2]

ففي المثال السابق يوجه المخاطب إلى عواقب الكذب، وما يحدثه من لبس عند الملتقي، إذ يشير هنا إلى ضرورة وضع علاقة تفاعلية بين اللغة والمجتمع، فابن القيم تجاوز الاهتمام بالجانب الشفوي والبلاغي إلى الاهتمام بمحاولة وصل الدرس اللغوي بغيره من العلوم مثلما هو في استراتيجيات الخطاب من خلال الدراسات التداوليّة، والإفادة منها في الخطاب الموجه للمتلقي.

والجانب اللغوي عند ابن قيم الجوزية والأصوليين عامة، له أهمية بالغة في سبيل فهم معاني الخطاب القرآني والسنة النبوية على وجه الخصوص، من خلال التحليل الدلاليّ للألفاظ وبنية الجمل وتراكيبها، دونَ أن ننسى اهتمام ابن قيم الجوزية وعنايته بما يعرف بـ "**المقدمة**

(2) ابن القيم الجوزية: الفوائد،اعتنى به:إبراهيم محمود،دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع الإسكندرية، مصر، ط 1، 2006م،1427هـ ، ص 157.

اللغوية" إذ يقول أمين الخولي في ذلك: « الإفادة منها سدا لأوجه النقص في الدرس اللغوي (...) ليتجلى أن تتبع ما عند هؤلاء الأصوليين من البحث اللغوي الملم بكثير من مباحث علوم العربية، قد يكون أجدى من بحث أصحاب علوم اللغة أنفسهم »[1] فعماد أي لغة هو علم التراكيب أو الجانب النحويّ، لأنَ إدراك المعنى لا يكون إلا من خلال الإلمام الصحيح بالجانب النحوي، إذ إن هذا الأخير يوجه المعنى توجيها سليمًا في تحقيق الوظائف الصحيحة للألفاظ التي تكون في سياق معين، وموقف كلامي ما، وما يشمله من قرائنَ حاليةٍ ولفظيةٍ.

المطلب الثاني :مفهوم التأويل عنده:

ظاهرة التأويل عند التراثيين سواء المتقدمين، أو المتأخرين، لم تأت من العدم، من تلك الأسباب التي أدت إلى ظهورها، على سبيل الذكر، وليس الحصر، هو مبهمات الكلام، وما يحتويه من معانٍ متصلة، وتراكيبَ متشابهةٍ في اللغة« ولقد يعني هذا أنّ اللغة عبر نظامها، تقوم على استحضار الغائب، والكلام عنه، لا استحضار الحاضر، والكلام عنه، كما يعني أنّها تملك القدرة على تشكيل هذا الغائب، وإعادة تشكيله لإعطائه صورة سمعيّة، ومفهوميّة ذهنيا» [2]

أي أنّ اللغة تستدعي صورة الشيء الغائب لتكسبه حضورا، إذ يشكّل انسجامًا دلاليًّا في النصّ، أو الخطاب بحيث يحتكم الانسجام إلى تحقيق القصد.

ومن هنا، فإذا كانت الغاية من التخاطب هو التواصل، وتحقيق المقصديّة، فإنّ الممارسة التأويلية تأمينٌ في تحديدِ الدلالة، والوصول إلى القصد بنظر المعاصرين.

فهذه العلاقة الموجودة بين اللغة، والإحالة، والانسجام؛ وتحقيق الدّلالة، والقصد من خلال التأويل؛ هي المتداولة عند المتأخرين والمعاصرين بخلاف ما هو عند المتقدمين.

والتأويل **عند ابن قيم الجوزية** جعله في كتابٍ منفردٍ يحوي معنى التأويل، وأقسامه، والفروق بين أنواعه، وموضوعاته، والشروط الواجب توفرها في المؤول، ومضارّ التأويل على العلوم عامة، وعلوم القرآن خاصّة؛ الذي عنونه بـ:« **الصواعق المرسلة على الجهميّة والمعطلة**»، فقد ذكر فيه التأويل لغة – وهو ذاته الذي ذكرناه سابقا في المدخل– إضافة إلى ما ذكره ابن تيمية، إذ إنّ ابنَ قيم يتفق مع شيخه في مفهوم التأويل، فهو مع فريق السلف الذين تداولوا

(1) أمين الخولي: مشكلات حياتنا اللغوية ،مطابع دار الكتاب المصري ،القاهرة ، مصر، د.ط ،1958،ص26.27.

(2) منذر عياشي: الكتابة الثانية وفاتحة المتعة، المركز الثقافي العربي، بيروت، لبنان، الدار البيضاء، المغرب الأقصى، ط1، 1998، ص 34.

كلمة التأويل بمدلوله اللغوي، المشهور في المعاجم بمعنى التفسير. ويحدد **ابن قيم الجوزية التأويل اصطلاحا** في قوله إنّ« التّأويل الصحيحَ، هو القسمان الأولان وهما: حقيقة المعنى، وما يؤول إليه في الخارج، أو تفسيره، وبيان معناه، وهذا التأويل يعمّ المحكم، والمتشابه، والأمر، والخبر»[1] فكلا القسمين الأول، والثاني، فيه أنّ التأويلَ يدلّ على التفسير، أي أن اللفظ له دلالته في الواقع، وهو ذاته في تفسير المحكم والمتشابه، فالتأويل يعمّ المحكم، والمتشابه بالمعنى الحقيقي، والأمر والخبر على المعنى الظاهر وليس الخفي. ويدعم **ابن القيم الجوزية** قوله بأن التأويل هو التفسير، والبيان، ما ذكره عن جابر بن عبد الله في حديث حجة الوداع: «ورسول الله – صلى الله عليه وسلم– بين أظهرنا، ينزل عليه القرآن وهو يعلم تأويله، فما عمل به من شيء علمنا به، فعلمه صلوات الله وسلامه بتأويله هو علمه بتفسيره، وما يدل عليه، وعلمه به هو تأويل ما أمر به، ونهي عنه»[2]. وقد مثّل لنا ابن قيم الجوزية معنى التأويل بما يحويه من فعل الأمر،أي أنّ فعل الأمر لا يتضح معناه إلا من خلال القيام بالفعل، والتأويل الذي أرادته عائشة، وعثمان – رضي الله عنهما–:«فإنّ العمل بدليل الأمر هو تأويله، كما كان رسول الله– صلى الله عليه وسلم–يتأوّل قول تعالى﴿ ﴾[3] بامتثاله بقوله : « سبحانك اللهم ربنا وبحمدك اللهم أغفر لي» فكأن عائشة، وعثمان تأولا قوله:

﴿ ﴾[1]، **وأنّ إتمامها من إقامتها»**[2]، في القيام بفعل الأمر هو تأويل للأمر.

ويؤكّد هذا **ابن قيم في قوله** :«وبالجملة، والتأويل الذي يوافق ما دلّت عليه النّصوص، وجاءت به السنة، ويطابقها، هو التأويل الصحيح، والتأويل الذي يخالف ما دلّت عليه النصوص، وجاءت به السّنة، هو التأويل الفاسد، ولا فرق بين باب الخبر، والأمر في ذلك، وكلّ تأويل وافق ما جاء به الرسول فهو مقبول، وما خالفه فهو المردود»[3]، وفضلا عن إقرانه

---

(1) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تحقيق وتعليق وتقديم: على بن محمد الدخيل ،دار العاصمة،د.ط.د.ت،ج1،ص 181 .

(2) المصدر نفسه: ج1، ص 181 .

(3) سورة النصر: رقم 110 ،الآية 03.

(1) سورة النساء: رقم 04 ، من الآية 103.

(2) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلية،ج1،ص 186.

(3) المصدر نفسه:ج1،ص 187.

التأويل بفعل الأمر، يضيف أن لا فرق بين الخبر، والإنشاء؛ بل يؤكد على أنّ كلَّ تأويل وافق المعنى الذي ذكر في الكتاب، والسنة فهو مقبولٌ، وما عدا ذلك فهو مردود أو باطل.

ويضيف إلى ذلك، أنّ للتأويل الباطل أنواعا، وقد رتبها على عشرة مراتب، إذ يتضح بها الفرق بين التأويل الصحيح، والتأويل الباطل .

المطلب الثالث: أنواع التأويل الباطل[4]: الذي به يتضح التأويل الصحيح كما هو آتٍ:

أحدهما: ما لم يحتمله اللفظ بوضعه. كتأويل قوله – صلى الله عليه وسلم-:«حتى يضرب ربُّ العزة عليها رجله» بأنّ الرجل جماعة من الناس، فإن هذا لا يعرف في شيء من لغة العرب.

الثاني: ما لم يحتمله اللفظ ببنيته الخاصة من تثنية، أو جمع. وإن احتمله مفردا كتأويلهم قوله تعالى:" ﭽ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﯡ ﯢ ﯣ ﭼ[5] " بالقدرة .

الثالث: ما لم يحتمله سياقه، وتركيبه، وإن احتمله في غير السياق بمعنى حمل اللفظ معنى دون وجود قرينة له، كتأويل قوله تعالى:" ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﭼ[6] "بأنّ إتيان الربِّ إتيانَ بعض آياته التي هي أمره؛ وهذا يأباه السياقُ كلَّ الإباء، فإنّه يمتنع جملة على ذلك، مع التقسيم، والترديد، والتنويع. ومثله ما هو شائع عند الجهمية، والمعطلة في الرؤية أي رؤيته عز وجل.

الرابع: ما لم يُؤلَفْ استعمالُه في ذلك المعنى، في لغة المخاطِب، إن أُلفَ في الاصطلاح الحادث، وهذا موضع زلّت فيه أقدام كثير من الناس، وضلّت فيه أفهامهم، إذ تأوّلوا كثيرا من ألفاظ النصوص القرآنية، والأحاديث السنيّة، بما لم يُؤلَف استعمال اللفظ له في لغة العرب البتة، وهو المعهود عند المتأخرين الذين حمّلوا ألفاظَ القرآن، والسنة، معانيًا حصل بها الكذب على الله ورسوله، مثلما أورده ابن تيمية عن المعطلة، والجهمية في مؤلفه:« **كما تأولت طائفة قوله تعالى:** ﭽ ﭿ ﮀ ﮁ ﭼ[1] بالحركة؛ وقالوا استدل بحركته على بطلان ربوبيته، ولا يعرف في اللغة التي نزل بها القرآن أنّ الأفولَ هو الحركة البتة في موضع واحد، وقد ردّ عليهم ابن تيمية وبيّن أنّ :

---

(4) ينظر:ابن قيم الجوزية: ج .1، ص 188.

(5) سورة ص: رقم 38 من الآية :75

(6) سورة الأنعام: رقم : 06 من الآية: 158.

(1) سورة الأنعام: رقم 06 الآية 76.

أ–الأفولَ هو المغيب والاحتجاب و ليس هو مجرّد الحركة، والانتقال.

ب– هذا لم يقله أحدٌ من علماء السلف من أهل التفسير، ولا من أهل اللغة.

ت–إبراهيم عليه السلام لم يحتج بالأفول على حدوث الكواكب، ولا على إثبات الصانع، وإنما احتجّ بالأفول على بطلان عبادتها؛ لأنّ قومه كانوا مشركين يعبدون الكواكب، ويدعونها من دون الله»[2]

ث– فضلا عن مثال الأفول، نفى قولهم حول آية الاستواء، والإقبال على العرش، لأنهم حملوا معنى خلق العرش، بعد خلق السماوات، والأرض، وهذا تأويل باطل؛ إذ إنّ الرسول – صلى الله عليه وسلم– أورد حديثا عن الخلق بقوله: «إن الله قدر مقادير الخلائق قبل أن يخلق السماوات والأرض بخمسين ألف سنة» [3]

الخامس:ما أُلِفَ استعمالُه في ذلك المعنى، لكن في غير التركيب الذي ورد به النص، فيحمله المتأوّل في هذا التركيب الذي لا يحتمله على مجيئه في تركيب لآخر يحتمله.

ويعلّق ابن القيم أنّه **من أقبح الغلط والتبليس**[1]، مثال ذلك ما أورده عن الجهمية حول قوله تعالى :" چ ٻ ٻ پ پ ڀ ڀ ٺ ٺ ٿ چ "[2] ففي كلمة ناظرة إذ يقول يستحيل فيها تأويل النظر بانتظار الثواب ، فإنّه أضافَ النظر إلى الوجوه التي هي محله، وعدّاه بحرف الجرّ « **إلى**» التي إذا اتصل بها فعل النظر، كان من نظر العين ليس إلا.

ووصف الوجوه بالنضرة، التي لا تحصل إلا مع حضور ما يتنعم به، لا مع التنغيص بانتظاره، ويستحيل مع هذا التركيب تأويل النظر بغير الرؤية، أي أنّهم ينكرون رؤية الله – عز وجل– يوم القيامة؛ ويؤكد ماسبق ابن القيم في قوله :« **وإن كان النظر بمعنى الانتظار قد استعمل في قوله: چ ڈ ڤ ڤ ڦ ڦ ڤ ڤ ڦ ڦ ڄ چ**[3] **وقولـه تعالى: چ ي □ □ □ □ □ □ □ □ چ**[4]

(2) ينظر ابن تيمية: درء تعارض العقل والنقل،ج1،ص 310، منهاج السنة،ج1 ص 141.

(3) الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة،سنن الترمذي(الجامع الصحيح)،تح : أحمد زهوة، أحمد عناية ،دار الكتاب العربي، بيروت،لبنان،ط،2005،1426 باب: تقدير المقادير 18، رقم الحديث :2156،ص 616 .

(1) ابن قيم الجوزية : الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة: ج1، ص192.

(2) سورة القيامة: رقم: 75 الآية:22،23.

(3) سورة الحديد: رقم 57 من الآية 13.

(4) سورة النمل: رقم: 27 الآية: 35.

السادس : اللفظ الذي اطّرد استعمالُه في معنى هو ظاهر فيه، ولم يعهد استعمالُه في المعنى المؤوّل، بأنّ يوردوا معنى خلاف المعهود عند القوم، فيلبسون الخطاب ويدلّسونه بما يناقض البيان ويخفون المعنى، أو تأويلهم بقرائن تجعله يقتنع بالمعنى الذي يريده من أول الخطاب دون المعنى المألوف.

السابع : كلّ تأويل يعود إلى أصل النّص بالإبطال، فهو باطل، كتأويل قوله – صلى الله عليه وسلم– "أيّما امرأة نكحت نفسها بغير إذن وليها فنكاحها باطل، "[5] بحمله على الأمة ، فإنّ هذا التأويل مع شدة مخالفته لظاهر اللفظ يرجع إلى أصل النّص بالإبطال، وقد ذكر ابن القيم نصا للرسول الله – صلى الله عليه وسلم– وهو قوله " فإن دخل بها فلها المهر بما استحل من فرجها". ومهر الآمة إنما هو للسيد فقالوا نحمله على المكاتبة، وهذا يعود إلى أصل النص بالإبطال؛ من وجه آخر فإنه أتى بـ "أي" الشرطية التي هي من أدوات العموم وأكّدها بـ" ما " المقتضية تأكيد العموم، وأتى بالنكرة في سياق الشرط، وهي تقتضي العموم.

وعلق بطلان النكاح بالوصف المناسب له، المقتضي لوجود الحكم بوجوده، وهو نكاحها نفسها ونبه على العلة، وهي افتياتها (كذبها) على وليها، وأكد الحكم بالبطلان مرة، بعد مرة، بعد مرة، ثلاث مرات فحمله على صورة لا تقع، إلا نادرا يرجع على مقصود النص بالإبطال؛ وهذه إحدى تأويلات الجهمية الباطلة في حق قصد الرسول– صلى الله عليه وسلم– .[1]

الثامن : تأويل اللفظ الذي له معنى ظاهر لا يفهم منه عند إطلاقه سواء بالمعنى الخفي . الذي لا يطّلع عليه إلا أفراده من أهل النظر، والكلام ؛ كتأويل لفظ الأحد الذي يفهمه الخاصة والعامة بالذات المجردة عن الصفات، التي لا يكون فيها معنيين بوجه ما، فلو أمكن ثبوته في الخارج بما يعرف، إلا بمقدمات طويلة وصعبة، فكيف وهو محال في الخارج، وإنما يفرضه الذهن فرضا، ثم يستدل على وجوده الخارجي، فيستحيل وضع اللفظ المشهور عند كل أحد لهذا المعنى الذي هو في غاية الخفاء لا يدركه إلا أمثالهم .[2]

التاسع: التأويل الذي يوجب تعطيل المعنى وهو في غاية العلو، والشرف، ووضعه في معنى دون مراتب كثيرة، وقد شبه ابن القيم هذا الفعل، والقول بعزل سلطان عن مرتبة دون الملك

---

(5) الترمذي: سنن الترمذي:الجامع الصحيح،كتاب النكاح14، باب ماجاء لا نكاح إلا بولي، رقم الحديث:1102 ص 330.

(1) ينظر:ابن قيم الجوزية:الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة،ج1،ص 197 198 199

(2) ينظر: المصدر نفسه:ج1،ص 199.

بكثير. مثال ذلك: تأويل الجهمية قوله تعالى چ □ □ □ □ □□ □ □ □ □ □ چ[3]، وفي قوله أيضا: چ ڭ ڭ ڭ ۇ چ [4]، فالمعطلة صرفوا كلمة " **فوق**" إلى معنى الشرف، كقولهم الدرهم فوق الفلس، والدينار فوق الدرهم[5] ،أي أنها مجاز في الفوقية، أي الرتبة.

ويتضح هذا أكثر« مما ادّعى المعطلة مجازه الفوقية، وقد ورد به القرآن مطلقا دون حرف، ومقترنا بحرف في موضعين

فالأول: كقوله تعالى:« چ □ □ □ □ □□ □ □ □ □ □ چ

والثاني: كقوله تعالى: چ ڭ ڭ ڭ ۇ چ.

وفي حديث الأوعال لما ذكر:السموات السبع، وذكر البحر الذي فوقها، والعرش فوق ذلك كله، والله فوق ذلك، لا يخفى عليه أعمالكم. وحقيقة الفوقية على ذات الشيء على غيره، فادّعى الجهمي أنّها مجاز في فوقية الرتبة والقهر، كما يقال : الذهب فوق الفضة، والأمير فوق نائبه، هذا وإن كان تائبا للرب تعالى، لكن إنكار حقيقة فوقيته سبحانه، وحملها على المجاز، باطل من وجوه عديدة :

أحدهما: أنّ الأصل حقيقة، والمجاز على خلاف الأصل .

الثاني: أنّ الظاهر خلاف ذلك .

الثالث: أن هذا الاستعمال المجازي لابد من قرينة تخرجه عن حقيقته، فأين القرينة في فوقية الله تعالى؟

الرابع: أن القائل إذا قال الذهب فوق الفضة، قد أحال المخاطب على ما يفهم من هذا السياق، العهد، **فأمرين:** عهد تساويهما في المكان، وتفاوتهما في المكانة، فانصرف الخطاب إلى ما يعرفه السّامع، ولا يلتبس عليه، فهل لأحد من أهل الإسلام وغيرهم عهد بمثل ذلك في فوقية الله تعالى، حتى ينصرف فهم السامع إليها ؟[1].

فالتأويل في الآيات– السابق ذكرها– فيها ظنّ وتخمين؛ والبعد عن التأويل أسلم، وهذا ما أكده حجة الإسلام الإمام أبو حامد الغزالي الذي يعدّ بالنسبة لابن قيم الجوزية من أكبر

---

(3) سورة الأنعام رقم : 06 الآية 18.

(4) سورة النحل رقم: 16 من الآية 50.

(5) ينظر إبن القيم الجوزية:الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ص 200.

(1) ينظر:ابن قيم الجوزية:الضوء المنير على التفسير،جمع:علي الحمد المحمد الصالحي مؤسسة النور للطباعة والتجليد،مكتبة دار السلام،الرياض،السعودية،د.ط،د.ت،ج3،ص 38.

المعارضين له، للكثير من التقريرات التي أوردها في **كتابه إحياء علوم الدين**، بالإضافة **للمستصفي**، من تلك المسائل قضية الاستواء والبرزخ ؛ ومسألة الشيطان ومخالطاته للإنسان .إذ يوصي في مثل هذه المسائل فيقول : «(...) وأما عين المراد فلا أدري ولا حاجة بي إلى أن أدري إذ لا يتعلق به عمل ولا سبيل فيه إلى حقيقة الكشف واليقين»[2].

العاشر : تأويل اللفظ بمعنى لم يدل عليه دليل من السياق، ولا معه قرينة تقتضيه، أي أنّ هذا التأويل إذ لم تكن هناك قرينة تحيل إليه، فإنّه يعدّ تأويلا فاسدا، وباطلا في حق المعنى الظاهر.

المطلب الرابع شروطه:شروط فيما يلزم مدعي التأويل لتصح دعواه عند ابن قيم الجوزية:

إن شروط التأويل لم تأت من عدم. بل جاءت منبثقة من محاولة فهم الخطاب الديني، والمعاني التي يقصد إليها، والقراءة الصحيحة له، التي لا ينزلق بها المخاطب إلى معان مخطوءة، أو بعيدة عن مقصد الشارع؛ أو المخاطَب بصفة عامة. إنّ الظاهر، والنص يحملان ذات المعنى عند المتقدمين مثل الشافعي ومن عاصره ؛ إضافة إلى ابن تيمية الذي هو من المتأخرين لكن سار على نهج من سبقوه مثل الشافعي، إذ إنّ الظاهر –عند المتكلمين والمتأخرين من علماء الأصول– يخالف النّص في بيان المعنى، أي يحمل تأويلا ثانيًا، وقد ذكر الأحناف أنّ التأويل يمكن أن يطبق على أي قول أو كلام.

عند **الجمهور** يشترط أن تكون هناك قرينة تعزز التأويل؛ لأنّ هذا الأخير يتضمن عدولا عن الحمل المتبادر إلى ذهن السامع.

وقد وجه لهذا الرأي نقدًا حادًّا من السلف؛ لأنّه لا ينسجم مع **البيان وشروطه**[1].

وهنا إشارة إلى الفرق بين البيان، أو النص عند المفسرين، والأصوليين خاصة، وبتحديد أدق المتأخرين منهم، إذ وضعوا فروقا بين التفسير، والتأويل؛ مثلا ذكر الإمام أبو نصر القشيري:« ويعتبر في التفسير الإتباع، والسّماع، وإنّما الاستنباط فيما يتعلّق بالتأويل »[2]. وهذا ما دعا الإمام ابن قيم إلى وضع شروط في قبول التأويل، فهو لا ينكره إنكارا مطلقا، مثله مثل شيخه ابن تيمية

(2) أبو حامد الغزالي: قانون التأويل، مكتبة الخبري القاهرة، مصر، د.ط، د.ت، ص 241.

(1) ابن تيمية:مجموعة الفتاوى،ج6،ص 361-362.

(2) الزركشي: البرهان في علوم القرآن ج2 ص 148.

وقد وضع شروطا ذكرها في آبيات ألفها تتضمن أربعة شروط لصحة التأويل[3]

وعـليكـم في ذا وظائف أربع والله ليس لكـم بهـن يـدان

منها دليل صارف للفظ عـن موضوعـه الأصلي بالبرهـان

إذ مـدعي نفس الحقيقة مـدع للأصل ، لـم يحتج إلـى برهـان

فإذا استقام لكم دليل الصرف يـا هيهات ! طولبتـم بأمـر ثـاني

وهــو احتمال اللفظ للمعنى الذي قلتـم هـو المقصود بالتبيان

فـإذا أتيتـم ذاك طولبتـم بـأمر ثالث من بعد هـذا الثـاني

إذ قلتـم: إن المـراد كـذا، فـما أدلكـم؟ أتخـرص الكهـان؟!

هـب أنه لم يقصد الموضوع لكـ ـن قد يكون القصد معنى ثـاني

غير الذي عينتموه وقد يكون اللفظ مقصودا بدون معاني

وكـذا نطالبكـم بأمـر رابـــع والله ليس لكـم بـذا إمكـان

********** ********** ********** ********** **********

وهو الجواب عن المعارض إذ به الـ دعوى تتم سليمة الأركان

1- أن يكون موافقا لوضع اللغة، أو عرف الاستعمال، ومقصد الشارع، وهو ما ذكره أبو حامد الغزالي في المستصفى من علم الأصول (ج3،ص93)، أي أن يكون اللفظ الذي تؤول منه المعنى مستعملا ومتداولا، وأن يرتبط أيضا بالحال الذي ذكر فيه الخطاب ووجه للمخاطب؛ بالإضافة ألا يعود على شيء من صفات كماله بالتعطيل كما ذكرنا سابقا في كلمة **القدرة** و**الاستواء** عند كل من ابن القيم ابن تيمية، وإلا فهو إدعاء على الله بما قد تنزه عنه.

2- إثبات الدليل بتوضيح المعنى المراد لأن ألفاظ اللغة العربية تحمل عدة دلالات مثلما هو في المشترك اللفظي، وبالتالي فالضرورة تدعو إلى تعيين الدليل. إما من القرآن، أوالسنة، أو الإجماع أو العقل الصريح .

3- بيان الدليل الذي صرف عنه اللفظ، ومعناه الظاهر، لأنه لا يجوز العدول عن المعنى الظاهر، إلا بدليل صارف هو أقوى من المعنى الظاهر.

(3) ابن قيم الجوزية: الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية،تحقيق وتعليق :محمد بن عبد الرحمن العريفي، ناصر بن يحي الجنيني، عبد الله بن عبد الرحمن الهذيل، فهد بن علي المساعد، تنسيق: محمد أجمل الإصلاحي، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد،دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، تمويل مؤسسة: سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية، د.ط، د.ت،د.م، المجلد الأول، ص502 وما بعدها إلى ص511.

4-الجواب عن المعارض، لأن المدعي يمكن أن يقيم الدليل السمعي، والعقلي على إرادة المعنى الحقيقي عند إقامته، لدليل صارف عن اللفظ؛ فالسمعي ما جاء في الكتاب، والسنة، وإجماع الصحابة، أي أن يستقيم اللفظ الذي صرف عن ظاهره، لكن ابن قيم الجوزية يقول هيهات أي« **مأبعده ؟!**» [1]

وهو أحد الأدلة السمعية، التي لا يمكن لأي أحد، أن يتعدى حدودها، بفهم واستنباط معنى من قول، وتأويله، وهذا ما نجده عند من عاش القرون الأولى، أو العصر الذهبي للأمة الإسلامية، وبالتحديد القرن الأول، والثاني للهجرة. كما أن لهذه الشروط أسبابا جعلت التأويل اثنان من المتكلم، واثنان من السامع:«فالسببان اللذان من المتكلم:إما نقصان بيانه،وإما سوء قصده، واللذان من السامع:إما سوء فهمه،وإما سوء قصده»[2]

أي إذا التقى قصد المتكلم بفهم المخاطب، واقتنع هذا الأخير كان حصول المعنى واقعا، وصحيحا، والسبب الثاني بما أن درجات الفهم متفاوتة عند الناس، مثال ذلك فهم العلماء للنصوص الشرعية، أولى بالإتباع مما فهمه عامة الناس، لأن في فهم العالم فيه إدراك لمراد الشارع، وبالتالي تحقيق المعنى دون عامة الناس، الذين يمكن أن يكون لديهم سوء فهم، وسوء قصد، إذ مثل لنا **ابن قيم الجوزية** البيت الثاني في فهم عمر بن الخطاب، وعبد الله بن عباس من سورة ﴿ ڤ ڤ ڤ ڤ ٹ ٹ ٹ ﴾ [1].

«أنها إعلام لرسول الله صلى الله عليه وسلم بحضور أجله، ولذلك كان الصحابة أعلم الأمة على الإطلاق، وبينهم وبين من هم بعدهم في العلم، واليقين، كما في الفضل، والدين. ولهذا كان ما فهمه الصحابة من القرآن، أولى أن يصار إليه مما فهمه من بعدهم(...) حسن قصدهم، إلى حسن فهمهم(...) فلما حدث بعد انقضاء عصرهم من ساء فهمه، وساء قصده. وقعوا في أنواع من التأويل؛ بحسب الفهم وفساد القصد(...) وإذا اجتمعنا تولد من بينهما جهل بالحق، ومعاداة لأهله، واستحلال ما حرم الله منهم»[2].

(1) ينظر: ابن قيم الجوزية:شرح الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية،.المجلد الأول، ص502 ومابعدها إلى ص511.

(2) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ،ج1،ص500.

(1) سورة النصر: رقم 110 الآية:01.

(2) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة ،ج1،ص500.

ومما سبق يختلف كل من ابن قيم الجوزية وشيخه وباقي تلامذتهم، والجمهور في نوع اللفظ المحتمل للتأويل؛ فالجمهور ينبهون إلى أن كل ظاهر يقبل التأويل، بشرط وجود قرينة دالة على المعنى الظاهر غير مقصود للمتكلم.

أما بالنسبة لابن القيم وابن تيمية فهذا خطأ، إذ قصروا الظاهر على اللفظ الذي يبدو معناه، إذ أن مراد المتكلم عامة ظاهر ونص ولا يقبل التأويل، إلا إذا جاء اللفظ "نادرا خارجا عن نظائره، منفردا عنها، فيؤول حتى يرد إلى نظائره، وتأويل هذا غير ممتنع، لأنه إذا عرف من عادة المتكلم باطراد كلامه في توارد استعماله لأنه معنى ألفه المخاطب " [3]

والرد هنا يكون بمعرفة عادة المتكلمين، ومن ثمة معرفة ما يقصدون إليه في مقام ما، أي إذا كان السامع أدرك أن المعنى الظاهر الذي يريده المتكلم غير منسجم مع ما يقصده المخاطب في ذلك المقام، كان له أن يؤول الكلام بما يوافق عرف المخاطب أو المرسل، وهنا إشارة إلى ضرورة الإلمام باللغة، لأن عدم الإلمام بها يؤدي إلى سوء الفهم، إذ اللغة عند المتقدمين؛ وابن القيم، وابن تيمية؛ هي نص في أغلب ألفاظها، وهذا ما يؤكده المتأخرون من مناصري التأويل، الذين يقولون أن كلام شيوخهم ومصنفيهم عندهم نص، والقصد هنا حول المتأخرين أنهم يعدون كلام شيوخهم نص، وبالتالي يأخذون به على أن تأويلهم صحيح ، وفي هذا يتعجب ابن قيم الجوزية في شروط التأويل عند الجهمية والمعطلة في نصوص الصفات الإلهية إذ يقول :" العجب أن كلام شيوخهم ومصنفيهم عندهم نص لا يجوز تأويله حتى إذا جاؤوا إلى كلام الله ورسوله، وقفوه على التأويل، ووقفوا التأويل عليه، فقل ما شئت وحرف ما شئت"[1]

المطلب الرابع : موضوع التأويل عند ابن قيم الجوزية :(مجاله): حصر ابن قيم الجوزية التأويل، في أقسام ثلاثة؛ مع تركيزه على القاعدة العامة، التي تقول أن وضع الكلام كان للدلالة على مراد المتكلم، وهذا المراد لا يعلم إلا بكلامه، أي منطوقه إذ تتمثل هذه الأقوال في :

«أحدهما: ما هو نص في مراده لا يحتمل غيره .

الثانـــي: ما هو ظاهر في مراده، وإن احتمل أن يريد غيره .

(3) المصدر نفسه:ج1، ص 385.

(1) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة،ج1،ص 388.

الثالـث: ما ليس بنص، ولا ظاهر في المراد؛ بل هو مجمل يحتاج إلى البيان» [2]

فالقسم الأول: يستحيل دخول التأويل فيه، وتحميله التأويل هو بمثابة تعدي على المعنى، وكذب ظاهر على المتكلم. "وهذا شأن عامة النصوص القرآن الصريحة في معناها، كنصوص آيات الصفات والتوحيد(...) ومثال ذلك من النصوص التي هي في الدلالة على مرادها كدلالة لفظ العشرة، والثلاثة على مدلوله "[3].

نستنتج من هذا المفهوم للنص. فيه إشارة إلى أن الكلام، أو الخطاب؛ لا بد أن يرتبط بالمرسل والمرسل إليه، وضرورة وجود سياق؛ لأن الخطاب دون سياق لا يحقق القصد، إذ يؤدي غيابه إلى تحوير المعنى، وبالتالي تأويله تأويلا خارجا عن المقصد، إذ مثل لنا بأهمية السياق، وأن هناك ألفاظا، لها معاني؛ لا تصلح للمعاني المطلقة في بعض السياقات، من تلك الأمثلة لفظة استوى؛ التي أشرنا إليها الفصل الأول، ومثال ذلك ما بينه ابن قيم الجوزية في قوله« (القرية) تطلق على المساكن، لكنها في موضع آخر لا تصلح للساكن، وفي موضع لا تصلح للمساكن ففي قوله تعالى: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭽ[الحج رقم 22 الآية48]، هل تصلح القرية هنا للمساكن؟ الجواب: لا، لأنها لا تظلم، ولا تهلك، فالذي يهلك أهلها كما قال تعالى ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭽ[سورة الأحقاف:رقم:46،من الآية:25]، أما في قوله **تعالى:** ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭽ [العنكبوت رقم 29، الآية 31] **هل** ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭽ **هنا** تصلح للساكن؟ الجواب: لا، بل تتعين للمساكن فقوله: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭽ [سورة العنكبوت: رقم 29 الآية 31] أهل مضاف ل ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭽ فلو قلنا: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭽهنا للساكن صار المعنى:إنا مهلكوا أهلِ أهل، ف(ﭑ ﭒ) الآن (ﭑ) هم الساكن، و ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭽ المساكن فهنا القرية لاتصلح للساكن؛ إذن نقول لهؤلاء المؤولين: الوظيفة الرابعة عليكم: إن تثبتوا أن اللفظ صالح للمعني،الذي عينتموه في هذا السياق المعين، فصارت الوظائف التي يطالبونها أربعا»[1]

وبالإضافة للسياق وأهميته، فمعنى النص يعرفه الغزالي بقوله:«النص لا يتطرق إليه احتمال(....) لا يستقل بقرينه»[2] فالنص هو اللفظ الذي يفهم منه معنى قطعي، والمفهوم السابق هو ذاته الذي أشار إليه الشافعي في الرسالة في معرض حديثه عن البيان، وهو ما لا

(2) المصدر نفسه : ج1،ص 382.

(3) المصدر نفسه: ج1،ص 383.

(1) ابن قيم الجوزية :شرح الكافية في الانتصار للفرقة الناجية ج 2 ، ص 312

(2) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول:تع:حمزة بن زهير حافظ، ج3،ص 25.

يتطرق إليه احتمال، فضلا عن هذا نجد للنص مفهوما آخر، إذ يستعملون هذا اللفظ فيما ورد في بحوثهم من اصطلاحات مثل: إشارة النص،عبارة النص؛ إذ قسم الأصوليون النص إلى أقسام.

يقول الإمام الغزالي:« والنص ضربان: ضرب هو نص بلفظه، ومنظومه، وضرب هو نص بفحواه، ومفهومه »[3]**مثل قوله تعالى: ﴿ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﴾**.[4] **﴿ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﴾**وقوله تعالى: **﴿ ﮇ ﮈ ﮉ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﴾**[5]، فقد اتفق أهل اللغة على أن فهم ما فوق التأفيف من الضرب، والشتم، وما وراء الفتيل، والذرة،من المقدار الكثير،أسبق إلى الفهم منه، فإن أراد به أن المسكوت عنه، عرف بالمنطوق، فهو حق، وإن أراد به أنه يحتاج فيه إلى التأمل،أو يتطرق إليه احتمال فهو غلط»[1]،فالألفاظ مثل عشرة وثلاثة، أو ليل ونهار،أو البر، والبحر، مدلولها واحد، لاشك فيه، والمعنى الذي تحمله قطعي الدلالة.

القسم الثاني: ماهو ظاهر في مراده. وإن احتمل أن يريد غيره، أي أن الكلام يكون ظاهرا لدى المخاطَب(المرسل)، ولكن يمكن أن يحتمل معنى غير الذي يريده، ونجد التوضيح أكثر عند الحنفية في مفهومهم للظاهر الذي يقبل التأويل.

والظاهر هو الكلام الذي يدل على معنى بين واضح، لكن سياق الكلام يدل على أنه لم يسق لذلك المعنى بالقصد الأول، بل كانت الدلالة تابعة لمقصد آخر، وهو مع دلالته على ما انتظمه اللفظ يقبل التأويل إن كان خاصا. والتخصيص إن كان عاما؛ من أمثلة الظاهر أو الخفي عند الحنفية في معنى لفظ السارق، والسارقة.

في قوله تعالى: **﴿ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭴ ﭵ ﭶ ﭷ ﭸ ﴾** [2]

الظاهر في كل من أخد مالا منقولا، مملوكا للغير خفية، فإنه غير واضح في انطباق المعنى، أو عدم انطباقه على من نشل نقودا من جيوب الناس، وهم أيقاظ بسرعة فائقة، وعلى من نبش القبور، لأخذ أكفان الموتى، نظرا لتسميتها باسمين هما النشال والنباش، ولكن نظرتهم الاجتهادية لم تقف عند ظاهر صور الألفاظ، لأن « اتباع صورها دأب العجزة الذين قعدت بهم

---

(3) المرجع نفسه: ج 3 ، ص25.

(4) سورة الإسراء:رقم 17، من لآية 23.

(5) سورة الزلزلة:رقم 99 ،الآية 07.

(1) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول:تح:حمزة بن زهير حافظ ج3،ص 25–26.

(2) سورة المائدة :رقم 05 ،الآية:38.

البلادة عن الارتقاء إلى بقاع المعاني المعقولة، بالرأي الصائب، والذوق السليم فلازموا، بحكم القصور، والعجز. حضيض التقليد، وركنوا إلى ما تداولته الألسنة.

من غير غوص على خفيات أسرارها، وتشوق إلى العثور على أغوارها »[3].

والأصوليون تجاوزوا هذا، ومن ثمة تجاوزوا الألفاظ، والأسماء إلى الغوص في المعاني عن طريق المقارنة، والموازنة.

والإمام أبو حنيفة رأى«أن النباش ليس بسارق، ومن ثم لا تقطع يده، ويكتفي في حقه بالتعزير، لأنه سرق من غير حرز، مالا معرضا للتلف،لا مالك له،لأن الميت لا يملك»[1]

المطلب الخامس:المجمل: ما ليس بنص، ولا ظاهر في المراد، بل هو مجمل يحتاج إلى بيان، فلو نظرنا إلى معنى المجمل **لغة:**« مأخود من الجمل الذي هو الخلط، ومنه اللفظ المجمل، وهو الذي اختلط فيه المراد بغير المراد، فسمي مجملا »[2].

المجمل اصطلاحا:

«هو ما خفي المراد منه باللفظ نفسه خفاء لا يدرك إلا ببيان من المجمل»[3].أي من المبين المتكلم أو الشارع، ويعرف على أنه ما تشكلت فيه المعاني عند المتلقي، واشتبه عليه في إدراك المعنى المراد، ولا يكون الفهم إلا بطلب من السامع المتلقي للمخاطب.

والحنفية يعرفونه في قولهم:«هو كلّ ما له على أحد أمرين لا مزيّة لأحدهما على الآخر، بالنسبة إليه»[4]. فالمجمل بعد بيانه بدليل قطعي يصطلح عليه بالمفسر عند الحنفية، وبالنّص عند باقي الأصوليين، و يقع الإجمال في اللغة عامة في الألفاظ المفردة، بما فيها بعض أحرف المعاني، وبعض الصيغ الصرفيّة، ويقع في التراكيب، وينتج أحيانا عن الوقف، والابتداء، أي الفواصل الصوتية. ولمعرفة المجمل، وبيان المعنى الصحيح، هناك من العلماء الأصوليين الذين وضعوا له القواعد لذلك. أهمّها:

الأول: ضرورة العلم بالأسماء العرفية و الوضعية:

---

(3) أبو حامد الغزالي: شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعبير تح:أحمد الكبيسي،مطلعة الرشاد،بغداد العراق،1971 م –1390 هـ،ص67.

(1) ينظر:القرطبي: الجامع لأحكام القرآن،ج 6 ،ص 164.

(2) القرافي:شهاب الدين:شرح تنقيع الفصول في اختصار المحصول في الأصول،تع:طه عبد الرؤوف سعيد.ص 38.

(3) التفتازاني: التلويح على التوضيح:ج1،ص 127.

(4) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام:ج2،ص 11.

من ذلك المثال الذي عرضه الغزالي حول رأي القدرية في قوله تعالى:" چڍ ڌ ڌ ڎ ڎ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں ں ڻ ڻ ڻ ۀ ۀ ہ ہ ہ ہ ھ ھ ھ ھ ے ے ۓ ۓ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ۇ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈۋچ " [1]، عدّتها القدرية من المجمل؛ إذ المقصود من الخطاب في نظرهم هو الفعل، وليس الأعيان، والغزالي عد رأيهم غير صحيح، وأن هذه الآية ليس فيها مجمل، لأنّها جاءت واضحة الدلالة، وهي إشارة إلى ضرورة أنْ يكونَ المخاطب أنيسا بمعارف أهل اللغة، وعلى اطّلاع على عرفهم.

ويؤكّد أن عرف الاستعمال كالوضع، فلو أنّهم كانوا على اطّلاع بالعرف، أو بالوضع اللغويّ، ما كان هناك ريبةٌ في المعنى المقصود فلو قال قائل:« حرمت عليك الطعام والشراب» فإنّه يريد من الأكل دون النظر أو اللمس، وإذا قال:«حرمت عليك النساء» فإنّه يريد الوقاع»[2] فالمعنى هنا صريح، فضلا عن ذلك فإنّ للسياق الدورَ الكبيرَ، في بيان المعنى مباشرة، من هنا لا يمكن اعتبار الأمثلة السابقة مجملة، وقد جاء الشاطبيّ بعد الغزاليّ، وأكّد على ذات الشّرط بضرورة : « معرفة عادات العرب في أقوالها، وأفعالها، ومجاري أحوالها، حالة التنزيل»[3] فعرف الاستعمال يحدد المعنى الدلالي المستنبط من اللفظ ، فالمعنى المقصود في الخطاب الشرعي من خلال القول هو الوطء، دون قصد لمعان أخرى، التي يمكن أن تؤدي إلى التأويل الفاسد والوصول إلى المعنى الخطأ.

ثانيا: المجمل يكون عاما:

وكان قد عرفّه بعضهم بأنّه« ما ورد في موضع لا عرف فيه، يدرك به خصوص معناه(...) يحتمل نفي الأثر مطلقا، ونفي أحاد الآثار، ويصلح أن يراد به الجميع ولا يترجح أحد الاحتمالات»[4]، وفي هذا إشارة إلى العموم، أين يكون اللفظ يفيد الاستغراق دون التخصيص، الذي يتحدد بوجود القرائن اللفظية من خلال المبين، فالمجمل يأتي غير واضح الدلالة أسباب عدة منها: غاية اللفظ، أو لكثرة الاستعمال، يكون للفظ واحد معانٍ عدّةٌ كالمشترك اللفظيّ.

---

(1) سورة النساء: رقم 04 من الآية 23.

(2) أبو حامد الغزالي:المستصغى من علم الأصول تع:حمزة بن زهير حافظ،ج3،ص 39-40.

(3) الشاطبي:الموافقات،عناية وضبط،محمد عبد الله دراز،دار المعرفة للطباعة والنشر،بيروت لبنان،ط2،1395 هـ-1975 م،ج3،ص264.

(4) أبو حامد الغزالي:المستصغى من علم الأصول تع:حمزة بن زهير حافظ،ج3،ص 43.

ثالثا: – **ضرورة العلم بالأسماء الشرعية** :

مثال ذلك ما أورده الغزالي من أقوال للرسول – صلى الله عليه وسلم– :« **لا صلاة إلا بطهور**»[1]«لا صلاة لمن لم يقرأ فيها الفاتحة »[2]، و« من لم يجمع الصيام قبل الفجر فلا صيام له »[3]، و« لا نكاح إلا بولي »[4].

إذ إنّ المعتزلة قاموا بمساواة لفظتي **الخطأ والنسيان**؛ بالصلاة، والصوم، والوضوء، والنّكاح، إلا أن الشارع تصرف فيها؛ وعدّت ألفاظًا شرعية، وهذا خطأ في رأي الغزاليّ لأنّ الخطأ، والنسيان متعلق بالعمل، بالإضافة **إلى أنّهما ليسا من الألفاظ الشرعية**؛ والغاية من هاته الأمثلة عند هؤلاء هي محاولة إثبات أن المجمل يرد بالنفي، لكن هذا قد ينفي الوضوء، والصلاة، والنكاح، والوضوء كلية، وكذا **نفي لصحتها**، فهو لا يعدّها مجملة، لأنّ « ما هو ظاهر هو نفي الصحة، محتمل لنفي الكمال على سبيل التأويل؛ لأنّ الوضوء

والصوم صارا عبارة عن الوضوء والصوم الشرعيّ»[5]؛ لأنّ الشارع قد تصرف فيها فأصبحت حقيقة شرعية، والشرع هنا يرد في اللفظ الشرعيّ الذي لا يصح إلا بعملية الاستثناء .

وما نخلص إليه أنّ الشارع نقل الألفاظ من الدلالة الوضعية إلى الدلالة الشرعية، أين يتحدد مفهوم اللفظ سواء في المفرد، أو المركب من خلال الدّلالات الشرعيّة.

كما في قوله – صلى الله عليه وسلم– :« لا صلاة لمن لم يقرأ بفاتحة الكتاب »[6]، وقد جاء ما بين ذلك على سبيل المثال لا الحصر. عن بن قتادة عن أبيه أن النبي – صلى الله عليه وسلم– كان يقرأ في الظهر، في الأولين بأمّ الكتاب، وسورتين، وفي الركعتين الآخريين بأم الكتاب ويسمعنا الأية، ويطول في الركعة الثانية وهكذا» [7]فالمعنى الشرعيّ هنا، هو ما ورد في

(1) النيسابوري: صحيح مسلم، تح: أحمد عناية ، كتاب الطهارة رقم 02 ، رقم الباب :02، رقم الحديث : 535، ص 115.

(2) النيسابوري:صحيح مسلم، تح:أحمد زهوة،أحمد عناية، كتاب الصلاة رقم : 04،الباب رقم:11، رقم الحديث:874،ص 243.

(3) المرجع نفسه: كتاب الصوم رقم:06 ، الباب رقم : 33،رقم الحديث : 730 ، ص 234.

(4) الترمذي: سنن الترمذي، كتاب النكاح رقم :09 ، الباب رقم :14، رقم الحديث 1101 ، ص 330

(5) ابو حامد الغزالي: المستصفى من علم الاصول، تح : حمزة بن زهير حافظ، ج 3 ، ص 47.

(6) أبو ماجة: سنن إبن ماجة،تع:محمد فؤاد عبد الباقي،ج1،رقم الحديث 623 ،ص 604.

(7) البخاري: صحيح البخاري ،المجلد الاول ،ج1، باب صفة الصلاة رقم :500،رقم الحديث : 733 ، ص 367.

الإثبات. والمعنى اللغويّ هو ما ورد في النفي. فالمجمل، إذًا، يتحقق معناه في المبين من خلال الإثبات.

4 – المجمل يتحدد معناه بصدق المتلفظ :

إنّ عادة الشّرع استعمال الأسامي الشرعيّة، لبيان الأحكام الشرعية، التي تكون من طرف الشارع – صلى الله عليه وسلم– إذ إنّ المعنى الشرعيّ يكون مقترنًا بصدقه – صلى الله عليه وسلم– مثال ذلك قوله:« فانظري إذا أتاك قرؤك، فلا تصلي، فإذا مر قرؤك، فلتطهري، ثم صلي ما بين القرء إلى القرء» [1]وجاء بلفظ آخر« دعي قدر الأيام، والليالي، التي كنت تحضين فيها» [2]فكلّ من لفظة الصلاة والإقراء فيها احتمالان اثنان: الطهر والحيض، والصلاة جاءت في الوضع اللغويّ بمعنى الدعاء، لكنّها هنا انزاحت عن معناها اللغويّ، إلى المعنى الشرعي، الذي يفيد قصد الشارع ألا وهو الكيفية التي تكون عليها هذه العبادة «الصلاة» فهي مجملة، فجاء الشارع – صلى الله عليه وسلم– وبين شرط الصلاة ألا وهو الطهر.

إضافة إلى أنّ المجمل قد لا تتضح الغاية منه، وهو ما نجده مؤكدا عند المعاصرين أنّ« الشكل الفعلي، أو الكلاميّ، أو الإنجازيّ(...) كذلك الأنواع الثلاثة لأفعال اللغة actes، التي تتمثل في القول في حدّ ذاته acte locutoire، أي فعل إنتاج الأصوات، إذ إنّ للصوت دورًا في بيان المعنى مثلما نجده في صفات الحروف العربية، وكذا تركيب الكلمات، فلا بد للمتلفظ أن يلتزم بقواعد اللغة، ويحمل دلالة معينة الذي يؤدي إلى جعل الفعل المنجز حين القول باللغة، ويحمل دلالة معينة الذي يؤدي إلى جعل الفعل المنجز حين القول disant en يشكل القيمة الفاعلة الملفوظية »[3]

فالغزالي – مثلا– من خلال الأمثلة السابقة، قد وافقه من بعده ابن القيم الجوزية في ضرورة معرفة السياق، الذي يحدد فيه المعنى المراد، دون احتمال التأويل، وإن كان هناك تأويل، فلا بدّ من أن يكون له بيان بوساطة مجموعة من القرائن اللفظية، أو المعنوية، فالإثبات والأمر، في الخطاب الشرعيّ، يراد به المعنى الشرعيّ، دونَ المعنى اللغويّ، فالاجتهاد والتأويل يكونُ باستعمال قرينة البيان التي تؤدي إلى التأويل الصحيح، دونَ أن نلغي البنية التركيبية التي

(1) النسائي : أبو عبد الرحمن.أحمد بن شعيب بن علي،سنن النسائي، تح:ناصر الدين الألباني ،كتاب الحيض والاستحاضة، الحديث رقم :357 ، ص 63.

(2)المرجع نفسه :كتاب الحيض والاستحاضة،الحديث رقم:354، ص62 ،63.

(3) ينظر:جان سارفوتي: الملفوظية دراسة،تر: قاسم مقداد،منشورات إتحاد الكتاب العرب،د.ط،1998،د.م،ص 100.

لها دور في استخلاص المعنى المراد؛ ولأن الخطاب قد يقترن ببعض الاختلالات في تضارب الفائدة والدلالة فإنّ الإجمال هو« معرفة تحتمل أمورًا متعددة إيراد الكلام على وجه المبهم» [1]

ولكن ابن قيم الجوزية خَلُصَ إلى أنّ الخطاب المجمل الذي أُحيل بيانه إلى خطاب آخر لا يجوز اعتباره تأويلا، إلا بالخطاب الذي بينه – وهو ما ذكرناه سابقا من أمثلة– كما نلمح من خلال القسم الأخير المجمل أنّ الألفاظ أو الخطاب عمومًا يمكن أن تحمل معانيَ عدّة، شرط أن تكون هناك قرائن تبيّن المعنى المقصود ويقول في هذا:« والمقصود أنّ الكلام الذي هو عرضة التأويل ، قد يكون له معان عدة، وليس معه ما يبيّن مراد المتكلم، فهذا التأويل فيه مجال واسع، وليس في كلام الله، ورسوله من هذا النوع شيء من الجمل المركبة، وإن وقع في الحروف المفتتح بها السور، بل إذا تأمّل من بصّره الله طريقة القرآن والسنة وجدها متضمنة لرفع ما يوهمه الكلام من خلاف ظاهره ، وذا موضع لطيف جدًا في فهم القرآن»[2].

المطلب السادس: المجاز عند ابن قيم الجوزية:

المجاز عند المتأخرين بصفة عامة هو خلاف الحقيقة، ويتوقف على الوضع الأول للغة (اللفظة)، والمناسبة، والنقل، بينما الحقيقة تتوقف على الوضع فقط، والمجاز هو المنقول إلى معنى ثانٍ لسياق ما، والمعنى الثاني له أوّل أي (حقيقة) بينما الحقيقة لا تجب لتوفر السياق لأن معنى اللفظة في الجملة واضح الدلالة عند المتلقي، وهذا هو معنى المجاز عموما عند المتأخرين .

تكوّن موقف ابن قيم من فكرة وجود المجاز في الخطاب القرآني من عناصر عدة، هي:

العنصر الأول: يعدّ ابن قيم من زمرة العلماء الذين أنكروا وجود المجاز في الخطاب القرآني، وعده انتهاكا لحرمة القرآن الكريم: إذ بيّن الحدود التي تعدّى فيها أصحاب التأويل الباطل، من خلال تأكيدهم على وجود المجاز في لغة القرآن، فضلا عن ذلك نجد قد وضع مصطلحًا للفظة المجاز، وهي **الطاغوت وتتمثل في أربع آراء** هي:[3]

الأول: قولهم: إن كلام الله، وكلام رسوله أدلة لفظية لا تفيد علما، ولا يحصل منها يقين

الثاني: وقولهم: إن آيات الصفات وأحاديث الصفات مجازات لا حقيقة لها.

---

(1) الشريف الرضى: التعريفات،ص 6.

(2) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة،ج1،ص 389.

(3) المصدر نفسه:ج1،ص 632.

الثالث: وقولهم: إن أخبار رسول الله – صلى الله عليه وسلم– الصحيحة التي رواها العدول وتلقتها الأمة بالقبول،لا تفيد العلم، وغايتها أن تفيد الظن.

الرابع: و قولهم: إذ تعارض العقل و نصوص الوحي، أخذنا بالعقل ولم نلتفت إلى الوحي.

ويظهر في الرأي الأول وضع المجاز عند المتأخرين من أهل الباطل خاصة أنّهم عدّوا كلام الله، ورسوله ليس بالكلام البيّن الواضح، أي أن المتلقي للخطاب القرآنيّ لا يحصل المعنى الذي يريده الشارع، ومن ثمّ، الخطاب عندهم يحتمل التأويل بالمجاز.

والعنصر الثاني: أنّ آيات الصفات الخاصة بالذات الإلهية، والمبثوثة في الخطاب القرآني، والأحاديث النبوية الشريفة هي مجازات، ويمكن للمتلقي أن يقوم بتأويلها، وهذا ما نجده عند المتكلمين، ومعتمدي التفسير بالرأي، مثل بيان معنى كلمة الاستواء، والذوق، والخلق، والقوة.

العنصر الثالث: أنّ ماورد عن الرسول – صلى الله عليه وسلم– من أخبار، وأحاديث؛ هي تفيد ما بمراده – صلى الله عليه وسلم– إذ يمكن أن تحمل معنى الظن، أي أنّ المتلقي للخبر، أو الحديث يمكن أن يحصل على معنى ثان غير المعنى الأول.

العنصر الرابع: أنهم يحتكمون إلى العقل إذا وجدوا تعارضا بين العقل والنقل. ولا يولوا عناية للوحي، وهنا إشارة إلى عدم الإيمان بما جاء به محمد – صلى الله عليه وسلم– ورأيهم أن الإطلاق حقيقة، والمجاز يكون فيه التقيد للخاص.

المطلب السابع:السياق:

اعتنى العلماء المتقدمون بالسياق، لما له من أهمية في إدراك معاني النص التي يوردها الشارع، إذ ينبهنا **ابن قيم الجوزية** إلى فاعلية السياق في بيان المجمل من خلال تخصيص العام، وتقييد المطلق، بالإضافة إلى أنّ أنواع الدلالة ترشد إلى المعنى الحقيقي، أو المعنى المقصود إذ يقول« الألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة للمعاني، والتوصل إلى معرفة مراد المتكلم...فإذا ظهر مراده، ووضح بأي طريق، كان العمل بمقتضاه سواء كان بإشارة، أو كتابة، أو إيماءة، أو دلالة عقلية، أو قرينة حالية، أو عادة له مطردة لا يخل بها»[1]. ويقول في تخصيص العام، وتقييد المطلق، وأهمية السياق في بيانها:

« السياق يرشد إلى تبيين المجمل، وتعيين المحتمل، والقطعي بعدم احتمال غير المراد، وتخصيص العام، وتقييد المطلق، وتنوع الدلالة، وهذا من أعظم القرائن الدالة على مراد المتكلم،

(1) ابن قيم الجوزية:إعلام الموقعين: ج2،ص 218.

فمن أهمله غلط في نظره، وغالط في مناظرته فأنظر إلى قوله تعالى: ﴿ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ﴾ [1] كيف تجد سياقه يد ل على أنه الذليل الحقير»[2]، فالمرسل إليه لا يمكن أن يحقق مراد المرسل دونَ وجود سياق يحيله على الفهم، وتحقق معنى مراد المرسل، إلا بالسياق؛ إذ يقول:« بل يجب الكلام في نفسه، وما يقترن به من القرائن الحالية، واللفظية والمتكلم له وغير ذلك »[3]والغاية عموما من إرادة السياق، والاهتمام به هو الوصول إلى مراد الشارع، وقصده؛ إذ يقول ابن قيم:« التعويل في الحكم على قصد المتكلم، والألفاظ لم تقصد لنفسها، وإنما هي مقصودة للمعاني، والتوصل إلى معرفة المراد»[4]كما يقول:« والألفاظ ليست تعبدية، والعارف يقول ماذا أراد، واللفظي يقول ماذا قال»[5]وبالإضافة إلى إشارته إلى المفسر وما يهتم به، يشير إلى الفقه، من خلال بيان أهمية السياق في فهم الخطاب الشرعي إذ يقول: « والفقه أخص من الفهم، وهو فهم مراد المتكلم من كلامه، وهذا قدر زائد على مجرد وضع اللفظ في اللغة، وبحسب تفاوت مراتب الناس في هذا تتفاوت مراتبهم في الفقه والعلم »[6]، ومع كل هذا الاجتهاد الذي اجتهده ابن قيم، وشيخه ابن تيمية، ومن جاء بعدهم من العلماء العرب نجد من العلماء الغربيين من يدّعي أنه أول من وضع مصطلح السياق، ولا سيما سياق الحال، **كمالينوفسكي،** و**"فيرث"** اللذين قسّما السياق إلى أنواع عدة، بدءا من السياق اللغوي، وسياق الموقف، والسياق العاطفي، والسياق الثقافي، وإشارة إلى أهمية اللغة، ودورها في الوظيفة الاجتماعية، فابن جني كان سبّاقا إلى بيان الوظيفة الاجتماعية للغة، وأيضا بالإضافة إليهما نجد هاليدي الذي « ركّز على السياق اللغوي وحده، وعرف عنده بالرصف، أو النظم، أو التساوق، وقد انتشرت أفكار هؤلاء العلماء، وغيرهم، ونالت استحسان الدارسين، وانتقاداتهم بسبب انتشار نفوذ العالم الغربي في كل الاتجاهات، وبراعة الدعاية الغربية الذائبة »[7].

---

(1) سورة الدخان: رقم 44 الآية 46.

(2) ابن قيم الجوزية:بدائع الفوائد:ج3،ص 109.

(3)المصدر نفسه: ج3،ص 119.

(4)المصدر نفسه:ج1،ص 217.

(5) المصدر نفسه:ج1،ص 219.

(6) ابن قيم الجوزية:إعلام الموقعين: ج1،ص 219.

(7) ينظر:تمام حسان: اللغة العربية معناها و مبناها، ص 372.

نستخلص مما سبق ذكره، أنّ السياق عند ابن قيم الجوزية يُسهم في بيان معاني الخطاب القرآني، وبخاصة عند المهتمين بعلم التفسير، وتظهر أهمية السياق لدى ابن قيم الجوزيّة في النواحي الآتية:

أ- في البعد عن الزيف، وتحميل معاني القرآن الكريم معانٍ باطلة مثلما، هو عند أهل الباطل.

ب- يعدّ الأساس في استخلاص الأحكام الشرعيّة واستنباطها من خطاب الشارع، سواء أكان ذلك من القرآن الكريم أم من السنة النبوية.

ج- يوضّح أنّ الخطاب الشرعي ليس معزولا عن المتكلمين المتخاطبين؛ لأنّه خطاب موجّه للمتلقين، أي أنّه يرد في إطار ظروف اجتماعية معينة، بوساطة اللغة التي تُسهم في بناء المعنى؛ لأنّ السياق، واللغة وجهان لعملة واحدة، لا يمكن الفصل بينهما

الباب الثاني

المعنى عند الفقهاء و المفسرين من منظور تداولي

الفصل الأول

المعنى عند الفقهاء الشافعي والسرخسي من منظور تداولي

الفصل الأول: المعنى عند الفقهاء الشافعي والسرخسي من منظور تداولي

المبحث الأول: المعنى وأهميته عند الشافعي

المطلب الأول: المعنى لغة واصطلاحا

المطلب الثاني: الدلالة اللفظية والدلالة غير الفظية

المطلب الثالث: المقصدية

المطلب الرابع: أفعال الكلام

المطلب الخامس: الملفوظية

المطلب السادس: الحجاج

المبحث الثاني: دراسة الشافعي للمعنى

المطلب الأول: عناية الشافعي بالمفردة

المطلب الثاني: أهمية المشترك في الاستعمال

المطلب الثالث: أفعال الكلام في مناظرة الشافعي

المطلب الرابع : الاستلزام الحواري في مناظرة الشافعي

المبحث الثالث: المعنى عند السرخسي

المطلب الأول: مفهوم الحمل

المطلب الثاني : مفهوم الاستصحاب

المطلب الثالث: أقسام الاستصحاب

المطلب الرابع : آليات المعنى

توطئة:

يقول ستيفن أولمان إنّ المعنى هو المشكلة الجوهرية في علم اللغة، وهو أيضا يمثل التقابل بين ثلاثة أنواع من علم المعنى semantics، إذ يهيء هذا التقابل فرصة التعاون بين الأنواع الثلاثة المتمثلة في: علم المعنى اللغويlinguistic semantics ، وعلم المعنى الفلسفي semantics، وعلم المعنى العام General Semantics [1]، وفضلا عن ارتباط المعنى بعلم اللغة، فهو يعدّ بحثا من البحوث الفلسفية التي تهتم بعلاقة اللفظ بالمعنى، كما أنّ الفلسفة بذاتها جزء من المعنى، فالمعنى يعدّ ظاهرة من الظواهر التي اهتمت بها فلسفة اللغة، إذ وضعت أسسا معينة للوصول إلى قصد المخاطب. بدءًا من المعنى المركزي وما يندرج ضمنه من ثنائيات مثل ثنائية اللغة والكلام، والوضع، والاستعمال، وصولا إلى الدلالة، والتخاطب. إذ تعد من أساسياتها دراسة القصد في إطار سياق معين؛ لأنّ معنى القولة لا يتحقق إلا إذا كان هناك تفاعلٌ بين المتكلم، والمتلقي بالإضافة إلى القرائن اللفظية، والحالية في السياق أو مقام التخاطب.

فالمعنى اهتمّ به علماء اليونان والغربيون على السواء، فضلا عن العرب الذين أسهموا في تطور الظاهرة إذ أنّها تعتبر الحجر الأساس لكلّ خطاب، بخاصة ما تعلّق بالخطاب الديني، إذ أن هناك من الألفاظ ما يكون غير واضح الدلالة، ولا يتحقق معناه إلا بتوفر شروط معينة مثل القرائن اللفظية والمعنوية، إضافة إلى أنّ الخطابَ لا بد وأن يقوم على وظائف عدة أساسيّة لبيان المعنى المراد في ذلك السياق. وقد حددها فيرث في خمس وظائف أساسية هي:

أ-« الوظيفة الأصواتية للصوت بوصفه مقابلًا إبداليا، فالأصوات لها مواضعها في السياق وفي نظام العلاقات الذي يدعوه البينة الأصواتية للغة phonetic structure of language .

ب-الوظيفة المعجمية للمبنى أوالكلمة، بوصفها مقابلا إبداليا.

ت- الوظيفة التصريفية.

د- الوظيفة التركيبية، مثلما تنطق الجملة بتنغيم مثال ذلك « عفوت عن القاتلة أو بتعجب: عفوت عن القاتلة!.

(1) ينظر: ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، تر تعليق: كمال بشر، ص 75.

هـ- الوظيفة الدلالية، ولا تتأتى هذه الوظيفة إلا بالتحقيق السياقي contextualization» [1].

هذه الوظائف لا يمكن أن تتحقق إلا بعناصر التخاطب. المتمثلة في المرسل والمرسل إليه والسياق، فإذا ما انزاح عنصر من تلك العناصر، أو إحدى هذه الوظائف التي تؤسس المعنى، فإن ذلك سيؤدي إلى سوء الفهم، والغموض، واللبس الذي لا يمكن أن يتحدد إلا من خلال ظاهرة التأويل أو الحمل، إذ إنّ المتأخرين من علماء الأصول، والكلام اهتموا بهذه الظاهرة على خلاف المتقدمين من أهل السلف: من أمثال الشافعي، إضافة إلى من جاء بعده مثل السرَخسي وابن قدامة وابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، فجميعهم اهتموا **بظاهرة المعنى** وأنكروا التأويل، لكن ليس إنكارا مطلقا فهو إجراء للوصول إلى المعنى في بعض المواضع من الخطاب الشرعي.

وبما أن المعنى يرتبط دائما بالسياق مثلما يؤكد فجنر wegner إذ يقول:« السياق هو الأساس أو المحيط الذي تعتمد عليه الحقيقة في توضيحها وفهمها، وأنه لا يتضمن عند الاتصال اللغوي للكلمات فقط، بل الصلات والظروف المحيطة، والحقائق السابقة »[2]وهو ما يصطلح عليه بالتداولية أي دراسة المعنى الذي يريده المتكلم أو القصد. وبعبارة أخرى دراسة العلاقات بين الصيغ اللغوية ومستخدميها .

ولنثبت مدى اهتمام العرب بخاصة من كانوا يهتمون بالخطاب الديني سواء كان الخطاب القرآني، أو السنة النبوية الشريفة، وما تعلق بهما، وما أحيط بهما من قراءات، وتأويلات من طرف المتكلمين، وأهل الضلال الذين اعتبروا للقرآن الكريم أكثر من وجه تأويل، من هنا كان، لعلماء السلف الدور في نقض تلك الآراء من خلال ما يعرف بالمناظرات. كل هذا أَجْلَ بيان المعنى الذي يريده الشارع إضافة لمحاولة استنباط الأحكام الشرعية المبثوثة في خطاب الشارع.

وقد اخترنا المناظرات في هذا الباب لما رأيناها تخدم موضوعنا المعنى بوصفه ظاهرة لغوية، وعلاقتها بما يسمى بعلم التخاطب مثلما أورده الدكتور محمد محمد يونس علي مقابلا لمصطلح التداولية.

---

(1) firth : paper in linguistics: Oxford University Press, 1957 , p 26- 27.

(2) ستيفن أولمان : دور الكلمة في اللغة ،تر : كمال بشر دار غريب ، القاهرة ط. 12 ، ص 68.

المبحث الأول : المعنى مفهومه وأهميته:

ولنصل إلى المعنى وأهميته في عملية التخاطب لا بدّ من بيان دلالة المعنى بوصفه محتفلًا بأساليب الكلام، وعملية الفهم، وتعدّد المعنى للفظ الواحد في السياقات المختلفة، من هنا يجدر بنا، بيان دلالة المعنى لغة واصطلاحا.

المطلب الأول :المعنى لغة واصطلاحا:

1-المعنى لغة: يقول، في ذلك، **ابن فارس** في باب معاني ألفاظ العبارات التي يعبّر بها عن الأشياء، فأمّا المعنى « فهو القصد والمراد، يقال عنيت الكلام كذا أي قصدت، وعمدت أنشدني القطان عن ثعلب عن ابن الأعرابي:

مثل البرام غدا في أصدة خلق لم يستعن وحوامي الموت تغشاه

فرجت عنه بصبر عينا لأرملة أو بـائس جـاء معنـاه كمعنـاه

يقول في رجل قدم ليقتل، وأنّه فرج عنه بصرعين أي فرقين من غنم قد كنت أعددتهالأرملة تأتيني تسألني أو لبائي مثل هذا المقدم ليقتل، و(معناه كمعناه) أي أن مقصدهما في السؤال والبؤس مقصد واحد، ويجوز أن يكون المعنى الحال أي: حالهما واحدة. وقال قوم: اشتاق المعنى من الإظهار، يقال:عنت القربة إذا لم تحفظ الماء بل أظهرته»[1].

فقد تبيّن أنّ معنى مصطلح المعنى لغة دار حول دلالة القصد والمراد، وأنّ ثمة علاقة وطيدة بين معناه لغة واستعمال أو اصطلاح.

2-المعنى اصطلاحًا عند اللغويين المحدثين:

درات المفاهيم الاصطلاحية للمعنى لديهم على الأنحاء الآتية:

أ- « المعنى الأساسي، أو الأولي، أو المركزي. وهو المتصل بالوحدة المعجمية ترد في أقل سياق، أي حينما ترد مفردة.

ب-المعنى العرضي، أو الإضافي، أو الثانوي، أو التضميني، وهو المعنى الذي يملكه اللفظ عن طريق ما يشير إليه جانب المعنى التصويري الخالص.

وهذا النوع من المعنى لا يتميز بصفة الثبات في المعنى، وإنما يتغير بتغير الثقافة أو الزمن أو الخبرة.

(1) ابن فارس: الصاحبي، ص 192-193.

ت- المعنى الأسلوبي: وهو ذلك النوع من المعنى الذي تحمله اللفظة، وما يعبر من خلاله عن الظروف الاجتماعية، والمنطقة الجغرافية التي ينتمي إليها المتكلم.

ث- المعنى النفسي: وهو ما يشير إليه اللفظ، وما يحتمله من دلالات عند الفرد، فهو معنى فردي فقط.

ج- المعنى الإيحائي: وهو المعنى الذي يتعلق بكلمات ذات قدرة خاصة على الإيحاء»[1].

من هنا، فالمحدثون لا يفرقون بين المعنى والدلالة فبعضهم يسميه علم الدلالة بكسر الدال أو فتحها، والبعض الآخر يسميه علم المعنى.

ويقول الشريف الجرجاني (ت 816 هـ) في تعريفه بأنّه:«الدلالة هي كون الشيء بحالة يلزم من العلم به العلم بشيء آخر، والشيء الأول هو الدال، والثاني هو المدلول، وكيفية دلالة اللفظ على المعنى- باصطلاح علماء الأصول- محصورة في عبارة النص، وإشارة النص، واقتضاء النص»[2]. ويوضح ذلك بقوله: « ووجه ضبطه أن الحكم المستفاد من النظم إما أن يكون ثابتا بنفس النظم أولا، والأول إن كان النظم مسوقا له فهو العبارة، وإلا فالإشارة، والثاني: إن كان الحكم مفهوما من اللفظ لغة فهو الدلالة، أو شرعا فهو الاقتضاء.

فدلالة النص عبارة عما ثبت بمعنى النص لغة لا اجتهادا، فقوله لغة أي: يعرفه كل من يعرف هذا اللسان بمجرد سماع اللفظ من غير تأمل كالنهي عن التأفف في قوله تعالى:

چ ۇ ۆ ۆ ۈ ۈ ۇٴ ۋ چ[سورة الإسراء رقم 17 من الآية 23] يوقف به على حرمة الضرب وغيره مما فيه نوع من الأذى دون اجتهاد »[3] فالدلالة هنا تكون إما بالعبارة أو الإشارة أو حكما مفهوما من اللفظ، وإذا كان شرعيا فهو الاقتضاء، ونصا أي ما يفهم، وما يتبادر إلى أذن السامع من معنى يوافق اللفظ من غير تأمل في المعنى.

أما الأصوليّون فقد وضعوا لذلك أبوابا في بحوثهم لاستنباط الأحكام الشرعية، وقسّمت إلى

(1) ينظر: أحمد عمر مختار: علم الدلالة، ص 41/40/39/38/37/36.

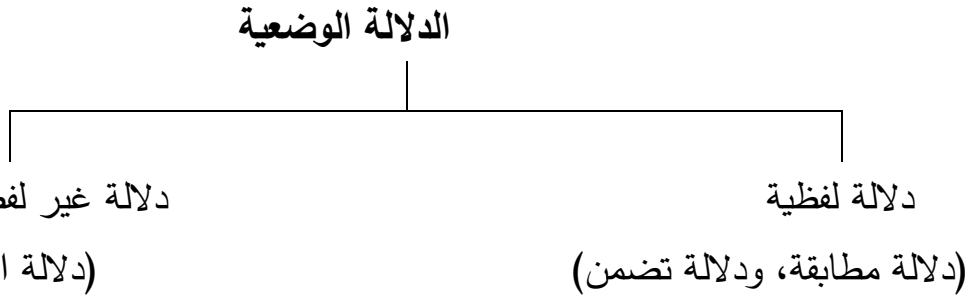
(2) الشريف الجرجاني: التعريفات، ص 72.

(3) المرجع نفسه: ص 72.

نوعين هما: [1] الدلالة اللفظية والدلالة غير اللفظية

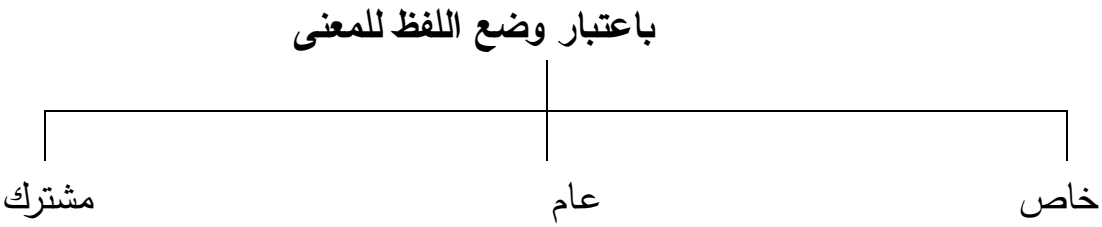
المطلب الثاني : الدلالة اللفظية والدلالة غير اللفظية .

فاللفظية هي دلالة مطابقة وتضمن، وغير لفظية دلالة التزام و هو تصنيف لابن الحاجب والآمدي. التي مثلت في تصنيف الآمدي وابن حاجب في الأشكال الآتية:

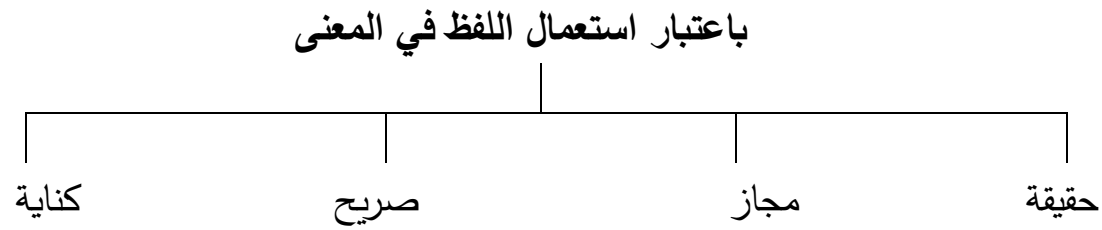


تقسيم اللفظ بالإضافة إلى المعنى عند الأصوليين من الحنفية:

أولا:



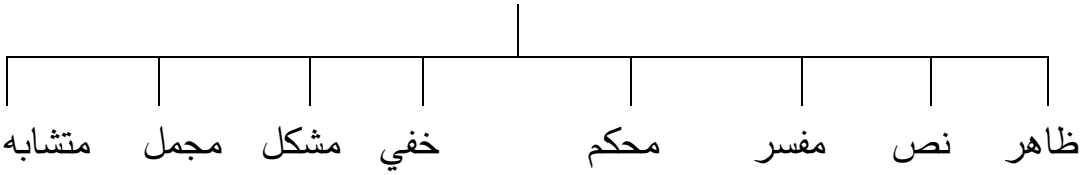
ثانيا:



(1) محمد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، ص 188، المعنى و ظلال المعنى، ص 89-91.

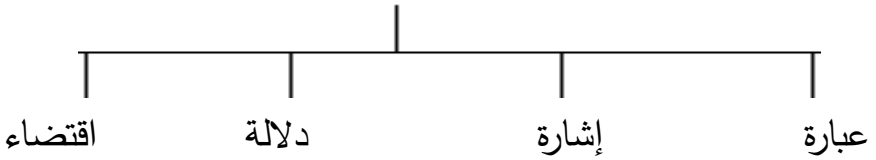
ثالثا:

باعتبار ظهور المعنى و خفائه، و مراتب هذا الظهور و الخفاء

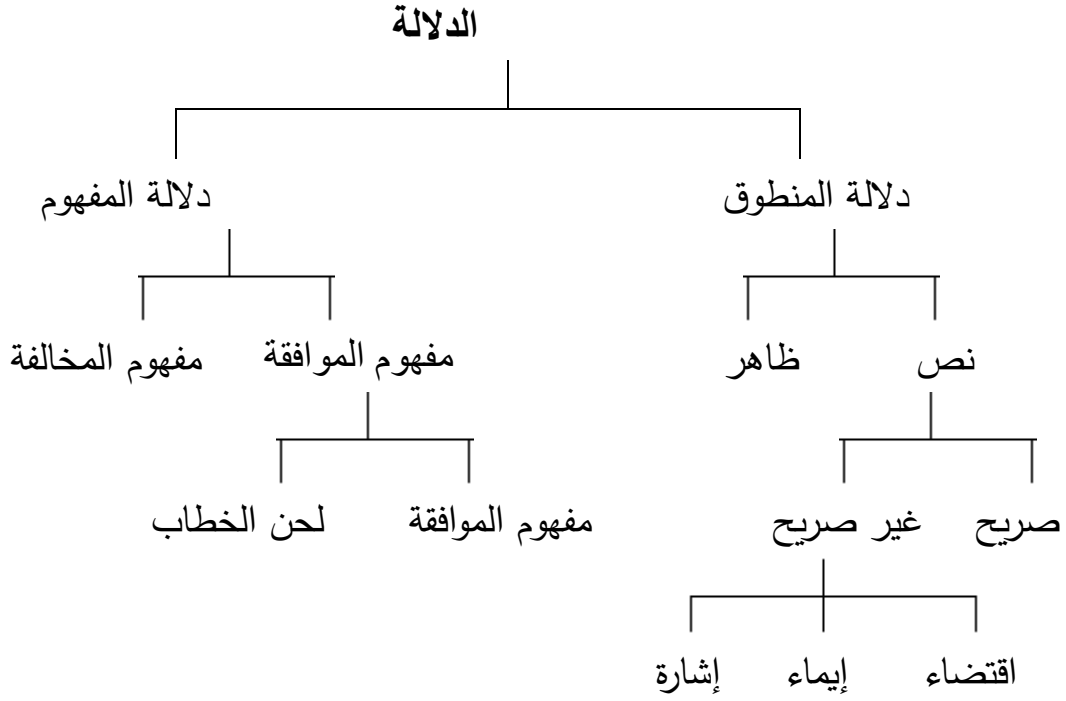


رابعا:

باعتبار كيفية دلالة اللفظ على المعنى،و طرق الوقوف على مراد المتكلم



خامسا: تقسيم جمهور الفقهاء للدلالة



وفضلا عما سبق من تقسيمات، وما تحتويه من مصطلحات ، المتمثلة في تقسيمات المعنى التي هي جزء لا يتجزأ من عملية التأويل، ونظرة كل من **والشافعي والسرخسي وابن قدامة المقدسي وابن تيمية والطبري إضافة لابن قيم الجوزية** .

ويمكن إيجاز المقصود من الدلالة الوضعية أو دلالة اللفظ على المعنى، بأنّها التي تعدّ أساسًا مهمًا في عملية استنباط الأحكام الشرعية، ومعرفة مقصدية المتكلم، إضافة للخطاب الذي تحتويه هذه الدلالة الذي يوجه للمخاطب أو المرسل إليه.

وتتنوّع هذه الدلالات إلى الأنماط الآتية:

أ-« دلالة المطابقة: وهي دلالة اللفظ على المعنى الذي وضع له، كدلالة الإنسان على الحيوان الناطق، ودلالة البيت على مجموع الجدار، والسقف.

ب- دلالة تضمن: وهي دلالة اللفظ على جزء من أجزاء المعنى المتضمن له كدلالة الإنسان على الحيوان أو على الناطق وحده، وكدلالة البيت على الجدار، أو السقف.

ت- دلالة الالتزام: هي استتباع أمر يكون ملازما للمعنى، ولكن خارجا في الوقت عينه عن ذاته- كدلالة السقف على الجدار، والمخلوق على الخالق، ويسمي السهروردي دلالة المطابقة بدلالة القصد، والتضمن بالحيطة، والالتزام بالتطفل»[1].

من خلال الرسم البياني الذي هو من اجتهادات وتصنيفات العلماء العرب للدلالة، نلحظ أنهم اهتموا بالمعنى اهتماما مبكرا بدءا من القرون الأولى لمحاولة فهم الخطاب القرآني، ودلالاته، وما كان حوله من محاولات لتأويله دون المعنى الذي يريده الشارع من طرف الفرق الكلامية، إذ يتضح اهتمام العرب وضوحًا كاملاً في البحوث اللغوية، وما تعلّق بالخطاب القرآني ومعانيه، ومجازه عند البلاغين المتأخرين، والمعاصرين، وإعرابه عند النحويين، وما ألف من معاجم في تفسير معاني كلماته، ومفرداته، وما ألف من تفاسير، ومصنفات في القراءات، ودراسات حول الوجوه والنظائر، وما احتواه من متشابهات.

فالغرض دائما من الاهتمام بالخطاب القرآني، وما يحتويه هو بيان المعنى، باعتباره يهتم بقصدية المتكلم الشارع. إذ يقول أبو حامد الغزالي في أهمية العلم، وما يدركه المتلقي من فهم: « وأمّا العلم فيستحيل تقدير بقائه مع تغير المعلوم، فإنّه كشف وانشراح، والاعتقاد عقدة على القلب، والعلم عبارة عن انحلال العقدة فهما مختلفان، ولذلك لو أصغى المعتقد إلى المشكك،

(1) ينظر ابن قدامة المقدسي ، روضة الناظر وجنة المناظر، ص14.

لوجد لنقيض معتقده مجالا في نفسه، والعالم لا يجد ذلك- أصلا- وإن أصغى إلى الشبه مشكلة، ولكن إن سمع شبهة: فإمّا أن يعرف حلها, وإن لم تساعده العبارة في الحال، وإما أن تساعده العبارة أيضا- على حلها- وعلى كل حال، فلا يشك في بطلان الشبهة، خلاف المقلد، وبعد هذا التقسيم والتمييز، يكاد يكون العلم مرتسما في النفس بمعناه وحقيقته ومن غير تكلف تحديد»[1] .

فالعلم –هنا- اشترط فيه حجة الإسلام أبو حامد الغزالي بأن يكون المخاطب أو المرسل إليه صاحب جودة فكر، وسعة في اللغة؛ لأنّ بهما يكون المعنى مرتسما في الذهن من غير تكلّف، أو محاولة في التشكيك حول المعنى الذي يريده الشارع بخاصة أو المتكلم عموما.

وهذا المعنى لا يكون بينا، إلا في إطار سياق محدد يحمل معه قصدية المخاطب (المرسل).

ومقارنة في قول أبي حامد الغزالي نجد الإمام ابن تيمية أسهب في معنى كلمة العلم من خلال حديثه عن معنى كلمة الخطأ، وما يراد بها بين الاجتهاد والمجتهد، ومن هو ملزم باتباع المجتهد ومتى يكون ذلك إذ يقول في إجابته : «هل كل مجتهد مصيبٌ؟، أو المصيب واحد والباقون مخطئون ؟ فأجاب: قد بسط الكلام في هذه المسألة في غير موضع، وذكر نزاع الناس فيها، وذكر أن لفظ الخطأ قد يراد به الإثم، وقد يراد به عدم العلم. فإنْ أريد الأول فكل مجتهد اتقى الله ما استطاع فهو مصيب؛ فانه مطيع لله ليس بآثم ولا مذموم، وإن أريد الثاني فقد يخص بعض المجتهدين بعلم خفي على غيره؛ ويكون ذلك علما بحقيقة الآمر لو اطلع عليه الآخر لوجب عليه اتباعه؛ لكن سقط عليه وجوب اتباعه لعجزه عنه، وله أجر على اجتهاده، ولكن الواصل إلى الصواب له أجران(...) أن الخطأ ينقسم إلى خطا في الفعل، والى الخطأ في القصد، فالأول: أن يقصد الرمي إلى ما يجوز رميه من صيد وهدف فيخطئ بها، وهذا فيه الكفارة والدية. والثاني: أن يخطئ في قصده لعدم العلم، كما أخطأ هناك لضعف القوة» [2] وهنا ربط معنى الخطأ بالعلم في جانب الفعل، والثاني ربطه بالقصد والغاية، أي أن ننظر إلى معنى الكلمات من ناحيتين هما الفعل والقصد، أي ما يريده المتكلم أو المخاطب.إضافة إلى السياق بجميع أنواعه.

(1) أبو حامد الغزالي: الستصفى من علم الأصول ،ج 1 ص79

(2) ينظر : ابن تيمية:مجموعة الفتاوى: الجزء 20 من ص20 إلى 27

وقد فصل كثيرا في معنى الخطأ والخاطئ والخطيئة وفصل في معنى الخاص والعام بالإضافة إلى معنى الباطن من جانب الاجتهاد وهل يعمل به أو لا؟.

فالباطن هو ما قابل التأويل عند التراثيين وبخاصة الفرق الكلامية بالإضافة إلى الغربيين؛أما المعنى عند ابن تيمية فهو متساو في مصطلح النص، والظاهر بخلاف علماء الأصول والمتكلمين، الذين فصلوا بين هذه المصطلحات، وجعلت في مراتب، نذكرها على الترتيب:

أ- الظاهر
ب-النص
ت-المفسر (المبين)
ث-المحكم
ج- الخفي
ح- المشكل
خ- المتشابه

ولعل من المفيد التذكير بأنه قد بُيِّن مفاهيمها في الباب الأول مع التمثيل من الخطاب القرآني، ولفهم الخطاب من طرف المتلقي لكلام المتكلم لا بد من توفر عنصر القصدية الذي يظهر المعنى.

المطلب الثالث: المقصدية:

ويجدر البيانُ بأنّها «هي المسلمة الأساسية التي تحدد شروط الحق في الكلام، والانخراط في أي مشروع تواصلي لغوي، والحق في الكلام(...) يتكون من مبدأين على الأقل هما:

أ- مبدأ التفاعل principe d'interaction ، ويتمظهر عبر آليتي التأثر والتأثير(...) فكل فعل كلامي يندرج في إطار التأثر، والتأثير بين المتخاطبين.

ب-مبدأ الانسجام والملاءمة، أو(التوافق النفسي، والسياقي) principe de «pertinence [1]

فالمقصدية في الخطاب تعدّ اللبنة الأساسيّة في بيان المعنى، وتحقيق التفاعل، والتواصل بين المتخاطبين، فضلا عن هذا قدم التداوليون لنجاح المقصدية مبدأين هما مبدأ التفاعل، إذ إن كل فعل كلامي لا بد من أن يحقق عنصر التأثير، والتأثر بين المتخاطبين، أما مبدأ الانسجام فيشترط أن يحقق التوافق النفسي، والسياقي بحسب الموضوع الذي يحتويه الخطاب.

(1) مسعود صحراوي: الأفعال المنتظمة في القول بين الفكر المعاصر و التراث العربي،رسالة دكتوراه، جامعة باتنة 2003-2004، ص 51.

ويلحظ أنّ مصطلح المقصدية عند بول غرايس هو ضمن الدلالة، إذ إنه قسّمها إلى[1]:

أ- دلالة مقصدية.

ب- دلالة غير مقصدية.

أ- مفهوم خفي ضرورة.

أ-2- مفهوم خفي لا ضرورة.

أ-2-1- مفهوم غير خفي لا ضرورة.

أ-2-2- مفهوم غير خفي ضرورة.

فهذا التصنيف عند غرايس يقوم على المقصدية، بخلاف سرل الذي يصنفها ضمن الأفعال اللغوية، أو الأعمال اللغوية من خلال كتابه (الأعمال اللغوية ص83 /91)

ومما سبق ذكره، نعرج إلى ما يخدم البحث تماما، في هذا الكتاب، إذ إنّ المنهج التداولي يفرض محورا من المحاور الخمس التي نجدها في اللسانيات التداولية وهي:

المطلب الرابع: أفعال الكلام:

هي نظرية تقوم على المرسل، والمرسل إليه، بحيث يكون هناك تخاطب مرتبط بفعل ما، أو موقف ما، وكل موقف له قصد، وغاية، مع ضرورة تحقيق الفهم من طرف المتلقي.

تعد هذه النظرية من الإرهاصات الأولى في اللسانيات التداولية، التي أسست على يد الفيلسوف الإنجليزي **جون أوستن**، التي بنيت في موقف مضاد ضد الفلاسفة الذين يهتمون بالمنطق الوضعي، إذ يجردون الكلام من سياق الخطاب.

المطلب الخامس الملفوظية:

هي الدراسة المعمقة للمعنى مع التركيز على جملة من الأفعال التي تكون سببا في إنتاج الملفوظ من حيث مرجعياته (الملفوظ Deixis)، الفرد، وزمن الملفوظية، وأفعال اللغة، فضلا عن كونها دراسة اهتمت بالجانب اللغوي مثلها مثل باقي الدراسات التي سبقتها، لكن الفارق كان هناك توسعا تمثل في دراستها للجانب الملفوظي عكس اللسانيات غير الملفوظية[2].

(1) ينظر: فيليب بلانشيه: التداولية من أوستين إلى غوفمان، تع: صابر الحباشة، عبد الرزاق الجمايعي، عالم الكتب الحديث ، إربد الأردن ، ط.1 ،2012، ص 122.

(2) ينظر: جان سرفوني: الملفوظية: تر: د.قاسم المقداد. ص 7 وما بعدها.

المطلب السادس :الحجاج:

هو مفهوم يصعب حصره في مجال واحد ، إذ نجده «مرتبطا بالكتابات، والخطابات الفلسفية، والمنطقية وكذا البلاغة التقليدية»[1]، ومحور الحجاج يكون حول إثبات حقيقة معينة، والعمل على تطويرها وفقا لإستراتيجيات تفرضها الوضعية التواصلية بين المتخاطبين، مع تحقيق القصدية ، وإن اختلف نوع الحجاج ، لا بد من تحقيق المعنى والغاية .

ويقصد بموضوع التفاعلية« أحد قضايا الفلسفة اللغوية الحديثة التي أنشأت التداولية، عرض له فلاسفة اللغة وهم يميزون بين الفعل والعمل والتفاعل (...) وعرفوه بأنّه « سلسلة من الأحداث يكون فيها أشخاص عدة هم المعنيون بوصفهم فاعلين غير متزامنين» [2]»[3]، فالتفاعل فرع من فروع الفلسفة اللغوية الحديثة التي تهتم بالجانب الوظيفي للغة من خلال عملية التفاعل التواصلي في إطار سياق اجتماعي معين.

ومما ذكر من مواضيع اللسانيات التداولية، وما سنقوم بتحليله لبيان المعنى عند الشافعي السرَخسي وابن قدامة وابن تيمية والطبري وأخيرا ابن قيم الجوزية ، من خلال مناظرتهم، إذ سيتضح المعنى عندهم من خلال التحليل التداولي بدءا بفلسفة بول غرايس حول المعنى.

المبحث الثاني: دراسة الشافعي للمعنى.

المطلب الأول:عناية الشافعي بالمفردة :

الإمام الشافعي من المناظرين البارزين خلال القرون الأولى للإسلام؛ إذ عرف بخوض غمار المناظرات بثبات وقوة، مع بيان الحجة الدامغة، والمقصد من هذه المناظرات الوصول إلى بيان الحق وتمييزه عن الباطل، وحجتنا في بيان الشافعي أنه من المناظرين المقتدرين ما ورد عن هارون بن سعيد، ومحمد بن الحكم إذ يقول الأول:

لو أن الشافعي ناظر على هذا العمود الذي من خشب لغلب لاقتداره على المناظرة: وقال الثاني:ما رأيت الشافعي ناظر أحدا إلا رحمته ولو رأيت الشافعي يناظر لظننت أنه سبع يأكلك،

(1) محمد طروس : النظرية الحجاجية، ص 6 ومابعدها.

(2) فان دايك : علم النص ، مدخل متداخل الاختصاصات ، تر: وتعليق : محمد سعيد البحيري ، القاهرة جمهورية مصر، نقلا عن خليفة بوجادي: في اللسانيات التداولية محاولة تاصيلية في الدرس العربي القديم ، ص 17.

(3) خليفة بوجادي : في اللسانيات التداولية محاولة تاصيلية في الدرس العربي القديم ، ص 17.

وهو الذي علم الناس الحجج، وقال الربيع: لو ناظر الشافعي الشيطان لقطعه وجدله[1]. وهذه المميزات التي امتاز بها الإمام الشافعي هي:

أ-علمه باللغة العربية وفروعها التي هي لغة القرآن إذ يقول: « فكل ما أنزل في كتابه -جل ثناؤه- رحمة وحجة، علمه من علمه، وجهله من جهله، لا يعلم من جهله، ولا يجهل من علمه »[2] أي أن البشر في الفهم درجات ورتبتهم بقدر درجاتهم العلمية. قبل تحليل المناظرة لا بد من بيان أهمية الدلالة اللغوية في الاستعمال من خلال الخطاب القرآني والسنة النبوية، فاللفظ عند الشافعي، وعند الأصوليين أيضا عام وخاص، ومطلق ومقيد، بالإضافة إلى المشترك والترادف اللفظي، إذ يقول:« فإنما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها، على ما تعرف من معانيها، وكان مما تعرف من معانيها اتساع لسانها، وأن فطرته أن يخاطب بالشيء منه:

- عاما ظاهرا يراد به العام الظاهر، ويستغنى بأول هذا منه عن آخره.
- وعاما ظاهرا يراد به العام، ويدخله الخاص، فيستدل على هذا ببعض ما خوطب به فيه.
- وعاما ظاهرا يراد به الخاص، وظاهرا يعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره. فكلّ هذا موجود علمه في أول الكلام أو وسطه أو آخره »[3].

فالخطاب القرآني جاء بلغة العرب، المعلوم بمعانيها، وما تميزت به من ألفاظ عامة يدرك معناها العام في الاستعمال، والعام هو ما دلّ عليه اللفظ الواحد على معنيين فأكثر.

والخاص هو اللفظ الذي وضع لمعنى واحد، ومحدد سواء أكان موضوعا لاسم علم، أم موضوعا للنوع مثل قولنا: رجل، فرس، أو يكون موضوعا لعدد معين، ومحددا مثل أسماء الأعداد: واحد، اثنان، ثلاثة...أو يكون موضوعا للجنس مثل قولنا حيوان أسد.

ويشير أيضا إلى أهمية السياق في بيان المعنى، ومعرفة قصد المخاطب (المرسل) من طرف المخاطب(المرسل إليه) إذ يقول:« وتكلّم بالشيء تعرفه بالمعنى دون الإيضاح باللفظ، كما تعرف الإشارة، ثم يكون هذا عندها من أعلى كلامها، لانفراد أهل علمها به، دون أهل جهالتها »[4]. يشير كذلك إلى أهمية الدلالة الإشارية إلى الجانب اللفظية في بيان المعنى من خلال السياق.

---

(1) ينظر: عبد الرحمان النجدي: أصول المناظرة و روائع المناظرات، ص 162.

(2) الشافعي: الرسالة، تح: خالد السبع العلمي و زهير شفيق الكبي، ص 46.

(3) المصدر نفسه: ص 67.

(4) المصدر نفسه: ص 67.

المطلب الثاني: أهمية المشترك في الاستعمال:

لتأتي أهمية المشترك في الاستعمال، هو بقوله« وتسمى الشيء الوحيد بالأسماء الكثيرة، وتسمى بالاسم الواحد المعاني الكثيرة »[1].

فالمتتبع لما أورده الشافعي في مؤلفاته حول اللغة ومعاني الألفاظ أو الكلمات الواردة في الخطاب القرآني يدرك غاية الشافعي، ومن أتى بعده، الذين عالجوا قضية اللفظ والمعنى، والعلاقة بينهما، إضافة إلى استعمال اللغة في الاستعمال من خلال ما يعرف الآن بالسياق أو المناسبة عند التراثيين من علماء الفقه، وأصول الفقه، والتفسير؛ أَجْلَ فهم الخطاب الديني وما تعلّق به؛ لأنّ السياق يمثل الحجر الأساس في علم المعنى، إذ الكلمة إذا كانت معزولة عن السياق لن تؤدي المعنى المراد، إذ نجد فيرت firth يؤكد أهمية السياق في فهم الخطاب سواء أكان منطوقا أم مكتوبا، إضافة إلى تأكيده على أن السياق ليس ذلك المعنى التقليدي المتمثل في النظم اللفظي للكلمة، وموقعها من ذلك النظم، وإنما لا يشمل « لا الكلمات والجمل الحقيقية السابقة واللاحقة فحسب، بل والقطعة كلها، والكتاب كله، كما ينبغي أن يشمل بوجه من الوجوه كل ما يتصل بالكلمة من ظروف وملابسات، والعناصر غير اللغوية المتعلقة بالمقام الذي تنطق فيه الكلمة، لها هي الأخرى أهميتها البالغة في هذا الشأن»[2].

مما سبق من السياق وأهميته في عملية التواصل، نجد أن من الخصائص التداولية الاهتمام بالتعدد السياقي وما يقتضيه المقام.

بما أن تحليلنا سيكون حول المناظرات سنحللها وفقا للاستلزام الحواري التداولي مع الاعتماد على القواعد التخاطبية بالإضافة للأفعال الكلامية.

المطلب الثالث : أفعال الكلام في مناظرة الشافعي مع رجل من بلغ: عن الإيمان:

الأفعال الكلامية في هذه المناظرة نجدها متمثلة في:

أ-الادعاء:

ب- في هذا الفعل يعتقد المدعي صدق ما يدعي.

عد (مد، ب) ← صد (مد، ب)

إذ يدعي رجل من أهل بلغ أن **الإيمان قول.**

(1) الشافعي: الرسالة، تح: خالد السبع العلمي و زهير شفيق الكبي، ص 67.

(2) ستيفن أولمان: دور الكلمة في اللغة، تر: كمال بشر، ص68

ت–المدعي يطلب المخاطب بأن يصدق بدوره هذه الدعوى والصورة الرمزية تتمثل في:

عد (مد،ب) ← صد (خ.صد (مد،ب))

نجد القضية تتمثل في الإيمان وما يدعيه المدعي بصدق دعواه، التي يوجهها للمخاطب في هذه المناظرة ألا وهو الإمام الشافعي (خ).

ث– المدعي (رجل من بلغ) يقدم دليلا على ما يدعيه ونمثلهما في المعادلة التالية:

عد (مد،ب) ← ∇ بو [عد ((مد، بو) Δ حج (بو، ب))]

حيث: يوجد ∇ على الأقل

بو: مجموعة من القضايا.

حج: حجة

Δ : و (واو العطف).

المدعي في هذا الشرط نجده يقدم القضية أن الإيمان قول. وحجته من قول الله تعالى:**چ ک گ گ گ گچ** [1].

الحجة الثانية لدعوى الإيمان، قول:« فصارت الواو فصلا بين الإيمان والعمل»[2]

الحجة الثالثة: قوله:« فالإيمان قول والأعمال شرائعه»[3]

ج– أما **الشرط الرابع لفعل الكلام الادعاء** في هذه المناظرة:

المخاطب الإمام الشافعي رحمه الله طالب المدعي(الرجل الذي هو من أهل البلغ) بأن يقدم البينات أو حججه، التي ذكرناها سابقا، بفعل الطلب الاستفهام « **ومن أين قلت** »[4]. هذا الشرط نجده واضحا في المعادلة التالية:

عد (مد، ب) ← قو [خ، بو ∇مد،بو) Δ حج (بو،ب))]

حيث: قو: قوم.

فالادعاء هو قضية الإيمان الذي ادعاه الرجل من أهل بلغ إلى المناظر الإمام الشافعي، حيث قدم مجموعة من البينات التي يراها صادقة، وحجة من النص القرآني (النقل) من سورة البقرة.

---

(1) سورة البقرة رقم 02 الآية 277.

(2) عبد الرحمان النجدي: أصول المناظرة و روائع المناظرات، ص 165.

(3) المصدر نفسه: ص 165.

(4) المصدر نفسه: ص 165.

ح-لنصل إلى الشرط الخامس لفعل الكلام:

حيث يكون منطوق الادعاء صادق، وأن مفهومه قابل للتكذيب

من المناظرة نجد المدعي يدعي صدق قوله أن الإيمان قول، إذ فصل بين الإيمان والعمل؛ وعدَّ الواو واو الفصل. ليأتي **الشرط الثاني لفعل الكلام ألا وهو:**

خ-المنع: في هذا الفعل الذي هو بمعنى الاعتراض، الإمام الشافعي يعترض عن الدعوى التي ادعاها المدعي بقوله الإيمان قول، وفصله عن فعل الإنسان، إذ الشافعي قدم حجة معاكسة لما ادعاه الرجل، حيث وجه له اعتراضه.

بقوله:« وعندك الواو فصل. قال: نعم قال الشافعي: فإذا كنت تعبد إلهين إلها في المشرق وإلها في المغرب، لأن الله تعالى يقول: « رب المشرقين ورب المغربين »[1]»،[2]

لنجد المدعي يغضب من قول الشافعي باعتراضه عن قوله، فيجيب هذا الرجل الشافعي بقوله:« سبحان الله، أجعلتني وثنيا؟ فقال الشافعي: بل أنت جعلت نفسك كذلك قال: كيف؟: قال: بزعمك أن الواو فصل »[3].

د-التدليل: و فيه: شرط المضمون القضوي[4]: متمثلا في مجموعة الادعاءات هي:

- الإيمان قول، العمل مفصول عن الإيمان.

شرط التصديق[5]: إذ يدعي المدعي بصحة قوله بتقديم الحجة من النقل(القرآن الكريم).

شروط تمهيدية:[6] يعد المدعي هنا المُعارض صادقا في اعتراضه، ومصدقا بقضايا دليل الاعتراض وبوظيفتها التدليلية.

إذ يقدم الشافعي حجته الأولى الآية الكريمة حول المفهوم الذي فهمه من قول المدعي في فصل الإيمان عن العمل، وعدَّ قولا بتمثيل حجة من قوله تعالى ليكسر صدق المدعي بادعائه والآية هي قوله تعالى« رب المشرقين ورب المغربين»[7]، لأنّ المدعي في الآية الأولى عدَّ الواو واو

---

(1) سورة البقرة: رقم 02 من الآية 277.

(2) عبد الرحمان النجدي: أصول المناظرة و روائع المناظرات ص 165.

(3) المصدر نفسه: ص 165.

(4) المصدر نفسه: ص 76.

(5) المرجع نفسه: ص 76.

(6) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار و تجديد علم الكلام، ص 77.

(7) سورة البقرة: رقم 02، الآية 277.

فصل، ويؤكد الشافعي حجته فضلا عن الآية الثانية بذكر قول المدعي:« بل أنت جعلت نفسك كذلك » أي وثنيا باعتبار وجود إله في المشرق وإله في المغرب بجعل الواو واو الفصل.

– **الشرط الجوهري**[1]: في هذا الشرط لا نجد المدعي يقنع الشافعي بالعدول عن منعه، واعتراضه؛ لأنه في آخر المناظرة يعترف فيقول: « فإنني أستغفر الله مما قلت، بل لا أعبد إلا ربا واحدا، ولا أقول بعد اليوم إن الواو فصل، بل أقول: إن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص»، فهذا القول متمثل في شرط فعل الكلام هو **(السمع)**[2] أي قبول المنع. إذ كان الوضوح في آخر المناظرة مع شهادة الذي كان حاضرا أثناءها إذ يقول الربيع عن الرجل المدعي:« فأنفق على باب الشافعي مالا عظيما، وجمع كتب الشافعي وخرج من مصر نسيا »[3].

المطلب الرابع:أنموذج تحليلي تداولي:الاستلزام الحواري في مناظرة الشافعي:« بين الإمام الشافعي والرجل من أهل بلغ »

يتجلى الاستلزام الحواري أو قاعدة « مبدأ التعاون وقواعد التخاطب» واضحا في مناظرة الشافعي «**رحمه الله**».

– إذ اعتمد كل من المناظرين« مقولة الكم»[4]من حيث الإسهام في عملية التخاطب وفقا لمبدأ التعاون، أي الاقتصار على ما يفيد المتلقي أو المعترض، دون الإخلال في المقصد الذي يريد الوصول إليه.

– **مقولة الكيف:**[5]

– إذ اعتمد المدعي هذه القولة باعتقاده أنّ الادعاء الذي قدمه صادق.

– قدم دليلا كافيا بحسب زعمه لمعنى الإيمان.

– **مقولة الإضافة**[6]: وهي أن يكون المدعي متلائما مع ما يدعيه، وهو ما نلحظه من خلال ما قدّمه الشافعي بدءا من مقولة الكم.

---

(1) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 77.

(2) المرجع نفسه: ص 77.

(3) عبد الرحمان النجدي: أصول المناظرة و روائع المناظرات، ص 165.

(4) بول جرايس: نظرية المعنى، تر: د.صلاح إسماعيل، ص 86.

(5) المرجع نفسه: ص 87.

(6)المرجع نفسه: ص 87.

- مقولة الجهة[1]:

إذ نلحظ اعتماد كل من الشافعي والمدعي مقولة « **كن واضحا** » التي يندرج تحتها:

- اجتنب الغموض.
- اجتنب اللبس.
- كن موجزا.
- كن مرتبا.

المبحث الثالث: المعنى عند السَرَخْسي

المطلب الأول: مفهوم الحمل:

لا يمكن أن نتطرق إلى مفهوم الاستصحاب؛ دون النظر في مفهوم مصطلح "**الحمل**" الذي نجد له أهمية كبيرة في علوم عدة كالفلسفة، والمنطق، والرياضيات إلى أن نصل إلى اللغة والبلاغة، ومن ثمة إلى النص القرآني، وما احتواه من ألفاظ تحمل معاني عدة،لا يمكن الوصول إلى المعنى إلا بترجيح معنى دون آخر، على أن يكون أقرب إلى الأذهان، فالحاجة إلى فهم الأحكام الشرعية كانت سببا في الاهتمام بهذا المصطلح، الذي له علاقة وطيدة بما يعرف اليوم بمصطلح التداولية، فالحمل يعد من آليات المعنى الذي يهتم ببناء مقصد الشارع – عزوجل– والرسول – صلى الله عليه وسلم– أي أنه يولي عناية للأفعال الكلامية التى وردت في النص القرآني، وفي السنة النبوية، وما تضمنته من أفعال للرسول – صلى الله عليه وسلم– التي يمكن أن تصنف ضمن استراتيجيات الخطاب مثلما هو عند التداوليين، كالاستراتيجية الإقناعية، مبدأ التعاون، التلميح؛ والأفعال الكلامية التي وردت في القرآن مثل صيغ العقود، وأساليب الاستفهام والأمر والنهي.

وقد عرفه القرافي في معنى قوله: «الوضع سابق والحمل لاحق»[2]. في سنن الكلام، والمعنى أو الحمل اللاحق هو ما استخلصه المتلقي وما فهمه من المخاطب ، أي أن الحمل هو ترجيح معنى عن المعنى الوضعي السابق، وقد وضعت شروطا في حمل الكلام، أو الخطاب معنى دون آخر على وجه ما، والمتمثلة في:

أ-« ينبغي أن يكون النطق به مقصودا.

(1) ينظر بول جرايس: نظرية المعنى، تر: د.صلاح إسماعيل، ص 88.

(2) القرافي: شرح تنقيح الفصول في اختصار المحصول في الأصول، ص25.

ب- أن يقصد به مخاطبه السامع.

أ-أن يكون السامع عاقلا ، وقادرا على فهمه»[1]. أي أن حمل الكلام لمعنى ما لا بد من أن يكون منطوقا أو متلفظا به دون إشارة؛ لأن هذه الأخيرة قد تحمل دلالات عدة دون ما يقصدها المتكلم.

وفي النقطة الثانية أن يقصد بحمل معنى ما، أن يوجه للمتلقي أو المخاطب، أي ضرورة حضور السامع، أو المتلقي.

وجملة القول، إنّ حمل معنى للفظ ما يكون بشرط الصحة العقلية؛ والقدرة على الاستيعاب بما يحمله اللفظ، أو الخطاب أو النص من معنى.

وقد بينا سابقا من الفصل الأول من الباب الأول مفاهيم لمعنى الخطاب عند التراثيين، وعند المحدثين، فيها إشارة إلى الاهتمام بالمتلقي، وضرورة فهم مراد المخاطب أو المرسل، وكذا العناية بأهمية أن يستوعب المتلقي الخطاب، أي أن السامع إذا لم يدرك معنى وفحوى الخطاب، لا يمكن أن تتم عملية التواصل؛ وإدراك المعاني التي يمكن أن يحتويها النص القرآني، ومن ثمّ، فإنّه لا بد من إدراك مميزات، وخصائص أي لغة وفقا للمستويات اللسانية؛ أَجْلَ تحقيق المعاني التي احتوتها لغة المتلقي، مثل إدراك دلالة الأصوات اللغوية، وما يمكن أن تسهم في بناء معاني جديدة، أي أن جملة استفهامية ما يمكن أن يتغير معناها من خلال نمط التلفظ من استفهام إلى تعجب مثلا؛ وإدراك الجانب التركيبي مثل قولنا «**زيد قائم**».

أي نسبنا صفة القيام إلى زيد، أي حمل صفة القيام على زيد فالحمل عند النحويين خلال المثال السابق، هو نسبة شيء ما إلى شيء آخر، فالحمل هنا هو التماسك؛ والاتحاد بين صفة القيام وزيد.

مما سبق بيانه، نخلص إلى أن اللغة هي الوسيلة الأساسية في عملية التواصل، لكن الاعتماد على الجانب البنيوي للغة لا يكفي، فلا بد من الاعتماد على ما يسمى بمبدأ التعاون، من خلال استعانة المتكلم بالإيماءات، والإشارات، وهذا ما نلمسه في الخطاب الشرعي للرسول – صلى الله عليه وسلم– على سبيل المثال لا الحصر في قوله :" صلوا كما رأيتموني أصلي"[2] ، فهنا

(1) محمد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، ص74.

(2) البخاري: صحيح البخاري: تح : قاسم الشماعي الرافعي، مجلد1،ج1، كتاب الآذان، رقم باب:411، رقم الحديث: 596، ص313.

إشارة إلى أن اللغة لا تكفي بل أن الإشارات والإيماءات تسهم في بناء مبدأ التعاون بين المتكلم والسامع، وهذا الحديث هو ضمن بيان كيفية الصلاة عند المسلم.

والملحوظ في كتب التراث – من خلال البحث هذا – لم يحتفلوا بوضع آليات لمبدأ التعاون، رغم اشتراطهم المعرفة بالجانب البنيوي للنص القرآني، والبنيوي من نحو، وصرف، وبلاغة، ودلالة وكذا، العلم بسنن كلام العرب.

مثال ذلك في معرفة مقاصد الشارع – عز وجل– وما احتواه النص القرآني من أحكام شرعية، ولاستنباط حكم شرعي لا بد من المعرفة بعلم التفسير، ومناسبة نزول الآيات؛ أي العلم بسياق الآية. فالحقيقة اللغوية للألفاظ لا تكفي لتحقيق مبدأ التعاون بين المخاطب الذي يقدم أدلة شرعية في خطابه مثلا، فلا بد من العلم، والمعرفة بالحقيقة العرفية، والشرعية للألفاظ الواردة في النص الشرعي.

وبالرغم من محاولة التراثيين صياغة ما أمكن من الإجراءات، إلا أننا لم نجد تفصيلا واضحا في وضع منهجية متكاملة، فالخطاب الشرعي مثلا أشار إلى الحمل، وضمنه مبدأ التعاون لكن لم يصرح بهذا المصطلح. أي أنه لم يعط الأهمية له مثلما نجده عند المحدثين من أمثال بول ريكور؛ كما ذكر لنا ذلك الدكتور طه عبد الرحمن في شروط تحقيق مبدأ التعاون، والغاية من ذلك إذ يقول **غرايس**:« إن هذا المبدأ يوجب أن يتعاون المتكلم، والمخاطب على تحقيق الهدف المرسوم من الحديث الذي دخلا فيه، وقد يكون هذا الهدف محددا قبل دخولهما في الكلام أو يحصل تحديد أثناء الكلام» [1]. نستخلص من هذا المفهوم أيضا: ضرورة أن تكون هناك معرفة بين المرسل إليه، والمرسل (السامع والمتكلم) وهذا ما أفادته حرف الواو من معنى أن تكون هناك صلة معرفية بكليهما.

في قوله تحقيق الهدف، أي أن هناك غاية مقصدية من الخطاب الذي يكون بين السامع، والمتكلم.

فهذا الاستنتاج يمكن أن نطبقه على قول الشارع – عز وجل– والرسول – صلى الله عليه وسلم– في أن: النص الشرعي تكون له غاية مقصدية دائمة، مثلما هو الحال في الألفاظ فهي تحمل معان عدة يدركها المتلقي بحسب السياق الذي ترد فيه.

(1) طه عبد الرحمان: اللسان والميزان، التكوثر العقلي، ص238.

المطلب الثاني: مبدأ الاستصحاب

يذكر ابن قدامة المقدسي مفهومها للاستصحاب بقوله: «عبارة عن التمسك بدليل عقلي أو شرعي وليس راجعا إلى عدم الدليل بل إلى دليل ظني مع انتفاء الغير أو االعلم به»[1] فهو بمثابة حجة يعتمدها المجتهد لعدم ورود نص شرعي أصلي؛ لأنّ الأصل هو البراءة ، بمعنى لا يوجد دليل على الإكراه إذا كان « **الحال**» لا يوجد فيه ضرر مثلا.

وهذا المصطلح لا نجده إلا عند الظاهرية من أمثال ابن حزم الظاهري، وابن قدامة الحنبلي، وكذا الإمام أبو حامد الغزالي، رغم أنه من المتكلمين .

أما الإمام السرخسي فقد أورد تقسيمات الاستصحاب وقسمه إلى أربعة أقسام، على الرغم من أن الحنفية يعتمدون مبدأ الاستحسان قبل الاستصحاب على الترتيب:

المطلب الثالث: أقسام الاستصحاب:

ينقسم الاستصحاب عند العلماء إلى ما يأتي:

أ-«استصحاب حكم الحال مع العلم يقينا بانعدام الدليل المغير»[2]، أي أن الأحكام التي وردت في النص ثابتة بدليل ما ورد فيه.

ب-«استصحاب حكم الحال بعد دليل مغير ثابت بطريق النظر والاجتهاد بقدر الوسع (...) ولا يصلح للاحتجاج به»[3].

أي أن المرسل في خطاب ما يريد تقديمه حجة عن طريق اجتهاده، وهذه الأخيرة يقع فيها الاشتباه، فحجته لا تصلح للاحتجاج؛ لأنه من الضرورة أن تكون هناك قرينة، لأن غيابها هو هدم لحجته، ولا سيما أن الاستصحاب الأصل فيه البراءة .

ت- «استصحاب حكم الحال قبل التأمل، والاجتهاد في طلب الدليل المغير، وهذا جهل؛ لأن قبل الطلب لا يحصل له شيء من العلم بانتفاء الدليل المغير ظاهرا ولا باطنا، ولكنه يجهل ذلك بتقصير منه في الطلب، وجهله لا يكون حجة على غيره ولا عذرا في حقه أيضا إذا كان متمكنا من الطلب إلا أن لا يكون متمكنا منه»[4] بمعنى أن المرسل إليه إذا قام بفعل ورد فيه نص شرعي من القرآن أو السنة، وهو لا يعلم الكيفية مثلا، لا تقع عليه الحجة، ولا يمكن

(1) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر، ص 157.

(2) السرخسي: أصول السرخسي،ج2،ص224.

(3) المصدر نفسه:ج2،ص224.

(4) المصدر نفسه: ج 2، ص225.

تطبيق ما جهله على غيره، لكن إذا علم بالكيفية مثلا، وجب عليه القضاء مثال ذلك ما أورده السرخسي في قوله:« وعلى هذا قلنا: إذا أسلم الذمي في دار الإسلام ولم يعلم بوجوب العبادات عليه، حتى مضى عليه زمان، فعليه قضاء ما ترك؛ بخلاف العربي إذا أسلم في دار الحرب، ولم يعلم بوجوب العبادات عليه حتى مضى زمان، وعلى هذا قلنا: من لم يجتهد بعد الاشتباه في أمر القبلة حتى صلى إلى جهة فإنه تجزيه صلاته، ما لم يعلم أنه أصاب، بخلاف ما اذا اجتهد وصلى إلى جهة فإنه تجزيه صلاته وإن تبين أنه أخطأ»[1].

ث- استصحاب الحال لإثبات الحكم ابتداء:« وهذا خطأ محض وهو ضلال محض ممن يتعمده لأن استصحاب الحال كاسمه، وهو التمسك بالحكم الذي كان ثابتا إلى أن يقوم الدليل المزيل، وفي إثبات الحكم ابتداء، لا يوجد هذا المعنى، ولا عمل لاستصحاب الحال فيه صورة ولا معنى»[2]؛ ضرورة التمسك بالحكم الشرعي إلى أن يقوم دليل بين أن لا ضرر في الدليل لأن أصل الاستصحاب يكون فيما كان مباحا أو مكروها، ومن هنا نورد أهمية مناقشة بيان مبدأ الاستصحاب فالغاية هي:

- أن الخطاب الشرعي من خلال ما درسه الفقهاء- ممن تطرقنا إليهم - من أمثال السرخسي والشافعي ، يوليان اهتماما كبيرا لما يسمى بالأصل والفرع. لاستنباط وبيان الحكم الشرعي.

- مبدأ الاستصحاب يعتمد على الدليل الشرعي، فالدليل العقلي على الترتيب؛ لأجل قبول الحجج والأدلة، وإلا فإن غاب دليل شرعي أو قرينة سياقيه فهذا«**الحال**» مردود أي أن الحجة مرفوضة.

- مبدأ الاستصحاب يعتمد على حمل اللفظ على ظاهره مثل العام دون الخاص، والشرعي دون العقلي، والعرفي دون اللغوي، والحقيقة دون المجاز، والمطلق دون المقيد، والترتيب دون التقديم أو التأخير، وهذه الخصائص هي ما تميز به واعتمده الظاهرية خاصة من أمثال الإمام ابن حزم الظاهري.

- مبدأ الاستصحاب يقول بمبدأ بقاء الحال ما كان عليه، وإن كان هناك حال فلا بد أن يكون مباحا ولا يوجد دليل على الإكراه.

---

(1) السرخسي: أصول السرخسي، ج2، ص225

(2) المصدر نفسه:، ج2، ص225

– ختاما الاستصحاب يقوم على الحجة التي لا يقع فيها انتباه، أو شك لدى المجتهد أو المتأمل الخطاب الشرعي.

– مبدأ الاستصحاب يعد آلية من آليات بناء المعنى عند الفقهاء، ولذلك تطرق إليه السَرَخْسِي وإن كان مبدأ الاستحسان أسبق في الترتيب عند الحنفية.

« أ – ينبغي أن يكون النطق بالنص مقصودا.

ب– أن يقصد المتكلم مخاطبة السامع.

أن يكون السامع عاقلا على فهمه »[1].

أما الفقه – كما أوردناه في الباب الأول الفصل الثاني– أنّ معناه الفهم، وهذا ما يؤكده ابن قيم الجوزية بقوله: « أخص من الفهم، لكونه أكثر تقيدا من الفهم في مفهومه العام»[2].

ومن هنا، فالحمل هو تلك الدلالات التي يخلص إليها المتلقي من الخطاب أي فهم المفردات في تركيبها وحملها على المعنى الظاهر.

والفقه: هو ما يصل إليه المخاطَب المتلقي من الخطاب في إطار تحميل الألفاظ معانيها الشرعية في سياقها أي في استعمالها. والفهم كما يقول محمد محمد يونس علي هو « جزء من الفقه أي يتضمنه (...) وهو أن الفهم نتاج للوضع»[3].

المطلب الرابع: آليات المعنى:

إن المعنى لا يتحقق إلا من خلال الألفاظ وما تحمله من دلالات، وقد قسم الأصوليون– الإمام الغزالي– دلالة الألفاظ على المعاني إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: يتمثل في : دلالة ألفاظ بالإضافة خصوص أو تخصيص المعنى؛ والذي يندرج ضمنه: لفظ يدل على عين واحدة « نسميه« معينا» كقول زيد، «هذه الشجرة»»[4]؛ ولفظ يدل على أشياء كثيرة في معنى واحد« ونسميه مطلقا الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه كقولك:«السواد» و«الحركة»و«الفرس»و«الإنسان»»[5].

(1) علاء الدين الحمزاوي: (مقال) ملامح تخاطبية عند الأصوليين، شبكة صيد الفوائد، ص،05.

(2) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، ج1، ص241.

(3) محمد محمد يونس علي: علم التخاطب، ص76.

(4) أبو حامد الغزالي:المستصفى من علم الأصول،ج1،ص93.

(5) المرجع نفسه: ج1 ، ص93،

أما القسم الثاني فيتمثل في: الألفاظ المتعددة بالإضافة إلى المسميات المتعددة، وهي على أربعة:«المترادفة، والمتباينة، والمتواطئة، والمشتركة؛ فالمترادفة فهي الألفاظ المختلفة، والمتواردة على مسمى واحد كالخمر، والعقار، والليث والأسد(...) أما المتباينة فهي الأسامي المختلفة، للمعاني المختلفة، كالسواد، والقدرة، والمفتاح، والسماء، والأرض(...) أما المتواطئة فهي التي تنطلق على أشياء متغايرة بالعدد، ولكنها متفقة بالمعنى الذي وضع الاسم عليها كاسم «الرجل» فإنه يطلق على زيد وعمر وبكر وخالد(...) واسم الجسم يطلق على السماء والأرض والإنسان(...) أما المشتركة فهي الأسامي التي تنطلق على مسميات مختلفة لا تشترك في الحد والحقيقة البتة كاسم العين للعضو الباصر، وللميزان، وللموضع الذي يتفجر منه الماء هي العين الفوارة وللذهب، وللشمس، وكاسم المشتري لقابل عقد البيع، وللكوكب المعروف »[1].

أما القسم الثالث فهو المتمثل في دلالة اللفظ على المعنى، وتنحصر في ثلاثة أوجه هي: المطابقة والتضمن، والالتزام.

«فإن لفظ البيت يدل على معنى البيت بطريق المطابقة؛ ويدل على السقف– وحده– بطريق التضمن؛ لأن البيت يتضمن السقف(...) وكما يدل لفظ الفرس على الجسم، إذ لا فرس إلا وهو جسم؛ وأما طريق الالتزام، فهو كدلالة لفظ السقف على الحائط، فإنه غير موضوع للحائط حتى يكون مطابقا، ولا هو متضمن، إذ ليس الحائط جزءا من السقف، كما أن السقف جزءا من نفس البيت، وكما كان الحائط جزءا من البيت نفسه، لكنه كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه»[2] .

تعد قضية دلالة اللفظ على المعنى من القضايا المهمة في مجال اللغة، إضافة لكونها حجر أساس لفهم أي خطاب أو نص، إذ إن التراث العربي بجميع علومه، وبخاصة ما تعلق باللغة والنص الشرعي، نجد من شروط فهم معاني النص الشرعي – القرآن والسنة النبوية الشريفة– العلم بمعاني سنن الكلام وتقسيمات اللفظ من حيث المعنى، إذ لا فهم دون إدراك العناصر الأساسية. أهمها: دلالة اللفظ على المعنى, فدلالة المطابقة هي دلالة اللفظ على تمام معناه؛ مثال الشجرة أو أي لفظ لجميع عناصره ومكوناته، أما دلالة التضمن فهي دلالة اللفظ على جزء

(1) ينظر: أبو حامد الغزالي:المستصفى من علم الأصول، ج1، ص96،97.

(2) ينظر: المرجع نفسه: ج1، ص92،93.

من معناه؛ مثل دلالة الشجرة على الغصن أو على الجذع، لأن الشجرة تشمل الغصن والجذع، وقس على ذلك.

أما دلالة الالتزام فهي دلالة غير لفظية، يكون للفظ معنى، وهذا المعنى هو لازم من خارج، أي عن فهم دلالة اللفظ ينتقل الذهن من مدلوله إلى لازمه، وإذا غاب انتقال الذهن غاب المعنى اللازم ، مثال ذلك ما قدمه الغزالي في المستصفى من علم الأصول حول دلالة لفظ السقف على الحائط فالسقف يستلزم الحائط الذي يعتمد عليه، ولفظه غير موضوع للدلالة عليه؛ لأنه لا يتضمنه، لأن الحائط ليس بجزء من السقف، مثلما هو السقف جزء من البيت، والحائط جزء من البيت، لكن، الحائط هنا بالنسبة للسقف هو «كالرفيق الملازم الخارج عن ذات السقف الذي لا ينفك السقف عنه»[1].

من المثال السابق دلالة الالتزام واضحة ، لكن يمكن أن تكون خفية، وقد نبه الغزالي لذلك في قوله:« وإياك أن تستعمل – في نظر العقل– من الألفاظ ما يدل بطريق الالتزام، لكن اقتصر على ما يدل بطريق المطابقة والتضمن؛ لأن الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حد، إذ السقف يلزم الحائط، والحائط الأس، والأس الأرض، وذلك لا ينحصر»[2].

مما سبق ذكره، نقول إنّ دلالة الالتزام تكون ضمن الألفاظ المفردة، كما يمكن أن تكون ضمن عبارات يسوقها سياق الكلام بدلالة قول الغزالي: « لأن الدلالة بطريق الالتزام لا تنحصر في حد»[3]،أي أن التراكيب(العبارات) يمكن أن تحتمل دلالات التزامية، أي دون التصريح باللفظ، ومثله في المفردات؛ وهو ما يستلزمه المعنى في إطار سياق ومقصد معين، الذي نجده في بيان الأحكام الثابتة بظاهر النص دون القياس والرأي عند السَرَخْسِي؛ إذ قسم الدلالات إلى أربعة أقسام، ومع ذلك ندرج الاختلاف في التقسيمات عند الأصوليين والمتكلمين مثلما ذكرنا في الفقرة السابقة، على سبيل المثال لا الحصر؛ من هؤلاء الباجي **(ت474 هـ)** إذ قسم دلالات النصوص عند استنباط الأحكام الشرعية إلى[4]:

أ–لحن الخطاب: يقابل دلالة الاقتضاء عند البعض.

---

(1) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول ج1، ص93.

(2) المرجع نفسه: ج1، ص93.

(3) المرجع نفسه: ج1 ص93.

(4) الباجي: إشارة في أصول الفقه، تح عادل أحمد عبد الموجود، علي محمد عوض، د.ط مكتبة فراز مصطفى، مكة المكرمة، 1418 هـ – 1997م، ص139.

ب– فحوى الخطاب: يقابل مفهوم الموافقة.

ت– الاستدلال بالحصر: وهو قسم من أقسام مفهوم المخالفة.

ث–دليل الخطاب: يقابل مفهوم المخالفة.

أما الغزالي فقد قسم دلالات النص إلى خمسة أضرب هي[1]:

أ– دلالة الاقتضاء.

ب–دلالة الإشارة.

ت–دلالة الإيماء.

ث– مفهوم الموافقة.

ج– مفهوم المخالفة.

أما الإمام السَرَخْسِي فقد قسمها إلى:

أ–عبارة النص.

ب–إشارة النص.

ت–دلالة النص.

ث–دلالة الاقتضاء.

ولتوضيح هذه الاصطلاحات نبدأ بتعريف أ– **عبارة النص** التي هي:« ما كان السياق لأجله يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه، ولا نقصان، وبه تتم البلاغة، ويظهر الإعجاز»[2]. بمعنى أن المعنى المنظور إليه؛ **هو** المعنى الأساسي الذي يريده المتكلم من خلال ظاهر اللفظ، من غير زيادة في اللفظ أو نقصان؛ ومنه تتجلى مقصدية المخاطب، ويتبين المعنى الذي هو دلالة عن فصاحة المتكلم في تخيره للألفاظ، وقد مثل لنا بأمثلة من النص القرآني من ذلك قوله تعالى: ﴿ ﴾[3] إذ يقول: «فالثابت بالعبارة في هذه الآية نصيب من الفيء لهم لأن سياق الآية لذلك، كما قال تعالى في أول الآية: ﴿ ﴾[4]»[5]

(1) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج1، ص93.

(2) السرخسي: أصول السرخسي، ج1،ص236.

(3) سور الحشر: رقم 59 من الآية 08 .

(4) سور الحشر: رقم 59 من الآية 07 .

(5) سور الحشر: رقم 59 من الآية 07 .

أي أن جزءا من الغنائم تكون للذين أخرجوا من ديارهم وأموالهم، هنا نتبين أن المعاني التي تحملها الألفاظ هي المقصودة أصالة، ومن ذلك أيضا قوله تعالى: ﴿ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ٹ ڤ ڤ ڤ﴾[1] فالمعنى المقصود بعبارة النص هو:

- التفريق بين البيع والربا والمعنى الظاهر للعامة هو:
- إباحة البيع وتحريم الربا.

نستنتج مما سبق أن عبارة النص تكون فيما يحمله اللفظ من المعنى الظاهر والحرفي.

- عبارة النص تكون مقصودة أصالة من السياق.
- عبارة نص تكون مرتبطة دائما بالسياق.

ب- إشارة النص:« الثابت بالإشارة »:

« ما لم يكن السياق لأجله لكنه يعلم بالتأمل في معنى اللفظ من غير زيادة فيه، ولا نقصان وبه تتم البلاغة، ويظهر الإعجاز»[2] ويتبعه بضرب مثال بقوله:« ونظير ذلك من المحسوس، أن ينظر الإنسان إلى شخص هو مقبل عليه، ويدرك آخرين بلحظات بصره يمنة ويسرة، وإن كان قصده رؤية المقبل إليه فقط»[3] فالمعنى المراد من إشارة النص؛ هو الكلام الذي لم يسق إليه، لكن يتأتى المعنى بالتأمل؛ بمعنى آخر هو ما يمكن أن يثبت باللفظ ولكنه غير مقصود أصالة مثال ذلك في قوله تعالى: ﴿ے ۓ﴾ « أن الذين هاجروا من مكة قد زالت أملاكهم عما خلفوا بمكة للاستيلاء الكفار عليها، فإنّ الله تعالى سماهم فقراء والفقير حقيقة من لا يملك المال لا من بعدت، لأن الفقر ضد الغنى، والغنيّ من يملك المال حقيقة، لا من قربت يده من المال حتى لا يكون المكاتب غنيا حقيقة، وإن كان في يده أموال وابن السبيل غني حقيقة وإن بعدت يده عن المال لقيام ملكه، ومطلق الكلام محمول على حقيقته، وهذا حكم ثابت بصيغة الكلام من غير زيادة ولا نقصان»[4] فالمعنى الظاهر، أو عبارة النص في الآية هو أن المقصود هم الفقراء، لكن إشارة النص تتمثل في أن الله – عز وجل- سماهم الفقراء – الذين لا يملكون المال– لكن المعنى غير المقصود أصالة هم الصحابة – رضي الله عنهم- الذين تركوا أموالهم وأملاكهم.

---

(1) سورة البقرة: رقم 02 ، الآية :275.
(2) أصول السرخسي: ج1،ص236.
(3) المصدر نفسه: ج1، ص236.
(4) المصدر نفسه: ج1، ص236 .

نستنتج مما سبق ذكره، أنّ الصحابة أضاف **إليهم** إشارة لبيان المعنى المقصود هي قوله: **ﭼ ﯖﭼ**، وأتبعها بقوله: **ﭼ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛﭼ** أي أن أملاكهم وأموالهم التي تركت، وأخرجوا منها لم تعد تحسب من أموالهم.

ومثال قوله تعالى: **ﭼ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝﭼ**[1]

فعبارة النص أنّ الرضاعة تكون أربعا وعشرين شهرًا لمن أراد أن يتم الرضاعة. لكن المعنى غير المقصود أصالة، ولم يسق له في النص، هو قوله:« **وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ**» إشارة نص إلى نسبة الابن لأبيه، فالمعنى المراد لا يدركه السامع إلا بالتأمل.

ومثال ذلك أيضا: قوله تعالى:**ﭼ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜﭼ**[2] وفي قوله **ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭼ**[3] وقوله تعالى: **ﭼ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﭼ**.وفي قوله تعالى: **ﭼ ﭛ ﭜ ﭼ**[4]هي إشارة نص إلى أن أدنى مدة الحمل ستة أشهر، وتفسير ذلك قوله:« ابن عباس قال: إذا حملت تسعة أشهر، أرضعت واحدا وعشرين شهرا، وإن حملت ستة أشهر أرضعت أربعة وعشرين شهرا، وروى أن عثمان– رضي الله – قد أتى بامرأة، قد ولدت في ستة أشهر، فأراد أن يقضي عليها بالحد، فقال له علي– رضي الله عنه– : ليس ذلك عليها، قال تعالى: **ﭼ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜﭼ** و **ﭼ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﭼ**.فالرضاع أربعة وعشرون شهرا، والحمل ستة أشهر فرجع عثمان عن قوله، ولم يحدها»[5]. وقد أشار السَرَخْسِي إلى الفرق بين إشارة النص، وعبارة النص؛ والفرق بينهما في قوله: « الإشارة من العبارة بمنزلة الكناية، والتعريض من التصريح؛ أو بمنزلة المشكل من الواضح»[6]

فالثابت بالإشارة في الآية السابقة أدنى مدة الحَمل ستة أشهر، وهو ما ثبت في النص القرآني.

(1) سورة البقرة: رقم 02، من الآية 233.
(2) سورة الأحقاف: رقم 46، من الآية 15.
(3) سورة لقمان: رقم 31 ، من الآية 14.
(4) سورة الأحقاف: رقم 46، من الآية 15.
(5) القرطبي: تفسير القرطبي، مجلد 16، ص694.
(6) السرخسي: أصول السرخسي ج1، ص237.

وفي قوله: ﭽ ﯗ ﯘ ﯙ ﭼ نسبة الولد إلى الأب، لأنه أضاف الولد إليه بحرف اللام، فإضافة الحرف هنا تحمل دلالة الملك، من ذلك ما جاء عن الرسول – صلى الله عليه وسلم– قوله:«**أنت ومالك لأبيك**»[1].

ت–دلالة النص:

ويقصد بها « ما ثبت بمعنى النظم لغة لا استنباطا برأي؛ لأن للنظم صورة معلومة، ومعنى هو المقصود به، فالألفاظ مطلوبة للمعاني؛ وثبوت الحكم بالمعنى المطلوب لفظا (...)ثم ثبوت الحكم بوجود الموجب له، فكما أن في المسمى الخاص ثبوت الحكم باعتبار المعنى المعلوم بالنظم لغة، فذلك في المسمى الخاص الذي هو غير منصوص عليه يثبت الحكم بذلك المعنى ويسمى ذلك دلالة النص»[2]، ويقول الشاشي(ت 344 هـ):« دلالة النص؛ هو ما علم علة للحكم المنصوص عليه، وحكم هذا النوع عموم الحكم المنصوص عليه للعموم علته»[3]. فقوله « ما ثبت بمعنى النظم لغة، لا استنباطا بالرأي» أي ما ثبت في المنطوق من اللفظ لأن الألفاظ تحمل معاني« وثبوت الحكم بالمعنى المطلوب لفظا» أي ورود الحكم في ما هو ملفوظ أو منطوق، وقوله« بوجود الموجب له، فكما أن المسمى الخاص غير منصوص عليه يثبت الحكم بذلك المعنى» أي فهم غير المنطوق« غير المنصوص» بموجب له أي بقرينة تحيل عليه وهي السياق.

فدلالة النص كما يقول الشاشي تكون عامة؛ لأنّ علة الحكم المنصوص عليه ثابت بالنظم، ومصرح به، كما يمكن أن تشمل على غير المنصوص به، بمعنى أن دلالة النص تأتي على العموم؛ وعند تخصيص ما جاء في دلالة النص هو بمثابة قصر العام على البعض أي بعض أفراده، أو ما يندرج ضمنه من أفعال« لأجل بيان الذي لم يرد في لفظ العام»وقد مثل لنا الإمام السرخسي بالآية الكريمة بقوله تعالى: ﭽ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﮣ ﮤ ﮥ ﮦ ﮧ ﮨ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﭼ [4] فلو تأملنا الجانب النحوي نجد النهي عن الفعل. فالفاء هي ربط للجواب، ولا الناهية، تقل فعل مضارع مجزوم بلا الناهية، والفاعل مستتر، والجملة في محل جزم جواب الشرط ﭽ ﮨ

(1) السرخسي: أصول السرخسي: ج1 ، ص241.

(2) المصدر نفسه: ج1، ص241.

(3) الشاشي: نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد (ت 344هـ) ، أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، د.ط، د.ت،ج1،ص104.

(4) سورة الإسراء رقم 17 من الآية 23.

چ متعلقان بـ چ ﭐچ ؛ چ ﭑچ اسم فعل مضارع بمعنى أتضجر، فالثابت والمنطوق بالنظم چ ﭐ ﭒ ﭓ ﭑچ أي تحريم فعل شتم الوالدين وضربهما، ونحو ذلك من الأفعال.

نستخلص مما سبق بيانه، أنّ دلالة النص تأتي عامة، ومن ثمّ، ضرورة التأمل، واستنباط المعنى المراد، وهذا لا يتحقق إلا بمعرفة نظم الكلام، ووضع اللغة، وما يحمله من معاني، وكذا معرفة السياق، إضافة إلى معرفة العام وما يستغرقه.

وما يقابل مصطلح دلالة النص عند الحنفية « الإمام السرخسي» نجد ما يقابله عند الجمهور وهي دلالة الموافقة التي عرفها الآمدي بقوله:« ما يكون مدلول اللفظ في محل السكوت، موافقا بمدلوله في محل النطق، ويسمى فحوى الخطاب، ولحن الخطاب»[1] فالمعنى متطابق، وإن اختلف في المصطلح وتقسيماته.

نلحظ أيضا أنّ دلالة النص تستنبط ما احتوته من النص، من خلال آليات القرينة التي تُسهم في تحقيق المعنى المراد والمقصود.

ث-دلالة الاقتضاء:

يقول السرخسي:« والنوع الرابع وهو المقتضى ، وهو عبارة عن زيادة على المنصوص عليه، ويشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيدا أو موجبا للحكم ودونه لا يمكن أعمال المنظوم»[2] يتضح لنا معناه أكثر في مفهوم الآمدي لدلالة الاقتضاء بقوله :« هو ما كان المدلول فيه مضمرا، إما لضرورة صدق المتكلم، وإما لصحة وقوع الملفوظ به»[3] ، أي أنّ دلالة الاقتضاء، ما يحتويه الكلام من معنى يكون مضمرا ، لكنه يظهر بواسطة قرينة عقلية، أو شرعية، أو لغوية، أو عرفية، وهو زيادة عن المعنى المنصوص أو المنطوق. مثال ذلك: قوله – صلى الله عليه وسلم– : « إنما الأعمال بالنية، وإنما لامريء ما نوى»[4] فليس المقصود مما هو منطوق عين العمل، أي الفعل؛ لأنه يمكن أن نقوم بأفعال دون تحديد نية القيام بالفعل، ولكن المراد هنا؛ هو الحكم الذي تأكد بالمنطوق من نظم الكلام، والمعنى المراد هو القصد والنية.

من خلال المفهوم لدلالة الاقتضاء نلحظ أن السرخسي ركز في هذه الدلالة على :

أ- أن يكون الكلام المنظوم مفيدا، بمعنى هناك فائدة يريدها المتكلم .

---

(1) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام ، ج3 ، ص66.

(2) السرخسي: أصول السرخسي، ج1 ، ص 248.

(3) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3 ، ص66.

(4) النيسابوري : صحيح مسلم ،كتاب الإمارة رقم 33، الباب رقم :45-18 ، الحديث رقم : 1907 ، ص 813 .

ب- التأكيد على ضرورة أن تحتوي على موجب الحكم، بمعنى آخر الأثر الشرعي مثلما هو في المثال السابق، وهو الثواب، أو العقاب «**الأعمال بالنية**»

ج-يمكن أن يحتوي النص، أو الكلام بما يسمى بـ«إعمال المنظوم» أو مبدأ الإعمال، أي أن الكلام قد يحتوي على المعنى المضمر الذي يتبين عن طريق قرينة، إما شرعية، أو عرفية، أو لغوية، أو عقلية.

إضافة إلى ماسبق، نجد السَرَخْسِي قد مثل لنا لبيان دلالة الاقتضاء بأمثلة عدة؛ نذكر منها قوله تعالى: **ﭽ ﮓ ﮔ ﭼ [سورة يوسف: رقم 12 من الآية 82]**، إذ ألحق المحذوف بالمقتضى وسوى بينهما، فالمراد هو الأهل، وثبت ذلك بمقتضى الكلام؛ لأنّ السؤال للناس ومن ثمّ، اقتضى زيادة كلمة «**أهل**»[1] وليس لجدران القرية. وجملة القول، في هذا الفصل، نتحدث عن أهم النتائج في النقاط الآتية:

أولا: أن كلا من والشافعي السرَخسي احتفلا بقضية المعنى احتفالاً شديدا،بدءا من القضايا التي نالت قسطا من المناقشات حول ما جاء في الخطاب القرآني، وما عالجه من قضايا أساسية.

ثانيا: اعتماد وبيان مقصدية الشارع من خلال ما يعرف الآن بالنظرية السياقية«**أو علم المناسبات**» التي نجدها عند فيرث وفان دايك.

ثالثا: أن الإمام الشافعي، ركز على ما يعرف بالأفعال الكلامية من خلال المناظرات، إذ سار سيرا واثق الخطى في وضع أسس للمناظرات الناجحة وفقا لشروط الأفعال الكلامية في سياق المناظرات المعلومة الآن.

رابعا: أنّ الإمام الشافعي، اعتمد على ما يعرف بمبدأ التعاون من خلال نظرية المعنى المشار إليها عند بول جرايس. لغرض نجاح العملية التخاطبية.

خامسا: أنّ الإمام الشافعي، كان له السبق في وضع الأسس التخاطبية لأفعال الكلام من خلال المناظرات خاصة، إذ إنّ التراثيين اعتمدوا النظرية السياقية مثلما هو عند الجاحظ، وعند المفسرين والأصوليين، إلا أنهم لم يضعوا مصطلحات خاصة مثلما هو الآن عند المحدثين والمعاصرين الذين اهتموا بالدراسات التداولية.

(1) السرخسي: أصول السرخسي، ج1 ، ص 251.

سادسا:اهتم الإمام السرخسي بقضية المعنى من خلال وضع إجراءات وان كانت تختلف في المصطلح والتفريع عند الأصوليين والفقهاء عامة إلا أن الغاية واحدة هي بيان مقصد الشارع وما احتواه من أحكام.

سابعا: احتفل الإمام السرخسي بالمعنى ببيان الآليات مع تسليط الضوء على الجانب اللغوي من نحو وصرف ودلالة ومعجم وأهمية السياق –مناسبة الآيات القرانية– في تحقيق المعنى الشرعي.

الفصل الثاني

المعنى عند الفقهاء: ابن قدامة المقدسي وابن تيمية من منظور تداولي

الفصل الثاني: المعنى عند الفقهاء: ابن قدامة المقدسي وابن تيمية

المبحث الأول:المعنى عند ابن قدامة المقدسي

المطلب الأول: آليات المعنى

المطلب الثاني: المفهوم بالفحوى

المطلب الثالث: درجات دليل الخطاب

المطلب الرابع: أضرب فحوى الخطاب و الإشارة

المبحث الثاني: المعنى عند ابن تيمية

المطلب الأول: مفهوم المناظرة

المطلب الثاني:التحليل التداولي وفقا لأفعال الكلام

توطئة:

إنّ القارئ لأي نص مهما كان نوعه، أو متلقي لخطاب ما، لا يكن أن يستوعب معناه إلا بمعرفة الطرق الأساسية للوصول إلى المعنى الذي يريده المؤلف، أو الشارع في سياقنا هذا، المتمثلة في السياق بجميع أنواعه الثقافي الاجتماعي، إضافة إلى معرفة الغاية والغرض اللذين وردا فيه النص أو الخطاب في سياق معين، فهذا الأخير هو الذي يحدد المعنى الذي يريده المتكلم مثلا، بخاصة إذا كان اللسان الذي يتحدث به المتكلم غنيا وثريا ومتنوعا بمعاني ألفاظه، دون أن ننسى ضرورة معرفة الغاية الاجتماعية بالنسبة للمتكلم (المرسل)، أما إذا كان النص أو الخطاب غنيا بلاغيا، فهو دلالة على أن المتكلم أو المؤلف يريد إيصال غاية وغرضا بلاغيا معينا، مع مراعاة هذا الخبر الصدق، ومراعاة مناسبة الخطاب أو النص.

وهذا ما تميز به النصّ القرآنيّ– تنوع من حيث الدلالة في بنيته والإعجاز البلاغي– اهتم به الفقهاء، وعلماء التفسير، وعلماءالأصول" أصول الفقه" للوصول إلى المعنى الذي احتواه النص القرآني؛ فقد وضعوا أسسا وآليات محددة بحسب المذهب الذي ينتمي إليه، معنى هذا القول أننا يمكن أن نجد اختلافا في الفروع، وليس في الأصول، أو اختلافا في تقييم بعض الآليات لفهم النص عموما. وما هذا الاختلاف إلا رحمة للناس لتطبيق الأحكام الشرعية.

المبحث الأول: المعنى عند ابن قدامة المقدسي:

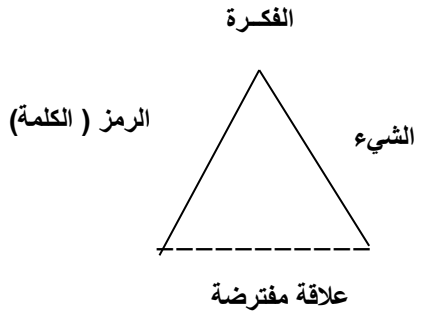
يجدر التنبيه إلى أنّ الغربيين المحتفلينَ بالدراسات الفلسفية، واللغوية انتهجوا العديد من الطرائق للوصول إلى ما يصطلح عليه بالمعنى، فقد وضعوا لذلك نظريات، ولكل نظرية ركيزة انطلقت منها، من ذلك نظرية المعنى، أو **نظرية أولمان** في دراسة المعنى؛ التي انطلق في دراستها، من خلال ما وضعه كل من أوجدن وريتشاردز؛ المسمى «**بالمثلث الأساسي**» إذ حددا جوانبا أساسية لأية علاقة رمزية متمثلة بما هو آتً:

«فالجانب الأول هو الرمز the symbol(الكلمة) المكونة من أصوات عدة مثل«منضدة».

الجانب الثاني: هو المحتوى العقلي الذي يحضر في ذهن السامع.(الصورة الذهنية أو الفكر) thought .

الجانب الثالث: هو الشيء نفسه مثال «منضدة» أي الشيء ارتبط ذهنيا بشيء آخر referent»[1].

وقد مثلت في الشكل التالي:



«فالعلاقة الأساسية في المثلث هي العلاقة بين الفكرة والشيء، أي بين الصورة المنعكسة في الذهن والواقع الخارجي، هذا من جانب « الفلسفي»، أما في اللغة فالاهتمام يكون مرتكزا على الجانب الخطي، الذي يربط الرمز بالفكرة، إذ يكون لنا علاقة بين اللفظ والدلالة، أي علاقة الكلمة بالمحتوى الذهني أو العقلي»[2].

وهي ركيزة عملية رمزية؛ ما يصطلح عليها بـ «المعنى» فالمعنى هو«علاقة متبادلة بين اللفظ والمدلول»[3].

(1) ينظر: ستيفان أولمان: دور الكلمة في اللغة،تر و تقديم و تعليق: د.كمال بيشر، ص76،77.

(2) ينظر :المرجع نفسه: ص 78،79.

(3) المرجع نفسه: ص79.

وقد كان للأصوليين عناية خاصة بدراسة المعنى على اختلاف مذاهبهم، والمعنى عند البعض منهم يقوم على العقل؛ لأن فيهم من الفلاسفة المناطقة، والمتكلمين، كما أن المعنى لا يرتبط ارتباطا تاما خالصا بما يسمّى بالعرف فقط، أو بالمعنى الاجتماعي فقط، وقولنا: هذا ليس نفيا للمعنى العرفي المرتبط بعلم الأصول؛ لأنّ المعنى يحتاج إلى معرفة الموقف الكلامي، وحاجة الخطاب إلى البيان، الذي لا يتحدد معناه إلا في سياق الحال، فلاستنباط الحكم الشرعي، لا بد من اعتماد لغة واضحة، وسليمة، والبعد عن الألفاظ الغريبة التي تحتاج إلى المعرفة بالحقيقة اللغوية، والعرفية، والشرعية، ومن ثمة إلى ضرورة العلم بالدلالة اللفظية من مطابقة، وتضمن، ودلالة غير لفظية دلالة الالتزام.

ويلحظ أنّ المعنى عند الأصوليين يكون على مستوى محاولة استنباط الأحكام الشرعية الصحيحة، وتأكيدا لما سبق ذكره، يقول الدكتور تمام حسان في ذلك:« المعنى في الحالتين – حالة الأصوليين وحالة المناطقة– (...) أي أنه ليس عرفيا، ولا اجتماعيا، وإنما هو عقلي فني، لا صلة له بعرف العام، وإن اتصل بعرف خاص هو عرف الأصوليين، أو عرف المناطقة»[1] إذ إن من أهم القضايا التي عالجها الفقهاء، وعلماء الأصول دراسة دلالة الألفاظ من حيث« الوضع أي إذا كان اللفظ عاما أو خاصا أو مشتركا، ومن حيث الاستعمال أكان حقيقة أم مجازا، أو من حيث الوضوح، والغموض(ظاهر، ونص، ومفسر، ومحكم؛ متشابه، مجمل، خفي» [2]على الترتيب. أو من حيث الغاية والقصد، وهنا نجد اختلافا في التقسيم، دلالة المنطوق والمفهوم عند الأصوليين عامة. فالتقسيم للدلالات يختلف من مذهب إلى آخر، في الفروع دون الأصول.

المطلب الأول: آليات المعنى:

من شروط نجاح التواصل اللغوي بين المتكلم والمخاطب، توفر عناصر أساسية يتفق حولها أهل المنطق واللغة من ذلك :

أ– قدرة الفرد على التحدث بلغة معينة.

ب– العلم بالقواعد اللغوية وما احتوته الألفاظ من معان في معاجم لغة معينة.

(1) تمام حسان: اللغة العربية معناها و مبناها، ص21.

(2) ينظر: المرجع نفسه: ص22.

ت- القدرة على تحليل معاني الكلمات والربط بين ما هو وضعي وما هو منطقي، أي القدرة على الاستنتاج المنطقي لدلالات الألفاظ، مثلما هو في دلالة الالتزام.

ث-والشرط الآخر هو القدرة على التمييز بين الخطابات، وما تضمنته من مبادئ واستراتيجيات، إضافة إلى المرجعية المعرفية للمرسل، وقدرة المتلقي أو المرسل إليه على تحليل ذلك، على شرط أن يكون عالما ومدركا بحيثيات سياق النص أو الخطاب.

من ذلك نجد أن ابن قدامة المقدسي قد قسم «الأسماء إلى أربعة أقسام منها ما هو وضعي، عرفي، شرعي، مجاز مطلق»[1].

فما هو وضعي أو عرفي أو شرعي أو مجاز، يكون فيه التخصيص، ونقصد هنا اللفظ العام، وقد ذكر لنا ابن قدامة المقدسي أشهر وأكثر العمومات المخصصة وهي تسعة كالتالي:[2]

– **الأول**: دليل الحس وبه خصص قوله: ﭽ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﭼ[3] خرَّج منه السماء، والأرض، وأمور كثيرة بالحس.

– **الثاني**: دليل العقل وبه خصص قوله: ﭽ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﭼ[4].

فإن قيل: العقل سابق على أدلة السمع، والمخصص ينبغي أن يتأخر، لأن التخصيص وإخراج ما يمكن دخوله تحت **اللفظ العام، وخلال المعقول** لا يمكن تناول اللفظ له.

قلنا: نحن نريد بالتخصيص الدليل المعرف إرادة المتكلم، وأنه أراد باللفظ الموضوع للعموم معنى خاصا، والعقل يدل على ذلك، وإن كان متقدما، فإن قلتم لا يسمى ذلك تخصصا فهو نزاع في العبارة.

– **الثالث**: الإجماع: فإن الإجماع قاطع، والعام يتطرق إليه الاحتمال، وإجماعهم على الحكم، في بعض صور العام على خلاف موجب العموم، لا يكون إلا عن دليل قاطع بلغهم في نسخ اللفظي إن كان أريد به العموم أو عدم دخوله تحت الإرادة عند ذكر العموم.

---

(1) ينظر: ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر و جنة المناظر ،ص173

(2) ينظر: المصدر نفسه:ص 243،244،245،246،247،248،249،250

(3) سورة الأحقاف رقم 46 ، من الآية رقم 25.

(4) سورة آل عمران رقم 03 ، من الآية : 97.

– **الرابع:** النص الخاص يخصص اللفظ العام فقول النبي – صلى الله عليه وسلم–:« لا تقطع اليد إلا في ربع دينار، فما فوقه»[1] خصص عموم قوله تعالى: چذ ذ ثچ [2]

– **الخامس:** المفهوم بالفحوى ودليل الخطاب، فإن الفحوى قاطع كالنص، ودليل الخطاب حجة كالنص، فيخصص عموم قوله عليه الصلاة والسلام: « في أربعين شاة شاة»[3] بمفهوم قوله: « وفي صدقة الغنم في سائمتها إذا كانت أربعين إلى عشرين ومائة شاة »[4] في إخراج المعلوفة.

– **السادس:** فعل الرسول – صلى الله عليه وسلم– كتخصيص عموم قوله تعالى: چ ئي ئيئب ئى ئى ئد ى ى ي ي □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □ □چ [5] وقوله تعالى چ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ گ چ [6]، وقد ورد فضل كفالة اليتيم بقوله – صلى الله عليه وسلم– :«كافل اليتيم أو لغيره ، أنا وهو كهاتين في الجنة في الجنة »[7] وأشار مالك بالسبابة والوسطى.

– **السابع:** تقرير الرسول – صلى الله عليه وسلم– واحد من أمته بخلاف موجب العموم وسكوته عليه، فإن سكوت النبي – صلى الله عليه وسلم– يدل على جوازه، فإنه لا يحل الإقرار على الخطأ وهو معصوم.

– **الثامن:** قول الصحابي عند من يراه حجة مقدم على القياس، يخص به العموم، فإن القياس يخصص به، فقول الصحابي المقدم عليه أولى.

– **التاسع:** قياس نص خاص إذا عرض نص آخر.

مما سبق نستخلص ملاحظات عدة؛ وقبل بيانها لا بد من إشارة إلى موقف الأصوليين من طبيعة اللفظ، هل يمكن تخصيصه أولا؟، وهل العام مسلم به عند عامة الفقهاء وعلماء الأصول؟. قد أورد لنا ابن قدامة المقدسي ذلك:« اللفظ العام يجب اعتقاد عمومه في الحال في

(1) النيسابوري : صحيح مسلم ، كتاب الحدود رقم :29، الباب رقم :12 ،رقم الحديث: 4401 ، ص 715.
(2) سورة المائدة: رقم 05 ، من الآية: رقم 38.
(3) الترمذي: سنن الترمذي : كتاب الزكاة رقم :05، الباب رقم :04 ، من الحديث رقم :621 ، ص 204. 205.
(4) البخاري : صحيح البخاري ،كتاب الزكاة ، الباب رقم : 922 ، رقم الحديث: 1360 ، ص 614.
(5) سورة البقرة رقم 02، الآية رقم: 215.
(6) سورة الضحى رقم 93، الآية رقم: 09 .
(7) النيسابوري : صحيح مسلم، كتاب الزهد رقم : 53 ،الباب رقم : 2-3، الحديث رقم : 7459 ، ص 1218

قول أبي بكر القاضي، وقال: أبو الخطاب:لا يجب حتى يبحث فلا يجد ما يخصصه قال :وقد أومأ إليه (...) قال القاضي: فيه روايتان وعن الحنفية كقول أبي بكر؛ وعنهم أنه سمع من النبي – صلى الله عليه وسلم– على طريق تعليم الحكم فالواجب اعتقاده عمومه وإن سمعه من غيره فلا. وعن الشافعية كالمذهبين؛ لأن لفظ العموم يفيد الاستغراق مشروطا بعدم المخصص ونحن لا نعلم عدمه إلا بعد أن نطلب فلا نجد وما متى لم يوجد الشرط لا يوجد المشروط»[1].

نتبين أن العام إذا كان هناك دليل يعارضه أي يخصصه، فلا بد من التخصيص وإن لم يوجد الدليل فلا تخصيص.

وأيضا هناك رأي يقول بوجوب الاعتقاد الجازم بالعموم فقط دون التخصيص، وقد شبه ابن قدامة العام كالنسخ يمنع استمرار الحكم. ويردف تلك الآراء بقوله:«إنما القرينة مانعة من حمل اللفظ على عمومه» [2].

أما عن الأدلة التي يخصص بها العموم فنتبين منها ما يأتي:

أ- اعتماد الحس في التخصيص بما جاء في القرآن الكريم وما هو جلي في الواقع من ذلك المثال الذي ذكره سابقا، والمثال التالي من قوله تعالى في**[سورة النمل: رقم 27،الآية رقم: 23]**: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭼأي أوتيت كل ما تحتاجه المملكة في عصرها، لكن بالحس يدرك أنها لم تؤت من كل شيء، مقارنة بسليمان عليه السلام، فحذف المفعول لدلالة القول عليه.

ب- اعتماد دليل العقل وبه يكون التخصيص مثال ذلك قوله تعالى: ﭽ ﮩ ﮪ ﮫ ﮬ ﮭ ﮮ ﮯ ﮰ ﮱ ﯓ ﯔ ﯕ ﯖ ﯗ ﯘ ﯙ ﯚ ﯛ ﯜ ﯝ ﯞ ﯟ ﯠ ﭼ **[** سورة آل عمران رقم:**03** ، **من الآية 97]**. ودلالة العقل استحالة تكليف من لا عقل له أو من لا يفهم.

ت- اعتماد الإجماع لأن به يكون الحكم المستخلص، والمخصص لا شك فيه، لأن العام يحتمل أمرين بمعنى آخر يستغرق أعيان عدة.

ث- النص الخاص يتضح من الرسول – صلى الله عليه وسلم– بتخصيصه للفظ العام، وفيما يحتويه.

المطلب الثاني:المفهوم بالفحوى:

(1) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر،ص 242.

(2) المصدر نفسه: ص243.

مفهوم الفحوى هو فرع لمفهوم الموافقة:

الفحوى لغة: يقول ابن فارس:«الفاء والحاء والحرف المعتل كلمة واحدة منها الفِحا، أبزار القدر، يقال: فحِّ قدرك، فأما فحوى الكلام فهو ما ظهر للفهم من مطاوي الكلام ظهور رائحة الفحاء من القدر، كفهم الدرب من الأُف»[1].

أما الخطاب فقد أشرنا إلى معناه في بداية بحثنا بأنه الكلام الذي يكون له قصد وغاية، وأن يكون أمام مجموعة من المتلقين.

فحوى الخطاب: هناك من جعله مرادفا لمفهوم الموافقة، وهناك من بين معناه بقوله:«ما كان الحكم في المسكوت عنه أولى بالمنطوق به»[2]مثال ذلك: ﭽ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﭼ **[سورة الإسراء رقم:17 ، من الآية: 23]** فهذه الآية من خلال المنطوق تدل على تحريم التأفف والنهر للوالدين، والمعنى هنا التنبيه بالنهي.

ففحوى الخطاب يسمى تنبيه للخطاب، ومفهوم الموافقة[3]، وقد بين الباجي (ت474 هـ) ما يحتويه فحوى الخطاب من أنواع يقول وهو نوعان:« تنبيه الأول على الأكثر كقوله تعالى: ﭽ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﭼ [سورة الإسراء رقم:17 من الآية 23]، فقد نبه عن قول أف على النهي عن الشتم والضرب. وتنبيه بالأكثر على الأقل كقوله تعالى: ﭽ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﭼ **[سورة أل عمران رقم 03 ، من الآية 75]**»[4].

وفي قوله:« دليل الخطاب» حجة كالنص فيخص عموم القول، فقد عرف هذا المصطلح عند المالكية وذكره الباجي بأنه:« إثبات نقيض حكم المنطوق به للمسكوت عنه، عند مالك والشافعي خلافا لأبي حنيفة، وكل مفهوم فله منطوق ولا خلاف أن المنطوق حجة لأنه الذي وضع له اللفظ، مثال ذلك « إنما الولاء لمن أعتق»[1].فمنطوق هذا اللفظ إثبات الولاء لمن أعتق،

---

(1) ابن فارس: معجم مقاييس اللغة، ج4، ص382.

(2) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر،ص 243.

(3) ينظر:الباجي: الإشارة في أصول الفقه، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل،منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية ، بيروت،لبنان، ط.1 ، 2003 م 1424هـ ، ص 163.

(4) المرجع نفسه:ص163.

(1) الباجي: الإشارة في أصول الفقه، تح: محمد حسن محمد حسن إسماعيل،ص 164.

ومفهومه نفي الولاء عمن لم يعتق»[2]من أمثلة ذلك قول الرسول – صلى الله عليه وسلم– : «في أربعين شاة شاة»[3] بمفهوم قوله:

« **في سائمة الغنم زكاة»[4]. إخراج المعلوفة،** أي أن المعلوفة لا زكاة فيها، لكن لو أورد جنسا آخر مع الغنم، أو دونه سيتغير المفهوم.

أما الدليل السادس فهو أن أفعال الرسول تبين ما هو غير واضح الدلالة فيما جاء في الخطاب القرآني.

الدليل السابع: أن فعل السكوت من الرسول – صلى الله عليه وسلم– هو دلالة على جواز الفعل.

الدليل الثامن: أن ما جاء عن الصحابة من حجج فهو مقدم على القياس، وقد أشرنا إلى مصطلح الاستصحاب عند الحنفية السرخسي بوصفه أنموذجا.

الدليل التاسع:اعتماد قياس نص خاص، إذا عارض ما كان عاما في نص آخر، الأول هو العموم؛ مثلما اتفق حوله الشافعي وقول أبي بكر، وجماعة من الفقهاء والمتكلمين.

- وهناك فريق آخر لا يخص به العموم أي لا عموم بل لابد من التخصيص.

المطلب الثالث: درجات دليل الخطاب[5]

لدليل الخطاب درجات عدة، هي:

أ– الغاية: مد الحكم إلى غاية بصيغة " إلى" أو "حتى". نحو قوله تعالى﴿ ﴾ [6].

وقوله ﴿ ﴾ [1]، فقوله: **﴿ ﴾** لا بد من أن تكون الغاية مرتبطة **﴿ ﴾** فالإضمار هو: حتى تنكح زوجا غيره فتحل له.

ب–مفهوم التعليق أو الشرط:«التعليق على الشرط»[2]مثال ذلك قوله تعالى:**﴿ ﴾**

[3].

(2) المرجع نفسه:ص 164.

(3) الترمذي : سنن الترمذي : كتاب الزكاة رقم :05 ،الباب رقم :04 ، من الحديث رقم :621 ، ص 204. 205.

(4) البخاري: صحيح البخاري، كتاب الزكاة، الباب رقم : 922 ، رقم الحديث: 1360، ص 614.

(5) ينظر: ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر و جنة المناظر، ص 273،274،275

(6) سورة البقرة رقم:02 من الآية 230.

(1) سورة البقرة رقم02: من الآية 178.

ت-مفهوم الصفة: أن يذكر الاسم العام، ثم تذكر الصفة الخاصة مع الاستدلال، والبيان. كقوله – صلى الله عليه وسلم- :«في الغنم السائمة زكاة»[4]. أو في سائمة الغنم وهي صفة بعدية، أي ليس في غير الغنم السائمة زكاة، فالوصف هنا القصد منه هو التخصيص.

ث-التقسيم: أن يخص بعض الأوصاف التي تطرأ وتزول بحكم كقوله – صلى الله عليه وسلم- :«الأيم أول بنفسها من وليها، والبكر تستأمر قيل يا رسول الله إن البكر تستحي أن تتكلم، قال:إذنها سكوتها»[5]، إذ قيد الخطاب بأحد القسمين ، الثيب والبكر، ينفي الحكم الذي ذكر في القسم الأول يفهم منه أن البكر ليست أحق بنفسها من وليها.

ج- العدد: أن يخصص نوع من العدد بحكم كقوله تعالى: **ﭽ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﭼ** [6]

ح- اللقب:أن يخص اسما بحكم فيدل أن ما عداه بخلافه. مثال ذلك الأصناف الربوية أو« **الأعيان الستة في الربا**»[7] قوله – صلى الله عليه وسلم-:«الذهب بالذهب مثلا بمثل، والفضة بالفضة مثلا بمثل، والتمر بالتمر، مثلا بمثل، والبرُّ بالبرِّ مثلا بمثل، والملح بالملح مثلا بمثل، والشعير بالشعير مثلا بمثل، فمن زاد أو ازداد فقد أربى، بيعوا الذهب بالفضة كيف شئتم ، يدا بيد، وبيعوا البر بالتمر، كيف شئتم يدا بيد، وبيعوا الشعير بالتمر كيف شئتم يدا بيد »[8].

ما نستخلصه أن درجات دليل الخطاب« **مفهوم المخالفة**»«**المفهوم**»، تعد من أساسيات بيان قصد المتكلم الذي يحوى خطابه إضمارا أو حذفا، وأن أي نص في الخطاب الشرعي له غاية وقصد؛ ومن ثمّ، لا بدَّ من أن يتمتع المخاطَب بالقدرة الاستنتاجية، بالإضافة إلى معرفة الإضمار في اللغة دلاليا وتداوليا من خلال ما يحتويه الخطاب من خبر وإنشاء ، وصيغة نهي أيضا.

مفهوم المخالفة، وإن كان المعنى فيه مضمرا، أي يقوم على عنصر الإضمار، فالقصد فيه- استنباط الحكم الشرعي- إثبات أو نفي، مثلما هو في عنصر دليل التخصيص المسمى

---

(2) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر و جنة المناظر ص 273.

(3) سورة الطلاق رقم:65 ، من الآية 06 .

(4) البخاري: صحيح البخاري ،كتاب الزكاة ، الباب رقم: 922 ، رقم الحديث: 1360، ص 614.

(5) ابن ماجة: سنن ابن ماجة: كتاب النكاح: رقم 09، الباب رقم :11، الحديث رقم: 1870،ج1، ص 601 ،

(6) سورة النور رقم: 24 ، من الآية رقم:04.

(7) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر و جنة المناظر، ص 275.

(8) الترمذي: سنن الترمذي ، كتاب البيوع رقم : 12، الباب رقم: 32، الحديث رقم: 1240، ص 375.

بالتقسيم، أي أن الخطاب يحتوى على قسمين من الأحكام ، أي أن يتضح الحكم مع إثباته بنفي حكم آخر، مثل قوله – صلى الله عليه وسلم– : « الأيم أول بنفسها من وليها، والبكر تستأمر قيل يا رسول الله إن البكر تستحي أن تتكلم، قال :إذنها سكوتها »[1]، وعندما نقول نفي ليس بالمعنى اللغوي والبلاغي، وإنما استخلاص معنى يخالف الحالة الأولى في إثبات الحكم، أو بعبارة أخرى استلزام النص لمعنى تابع لمعنى نص مع منافاة دليل التخصيص «**التقسيم مثلا**» مع بقاء الفائدة، أي إتمام الفائدة في سياق النص.

- فالثيب أحق بنفسها من وليها
- لا تستأمر الثيب .

ودليل الخطاب في التخصيص قسمه ابن قدامة المقدسي إلى ستة أقسام، بخلاف ما نجده عند المالكية على سبيل المثال لا الحصر. إذ نجد الخزي المالكي قسمه إلى عشرة أنواع وهي« مفهوم العلة، ومفهوم الصفة، ومفهوم الشرط ، ومفهوم الاستثناء، ومفهوم الغاية، ومفهوم الحصر وأدواته، ومفهوم المكان، ومفهوم الزمان، ومفهوم العدد ، ومفهوم العدد»[2].

1–الاستثناء:

قال الغزالي في مفهومه بأنّه:« قول ذو صيغ مخصوصة، محصورة، دال على أن المذكور فيه لم يرد بالقول الأول»[3].

وقد ذكر هذا النوع للمفهوم كل من الغزالي والآمدي والزركشي والقرافي؛ في المستصفى من علم الأصول، الأحكام في أصول الأحكام، البرهان في علوم القرآن، نفائس الأصول. على الترتيب.

مفهوم ابن قدامة يقول:«وَحَدُه أنه قول ذو صيغة متصل، يدل على أن المذكور منه، غير مراد بالقول الأول»[1].

وأدواته : «صيغه»: «إلا، وغير وسوى وعدا وليس ولا يكون حاشا، وخل. وأم الباب إلا»[2].

شروطه:[3]

(1) ابن ماجة :سنن ابن ماجة : ج 1، كتاب النكاح : رقم 09 ، الباب رقم :11 ، الحديث رقم : 1870 ، ص 601

(2) ينظر: أبو القاسم محمد بن أحمد بن خزي الكلبي الغرناطي المالكي(ت 741 هـ): تقريب الوصول إلى علم الأصول ص 163.

(3) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج3، ص 377.

(1) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر، ص 252.

(2)المصدر نفسه: ص252، أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول، ج. ص 377.

أ–أن يتصل بالكلام، بحيث لا يفصل بينها كلام، ولا سكوت يمكن الكلام فيه، مثال ذلك: أكرم من دخل داري، ثم قال بعد شهر إلا زيدا.

ب–أن يكون المستثنى من جنس المستثنى منه، وإذا كان من غير جنسه فهو مجاز. لا يدخل في الإقرار. ولو أقر بشيء وأستثنى من غير جنسه كان استثناؤه باطلا، وهذا ما نجده عند الشافعية. لكن هناك من الآراء ما تقول بصحة جوازه، مثل الحنفية والمالكية وبعض المتكلمين.

ت– أن يكون المستثنى أقل من النصف، ومن الفقهاء والمتكلمين من جوز استثناء الأكثر، لكن لا يمكن جواز الكل، واحتجوا بقوله تعالى:«**جواز الأكثر**»، فقال تعالى: **چ** □ □ □ □ □□ □ □ □□**چ** [4]فاستثنى كل واحد من الآخر. **ويتضح** لنا أن للاستثناء أهمية في المجال التخاطبي التداولي من حيث أنه:

أ– الاستثناء يندرج ضمن مبحث دلالة الألفاظ، بالتحديد فيما يسمى بالعام والخاص.

ب– الاستثناء يقوم على الاستنتاج ، ومن ثمّ، هو جزء من الدلالة الالتزامية.

ت– ويؤكد القرافي «الذي ألف في الاستثناء أكثر من ستمائة صفحة، إلى أن الاستنتاج الدال على الحكم المستثنى، إنما هو مستنبط من الدلالة الالتزامية»[5].

المطلب الرابع:أضرب فحوى الخطاب والإشارة: لفحوى الخطاب خمسة أضرب وهي :

أ–**الاقتضاء :** وهو الذي يكون من ضرورة اللفظ وليس بمنطوق به[1]

قد عرفه السرخسي:« وهو المقتضي، وهو عبارة عن زيادة على المنصوص عليه، ويشترط تقديمه ليصير المنظوم مفيدا أو موجبا للحكم ودونه لا يمكن إعمال المنظوم»[2]، أي أن يكون المدلول مضمرا، لكن يتبين من خلال ما يتوقف عليه صدق المتكلم كقوله – صلى الله عليه وسلم–:« **لا عمل إلا بنية**»، وقد سبق بيانه.

---

(3) ينظر: ابن قدامة المقدسي، روضة الناظر وجنة المناظر، ص253، 254.

(4) سورة ص رقم: 38، الآية 82،83.

(5) الآمدي: الإحكام في أصول الأحكام، ج3، ص103،104

(1)ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر، ص262.

(2) السرخسي: أصول السرخسي،ج1، ص248.

مثال: قولهم:«أعتق عبدك عني وعلي ثمنه» فالمقتضى بالنسبة لكلام ابن قدامة هو «**التمليك**» «يتضمن الملك ويقتضيه ولو لم ينطق»[3]، أي أن الملفوظ شرعا أو المقصود شرعا غير متلفظ به، لكن حمل المعنى المضمر، وإن لم ينطق به. فالتمليك في هذا المثال بمثابة البيع، أي أن البيع هو المقتضى، وهو الحكم، المتمثل في« **أنه يتضمن الملك**» أو التمليك، وهي دلالة التزامية لدلالة الاقتضاء مثال: قوله تعالى: **چ ڈ ڈ ڈ ڈ ژ ژ ڑ ڑ ک ک ک ک گ گ گ گ ڳ ڳ ڳ ڳ ڱ ڱ ڱ ڱ ں چ** [4]يتمثل الإضمار في كلمة الزواج . فالمعنى المقصود هو تحريم الزواج ممن جاء ذكرهم في الآية؛ ولإدراك معنى الكلمة المضمرة يتوجب توفر عدد من الافتراضات أو القرائن.

«– المعنى الظاهر ممتنع (قرينة مانعة)

– أن المتكلم صادق (مبدأ صدق المتكلم)، وأنه يريد إبلاغ مراد معين(مبدأ بيان المتكلم)

– أن يكون هناك معنى آخر للكلام (مبدأ الإعمال) .

– ينبغى أن تحمل الآية على أن المقصود (قرينة هادية)»[5].

مما سبق نلحظ أن الاقتضاء يحمل دلالة مضمرة في خطاب المتكلم.

– دلالة الاقتضاء هي بمثابة إيجاز للكلام، وهذا عرف لسان العرب، وهو ما اصطلح عليه بـ:«**قانون الاختصار**» كما أورده طه عبد الرحمن، الذي يقضي بأن يضمر المُلِقي في كلامه، ما دلت عليه القرائن، مقالية كانت أو مقامية، بحيث يفضي التصريح به للمتلقي إلى أن يَطلب فيه هذا الأخير معنى غير المعنى الذي سيق له هذا الكلام.

والقانون الثاني هو:«قانون حفظ المقتضى وهو أن يبقى المقتضى محفوظا في القول، وإن تغيرت أساليب الكلام، سواء أكان خبرا أم إنشاء، إيجابا أم سلبا، على شرط أن يكون في مقدور المتلقي أن يجد صيغة أسلوبية يستطيع أن يرد فيها القول المقتضِي تأويلا»[1] .

ب– التعليل:

مفهوم العلة: وهو«**تعليق الحكم بالعلة**»[2]. إذ إنّ فهم الخطاب لا يكون في حالات إلا بفهم التعليل، من إضافة الحكم إلى الوصف المناسب كقوله تعالى: **چ ٹ ٹ ٹ ٹ ث ث ٹ ٹ**

(3) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر و جنة المناظر، ص262.

(4)سورة النساء رقم:04 من الآية 23 .

(5) محمد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، ص218.

(1) طه عبد الرحمان: اللسان والميزان: التكوثر العقلي، ص212.

ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ [3] ووفقا لما سبق ترتيب أو تعليق الحكم بالعلة نجده قدم لنا مثالا، الذي نستنتج منه اعتماد الوصف بالفاء في التعقيب، إذ يفهم أن السرقة علة، وليس بمنطوق بها لفظا بل ذكر« **أن القطع معلل بالسرقة**»[4] ويمكن أن نفهم ذلك من فحوى الكلام، وفي قوله تعالى: ﭽ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ [5] أي لبرهم هم في نعيم وقوله: ﭽ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ [6] أي لفجورهم. ويشير ابن قدامة المقدسي إلى أنه يمكن أن ندخل «**فهم التعليل**» فيما يسمى بالإيماء والإشارة وفحوى الخطاب ولحنه[7].

ت-التنبيه: « هو فهم الحكم في المسكوت من المنطوق، بدلالة سياق الكلام ومقصوده، ومعرفة وجود المعنى في المسكوت بطريقة أولى»[8]

التنبيه يعد عند الأصوليين من أمثال الآمدي إضافة إلى ابن قدامة المقدسي **دلالة قطعية**، وقد أشار إلى دلالة الإيماء سابقا، إذ إنّ ذكر السبب هو طريق لفهم دلالة التنبيه بالمفهوم الخطابي، أي فهم الحكم المسكوت عنه من خلال دلالة سياق الكلام، مثال ذلك قوله تعالى : ﭽ ﮊ ﮋ ﮌ ﮍ ﮎ ﮏ ﮐ ﮑ [1]. فالكلام المنطوق والمتلفظ به هو النهي عن التأفف، والحكم المقصود إليه في المعنى المسكوت، هو تقديم الشتم والضرب وما شابه ذلك من أفعال، فالآية هنا سبقت لتعظيم الوالدين، لكن حملت معنىً غير مصرح به أصالة هو التحريم، القيام بأفعال هي سوء خلق في حق الوالدين.

– وقد نبه ابن قدامة إلى وجود اختلاف في تسمية هذا الضرب، هل هو قياس يساوي معنى مصطلح التنبيه؟، وهل أن محاولة فهم النص الشرعي يرتكز على القياس الشرعي؟ أو القياس اللغوي؟، وهؤلاء هم «أبو الحسن الخزري وبعض الشافعية الذي يقول: هو قياس لأنه إلحاق المسكوت بالمنطوق في الحكم لاجتهاد هما في المقتضى، وهذا هو القياس، وإنما ظهر فيه المعنى فسبق إلى الفهم من غير تأمل، فأكسبه القياس فيما ظهرت العلة فيه بنص أو غيره،

---

(2) محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي ص213.

(3) سورة المائدة رقم 5، الآية 38.

(4) إدريس حمادي: الخطاب الشرعي وطرق استثماره، ص300.

(5) سورة الانفطار رقم 82 الآية 13.

(6) سورة الانفطار رقم 82 الآية 14.

(7) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر ، ص 263.

(8) المصدر نفسه: ص 263.

(1) سورة الإسراء رقم 17 من الآية 23.

مثل قياس الجوع المفرط على الغضب في المنع من الحكم، لكونه يمنع كمال الفكر»[2] وبعض الشافعية قولهم:« التنبيه ليس بقياس، إذ هو مفهوم من اللفظ من غير تأمل، ولا استنباط، بل نفهم الحكم المسكوت عنه مع المنطوق، إذا كان هو المقصود أصالة: والباعث على النطق وهو أولى في الحكم، ومن سماه قياسا، سلم أنه قاطع، فلا تضر تسميته قياسا»[3]وهنا إشارة إلى قولنا قياس أو تنبيه لا ضير في ذلك:

– نستخلص من الآراء السابقة لضرب التنبيه ما يلي:

– يمكن أن نستنتج المعنى المراد من سياق الكلام فلا حاجة إلى المعرفة

– يمكن استنتاج معنى التنبيه دون ضرورة التأمل أو استخلاص معنى مضمرا.

الضرب الرابع: دليل الخطاب وقد فصلنا فيه، الذي هو جزء من العمومات المخصصة

المبحث الثاني: المعنى عند ابن تيمة من منظور تداولي

مناظرة ابن تيمية مع ابن مطهر:

المطلب الأول: المناظرة مفهومها

تعد المناظرة من المناهج الأساسية المتبعة في الفلسفة، لكونها تحتوي على أصناف عدة من المعارف الإنسانية، هذه الأخيرة مخصوصة بأسلوب يعرف بالمناظرة التي تقام في مجالس علمية، إذ تجعل من المعارف سمات مميزة في حقل الفلسفة، ومنهجا فكريا مثلما نجده في «خطاب التهافت وخطاب التعارض، وخطاب الرد، وخطاب النقض، وما إليها(...) كانت المناظرة طريقة التعامل بينها، وهذا شأن الفقه (باب الخلاف)، والنحو (باب القياس)، والأدب (النقائض)

وقد قدم أبو وليد الباجي تعريفا لها مع الجدل، ويقول عن الجدل ويتبعه بمفهوم المناظرة أنه :« من أرفع العلوم قدرا وأعظمها شأنا، لأنه السبيل إلى معرفة الاستدلال وتمييز الحق من المحال ... ولو لا تصحيح الوضع في الجدل لما علم الصحيح من السقيم ولا المعوج من المستقيم »[1].

المطلب الثاني: التحليل وفقا لأفعال الكلام:

(2) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر، ص 263.

(3) ينظر: ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر وجنة المناظر ص 264.

(1) أبو وليد الباجي : المنهاج في ترتيب الحجاج، تح، عبد المجيد تركي، دار الغرب الإسلامي، د.م، د.ط، 1987، ص 8.

يُذكر أنّ الاستلزام الحواري وأفعال الكلام هما أحد أنواع الدراسات التحليلية التداولية ، الذي يخدم بحثنا في دراسة المعنى تداوليا .

وقبل التحليل لا بد من بيان الشروط التداولية العامة للمناظرة « **الأفعال الكلامية**» وهي:

« عرض دعوى، ويسمى«الادعاء»، وعرض الدليل على الدعوى ويسمى«التدليل» أو«الإثبات»، واعتراض على هذه الدعوى ويطلق عليه«المنع» »[2]

أ – **الادّعاء** : من شروط هذا الفعل الكلامي خمسة شروط وهي كالآتي [3]

1– « أنّ المدعي يعتقد صدق ما يدعي .

2–أنّ المدعي يطالب المخاطب بأن يصدق بدوره هذه الدعوى.

3–أنّ للمدعي بينة، أو دليل، أو حجة، أو بينات على ما يدعي.

4–أنّ للمخاطب حق المطالبة بهذه البينات وتقويمها.

5–أن يكون منطوق الادّعاء أنّه صادق، ومفهومه أنه قابل للتكذيب »

في هذه المناظرة :

في هذه المناظرة ابن مطهر يعتقد أنّ الإمامة *[1] ركن من أركان الإيمان بقوله:

«الإمامة هي أهم المطالب في أحكام الدين، التي يحصل بسبب إدراكها نيل درجة الكرامة وهي أحد أركان الإيمان »[1]

فالادعاء هنا تمثل في أن الإمامة أهم المطالب في أحكام الدين، وقد صاغه طه عبد الرحمن بصورة رمزية وهي كالتالي :

عد(مد.ب) ← صد(مد.ب)

عد : ادعى .

---

(2) طه عبد الرحمن : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام ، ص75.

(3) المرجع نفسه : ص 75.

(*[1]) الإمامة عند الشيعة: " قضية أصولية، و هو ركن الدين لا يجوز للرسول – صلى الله عليه و سلم– إغفاله وإهماله، و لا تفويضه إلى العامة (...) و يجمعهم القول بوجوب التعين و التنصيص، و ثبوت عصمة الأئمة وجوبا عن الكبائر و الصغائر والقول بالتولى و التبري قولا، و فعلا و عقدا (...) و هم خمسة فرق كيسانية ، و زيدية ، وإمامية ، و غلاة و إسماعلية ، وبعضهم يميل في الأصول إلى الاعتزال ، و بعضهم إلى السنة ، و بعضهم إلى التشبيه" ينظر: الشهرستاني (548 هـ) الملل و النحل،تصحيح و تعليق أحمد فهمي محمد ، دار الكتب العلمية ، بيروت، لبنان ،ط.2 ، 1413هـ –1992 م، ص144، 145.

(1) عبد الرحمن النجدي: أصول المناظرة وروائع المناظرات، دار التقول، مصر، ط 1432،1هـ– 2011 ، ص 470

مد : مدع .

ب : قضية .

صد : صدق .

بو: مجموعة قضايا .

خ: المخاطب .

∇ : واو العطف .

حج : حجة ، قو: قوم .

في هذه المناظرة نجد الشرط الثاني*[2]: إذ المدعي يطالب المخاطب بأن يصدق بدوره هذه الدعوى : إذ يقول ابن مطهر **(مد)** «إن الله (تعالى) نصب أولياء معصومين لئلا يخلي العالم من لطفه »[2]وهنا توكيد لما يدعيه على اعتبار الإمامة **(ب)** أهم المطالب **(عد)**.

ليأتي الشرط الثالث*[1] : وفيه يقدم المدعي البينة والحجة إذ يقول ابن مطهر (مد) « الإمامة (ب)، أهم المطالب في أحكام الدين (بو)، و(واو العطف) التي تحصل بسبب إدراكها نيل درجة الكرامة (بو)، و(واو العطف) أحد أركان الإيمان المستحق بسببه الخلود في الجنان (حجة) فقد قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم– : «من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية » وهذا الشرط قد صيغ في هذه المعادلة :

عد (مد ، ب) ⟵واو العطف بو (عد ،∇بو) واو العطف حج (بو، ب∇)]

نجدها متسلسلة، وفقا لشروط الادعاء، ووفقا للاستلزام الحواري إذ توفر في هذا الجزء ما دعا إليه جرايس. في قواعده للوصول للمعنى إذ إن **قاعدة الكم** توفرت في هذه الفقرة من المناظرة إفادة وفقا لما يريده المناظر في حواره.

وقاعدة الكيف نجد ابن مطهر واثق العزيمة فيما يقوله، وأنه صادق مع تقديمه للبرهنة والحجة بالنقل من الخطاب النبوي. رغم أن الحديث الذي أورده ضعيف، ولا وجود له في الصحاح.

وهنا تأتي مرحلة المخاطب المرسل ابن تيمية، إذ **يعد الشرط الرابع***[2] من أسس صحة المناظرة وحق للمخاطب أن يطالب بهذه البينات وتقويمها .

(*[2]) عد (مد،ب) ⟵ صد (خ ، صد (مد) ،(ب))

(2) عبد الرحمن النجدي : اصول المناظرة وروائع المناظرات ، ص471

(* [1]) عد (مد، ب) ⟵ ∇ بو [(عد ، بو)∇حج (بو، ب)]

إذ يقول ابن تيمية في رده على ابن مطهر (مد): إن الإمامة (ب) أهم المطالب (بو)، كذب (قو) بالإجماع، إذ الإيمان أهم من المعلوم بالضرورة أن الكفار على عهد النبي – صلى الله عليه وسلم– كانوا إذا أسلموا أجرى عليهم أحكام الإسلام (مخ)، و(واو العطف) لم يذكر لهم الإمامة بحال، فكيف تكون أهم المطالب؟ ، أم كيف يكون الإيمان بإمامة محمد بن الحسن المنتظر من أربعمائة ونيف وستين سنة أهم من الإيمان بالله ليخرج من سرداب سامراء أهم من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله؟ (بو).

ليأتي ابن تيمية ويطالب ببيان البينات التي يعتبرها ابن مطهر صادقة، وبينة: « وقولك فإن الإمامة أحد أركان الدين، جهل وبهتان»[1]، وقدم الحجة «بقوله فإن النبي – صلى الله عليه وسلم– فسر (الإيمان) وشعبه ولم يذكر (الإمامة) في أركانه ولا جاء ذلك في القرآن»[2] (حج).

ويضيف بإنكار ما أورده من خلال إضافة حجة ووضع المدعي في حيرة حول كيفية الرد بحجة أخرى؛ من تلك الحجج التي أوردها ابن تيمية قوله الموجه لابن مطهر:« وأما قولك في الحديث:« من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة الجاهلية». فنقول: من روى هذا؟ وأين إسناده؟. ويلحظ أنّ هذه الحجج هي حجج دامغة ضد ما ادعى إليه ابن مطهر حول أهمية الإمامة، وأنها ركن من أركان الإيمان التي بها ينال العبد درجة الكرامة.

أما الشرط الخامس فنجده متمثلا في أن يكون منطوق الادعاء صادقا، ومفهومه أنه قابل للتكذيب في سؤال ابن تيمية حول الحديث من أين أخذه دون رواية أو سند، ليقدم ابن مطهر:«**أنهم أخذوا مذهبهم من المعصومين**»[1]، لبيان صحة ما نقله ليسأله ابن تيمية ما حجتك في صدق الرافضة الذين نقلوا الحديث ومعلوم أنهم يتجاوزون به الحدّ.

ليرد ابن تيمية مفهوم ابن مطهر لذا، يقول شيخ الإسلام « لا نسلم أنكم أخذتم مذهبكم عن أهل البيت، فإنكم تخالفون عليا كرم الله وجهه، وأئمة أهل البيت في الأصول، والفروع(...) والكذب متوفر عندكم. فإن ادعوا تواتر نص على هذا كان معارضا بدعوى غيرهم مثل هذا التواتر(...)

(* [2]) : عد (مد، ب) ← قو{ [خ، ∇ بو[عد (مد، بو) ∇، جح (بو، ب)] }

(1) عبد الرحمن النجدي : أصول المناظرة وروائع المناظرات ، ص 171.

(2) المصدر نفسه: ص 471.

(1) عبد الرحمن النجدي : اصول المناظرة وروائع المناظرات ، ص 472.

فإن سائر القائلين بالنص إذا ادعوا مثل هذه الدعوة لم يكن بين الدعوتين فرق، ثم هم محتاجون في مذهبهم إلى مقدمتين:

– إحداهما: عصمة من يضيفون المذهب إليه.

– الثاني: ثبوت ذلك النقل عندهم، وكلاهما لا دليل لهم عليها »[2]

أما **الشرط الثاني للتحليل التداولي للمناظرة**، فنجده متوفرا أيضا هو:

المنبع: « هو الاعتراض على الدعوى(...) من كون الاعتراض فعلا تكلميا استجابيا إداريا استشاريا تقويميا تشكيكيا سجاليا »[3]. وهو ما سار عليه. **ابن تيمية** في مناظرته هذه في التشكيك حول ما ذكر عن الإمامة بتفرده «ثم هم محتاجون في مذهبهم إلى مقدمتين:

– إحداهما: عصمة من يضيفون المذهب إليه.

– **الثاني: ثبوت ذلك النقل عنه.**

وكلاهما لا دليل لهم عليها »[1]. وهذا اعتراف واضح الدلالة.

بالإضافة لما سبق نلحظ اعتماد أسلوب الاستفهام الذي يعد آلية من الآليات المباشرة في الخطاب، إذ لتقديم السؤال يجب أن يعمد:« بتحقيق للانسجام بين طرفي الخطاب. وإعطائه **انطباعا بالاطمئنان**»[2]. مثل ما قدمه من أسئلة في هذه المناظرة. وذلك لفتح المجال في الحديث مع الآخر.

– جعل المرسل إليه يدلي بمعلومات قد تفيد المرسل، إذ إن ابن مطهر يدلي بمعلومات يؤمن بها مثل الإمامة وأهميتها في الدين.

– كلا من المناظرين قدم حججا ليؤكد صحة ما ادعاه.

في الأخير نتبين أن من شروط نجاح المدعي أن يكون هو من ينهي المناظرة، في هذه الأخيرة لا نجد نجاحا لابن مطهر فيما ادعاه، ومن ثمّ، فالسيطرة على الموقف كانت للإمام ابن تيمة رحمه الله.

---

(2) المصدر نفسه : ص 443.

(3) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار و تجديد علم الكلام ص 76.

(1) عبد الرحمان النجدي: أصول المناظرة و روائع المناظرات، ص443.

(2) عبد الرحمان بن ظافر الشهري: إستراتيجيات الخطاب، ص 132.

التدليل: وشروطه تتمثل في:

« – شرط المضمون القضوي: يكون مبنى التدليل على مجموعة من الادعاءات في صورة مجموعة قضايا.

– شرط الصدق: يعتقد المدعي صدق قضايا دليله وصحة هذا التدليل.

– شروط تمهيدية: يعتبر المدعي المعترض صادقا في اعتراضه ومصدقا بقضايا دليل الاعتراض و بوظيفتها التدليلية.

– الشرط الجوهري: يقصد المدعي بتدليله إقناع المعترض بالعدول عن منعه»[3]

في شرط المضمون من خلال هذه المناظرة: نجدها متمثلة في قضيتين مهمتين هما: الإمامة، وأهم مطالب الأحكام في الدين.

- شرط الصدق: ادعى ابن مطهر بصحة وصدق ما يقوله رغم الحجج التي قدمها ابن تيمية بذكر ابن مطهر أن الأئمة المعصومين لا يمكن أن يحدث عندهم خطأ فيما ادعاه أنهم نقلوا عن النبي - صلى الله عليه وسلم- .

– **شروط تمهيدية:** في هذه المناظرة ابن تيمية كان صادقا في ذكره من حجج وخير دليل قوله أن الرافضة كاذبة فيما تدعيه من شروط الإمامة في الإيمان.

– **الشرط الجوهري:** هذا الشرط غير متوفر في هذه المناظرة لأن المدعي هنا لم يقدم إلا تقريرات نقلها عمن سبقوه، وأيضا « الأحاديث التي نقلها جميعها غير متوفرة في كتب الإسلام»[1].

مما سبق ذكره، ومن هذه المناظرة نخرج بنتائج أسس التخاطب عند ابن تيمية:

– اعتماد ابن تيمية للشروط التداولية لأفعال الكلام التي تخص المناظرة منها: الادعاء وما يتضمنه من شروط، التي ذكرناها سابقا.

المنع: الذي يبين قوة حجية ابن تيمية في الاعتراض على الدعوى التي ادعاها المدّعي ابن مطهر.

– **التدليل** إذ اعتمد شروطه في إثبات حجيته.

---

(3) طه عبد الرحمان: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص 76–77.

(1) ينظر: عبد الرحمان النجدي: أصول المناظرة و روائع المناظرات، ص 449.

فضلا عن هذا، اعتماد كلا من المناظرين القواعد التخاطبية[2] التي يفرضها السياق؛ لأنّ السياق يُسهم في بناء المعنى: ومعرفة مراد المتكلّم مثلما نجده من ألفاظ في هذه المناظرة مثل «**الإمامة، الإيمان**» التي إذا وردت مستقلة عن السياق لا تفيد المعنى، والقصد الذي أراده كلا من ابن تيمية وابن مطهر.

– كما نلحظ استعماله للمعنى المقيد دون المطلق في بيان أحقية حجيته على معارضه في مفهوم الإيمان وما تعلّق به.

– ابتعاده عن التأويل وما ينطوي تحته من مجاز، واستعارة في إثبات آرائه.

فابن تيمية رغم أن المنهج التداولي لم يكن معلوما في تلك الفترة، إلا أنه كان متسلسلا في اتباع القواعد التخاطبية، إضافة إلى أفعال الكلام، وما يحتويه من شروط في سياق المناظرات.

ومن ثمّ، فأسبقية ابن تيمية في اتباع المنهج التخاطبي واضحة، إذ من مناظراته يمكن للباحث أن يبلور القواعد التخاطبية التي سادت عند المعاصرين الآن.

(2) بول جرايس: نظرية المعنى في فلسفة بول جرايس، تر: د.صلاح إسماعيل، ص 87.

نتائج الفصل:

توصلنا إلى النتائج الآتية:

أولا: لتوجيه الخطاب نحو المخاطب،لا بد من توفر شروط لترجيح معنى عن معنى آخر، فلا بد من أن يكون المراد المقصود أصالة منطوقا، إضافة إلى أن يكون المتلقي عاقلا، ومدركا للمعنى الذي يريده المخاطِب.

ثانيا: لإدراك أيّ خطاب أو نص، على المتلقي أن يكون على معرفة بالقواعد اللغوية، سواء في الجانب النحوي أو الصرفي أو الصوتي أو البلاغي أو الدلالي، لأنّها كل متكامل في فهم اللسان الذي ورد به النص، وبخاصة إذا كان النص شرعيا "القرآن الكريم" أو "السنة النبوية الشريفة".

ثالثا: النص الشرعي له غاية مقصدية، وللوصول إلى المعنى اعتمد الأصوليون والفقهاء. قواعد وآليات منها تصنيف أسماء الخطاب ودرجاته، مثلما ذكرنا ذلك عند ابن قدامة المقدسي، وهي بمثابة قواعد وإجراءات لاستنباط الحكم الشرعي، للوصول إلى المعنى الذي يريده الشارع.

رابعا: وابن قدامة وابن تيمية يميزان بين الدلالة اللفظية والدلالة غير اللفظية، وهو ما نجده عند الآمدي وابن الحاجب، والاختلاف عند الجمهور في الفرع دون الأصل مثلما تطرقنا إلى ذلك في الفصول السابقة.

خامسا: أقسام دلالة النصوص لاستنباط الأحكام الشرعية نجدها مختلفة من حيث المصطلح، كما نجد تداخلا في مفاهيم المصطلحات، وهذا الاختلاف يكون على مستوى الفقيه، وليس على مستوى النص الشرعي، لكن القصد والحكم واحد والاختلاف في مفاهيم المصطلحات فقط.

سادسا: كلّ من ابن قدامة وابن تيمية فرقا بين الأسماء من حيث؛ ما هو وضعي وعرفي وشرعي، ومجاز.

سابعا: إضافة إلى ما سبق من نتائج نجد ابن تيمية اعتمد إجراءات تداولية في مناظراته وهذا يدل أن ابن تيمية سبق الغرب في إدراك مايسمى بالاستلزام الحواري.

ثامنا: اهتمامهما بالجانب النحوي والبلاغي وما تميزت به لغة الخطاب الشرعي من ظواهر مثل ما هو في الإضمار والحذف.

الفصل الثالث

المعنى عند المفسرين الطبري وابن قيم الجوزية من منظور تداولي

الفصل الثالث: المعنى عند المفسرين الطبري وابن قيم الجوزية من منظور تداولي

المبحث الأول: المعنى عند الطبري

المطلب الأول: مكانة الطبري

المطلب الثاني: منهج الطبري في بيان المعنى

المطلب الثالث: الحجة اللغوية

المطلب الرابع:الحجة الأصولية

المبحث الثاني: المعنى عند ابن قيم الجوزية

المطلب الأول: المعنى عند ابن قيم الجوزية

المطلب الثاني: أنموذج تحليلي تداولي لمناظرة

توطئة:

إن المعنى عند كل من الإمام الطبري وابن قيم الجوزية ؛ قضية مهمة لما يحتويه من أسس تحدد المعنى، التي اصطلح عليها علماء اللغة، بتضييق المعنى وتوسيعه، وانهيار وضعف، ورقي، ونقل للمعنى من المجرد إلى المحسوس، ومن المحسوس إلى المجرد، وفقا لوسائل تتمثل في الاستعارة والمجاز، بالإضافة للجانب النحوي والصوتي، والصرفي، كلها تسهم في بناء المعنى مع توفر عنصر السياق، والتركيز على اللغة في الاستعمال، كما هو عند **لودفيج فيتجنشتاين** (1889-1951) **Ludwig Wittgenstein** «**الذي عد المعنى بصفة خاصة نوعا من الاستعمال**»[1].

ومن هنا كان اهتمام علماء الفقه والتفسير بهذا الجانب، فضلا على أن اللغة العربية لغة ثرية بألفاظها وتعدد معانيها ، وما تحتويه من غريب الألفاظ، هذه الإشكالية نالت حيزا واسعا عند الإمام الإمام ابن جرير الطبري، وابن قيم الجوزية، فهذا الأخير نظر للمعنى من جوانبه المختلفة لفهم النص القرآني بدءا بتفسيره من خلال كتابه التفسير القيم، وكذا من أجل نقض آراء بعض الفرق الكلامية، التي تُحمل الخطاب القرآني معاني بحسب آرائهم المذهبية، ووفقا لما يتوافق مع مصالحهم، من خلال ما يعرف بمصطلح التأويل،الذي خَصص له مؤلفا قيما سماه « **بالصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة**» إذ فصل في معنى التأويل، وقسمه إلى أبواب ومراتب، إلى جانب المعنى. إذ سنتطرق هنا إلى أهمية المعنى، وموقفه منه إلى جانب تحليل مناظرة من مناظراته المشهورة وفقا للتحليل اللساني التداولي.

أما عن المعنى عند الطبري، فقد أولى عناية له من خلال تفسيره المشهور، إذ المطلع على تفسيره يلحظ اهتمامه بالمعنى باعتماده على أقوال العلماء، وأهل اللغة، وأصحاب المعاجم، بالإضافة لاستنباط معاني الخطاب القرآني من خلال العودة إلى الأقوال المأثورة من أمثال وحكم، وأشعار العرب عامة، فهذه أغلب وسائل اعتمدها في تفسيره للنص القرآني.

وفي مبحثه سنركز على المعنى وأهميته، والأسس التداولية التي جعلها ركيزة في الوصول إلى المعنى الصحيح. أما عن مناظراته فهي غير متوفرة لدينا لندرتها، فضلا عن أنها سحبت من المكتبات لما احتواه كتابه هذا من نقد لاذع لآراء بعض المذاهب، والفرق الكلامية.

(1) روبرت دي بوجراند: النص والخطاب والاجراء، تر: تمام حسان، ص 180.

المبحث الأول:المعنى عند الطبري

المطلب الأول: مكانة الطبري:

لا جرم أن الإمام الطبري من المفسرين الذين يشهد لهم التاريخ الإسلامي باتساع علمهم، واجتهادهم وبحثهم فيما يخص النص القرآني، ببيان الضوابط المهمة في التفسير وبيان معاني النص الديني، بالإضافة إلى آليات التفسير، إذ إنه لم يهمل أي مستوى من مستويات لغة النص القرآني للوصول إلى المعنى المراد، والمقصود إليه من طرف الشارع عز وجل، وكل هذا بيان المعنى النحوي بالاعتماد على الوضع الأصلي للآية القرآنية، ودراسة المعنى المعجمي للمفردات إذ القارئ لتفسيره يجد الإمام الطبري يثري المفردة الواحدة بمعاني قلما نجدها في المعاجم اللغوية المعروفة، فهو يقف على المفردة الواحدة وقفة متمحص، ومدقق ليصل المعنى الأعجمي بالمعنى المراد في الجملة فيربط معنى المفردة بالمفردة التي تليها، فالجملة كاملة، إضافة إلى عرض الحجج بأنواعها النقلية النص القرآني أو النص النبوي الشريف، والأصولية بفهم واستنباط الأحكام الشرعية، وهنا لا ننسى أن الإمام الطبري قد وضع مذهبا في الفقه، لكن لم يكن له من التلامذة الذين يعرفون بمذهبهم، وإلى جانب هذا نجد تقديمه للحجج اللغوية لبيان المعنى وتفسير الآيات من خلال سنن كلام العرب من أشعار وحكم وأمثال.

وقد شهد له الإمام ابن تيمية بقيمة تفسيره في حديثه عن بعض المصنفين في علم التفسير « وهم مستندي الاختلاف الذين يعتمدون الاستدلال لا النقل أكثر ما فيه الخطأ من جهتين:

-إحداهما: قوم اعتقدوا معاني، ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها.

-الثانية: قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده بكلامه من كان من الناطقين بلغة العرب، من غير النظر إلى المتكلم»[1] بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به إذ يقول:

« فإن التفاسير التي يذكر فيها كلام هؤلاء صرفا لا يكاد يوجد فيها شيء من هاتين الجهتين، مثل: تفسير عبد الرزاق، ووكيع، وعبد بن حميد، وعبد الرحمن بن ابراهيم دحيم، ومثل تفسير الإمام أحمد، وإسحاق بن راهوية وبقي بن مخلد، وأبي بكر ابن المنذر، سفيان

(1) ينظر ابن تيمية: مجموعة الفتاوى،ج13، ص190-191.

بن مييحة، وسنيد، وابن جرير ، وابن أبي حاتم، وأبي سعيد الأشبح، وأبي عبد الله بن ماجة، وابن مردوية»[1].

وقال الخطيب في علم ومكانة الإمام الطبري:« سمعت علي بن عبد الله اللغوي يحكي أن محمد بن جرير مكث أربعين سنة يكتب في كل يوم منها أربعين ورقة. وقال : وبلغني عن أبي حامد الأسفرايني الفقيه أنه قال: لو سافر رجل إلى الصين يحصل تفسير محمد بن جرير لم يكن كثيرا»[2].

وقد أورد ابن كثير من الخطيب البغدادي حول موضوعية علم الإمام الطبري إذ يقول:

« محمد بن جرير بن يزيد بن كثير ابن غالب، كان أحد أئمة العلماء: يحكم بقوله، ويرجع إلى رأيه لمعرفته وفضله، وكان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره فكان حافظا لكتاب الله تعالى، عارفا بالقراءات بصيرا بالمعاني فقيها في أحكام القرآن عالما بالسنن وطرقها، وصحيحها وسقيمها وناسخها ومنسوخها، عارفا بأحوال الصحابة والتابعين عارفا بأيام الناس وأخبارهم، وله الكتاب المشهور(أخبار الأمم وتاريخهم)، وله كتاب(التفسير) لم يصنف مثله، وكتاب سماه(تهذيب الآثار) لم أر سواه في معناه، وله في أصول الفقه وفروعه كتب كثيرة، وأخبار عن أقاويل الفقهاء تفرد بمسائل حفظت عنه(...)، كان ثقة، صادقا، حافظا، وأما في التفسير، فهو إمامٌ في الفقه والإجماع والاختلاف، علامة في تاريخ الناس، عارفا بالقراءات، وباللغة، وغير ذلك قرأ القرآن في بيروت على العباس بن الوليد»[3].

فهذه هي مكانة الإمام الطبري العلمية، فقد كان عالما في اللغة، وفروعها، والفقه، والمنطق والرياضيات...وأكثر ما اشتهر به هو التاريخ وعلم القراءات، والحديث، والفقه، وعلم التفسير؛ وهذا الأخير الذي هو زبدة موضوعنا لما له علاقة بما يسمى بعلم المعنى.

المطلب الثاني: منهج الطبري في بيان المعنى:

إن دراسة المعنى في النص القرآني ليس بالأمر الهين والسهل، فهو علم قائم بذاته، إذ إنّ هذا العلم «**المعنى**» الذي وضعت له أسس عدة وركائز لقيام نظرية تسمى بنظرية «**المعنى**» عند المحدثين من الغربيين خاصة، لا ننسى أنّ العرب وبمجيء الوحي ونزول القرآن على

(1) المصدر السابق: ج13، ص190.

(2) ابن كثير: البداية والنهاية، طبعة المعارف، د.ط، 1977 ،ج 1 ، ص 145

(3) المرجع نفسه : البداية والنهاية، ج11، ص845.

سيدنا محمد – صلى الله عليه وسلم– دعا الصحابة إلى التساؤل عن معاني النص القرآني، ومن هنا جاء ما يعرف بعلم التفسير، الذي يقوم على قواعد وأسس خاصة لمن يقوم بعملية التفسير من حيث المعنى أي معرفة ما تحتويه المفردات، وكلمات النص القرآني من معاني وفقا لما يريده الشارع، إذ يقول الإمام الشاطبي حول أهمية استثمار معاني النص القرآني ومعرفة مكنوناته و توظيفها فيما يخدم قصد الشارع وما بينه الحديث النبوي الشريف من تفسيرات لمعاني مهمة: « ولما بدا من مكنون السر ما بدا، ووفق الله الكريم لما شاء منه وهدى، لم أزل أقيد من أول بدء وأضم من شوارده تفاصيلا وجملا، أسوق من شواهده في مصادر الحكم غير مقتصر على الأفراد الجزئية، ومبينا أصولها النقلية بأطراف من القضايا العقلية، حسبما أعطته الاستطاعة والنية، في بيان مقاصد الكتاب والسنة»[1].

نتبين من هذا القول أن بيان مقاصد الشارع، وتمحيصها تمحيصا دقيقا، لا يكون إلا من خلال النص القرآني، والحديث النبوي الشريف، أي الكتاب، والسنة؛ إضافة إلى ذلك يعد النص القرآني المصدر الأول من مصادر الشريعة، ومصدرا للقيم الأخلاقية، كما أنه ملهم للذكر العربي وإبداعاته، أي أنه يحتوي عدة مقاصد، وقد أجملها، وبينها الإمام العلامة الطاهر بن عاشور في ثمانية أسس، وغايات « مقاصد القرآن» وهي على التوالي بوصفها عناوين رئيسة لما ذكره العلامة:« أولا: إصلاح الاعتقاد، وتعليم العقد الصحيح، ثانيا تهذيب الأخلاق، ثالثا: التشريع، وهو الأحكام خاصة وعامة، ورابعا: سياسة الأمة، وهو باب عظيم في القرآن القصد منه إصلاح الأمة وحفظ نظامها، خامسا، القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم، وللتحذير من مساوئهم، سادسا: التعلم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، وما يؤهلهم إلى تلقي الشريعة ونشرها، سابعا: المواعظ والإنذار، والتقدير والتبشير، ثامنا: الإعجاز بالقرآن، ليكون آية دالة على صدق الرسول – صلى الله عليه و سلم– »[2]، فالنص القرآني هو الدستور ومدونة هذه الأمة، وملخص لتطورها، فما احتواه هذا النص دعى العديد من العلماء إلى وضع منهجا لتفسير، وبيان معاني القرآن لتوضيح ما فيه من قضايا، ومقاصد يريدها الشارع.

وقد اشترط جل علماء التفسير شروطا، ووضعوا لذلك القواعد منها ما يخص المفسر، ومنها ما يخص النص المفسر، والنظرة العامة حول هذه القواعد للوصول إلى المعنى المراد هي

(1) أبو إسحاق الشاطبي: الموافقات، تح: عبد الله دراز، دار المعرفة، بيروت لبنان، د،ط،د..ت، ج1، ص23.

(2) الطاهر بن عاشور: التحرير والتنوير، ج1، ص38–45.

قواعد لغوية تخص الجانب المعجمي المفرداتي، والصرفي والصوتي والنحوي، وقواعد خاصة بتفسير آيات الأحكام تفسيرا صحيحا لاستنباط الأحكام الشرعية، وكذا القواعد النقلية، إذ أنّ هذه القواعد هي بمثابة حجج أي حجة لغوية، وفقهية وأصولية، ونقلية(الكتاب والسنة).

المطلب الثالث: الحجة اللغوية:

إنّ المطلع على كتب التفسير عامة ولا سيما مقدمات التفاسير يجد أن علماء التفسير وضعوا شروطا في المفسر من ذلك علمه بعلوم اللغة العربية، إذ يذكر لنا الإمام السيوطي شروطا يجب توفرها في المفسر« أنّ يكون ملما بالقراءات، فيها تعرف كيفية النطق بالقرآن، بها نسترجع بعض الوجوه المحتملة على بعض»[1].

أن يكون ملما بالنحو لسبب« المعنى يتغير، ويختلف باختلاف الإعراب، فلا بد من اعتباره»[2].

إضافة إلى علم الصريف« لأنّ به تعرف الأبنية والصيغ، قال ابن فارس: ومن فاته علمه فاته المعظم»[3].

وأمّا عن سنن كلام العرب فنجد فيه إشارة إلى ما يسمّى بسنن اللغة، المرادف عند التراثيين لعلم اللغة، والمصطلح عليه عند المعاصرين بعلم المعاجم:« لأنّ بها يعرف شرح مفردات الألفاظ و مدلولها بحسب الوضع»[4].

أما عن علم البلاغة وفروعه علم المعاني، وعلم البيان، وعلم البديع فيقول:« يعرف بالأول: خواص تركيب الكلام من جهة إفادتها المعنى وبالثاني: خواصها من حيث اختلافها، بحسب وضوح الدلالة، وخفائها، وبالثالث: وجوه تحسين الكلام»[5]، إضافة لما ذكره سابقا حول علم الصرف ضرورة العلم بالاشتقاق:« لأنّ الاسم إذا كان اشتقاقه من مادتين مختلفتين، اختلف المعنى باختلافهما»[1]، والاختلاف في القول بالزيادة في النصّ القرآنيّ« يتجنب إطلاق لفظ

(1) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2،ص 181.
(2) المرجع نفسه: ج2، ص180.
(3) االمرجع نفسه: ج2،ص 180.
(4) المرجع نفسه: ج2،ص 180.
(5)المرجع نفسه: ج2،ص 181.
(1) السيوطي: الإتقان في علوم القرآن، ج2،ص 181.

الزائد في كتاب الله، فإنّ الزائد قد يفهم منه أنه لا معنى له، و كتاب الله منزه عن ذلك»[2] وقد عرض قول ابن الخشاب حول الاختلاف في جواز إطلاق ألفاظ زائدة في النص القرآني، إذ يقول في معنى قول ابن الخشاب« جواز إطلاق لفظ الزائد في القرآن، فالأكثرون على جوازه نظرا. إلى أنه نزل بلسان القوم ومتعارفهم، ولأنّ الزيادة بإزراء الحذف، هذا للاختصار، والتخفيف، وهذا للتوكيد والتوطئة، ومنهم من أبى ذلك وقال: هذه الألفاظ المحمولة على الزيادة جاءت لفوائد ومعان تخصها، فلا أقضي عليها بالزيادة»[3] لكن السيوطي من خلال ما ورد عن ابن الخشاب عده باطلا إذ يقول:« والتحقيق أنّه إنّ أريد بالزيادة إثبات معنى لا حاجة إليه فباطل، لأنّه عبث، فتعين أن إلينا به حاجة إلى الأشياء قد تختلف بحسب المقاصد، فليست الحاجة إلى اللفظ الذي عدّه هؤلاء زيادة كالحاجة إلى اللفظ المزيد»[4] يوضح لنا أكثر في الغرض من تسميته الحروف بالزيادة إذ يقول:« قيل: إنما سميت زائدة، لأنّها لا تتغير بها أصل المعنى، بل لا يزيد بسببها إلا تأكيد المعنى الثابت و تقويته، فكأنها لم تفد شيئا، لما لم تفاسير فائدته العارضة الفائدة الحاصلة قبلها (...) وأمّا الفائدة اللفظية فهي تزيين اللفظ، وكونه بزيادتها أفصح»[5].

نلحظ من هذه الأقوال أن هناك فريقين: هناك من هو مثبت لوجود ألفاظ الزيادة وفريق آخر ينفي وجودها: فمن المثبتين أغلبهم من علماء النحو كسبويه(ت180ه)،الفراء (ت207ه)، ابن جني (ت392 ه) ،الزمخشري(538ه)أبو حيان الأندلسي (ت745ه)، ابن هشام الأنصاري(ت 761ه) الإمام الطبري (ت310ه) إذ يقول فيما جاء في **[الآية رقم: 88 من سورة البقرة]: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭼ**، « **فأمّا أهل العربية فإنهم اختلفوا في معنى** « **ما**» التي في قوله :« **فقليلا ما يؤمنون**» فقال بعضهم: هي زائدة لا معنى لها، وإنما تأويل الكلام: فقليلا يؤمنون، كما قال جل ثناؤه: **ﭽ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭼ [سورة آل عمران رقم: 03 من الآية 159]** وما أشبه ذلك، فزعم أن «**ما**» في ذلك زيادة، وأن معنى الكلام: فبرحمة من الله لنت لهم. وأنشد محتجا لقوله ذلك ببيت المهلهل: لو بأبين جاء يخطُبُها خُضِبَ ما أَنْفُ خاطِبِ بدم.

---

(2)المرجع نفسه: ج2،ص 262.

(3)المرجع نفسه: ج2،ص 181.

(4) المرجع نفسه: ج2،ص 268.

(5) السيوطي: الأشباه والنظائر في النحو، دار الكتب العربية، بيروت، لبنان، ط1، ص250/249.

وزعم أنه يعني: خُضِبَ ما أَنْفُ خاطِبِ بدمٍ. وأن « **ما** » زائدة وأنكر آخرون ما قاله هذا القول في «**ما**» في الآية، وفي البيت الذي أنشده، وقالوا: إنما ذلك من المتكلم على ابتداء الكلام بالخبر عن عموم جميع الأشياء، إذ كانت « **ما**» كلمة تجمع كل الأشياء، ثم تخص بعض ما عمته «**ما**» بما يُذكرُ بعدها وهذا القول عندنا هو أولى بالصواب، لأن زيادة ما لا يفيد من الكلام معنى في الكلام غير جائزة إضافتها إلى الله جل ثناؤه»[1]، هنا نستخلص أن الإمام الطبري هو من المنكرين لوجود حروف الزيادة(*)، لأن كلام الله محكم، وأن المعنى ثابت لا يتغير، ولأن إضافة حرف هو غير جائز في حق الله وكلامه عز وجل.

فحروف الزيادة مثلا ليس بالضرورة تعني أن لا معنى لها، بل إن لكل حرف، أو اسم أو فعل في النص القرآني له حكمة، ودلالة يردها المخاطب – عز وجل– وهذا ما أشار إليه الإمام الطبري في تفسيره لمعاني حروف الزيادة التي اعتبرها البعض من أمثال سيبويه، والفراء، وغيرهما زائدة؛ أَجْلَ توكيد معنى فقط.

وكملاحظة حول الحروف، وأفعال الزيادة في النص، نجد الإمام الطبري لا ينكرها إنكارًا مطلقا؛ لأنّها تفيد معنى التوكيد مثال ذلك ما جاء في قوله تعالى:**[من سورة الشورى:رقم: 42،الآية:11]: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭤ ﭥ ﭦ ﭧ ﭨ ﭩ ﭪ ﭫ ﭬ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭼ**، إذ يقول الإمام الطبري:

«**و قوله: ﭽ ﭭ ﭮ ﭯ ﭰ ﭱ ﭲ ﭳ ﭼ فيه وجهان، أحدهما : أن يكون معناه: ليس «كهو شيء»**»،

وأُدخل المثل في الكلام توكيدا للكلام، إذا اختلف اللفظ به وبالكاف، وهما بمعنى واحد، كما قيل: *ما إن نَدِيت بشيء أنت تكرهه(*1).

فأدخل على «ما» وهي حرف جحد «إن»، وهي أيضا حرف جحد، لاختلاف اللفظ بهما، وإن اتفق معناهما للكلام(...).

والآخر: أن يكون معناه: ليس مثله شيء، وتكون الكاف هي المدخله في الكلام، كقول الراجز: وصاليات، كما يؤثفين»*[2] فأدخل على الكاف كافا، توكيد للتشبيه»[(1)]

---

(1) الطبري: تفسير الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن،تح:عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد السند حسن يمامة، دار هجر للطباعة و النشر والتوزيع والاعلان، ط1422،1هـ–2001م،ج2،ص234–235.

(*) حروف الزيادة في النحو: أَنْ، الباء، الفاء، الكاف، اللام،لا(النافية)، ما، مِنْ، الواو.

(*1) الشطر الأول: من بيت للنابغة الذبياني، ديوانه، ص20 نقلا عن: الإمام الطبري: جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد السند حسن يمامة، ج20، ص476.

فلو نظرنا إلى إعراب جملة **چ ڈ ڈ ژ ژ چ** نقول أن ليس: فعل ماضي ناقص جامد بني على الفتح، كمثله، الكاف: حرف زائد: مثل: اسم مجرور وهو خبر لليس، وشيء اسمها، فالكاف ومثل هما بمعنى واحد، **والقصد** هو الزيادة في المعنى وتوكيده فلو حذفنا الكاف يبقى المعنى واحد، وأيضا لو حذفنا مثل، وأبقينا الكاف، لكن الزيادة **لمثل** « **خبر ليس**» و**الكاف أضافا** في الكلام توكيدا. فالزيادة للحرف والاسم (مثل) هنا الغرض منه تأكيد أن الله – عز وجل– لا شبيه ولا مثيل له، فالزيادة على وجوه « منها ما يتعلق به هنا وهو ما أقحم تأكيدا(...) ومعنى كونه زائدا أن أصل المعنى حاصل دون تأكيد، فبوجوده حصل التأكيد، والواضع الحكم لا يضع الشيء، إلا لفائدة»[2].

مما سبق ذكره، نلحظ أنّ الإمام الطبري اعتمد في وصوله للمعنى المقصود بالرجوع إلى المستويات اللغوية التي أشار إليها فان دايك انطلاقا من البنية التركيبية فالصوتية المتمثلة في علم القراءات عند التراثيين وأهميتها في بيان المعنى، فالمعجمية من خلال التدرج في بيان معنى المفردة الواحدة انطلاقا من الأمثال، والحكم، والأشعار مع محاولة تقريب المعنى المراد في النص القرآني بكلام العرب.

تبقى اللغة المعيار الوحيد في بيان المعنى، وبخاصة في النص القرآني من خلال التفاسير. وهذا ما أكده طيب تيزيني« إن النص القرآني الحديثي يقف أمام حدي البنية والقراءة، بنيته هو بمثابتها سياقا متحركا ومعادا بناؤه على نحو مطرد من خارجه، وقراءة الفقيه المفسر أو المؤول أو المجتهد الذي ينتجها في حدود أفقه المعرفي، واحتياجاته وإلزاماته الإيديولوجية(الدينية) والسوسيوثقافية، أي في حدود البحث الصريح المعلن أو الخفي المضمن عما يمنع قراءاته هذه « شرعية نصية» في تلك البنية من موقع عملية الإنتاج تلك»[1]، فإذا كان النصّ القرآنيّ هو بلغة العرب بأن معانيه لن تكون غريبة، أو غامضة لأن هناك ما يوضح

(*[2]) نسب هذا البيت إلى خطام المجاشعي، الكتاب: لسيبويه،ج1،ص408،32، نقلا عن الإمام الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، ج20، ص477.

(1) تفسير الإمام الطبري، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، عبد السند حسن يمامة، ج20، ص477.

(2) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج3،ص74.

(1) طيب تيزيني: النص القرآني – أمام إشكالية البنية والقراءة– دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، سورية، د.ط،1997، ص434.

معانيه من خلال البنية اللغوية إضافة إلى السياقات التي ورد فيها النص القرآني وهذا ما اعتمده الإمام الطبري.

وإلى جانب حروف وأسماء وأفعال الزيادة هناك ما يقابلها، وهو الحذف الذي يعد عند اللغويين، والبلاغيين خاصة بمثابة الإيجاز فهو يضفي قيمة جمالية على الخطاب والنصوص المختلفة منها القرآن الكريم فالحذف هو« **إسقاط جزء من الكلام أو كله لدليل**»[2]، ويضيف لنا الإمام الطبري حول الحذف من خلال قوله تعالى: **ﭽ ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭛ ﭜ ﭝ ﭞ ﭟ ﭠ ﭡ ﭢ ﭣ ﭼ**.**[سورة البقرة رقم:02 الآية 17]**، يقول الإمام الطبري في دلالة الحذف هنا « فإن قال لنا قائل: إنك ذكرت أن معنى قوله تعالى ذكره **ﭽ ﭐ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭼ** فما دلالتك على أن ذلك معناه؟ قيل : قد قلنا إن من شأن العرب الإيجاز والاختصار، إذا كان فيما نطقت به الدلالة الكافية على ما حذفت وتركت»[3]، فالحذف كان في المفردات ذهبت وانطفأت، الغرض هنا بيان الإعجاز البلاغي المتمثل في الإنجاز. الذي يكسب الأسلوب قوة، وبعدا عن الملل، ولا ننسى أنه كما للزيادة ضروب وأنواع فللحذف أيضا أنواع وأساليب دعت إلى وجوده، من ذلك الحذف الصوتي إذ يقول الطبري بجواز الحذف الصوتي ووجوده في النص القرآني من ذلك قوله تعالى:**ﭽ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﭼ[سورة الكهف رقم:18،الآية 38]**، « أصله: لكن أنا، هو الله ربي، (...) يريد: لكن أنا (...) فحذف الهمزة من « أنا» فصارتا نونا مشدودة، فكذلك « **الله**» **أصله** « **الإله**» أسقطت الهمزة التي هي فاء الاسم، فالتقت اللام التي هي عين الاسم، واللام الزائدة التي دخلت مع الألف الزائدة، وهي ساكنة، فادغمت في الأخرى التي هي عين الاسم، فصارتا في اللفظ لاما واحدة مشددة كما وحذفنا من قول الله **ﭽ ﭶ ﭷ ﭸ ﭹ ﭺ ﭼ** »[1]، وقد أشار إلى قضية حذف النون أبو علي في لفظة أتحاجونني إذ يقول: « ورغم بعض البصريين في حذف هذه النون إنها لغة لغطفان وحكى سيبويه هذه القراءة، فرغم أن بعض القراء، قرأ:« أتحاجوني» واستشهد بها في حذف النونات لكراهة التضعيف»[2].

---

(2) الزركشي: البرهان في علوم القرآن: تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، ج3،ص102.

(3) الإمام الطبري: تفسير جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: محمود محمد شاكر، مراجعة: أحمد محمد شاكر، ج01،ص327.

(1) المصدر السابق:ج1، ص125-126.

(2) سيبويه: الكتاب، ج4، ص3-4.

نلحظ من خلال حجية اللغة عند الإمام الطبري أن لم يغفل عن بيان المعنى المراد في النص القرآني باهتمامه بجميع المستويات اللغوية إضافة لبعض الظواهر كالعموم والخصوص لاستنباط الأحكام الشرعية، وهذا ما سنتطرق إليه في:

المطلب الرابع: الحجة الأصولية:

لا شك أن العلوم اللغوية لها أهميتها ودورها في بيان الخطابات والنصوص الشرعية، إذ أن فهم النصوص الشرعية سواء كان حديثا أو نصا قرآنيا، لا بد من ضرورة العلم بالمستويات اللغوية، وهذا ما نلمسه عند الإمام الطبري في تفسيره، فإضافة لكونه عالما باللغة والتفسير والمنطق وباقي العلوم، نجده لم يهمل الجانب الفقهي في تفسيره لبيان المعنى واستنباط الأحكام الشرعية الصحيحة. إذ يقول في مقدمة تفسيره:« اللهم فوفقنا لإصابة القول في محكمه ومتشابهه، وحلاله وحرامه، وعامه وخاصه، ومجمله مفسره، وناسخه، وظاهره وباطنه، تأويل آيه وتفسير مشكله وألهمنا التمسك به والاعتصام بمحكمه وإثبات على التسليم لمتشابهه»[3].

من الأسس الفقيهة التي تهتم بالجانب الدلالي نجد العام والخاص .

1- العام:« عبارة عن اللفظ الواحدة الدال من جهة واحدة على شيئين فصاعدا»[4] أي أن اللفظ الواحد يستغرق أفرادا من دون تخصيص مثل قولنا « يا أيّها الناس» فهي تستغرق جميع البشر الأبيض والأسود والعربي والأعجمي والمسلم والكافر، فالعام يعم النوع والجنس، وقد أشار إلى هذا الإمام الطبري حول وجود العموم في مفردات النص القرآني إذ مثل لنا مثالا من ذلك في قوله تعالى: ﭽ ﮏ ﮐ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕ ﮖ ﮗ ﮘ ﮙ ﮚ ﮛ ﮜ ﮝ ﮞ ﮟ ﮠ ﮡ ﮢ ﭼ **[سورة المائدة رقم:05 من الآية 87]**« وقد بيّنا أنّ معنى « الاعتداء» تجاوز المرء ماله إلى ما ليس له في كل شيء فيما مضى، بما أغنى عن إعادته(...) وكان الله تعالى ذكره قد عم بقوله: «لا تعتدوا» النهي عن العدوان كله، كان الواجب أن يكون محكوما اما عمه بالعموم حتى يخصه ما يجب التسليم له، وليس لأحد أن يتعدى حد الله تعالى في شيء من الأشياء مما أحل أو حرم، فمن تعداه فهو داخل في جملة «إن الله لا يحب المعتدين»»[1].

(3) الإمام الطبري: تفسير الطبري، تح: محمود محمد شاكر، مراجعة: أحمد محمد شاكر، ج1،ص6.

(4) أبو حامد الغزالي: المستصفى من علم الأصول: تح: حمزة بن زهير حافظ،ج3،ص 212.

(1) الإمام الطبري: تفسير الطبري، تح: محمود محمد شاكر، مراجعة: أحمد محمد شاكر، ج10،ص522.

1- إضافة إلى هذا القول في الإشارة إلى العموم في النص القرآني وأهميته في بيان المعنى، وتفسيره عند الإمام الطبري، نجده يضيف قولا حول ضرورة التسليم بالعموم فيما جاء في الأحكام الشرعية المنصوص عليها في الخطاب الشرعي،« إذا من قولنا : إن ما جاء في آي الكتاب عاما في معنى، فالواجب من الحكم أنه على عمومه حتى يخصه ما يجب التسليم له، فإذا خص منه شيء، كان ما خص منه خارجا بين ظاهره وحكم سائره على العموم»[2]، فالعموم هو ما كان اللفظ حقيقيا ظاهرا وإن كان اللفظ الواحد دال على شيئين فصاعدا وقد ذكر أن« العام كلام مستغرق لجميع ما يصلح له»[3].

وهنا فالعموم والظاهر نجدهما يترادفان في المقصد عند الإمام الطبري، لأن الخاص الذي هو:«اللفظ الذي يكون قد وضع للدلالة على معنى واحد ومحدد، بمعنى أن يكون موضوعا لشخص معين كأسماء الأعلام مثل: أحمد، عمر، أو يكون موضوعا للنوع مثل: رجل، جمل، أو يكون موضوعا لعدد معين ومحصور مثال أسماء الأعداد اثنين، ثلاثة (...)، ومئة، و ألف، ورهط (...)، أو يكون موضوعا للجنس مثل حيوان حمار أو لواحد بالمعاني أي تلك الألفاظ التي لا يجمع فيها المعنى مثل قولنا العلم، والجهل»[4]« ولا ينطلق أبو جعفر من فراغ في تمسكه بعموم الحكم أو المعنى في الآية، وإنما يستند في ذلك إلى فهم الصحابة والتابعين، الذين كانوا يسلمون بداهة بعموم الآيات والنصوص»[1].

ومما سبق ذكره، فينبغي أنْ لا ننسى أنّ التخصيص يدخل على ألفاظ العموم، إما بقرائن لفظية(المتصلة) أو القرائن غير اللفظية(المنفصلة).

فالقرائن اللفظية(المتصلة) اتفق الأصوليون والنحويونَ عليها فقالوا: هي التخصيص بالشرط، التخصيص بالاستثناء، التخصيص بالصفة، والتخصص بالبدل.

أما القرائن غير اللفظية(المنفصلة)

(2) المصدر نفسه: ج10،ص55.

(3) ابن قدامة المقدسي: روضة الناظر و جنة المناظر – في أصول الفقه- على مذهب الإمام أحمد بن حنبل، ص220.

(4) السرخسي: أصول السرخسي، تح: أبو الوفا الأفغاني، دار المعرفة، بيروت لبنان، د.ط، د.ت، مجل1، ص24.

(1) محمد الملكي: دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره جامع البيان عن تأويل آي القرآن، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط، 1417 هـ- 1996 م، ص197.

1- دليل الحس **هو** « إذا ورد الشرع بعموم يشهد الحس باختصاصه ببعض ما اشتمل عليه العموم كان ذلك مخصصا للعموم»[2].

2- دليل العقل: والمقصود به النصوص التي ترد بتكاليف دون تخصيص وبالعقل نستخلص معناها.

2-دليل الإجماع: دليل العرف والعادة وهذه الأخيرة حرص الإمام الطبري في بيانها؛ لأنه يعتمد على العرف في بيان معاني المفردات الواردة في النصوص الشرعية وموازاتها ماهو عند العرب في كلامها، وما تحمله من معاني للوصول إلى المعنى المراد الذي يريده المخاطب أو الشارع.

المبحث الثاني: المعنى عند ابن قيم الجوزية

المطلب الأول:المعنى عند ابن قيم الجوزية:

إن اهتمام الإمام ابن قيم الجوزية بقضية المعنى، لم يأت من العدم، من أهم الأسباب التي دعته إلى الاهتمام بهذه القضية، ظهور الفرق الكلامية وتحميلها لمعاني القرآن، بما يعرف بمصطلح التأويل، إذ في معرض حديثه عن التأويل يشير إلى المعنى والتفسير على الظاهر(ما يقابل النص عند المتقدمين القرن الأول والثاني الهجري) من ذلك في بيانه من خلال الفصل الثالث عشر المعنون بـ: بيان أن تيسير القرآن للذكر ينافي حمله على التأويل المخالف لحقيقته، وظاهره.

(2) محمود سعد: مباحث التخصيص عند الأصوليين و النحاة، ص29.

إذ يقول عن ألفاظ القرآن:« وألفاظه أفصح الألفاظ وأبينها، وأعظمها مطابقة لمعانيها المرداة منها كما وصف سبحانه في كتابه في قوله: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭖ ﭗ ﭘ ﭙ ﭚ ﭽ [1] ، فالحق:هو المعنى والمدلول الذي تضمنه الكتاب»[2]. نتبين من هذا الإقرار والمفهوم لألفاظ القرآن عنده: أن ألفاظ القرآن تحتمل معنى الظاهر أي مطابقة اللفظ للمعنى المراد عند الشارع. من ثمة يضع مصطلحا مستنبطا من الآية المتمثل في كلمة «الحق» بمعنى هو المتعارف عليه الآن بـ: المعنى أو المدلول.

وقد أورد أيضا بالإضافة إلى المعنى(الحق) معنى التفسير بقوله: « والتفسير أصله في الظهور والبيان(...) فلا بد من أن يكون التفسير مطابقا للمفسر منهما له، وكلما كان فهم المعنى منه أوضح، وأبين كان التفسير أكمل، وأحسن، ولهذا لا تجد كلاما أحسن تفسيرا، ولا أتم بيانا، من كلام الله سبحانه، ولهذا سماه سبحانه بيانا»[3]، من القول نتبين أنّ ابن القيم الجوزية في محاولة بيانه للمعنى(الحق) يشير إليه مرة بالتفسير، ومرة بالمعنى، ومرة بالبيان أي أن جميع هذه المفردات تحمل ذات المعنى، مع إقراراه أنّ الخطابَ القرآنيّ لا يحمل المعنى المبهم، وأنه « لو كان بألفاظ لا يفهمها المخاطب لم يكن ميسرا، بل كان معسرا عليه، فهكذا إذا أريد من المخاطب أن يفهم من ألفاظه ما لا يدلّ عليه معانيه، أو يدلّ على خلافه فهذا من أشدّ التعسير»[1].

فالنصّ القرآنيّ يولي أهمية أن يكونَ الخطاب مفهومًا لدى المخاطب(المرسل إليه) أي الاهتمام بعادة المخاطبين، أي أن تكون اللغة مدركة بمعارفهم، وأعراف اللغة، إضافة إلى أن الخطاب القرآني اهتم بالسياق أي مناسبة الآية أو السورة، لأنّه إذا جرّد اللفظ من السياق لا يعد له معنى مثلما نجد ذات الموقف عند ابن تيمية: لأنّ اللفظَ في أصله له غاية، ومعنى مفيد، من ثمّ، لا يمكن أن يكون الخطاب القرآني لا يفيد مقصدا، أو يكون بعيدا عن عادة المخاطبين (السامعين له) إذ يرى الأصوليون« ضرورة استيفاء الافتراضيين الآتيين:

أولا: يستحيل أن يقول الله شيئا دون قصد.

---

(1) سورة الفرقان: رقم: 25 الآية 33.

(2) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ج1، ص330.

(3) المصدر نفسه : ج1، ص331 –330.

(1) ابن قيم الجوزية: الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ج1، ص332.

ثانيا: يستحيل أن يقصد تعالى شيئا خلافا لما يفهمه الناس، من ذلك أنه لا يتكلم كلاما ملبسا يفهم منه الناس خلاف مراده»[2] فالمتلقي للخطاب من خلال هذا القول لا بد وأن يعتقد بصدق المتكلم، ويحمل الخطاب معنى مفيدا وفقا للسياق دائما.

والمعنى عند الأصوليين والفقهاء يتضمنه الفقه، والفهم، والحمل؛ فالحمل هو تلك الدلالات التي يحملها السامع للخطاب، ويعتقد أنّها من مراد المتكلم، إذ وضعوا شروطا له هي:

« – أ – ينبغي له أن يكون النطق بالنص مقصودا.

–ب– أن يقصد المتكلم مخاطبة السامع.

– ج– أن يكون السامع عاقلا على فهمه »[3]

أما الفقه – **كما أوردناه في الباب الأول** – أنّه معناه الفهم، فقد أكده ابن قيم الجوزية بقوله:« أخص من الفهم، لكونه أكثر تقيدا من الفهم في مفهومه العام»[4].

ومن هنا، فالحمل هو تلك الدلالات التي يخلص إليها المتلقي من الخطاب، أي فهم المفردات في تركيبها وحملها على المعنى الظاهر.

والفقه: هو ما يصل إليه المخاطَب المتلقي من الخطاب في إطار تحميل الألفاظ معانيها الشرعية في سياقها أي في استعمالها. والفهم كما يقول محمد محمد يونس علي هو« جزء من الفقه أي يتضمنه(...) وهو أنّ الفهم نتاج للوضع»[1].

المطلب الثاني:أنموذج تحليلي تداولي أفعال الكلام: لمناظرة ابن قيم الجوزية مع جبري:

وموضوعها: أن العبد مجبور على أفعاله، ومن ثمّ، أضاف الأمر والنهي، والثواب والعقاب، و نفي للصفات.

1– الادعاء:

أ– الفعل التكلمي يتمثل في قول الجبري« الجبر لازم لصحة التوحيد، ولا يستقيم التوحيد إلا به.

(2) محمد محمد يونس علي: علم التخاطب الإسلامي، ص76.

(3) علاء الدين الحمزاوي: (مقال) ملامح تخاطبية عند الأصوليين، شبكة صيد الفوائد ص،05.

(4) ابن قيم الجوزية: إعلام الموقعين، ج1، ص241

(1) ينظر: محمد محمد يونس علي: علم التخاطب، ص76.

فالادعاء جاء بلزوم الجبر للتوحيد. والقضية هنا تتمثل في التوحيد، «**لأن نفي الجبر برأيه** وهو إثبات أن هناك فاعلا مع الله، إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، هذا شرك ظاهر لا يخلص منه إلا القول بالجبر» [2]

ب–ليأتي الجبري ويطلب بصدق دعواه بمعنى ضمني على صيغة سؤال أو استفهام بعد أن يؤكد للمخاطب أنه ينفي التوحيد بنفي الجبر« الذي هو من أقوى أدلة التوحيد»[3].

الحجج والبيانات الخاصة بالمدعي حول التوحيد تتمثل في: « إن لم نقل بالجبر أثبتنا فاعلا للحوادث مع الله»[4]. « نفي لفعل الأمر، والنهي » [5]، ومن ثمّ، الثواب والعقاب؛ هذه الحجج يردفها بواو العطف والتأكيد على البينة، وصحتها بنفي فعل الأمر، والنهي إذ يقول:

« فإن هذا لم يزل يقال، وإنما العجب دعواك منا فإنه للتوحيد »[1].

جـ– بعدها يطالب ابن القيم المدعي بتقديم البيان، إذ يتبع ابن قيم القاعدة الخاصة بالفعل الكلامي وتقويمها: تقديم ادعاء المدعي لصحة قضيته « الجبر ينافي التوحيد، ويقومها بابن قيم الجوزية بقوله:« فهو مناف للشرائع ودعوة الرسل، والثواب، والعقاب »[2]. أنه إذ صح الجبر « فهو بطلان للشرائع، ومن ثمّ، إبطال للأمر والنهي »[3]

(2) عبد الرحمن النجدي: أصول المناظر وروائع المناظرات. ص508.

(3) المصدر نفسه: ص508.

(4) عبد الرحمن النجدي: أصول المناظر وروائع المناظرات. ص508.

(5)المصدر نفسه: ص508

(1) المرجع نفسه: ص508.

(2) المصدر نفسه: ص508.

(3) عبد الرحمن النجدي: أصول المناظر وروائع المناظرات، ص508.

د- في هذا الادعاء نفى الثواب، والعقاب بنفي الأمر، والنهي، هو ادّعاء قابل لتكذيبه، و وإبطاله من طرف المخاطِب ابن قيم الجوزية من خلال الأدلة التالية:

- « أن أصل عقد التوحيد وإثباته هو شهادة أنّ لا إله إلا الله، وأنّ محمدا رسول الله.
- الجبر ينافي الكلمتين فإنّ الإله هو المستحق لصفات الكمال.
- التوحيد الذي جاءت به الرسل هو إفراد الرب بالتأله الذي هو كمال الذل، والخضوع، والانقياد له مع كمال المحبة، والإنابة وبذل الجهد في طاعته.
- وضع الله لهم « دار الثواب والعقاب، لأجله وشرع الشرائع لتكميله»[4] ، ثم يردف ما ادّعاه الجبري بتأكيد قوله قول الإمام ابن قيم فيقول:« وكان من قولك أيّها الجبري أن العبد لا قدرة له على هذا البتة، ولا أثر له فيه، ولا هو فعله، وأمره بهذا أمر له، بما لا يطيق بل أمر له بإيجاد فعل الرب، وأن الرب سبحانه أمره بذلك وأجبره»[5].
- من هنا، نلحظ في هذه المناظرة اتباع شروط الادعاء خطوة بخطوة، وهذا ما يؤدي إلى نجاح العملية التواصلية بين المرسل، والمرسل إليه. من خلال الالتزام بقواعد الاستلزام الحواري عند بول جرابس. إذ نجد الفعل اللغوي يتمثل في« أيّها الجبري » فهو فعل لغوي مباشر.
- المحتوى القضوي والمتمثل في مجموع المعاني لمفردات القول حول معنى التوحيد.
- القوة الإنجازية الحرفية: الاستفهام.
- القوة الإنجازية المستلزمة: الطلب وفقا لما ادعاه الجبر.

1- المنع: وهو الاعتراض. المتمثل في قول ابن قيم الجوزية: « القول بالجبر مناف للتوحيد ومع منافاته للتوحيد فهو مناف للشرائع، ودعوة الرسل، والثواب، والعقاب. فلو صح الجبر لبطلت الشرائع، وبطل الأمر، والنهي، ويلزم بطلان الثواب، والعقاب»[1].

2- التدليل:

أ- شرط المضمون القضوى: والمتمثلة في قضية:

- نفي الأمر والنهي.

---

(4)المصدر نفسه: ص508.

(5) المصدر نفسه: ص509.

(1) عبد الرحمن النجدي: أصول المناظر وروائع المناظرات. ص508.

- العبد مجبور بأفعاله.

ب- شرط الصدق: اعتقاد الجبري بصدق دعواه من خلال البراهين، والحجج التي أوردها: أن الجبر ينفي وجود إله آخر.

جـ- شروط تمهيدية: في هذه المناظرة لا نجد إيمان الجبري بصدق اعتراض ابن القيم عما اعترضه في قضية الجبر.

د- الشرط الجوهري:

في هذه القضية يحاول الجبري إقناع المخاطب بصدق دعواه. والشرط الجوهري: المدعي بقي مصرا على رأيه بفعل الجبر.

- في المناظرة نجد فعل التوجيه Directif أين يكون الاستفسار من المدعي والمعترض المانع، وتدخل الحاضرين في الاعتراض عما ادعاه المدعي.
- هذه المناظرة أنشأت متواليات من المناظرات:« لأنّ المدعي اكتفي بالصمت، والإصغاء والسماع للمانع. وهذا ما أكده طه عبد الرحمن « لما كان تعاقب عمليتي المنع ودفع المنع، يؤدي إلى إنشاء متوالية متشعبة تتركب من مناظرات فرعية» كل مناظرة فيها تتولد عن تعرض دعوى ما للمنع، فإن وظائف « المدعي» و« المانع» ينبغي أن تتقيد في توجيهها « بالمناظرات الفرعية» كأن لا يجدد مع ما سبق إثباته»[2].
- أن المناظرة عقبتها مناظرات فرعية، أجل مدافعة كلا من المناظرين من خلال الاستفسار بالسؤال والجواب.
- مدافعة المعترض السني بتقديم الأدلة من الخطاب القرآني، والسنة النبوية النقل.
- مدافعة المعترض السني بعملية الاستفسار، والشرح.
- المدافعة في الاعتداد بالتدليل التي ذكرناها سابق.

هذه العناصر يعتد بها في المناظرات من خلال التقويم الداخلي لها. التي أطلق عليها بـ« نظرية الأصوليين في التقنين للمناظرة من داخلها. ومجالاتها الرئيسة هي:

أ- مجال المدافعة في الفهم.

ب-مجال المدافعة في الاعتداد بالنص كتابا أو سنة.

ت-مجال المدافعة في الاعتداد بالتدليل مطلقا.

(2) طه عبد الرحمن: في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص79.

ث-مجال المدافعة في الاعتداد بتدليل مخصوص.

4-1 بالقياس.

4-2 بالاستدلال»[1].

وسنوضح هذا أكثر في المناظرة الثانية للإمام ابن قيم الجوزية مع أهل الكتاب حول« مسبة النصارى لرب العالمين مسبة ماسبه إياها أحد من البشر»[2].

1- المدافعة في الفهم:

في هذه المناظرة كان ابن قيم الجوزية محل وجوب الجواب عن السؤال المعترض: أي طلب الاستفسار وتقديم البيان. يقول ابن قيم: « وأنتم بإنكاركم نبوة محمد – صلى الله عليه وسلم- قد سببتم الرب تعالى أعظم مسبة»[3].

في بداية هذه المناظرة نجد تقديم فعل المنع على صيغة تقرير ليستفسر المرسل إليه،« المخاطب من أهل الكتاب: «**بقوله كيف؟**»[4]؛ ليجيب الإمام ابن قيم باعتماد« **مقولة الكم**»، «قلت:لأنكم تزعمون أن محمدا ملك ظالم ليس برسول صادق، وأنه خرج يستعرض الناس بسيفه، فيستبيح أموالهم ونساءهم وذراريهم، ولا يقتصر على ذلك حتى يكذب على الله »[5].

فبين ابن قيم معنى تقريرهم بفعل(البيان) من خلال عرض العرف العام عند أهل الكتاب حول نظرتهم للرسول – صلى الله عليه وسلم- فوظيفة « المنع، والبيان، والتفسير» [1]،جاءت وفقا لمقولة « الكم، والكيف»[2]، عند بول جرابس، ففعل الادعاء الذي وضعه طه عبد الرحمن تجلى في هذه المناظرة بصورة معاكسة مع اتباع كل من ابن القيم الجوزية والمناظر(من أهل الكتاب) شروط الادعاء والمتمثلة في:

أ- إنكار أهل الكتاب لنبوة محمد – صلى الله عليه وسلم- الذي هو بمثابة سب الربّ تعالى.

---

(1) حمو النقاري: منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ص392 .

(2) ابن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، شرح تحقيق، محمد فريد، المكتبة التوقيفية، القاهرة، مصر، د. ط، د.ت، ج1، ص67.

(3) المصدر نفسه: ج1، ص67.

(4) ابن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، شرح تحقيق، محمد فريد، المكتبة التوقيفية، القاهرة، مصر، د. ط، د.ت، ج1، ص67.

(5) المصدر نفسه: ج1، ص67.

(1) ابن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، ج1، ص67.

(2) حمو النقاري: منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، ص394.

ب- المدعي(من أهل الكتاب) يطالب بالكيفية التي أنكروا بها النبوة وسبهم لله عز وجل، وهذا إحدى شروط الادعاء.

ج- «المدعي بينة(أو دليل أو حجة) أو بينات على ما يدعي»[3].

إذ يقول : « الله أمرني بهذا، وأباحه لي، ولم يأمره الله، وأباح له ذلك؛ ويقول: أوحى إلي ولم يوحى إليه لشيء، وينسخ شرائع الأنبياء من عنده، ويبطل منها ما شاء؛ ويبقي منها ما شاء، وينسب ذلك كله إلى الله، ويتكل لأوليائه، وأتباع رسله، ويسترق نساءهم، وذريتهم؛ فإمّا أن يكون الله تعالى رائيا لذلك كله عالما به، أولا؟ فإن قلتم إن ذلك بغير علمه، واطلاعه نسبتموه إلى الجهل والغباوة»[4] .

وهنا يعرض ابن القيم أدلة وحجج المدعين (أهل الكتاب)، وفقا لقاعدة الشرط الثالث من الادعاء: «عد (مد.ب) ⟵ Δ بو[عد (مد، بو) Δ حج (بو،ب)][5].

د- في هذا الشرط يطالب ابن قيم ببيان البينات، وتقويمها إذ يقول:« فإن قلتم: إنّه غير قادر على منعه، نسبتموه إلى العجز. فإن قلتم: بل هو قادر على منعه، و لم يفعل ، نسبتموه إلى السفه، والظلم هو، وهو حين ظهر إلى أن توفاه ربه يجيب دعاءه، ويقضي حوائجه، ولا يقوم له عدو إلا أظفره به، وأمره من حين ظهر إلى أن توفاه الله تعالى يزداد على الليالي، والأيام ظهورا، وعلوا، ورفعة، وأمر مخالفيه لا يزداد إلا سفولا واضمحلالا، ومحبته في قلوب الخلق تزيد على ممر الأوقات، وربه يؤيده بأنواع التأييدات هذا هو عندكم من أعظم أعدائه وأشدهم ضرارا على الناس، فأي قبح في رب العالمين، وأي مسبة أعظم من ذلك؟»[1].

هـ- في هذا الشرط لفعل الادعاء يخلص المدعي حول إنكار نبوة الرسول – صلى الله عليه وسلم- إذ ادعى، وآمن بما يقول في عرفهم، لكن نجد أن هذا المفهوم قابل للتكذيب. إذ ختمت المناظرة بالفعل الكلامي « **قبول المنع**»[2] بذكر الإمام ابن القيم استسلام المناظر، والمدعي(من أهل الكتاب) بقول الإمام « فأخذ الكلام منه ما أخذ وقال حاشا لله أن تقول فيه هذه المقالة، بل هو نبي صادق. كل من أتبعه فهو سعيد وكل منصف منا يقر بذلك ويقول: أتباعه سعداء

(3) بول جرابس: نظرية المعنى، تر، صلاح إسماعيل، ص87.

(4) ابن قيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تح: محمد فريد، ص67.

(5) المصدر نفسه: ص67.

(1) عبد الرحمن النجدي : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، ص76.

(2) ابن القيم الجوزية: مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تح: محمد فريد، ص67.

في الدارين. قلت: فما يمنعك من الظفر بهذه السعادة؟ فقال: وأتباع كل نبي من الأنبياء، فاتباع موسى أيضا سعداء. قلت: فإذا أقررت أنه نبي صادق، وقد كفر من لم يتبعه»[3].

(3) عبد الرحمن النجدي : في أصول الحوار وتجديد علم الكلام: ص 76.

خاتمة

خاتمة:

لقد حاولنا في هذا البحث الإجابة عن الأسئلة الواردة في مقدمته، إذ سجلنا إجابات عدة، تُمثِّلها النتائج الآتية:

تُعدُّ ظاهرة التأويل والمعنى من أهم الظواهر ذات المنطلق البيْنيّ (فلسفي–عقدي–لغوي)؛ إذ كان لهما الأثر الكبير في مختلف العلوم الإنسانية، وبخاصة في المجالات السالفة الذكر. فقد نشأت في حقل خصب تميز بالتنوع الفكري والعقدي بدءا من الحقبة اليونانية خلال القرن الثالث قبل الميلاد؛ وعند العرب في القرن الرابع الهجري، أين تلقاهما أصحاب الفرق الكلامية من معتزلة وجهمية وغيرها من الفرق، بالدرس والتمحيص، بدءا بالبعد الفلسفي، فاللغوي، فالديني.

أولا: من خلال ظاهرة التأويل والمعنى، حاول العرب بدءا من القرن الأول الهجري استيعاب مفردات النص القرآني، وفهمه واستنباط معانيه، ومن المتكلمين من حاول تطبيق المنهج الفلسفي في استقراء ظاهرة التأويل والمعنى وتطبيقها على "النص القرآني".

ثانيا: كانت ظاهرة التأويل في التراث العربي بين فئتي القبول أو الإنكار، فالقبول كان لدى المتكلمين الذين يرجحون معنىً ثانيا دون المعنى الأول الظاهر، نجد هذا النهج عند أمثال أبي حامد الغزالي بوصفه أصوليا ومتكلما، وعند بعض اللغويين من المعتزلة نحو سيبويه في النحو، والزمخشري في البلاغة؛ أما الفئة الثانية فكانت من السلف الذين احتفلوا بمفردات النص القرآني ومعانيه أي الفقهاء وعلماء التفسير، وعلماء الأصول على حد سواء، وقد كانوا يحاولون استنباط الأحكام الشرعية وفقا للمعنى الظاهر للآيات، دون الخوض بما يمس العقيدة، فكانت دراستهم لسانية تداولية؛ مثلما اتضح في متن البحث في شواهد التأويل والمعنى وإجراءاتهما، وهم الذين شملتهم هذه الدراسة: ابن تيمية، وتلميذه ابن قيم الجوزية والشافعي والطبري والسرخسي وابن قدامة المقدسي .

ثالثا: قيد ابن تيمية موضوعات التأويل في الخطاب القرآني، بشرط إذا فهم من خلال المفهوم المشهور عند الفرق الكلامية بصرف اللفظ من معناه الحقيقي؛ وقد قيده بشروط وفي مواضع معينة؛ أي أين يكون؟ وأين يمنع؟، وتبعه في ذلك تلميذه ابن قيم الجوزية، الذي وضع شروطا للتأويل أيضا، وبيَّن من خلالها أنواع التأويل، وما كان باطلا ممنوعا عنده، والموقف ذاته عند الإمام الشافعي الذي ركز في التفريق بين المعاني، وبين ماهو مجمل، ومحكم، وعام، إضافة

أنواع هذا الأخير؛ الخاص والمطلق والمقيد. ومن هؤلاء أيضا نجد الإمام الطبري الذي يقابل في تفسيره التأويل بمعنى التفسير المتداول عند المتقدمين من العلماء في القرنين الأول والثاني الهجري، والدليل تفريقه بين المتشابه ومواضعه والمحكم ومواضعه.

رابعا: أَوْلَى كلٌّ من ابن تيمية والشافعي، وابن قيم الجوزية والطبري، والسرخسي وابن قدامة، عناية للغة في الاستعمال، من خلال اهتمامهم بقول الشارع ومقصده، ومتلقي الخطاب، بالإضافة إلى عنصر السياق، ومن هذا الأخير تفريقهم بين معنى كلمة وأخرى من خلال ما يسمى بالسياق أو علم المناسبات، مع علمهم بانعدام مايسمى الترادف في النص القرآني؛ فكل كلمة لها دلالتها في سياق معين، إضافة إلى ماسبق وجدنا أنهم وضعوا مصطلحات دقيقة كفرع من السياق نحو السباق واللحاق في النص القرآني، بتفسير آية وبيان الأحكام التي احتوتها. هذا لأجل الابتعاد عمَّا يسمى بالتأويل أو تحميل النص معنىً يخالف مقصد الشارع، كما نلحظ أيضا أن تطبيق مفاهيم ومعنى السياق ومضامينه، تختلف عن مضمون ومفهوم السياق ومضمونه في النص الإبداعي أو الأدبي، أو أي نص آخر.

خامسا:لا نجد مصطلح السياق جليا في المدونات التي اشتغلنا عليها، بل يمكن استخلاصه في محاولة استنباط التراثيين للأحكام الشرعية، الذي يظهر بين مضامين مصطلحات معلومة عندهم (الفقهاء والمفسرون والأصوليون على السواء) نحو المجمل..؛ إذ إنّ هذا الأخير يمكن أن يتقيد إذا خصص اللفظ العام.

سادسا: نجد مصطلح المجاز إضافة إلى ظاهرة التأويل وأهميتها وهو في ذاته ظاهرة تتفرّد بتميزها بين منكر ومثبت لها؛ فمن الرافضين ابن تيمية وابن قيم الجوزية والشافعي، غير أن الطبري أجازها في مواضع من النص القرآني دون أخرى، أما السرخسي فقد أجازها لكن بشروط: فهو يرجح المعنى من خلال سنن كلام العرب بما يصطلح عليه بالتأمل، وذلك باعتماد الحقائق اللغوية والعرفية والشرعية، فهي التي تحدد المعنى على شرط التأمل، والتدقيق الجيد للوصول إلى المعنى الذي يقصده الشارع، والذي يسعى الفقيه والأصولي للإحاطة به لاستنباط الحكم الشرعي الصحيح، ولا ننسى ابن قدامة المقدسي فقد أشار إلى ذلك وبين مواضعه وشروطه .

سابعا: أما عن البعد التداولي والمنهج والآليات المعتمدة في دراسة النص القرآني، فنجد ذلك جليا من حيث التدقيق في وضع المصطلحات التداولية المعاصرة، ولكننا نجد الاختلاف في

المصطلح دون المفهوم، كما لوحظ أنّهم كانوا من السباقين في وضع آليات لفهم الأحكام الشرعية واستنباطها، وتقسيمها وفقا للدلالة، سواء أكانت لفظية أم غير لفظية؛ أي من حيث الوضع اللساني بصورة خاصة.

سابعا:احتفل كل من المفسرين والفقهاء بالجانب التواصلي؛ انطلاقا من استعمال اللغة، إذ قسموا الدلالة أقساما عدة، على الرغم أنه وُجد اختلافٌ في التقسيم، لكن تلك التقسيمات جميعها متداخلة ما يجعل الاختلاف طفيفا في دراسة النص القرآني، لكن مقصدهم واحد هو الوصول إلى قصد ومراد الشارع – عز وجل–.

ثامنا: أما المعنى فإنه وُجد جليا في الدراسة التداولية من خلال المناظرات عند كل من ابن تيمية والشافعي وابن القيم الجوزية؛ بحيث نتبين أنهم كانوا من السباقين في اعتماد استراتيجيات تحليل الخطاب بصور مبكرةٍ، إضافة إلى حرصهم على التدرج في تقديم الحجج، وفقا لما تقوم عليه المناظرات من عناصر وقواعد في مواجهة الآخر بالحجج المقنعة.

تاسعا: اعتماد مبدأ التعاون بما يُعرف بالاستلزام الحواري في إطار المناظرات. وفقا لقواعد مبدأ التعاون وشروطه، وقواعد المناظرة وفقا لمفاهيم أساسية في الأفعال الكلامية.

عاشرا: اعتنى التراثيّون بكلّ من المخاطِب والمخاطَب(المرسل والمرسل إليه)، وهذا ما لمسناه من خلال المناظرات، ولا يختلف في كثير من أسسه وإجراءاته عما صاغه الفيلسوف بول غرايس في الأسس الخاصة بمبدأ التعاون، وكما أوضحها الدكتور طه عبد الرحمن، المتمثلة في: مقولة المناسبة ، مقولة الكم، مقولة الكيف، مقولة الخبر، مقولة الجهة.

حادي عشر: يرتبط الفعل الكلامي بالسياق التواصلي التفاعلي بين المرسل والمرسل إليه. من خلال الاشتغال على الاستراتيجيات الأساسية لمبدأ الاستلزام الحواري التي ركز عليها طه عبد الرحمن.

ثاني عشر: يخضع الفعل الكلامي يخضع إلى شروط تنظمه تنظيما معياريا، بما يعرف المبادئ العقلانية، التي تستخلص وفقا لمبدأ التعاون عند جرايس في بيان المعنى ومراد المخاطب. وقد لمسناها عند التراثيين في كثير من مناظراتهم .

ثالث عشر: دراسة المعنى، وبخاصة في النصوص الشرعية، لها أهمية بالغة في بيان مقصد الشارع سواء ألأجل توضيح المعنى أم لاستنباط الأحكام الشرعية.

رابع عشر: أَوْلَى كل من شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن قيم الجوزية، والإمام الشافعي والطبري والإمام السرخسي وابن قدامة المقدسي، عنايةً للغة في الخطاب الشرعي من خلال دراسة النصوص الشرعية، وفقا للمستويات اللغوية، بدءا بالمستوى المعجمي ودراسة المفردات إلى المستوى النحوي والصوتي ودون إغفال المستوى البلاغي، حيث تمت معالجة ظاهرة المجاز؛ فابن تيمية يعد الألفاظ المقيدة حقيقية وتحمل معنى واحدا، وتتضح عن طريق القرينة، لكن تلك الألفاظ هي مجاز عند المتأخرين من أنصار المجاز، أما الشافعي فيقول بأن الألفاظ في النص القرآني نص على ظاهرها، أما ابن قيم الجوزية فهو على خطى شيخه ابن تيمية، وقد سمى ظاهرة المجاز بالطاغوت، لأنّ المثبتين للمجاز يحتكمون للعقل إذا وجدوا تعارضا بين النقل والعقل، والإمام الطبري تحدث عن المجاز لكن ليس بالمصطلح الصريح إذ يعتمد في تفسيره لبعض النصوص القرآنية على آلية المجاز لكن لا يصرح بالنوع، لكنه يركز على الجانب النحوي والمعجمي،أما السرخسي فقد صرح بلفظ المجاز وجعله إجراءً لا بد منه لبيان مقصد الشارع، وهذا التصريح ليس دلالة عن القول بالتأويل، بل هو ضرورة فقط لمحاولة استنباط الأحكام الشرعية، أما ابن قدامة المقدسي فيقرّ على أن القرآن يشتمل الحقيقة والمجاز من حيث استعمال اللفظ في غير موضعه الأصلي على وجه يصح به قبول المعنى.

خامس عشر: كانت ظاهرة التأويل والمعنى عند المسلمين بعامة والفقهاء والمفسرين بخاصة وما زالت ظاهرة جدلية بين مؤيد ومفند لها، وهذا لتعدد المذاهب، والفرق الكلامية ؛ إلا أنها أسهمت في إحياء الفكر العربي خاصة والاسلامي عامة. وهذه بصمة مميزة في التاريخ العربي اللساني وسبقه إلى تناول هذه المباحث في التأويل والمعنى.

ملحق المناظرات

مناظرة الشافعي ورجل من بلغ

مناظرة ابن تيمية مع ابن مطهر

مناظرة: ابن قيم الجوزية

مناظرة الشافعي ورجل من بلغ[(1)]

قال: حدثني الربيع بن سليمان، قال: سأل رجل من أهل بلغ الشافعي عن الإيمان: فقال للرجل: فما تقول أنت فيه، قال: أقول: إن الإيمان قول، قال ومن أين قلت. قال: من قول الله تعالى:« ﭽ ﮑ ﮒ ﮓ ﮔ ﮕﭼ[(2)] . فصارت الواو فصلا بين الإيمان والعمل فالإيمان قول والأعمال شرائعه. فقال الشافعي: وعند الواو فصل، قال: نعم. قال: فإذا كنت تعبد إلاهين في المشرق وإلها في المغرب، لأن الله تعالى يقول: ﭽ ﭑ ﭒ ﭓ ﭔ ﭕ ﭼ[(3)]. فغضب الرجل وقال: سبحان الله أجعلتني وثنيا؟ فقال الشافعي: بل أنت جعلت نفسك كذلك، قال: كيف؟ قال: بزعمك أن الواو فصل، فقال الرجل: فإني استغفر الله مما قلت، بل لا أعبد إلا ربا واحدا، ولا أقول بعد اليوم إن الواو فصل، بل أقول: إن الإيمان قول وعمل، يزيد وينقص، قال الربيع: فأنفق على باب الشافعي مالا عظيما، وجمع كتب الشافعي، وخرج من مصر سُنِّيا.

مناظرة بين ابن تيمية وابن مطهر في الإمامة[1]

---

(1) الأصفهاني: حلية الأولياء، ج 9، ص11، نقلا عن: أصول المناظرة وروائع المناظرات: عبد الرحمن النجدي، ص165.

(2) سورة البقرة: رقم:02 ،الآية 277.

(3) سورة الرحمن: رقم: 55، الآية 17.

(1) عبد الرحمان النجدي: أصول المناظرة و روائع المناظرات، ص 483/480.

– ابن مطهر: الإمامة هي أهم المطالب في أحكام الدين، والتي يحصل بسبب إدراكها نيل درجة الكرامة، وهي أحد أركان الإيمان المستحق بسببه الخلود في الجنان، فقد قال رسول الله – صلى الله عليه وسلم– : « من مات و لم يعرف إمام زمانه مات ميتة جاهلية ».

ابن تيمية، إن الإمامة (أهل المطالب) كذب بالإجماع، إذ الإيمان أهم، فمن المعلوم بالضرورة أن الكافر على عهد النبي – صلى الله عليه وسلم– كانوا إذا أسلموا أجرى عليهم أحكام الإسلام ولم يذكر لهم الإمامة بحال. فكيف تكون أهم المطالب؟

أم يكون الإيمان بإمامة محمد بن الحسن المنظر، من أربعمائة ونيف وستين سنة، ليخرج من سرداب سامراء أهم من الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله ولقائه؟

وإن كان ما بأيديكم كافيا في الدين فلا حاجة إلى المنتظر، وإن لم يكن كافيا فقد أقررتم بالنقص والشقاء، حيث كانت سعادتكم موقوفة على أمر لا تعلمون بماذا أمر.

وقولك: « **إن الإمامة أحد أركان الدين** » جهل وبهتان، فإن النبي – صلى الله عليه وسلم– فسر (الإيمان) وشعبه، ولم يذكر « **الإمامة**» في أركانه، ولا جاء في ذلك في القرآن.

أما قولك في الحديث: « من مات ولم يعرف إمام زمانه مات ميتة الجاهلية» فنقول: من روى هذا؟ وأين إسناده ؟ بل والله لم يعرف ما قال الرسول – صلى الله عليه وسلم– هكذا.

ثم لو صح الحديث الذي أوردته لكان عليكم– فمن منكم يعرف إمام الزمان، أو رآه، أو رأى من رآه، أو حفظ عنه مسألة؟ بل تدعون إلى صبي– ابن ثلاث وخمس سنين– دخل سردابا من أربعمائة وستين عاما، ولم يكن له عين ولا أثره، ولا سمع ولا خبر، وإنما أمرنا بطاعة أئمة موجودين معلومين لهم سلطان، وأن نطيعهم في المعروف دون المنكر.

ابن مطهر: إن الله (تعالى) نصب أولياء معصومين لئلا يخلي العالم من لطفه،

بن تيمية: أنتم تقولون: إن الأئمة مقهورون، مظلومون، عاجزون ليس لهم سلطان، ولا قدرة، حتى أنكم تقولون ذلك في علي – رضي الله عنه– منذ مات النبي – صلى الله عليه وسلم– إلى أن استُخلف، وفي الإثنى عشر، وتقرون أن الله (تعالى) ما مكنهم ولا ملكهم، وقد قال الله تعالى: ﭽ ﭺ ﭻ ﭼ ﭽ ﭾ ﭿ ﮀ ﮁ ﮂ ﮃ ﮄ ﮅ ﭼ [سورة النساء رقم :04، من الآية 54]

فإن قيل: إن المراد بنصبهم أنه أوجب على الخلق طاعتهم، فإذا أطاعوهم هددوهم، لكن الخلق عصرهم.

فيقال: لم يحصل- بمجرد ذلك- في العالم لا لطف ولا رحمة، بل إنما حصل تكذيب الناس لهم، ومعصيتهم إياهم، والمنتظر ما انتفع به من أقرّ به ولا من جحده، وأما سائر الإثني عشر- سوى علي - رضي الله عنه- فكانت المنفعة بأحدهم كالمنفعة بأمثاله، من أئمة الدين والعلم. وأما المنفعة المطلوبة من أولي الأمر، فلم تحصل بهم، فتبين أن ما ذكرته من اللطف تلبيس وكذب.

ابن مطهر: أخذ المعصومين عن جدهم.

ابن تيمية: إنما تعلموا حديث جدهم من العلماء، وهذا متواتر؛ فعلي بن الحسين يروي عن ابن بن عثمان عن أسامة بن زيد، ومحمد بن علي يروي عن جابر وغيره.

وما فيهم من أدرك النبي - صلى الله عليه وسلم- إلا علي وولداه.

وهذا علي يقول: فإذا حدثتكم عن الرسول - صلى الله عليه وسلم- فوالله لأن آخر السماء إلى الأرض- أحب إلي من أن أكذب عليه - صلى الله عليه وسلم- وإذا حدثتكم فيما بيني وبينكم. فإن الحرب خدعة. ولهذا كان يقول القول، ويرجع عنه، وكتب الشيعة مملوءة بالروايات المختلفة عن الأئمة.

ابن مطهر: إننا نتناقل ذلك خلفا عن سلف، إلى أن تتصل الرواية بأحد المعصومين.

ابن تيمية: إن كان ما تقول حقا فالنقل عن المعصوم الواحد كاف. فأي حاجة في كل زمان إلى معصوم؟ وإذا كان النقل كافيا فأنتم في نقصان، وجهل من أربعمائة وستين سنة.

ثم الكذب من الرافضة على هؤلاء يتجاوزون به الحد، ولا سيما على جعفر الصادق، حتى كذبوا عليه كتاب (الجعفر، والبطاقة، وكتاب اختلاج الأعضاء، وأحكام الرعود والبروق ومنافع القرآن) فكيف يثق القلب بنقل من كثر منهم الكذب، إن لم يعلم صدق الناقل، وإتصال السند، وقد تعدى بشرهم إلى غيرهم من أهل المدينة يتوقون أحاديثهم، وكان ذلك يقول: نزلوا أحاديث أهل العراق، منزلة أحاديث أهل الكتاب، لا تصدقوهم ولا تكذبوهم.

والرافضة أكذب من كل طائفة باتفاق أهل المعرفة بأحوال الرجال.

ابن مطهر: أنهم أخذوا مذهبهم عن المعصومين.

ابن تيمية: لا نسلم أنكم أخذتم مذهبكم عن أهل البيت، فإنكم تخالفون عليا(رضي الله عنه) وأئمة أهل بيته في الأصول، والفروع: فإنهم يثبتون الصفات، والقدر وخلافة الثلاثة (رضي الله عنهم) وفضلهم إلى غير ذلك.

وليس لكم أسانيد تصله حتى ننظر فيها، والكذب متوفر عندكم، فإن ادعوا تواتر نص على هذا، كان معارضا بدعوى غيرهم، مثل هذا التواتر؛ فإن سائر القائلين بالنص إذا كان معارضا بدعوى غيرهم مثل هذا التواتر فإن سائر القائلين بالنص إذا ادعوا مثل هذه الدعوة، لم يكن بين الدعوتين فرق. ثم هم محتاجون في مذهبهم إلى مقدمتين:

إحداهما: عصمة من يضيفون المذهب إليه.

والثاني: ثبوت ذلك النقل عنه.

وكلاهما لا دليل لهم عليها.

ابن مطهر: أهل السنة لم يلتفتوا إلى القول بالرأي، والاجتهاد، وحرموا القياس.

ابن تيمية: الشيعة في هذا كالسنة: فيهم أهل رأي وأهل قياس، وفي السنة من لا يرى ذلك.

والمعتزلة البغداديون لا يقولون بالقياس، وخلق من المحدثين يذمون القياس.

وأيضا فالقول بالرأي والقياس خير من الأخذ بما نقله من عرف بالكذب؛ نقل غير مصدق عن قائل غير معصوم، ولا ريب أن الاجتهاد في تحقيق الأئمة الكبار لمناط الأحكام، وتنقيحها وتخريجها خير من التمسك بنقل الرافضة من العسكريين، فإن مالكا والليث، والأوزاعي، والثوري، وأبا حنيفة، والشافعي، وأحمد وأمثالهم (رضي الله عنهم)؛ أعلم من العسكريين بدين الله، الله أوجب على مثل العسكريين بأن يتعلموا من الواحد من هؤلاء، والمعلوم أن علي بن الحسين وأبا جعفر بن محمد كانوا أهم العلماء الفضلاء.

وأن من بعدهم لم يعرف عنه من العلم ما عرف عن هؤلاء، ومع هذا فكانوا يتعلمون من علماء زمانهم ويرجعون إليهم.

مناظرة: ابن قيم الجوزية.

مناظرة جمعها مجلس مذاكرة[1]

(1) نقلا عن « شفاء العليل في مسائل القضاء و القدر والحكمة و التحليل» لابن القيم الجوزية، د.ط، دار الجيل –بيروت، لبنان، ص365–394.

قال الجبري: القول بالجبر لازم لصحة التوحيد، ولا يستقيم التوحيد إلا به، لأنا إن لم أقل بالجبر أثبتنا فاعلا للحوادث مع الله إن شاء فعل، وإن شاء لم يفعل، وهذا شرك ظاهر، لا يخلص منه إلا القول بالجبر قال السني: بل القول بالجبر مناف للتوحيد ومع منافاته للتوحيد فهو مناف للشرائع، ودعوة الرسل والثواب والعقاب فلو صح الجبر لبطلت الشرائع، وبطل الأمر والنهي ويلزم من بطلان ذلك بطلان الثواب والعقاب. قال الجبري: ليس من العجب دعواك منافاة الجبر للأمر والنهي والثواب والعقاب، فإن هذا لم يزل يقال، وإنما العجب دعواك منافاة الجبر للأمر والنهي والثواب والعقاب، فإن هذا لم يزل يقال؛ وإنما العجب دعواك منافاته للتوحيد، وهو أقوى أدلة التوحيد، فكيف يكون المصور للشيء المقوي له منافيا له؟.

قال السني؛ منافاته للتوحيد من أظهر الأمور، ولعلها أظهر من منافاته الأمر والنهي، وبيان ذلك أن أصل عقد التوحيد وإثباته، هو شهادة أن لا إله إلا الله وأن محمدا رسول الله والجبر ينافي الكلمتين؛ فإن إلا له هو المستحق لصفات الكمال والرجاء، فالتوحيد الذي جاءت به الرسل، هو إفراد الرب بالتأله الذي هو كمال الذل والخضوع والانقياد له مع كمال المحبة والإثابة، وبذل الجهد في طاعته ومرضاته، وإيثار محابه، ومراده الديني على محبة العبد، ومراده؛ فهذا أصل دعوة الرسل،و إليه دعوا الأمم وهو التوحيد الذي لا يقبل الله من أحد دينا سواه، لا من الأولين، ولا من الآخرين، وهو الذي أمر به رسله، وأنزل به كتبه، ودعا إليه عباده، ووضع لهم دار الثواب والعقاب لأجله، وشرع الشرائع لتكميله وتحصيله، وكان من قولك أيها الجبري، أن العبد لا قدرة له على هذا البتة، ولا أثر له فيه ولا هو فعله وأمر له بما لا يطيق؛ بل أمر له بإيجاد فعل الرب، وأن الرب سبحانه أمره بذلك، وأجبره على ضده، وحال بينه وبين ما أمره به، ومنعه منه وصده عنه، ولم يجعل له إليه سبيلا بوجه من الوجوه، مع قولك إنه لا يحب، ولا يحب فلا تتألهه القلوب بالمحبة والود والشوق والطلب وإرادة وجهه؛ والتوحيد معنى ينتظم من إثبات إلالهيه، وإثبات العبودية، فرفعت معنى إلالهية، بإنكار كونه محبوبا مودودا تتنافس القلوب في محبته وإرادة وجهه والشوق إلى لقائه، ورفعت حقيقة العبودية بإنكار كون العبد فاعلا وعابدا محبا، فإن هذا كله مجاز لا حقيقة له عندك، فضاع التوحيد بين الجبر وإنكار محبته وإرادة وجهه. لاسيما والوصف الذي وصفته بأنه يأمر عبده بما لا قدرة له على فعله، وينهاه عن فعله هو سبحانه، ثم يعاقبه أشد العقوبة على ما لم يفعله البتة بل يعاقبه على أفعاله هو سبحانه، وصرحت بأن عقوبته على ترك ما أمره، وعلى ما نهاه بمنزلة عقوبته

على ترك طيرانه إلى السماء، وترك تحويله للجبال عن أماكنها، ونقله مياه البحار عن مواضعها، وبمنزلة عقوبته له على ما لا صنع له فيه من لونه وطوله وقصره، وصرحت بأنه يجوز عليه أن يعذب أشد العذاب لمن لم يعصه طرفة عين، وأن حكمته، ورحمته لا تمنع ذلك بل هو جائز عليه، ولولا خبره عن نفسه، بأنه لا يفعل ذلك لم ننزهه عنه، وقلت إن تكليفه وعبادة بما كلفهم به، بمنزلة تكليف الأعمى للكتابة، والزمن للطيران، فبغضت الرب إلى من دعوته إلى هذا الاعتقاد ونفرته عنه، وزعمت أنك تقرر بذلك توحيده، وقد قلعت شجرة التوحيد من أصلها، وأما منافاة الجبر للشرائع فأمر ظاهر لا خفاء به، فإنه مبنى الشرائع على الأمر والنهي وأمر، الآمر لغيره بفعل نفسه، لا بفعل المأمور، ونهيه عن فعله، لا فعل له كيف يتصور أن يوقعه بطاعة أومعصية، وإذا ارتفعت حقيقة الثواب والعقاب، وكان ما يفعله الله بعباده يوم القيامة من النعيم والعذاب، أحكاما جارية عليهم بمحض المشيئة والقدرة؛ لا لأنها بأسباب طاعتهم ومعاصيهم، بل ههنا أمر آخر، وهو أن الجبر مناف للخلق كما هو مناف للأمر، فإن الله سبحانه له الخلق والأمر بعد له،و بعد له وجد، فالعدل سبب وجود الخلق والأمر وغايته، فهو علة الفاعلية الغائبة، والجبر لا يجامع العدل ولا يجامع الشرع والتوحيد.

قال الجبري: لقد نطقت أيها السني بعظيم، وفهمت بكبير، وناقضت بين متوافقين، وخالفت بين متلازمين، فإن أدلة العقول والشرع المنقول قائمة على الجبر، وما دل عليه العقل والنقل كيف ينافي موجب العقل والشرع، فاسمع الآن الدليل الباهر والبرهان القاهر على الجبر ثم نتبعه بأمثال، فنقول: صدور الفعل عند حصول القدرة، والداعي إما أن يكون واجبا أو لا يكون واجبا، فإن كان واجبا كان فعل العبد اضطراريا، وذلك عين الجبر، لأن حصول القدرة والداعي ليس بالعبد، والالتزام التسلسل؛ وهو ظاهر وإذا كان كذلك فعند حصولهما يكون واجبا عدم حصولهما، يكون الفعل ممتنعا فكان الجبر لازما لا محالة، وأما إن لم يكن حصول الفعل عند حصول القدرة والداعي واجبا، فإما أن يتوقف رجحان الفعل، على رجحان الترك، على مرجع، أو لا يتوقف، فإن توقف؛ كان حصول ذلك الفعل عند حصول المرجح واجبا، وإلا عاد الكلام، ولزم التسلسل إذا كان واجبا، كان اضطراريا، وهو عين الجبر، وإن لم يتوقف على مرجح، كان جائز الوقوع؛ وجائز العدم فوقوعه بغير مرجع، يستلزم حصول الأثر بلا مؤثر ذلك محال.

فإن قلت: المرجح هو إرادة العبد.

قلت لك: إرادة العبد حادثة والكلام في حدوثها كالكلام في حدوث المراد بها ويلزم التسلسل.

قال السني: هذا أحَدُّ سهم في كنانتك، وهو بحمد الله سهم لا ريش له، ولا نصل مع عوجه، وعدم استقامته، وأنا أستفسرك عما في هذه الحجة من الألفاظ، الجملة المستعملة على حق وباطل، وأبين فسادها، فما تعني بقولك إن كان الفعل عند القدرة والداعي واجبا، كان فعل العبد اضطراريا، وهو غير الجبر، أتعني به أن الفعل مع القدرة، والداعي بمنزلة حركة المرتعش وحركة من نفضته الحمى، وحركة من رمى به من مكان عالٍ، فهو يتحرك في نزوله اضطرار منه أم تعني به أن الفعل عند اجتماع القدرة والداعي يكون لازم الوقوع بالقدرة، فإن أردت بكونه اضطراريا المعنى الأول كذبتك العقول، والفطر والحس والعيان. فإن الله فطر عباده على التفريق بين حركة من رُمي به من شاهق، فهو يتحرك إلى أسفل، وبين حركة من يرقى في الجبل إلى علوه، وبين حركة المرتعش، وبين حركة المصفق، وبين حركة الزاني، والسارق والمجاهد والمصلي وحركة المكتوف الذي قد أوثق رباطا، وجُرَّ على الأرض، فمن سوى بين الحركتين فقد خلع ربقة العقل والفطرة والشرعة من عنقه، وإن أردت المعنى الثاني وهو كون العقل لازم الوجود عند القدرة و الداعي كان لازم الوجود وهذا لا فائدة فيه وكونه لازما وواجبا بهذا المعنى لا ينافي كونه مختارا مرادا له مقدورا له غير مكره عليه ولا مجبور فهذا الوجوب واللزوم لا ينافي الاختيار ثم نقول له صحت هذه الحجة لزم أن يكون الرب سبحانه مضطرا على أفعاله مجبورا عليها، بمعنى ما ذكرت من مقدماتها، وأنه سبحانه يفعل بقدرته ومشيئته، وما ذكرت من وجوب الفعل عند القدرة والداعي وامتناعه عند عدمهما ثابت في حقه سبحانه، وقد اعترف أصحابك بهذا الإلزام، وأجابوا عنه بما لا يجدي شيئا.

قال الخطيب عقيب ذكر هذه الشبهة: فإن قلت هذا ينفي كونه فاعلا مختارا.

قلت: الفرق أن إرادة العبد محدثة فافتقرت إلى إرادة يحدثها الله دفعا للتسلسل وإرادة الباري قديمة فلم تفتقر إلى إرادة أخرى، ورد هذا الفرق صاحب التحصيل فقال: ولقائل أن يقول هذا لا يدفع التقسيم المذكور قلت: فإن التقسيم متردد بين لزوم الفعل عند الداعي، وامتناعه عند عدمه، وهذا التقسيم ثابت في حق الغائب والشاهد، وكون إرادة الرب سبحانه قديمة من لوازم ذاته، لا فاعل لها لا يمنع هذا الترديد والتقسيم، فإن عند تعلقها بالمراد يلزم وقوعه، وعند عدم تعلقها به يمتنع وقوعه وهذا اللزوم والامتناع لا يخرجه سبحانه عن كونه فاعلا مختارا، ثم نقول هذا

المعنى لا يسمى جبرا، ولا اضطرارا فإن حقيقة الجبر ما حصل بإكراه غير الفاعل له على الفعل، وحمله على ايقاعه بغير رضاه، واختياره، والرب سبحانه هو الخالق للإرادة، والمحبة والرضا في قلب العبد، فلا يسمى ذلك جبرا لا لغة، ولا عقلا ولا شرعا، ومن العجب احتجاجك بالقدرة، والداعي على أن الفعل الواقع بهما اضطراري عن العبد، والفعل عندكم لم يقع بهما ولا هو فعل العبد بوجه، وإنما هو عين فعل الله، وذلك لا يتوقف على قدرة من العبد، ولا داع منه ولا هناك ترجيح له عند وجودهما، ولا عدم ترجيح عند عدمهما، بل نسبة الفعل إلى القدرة والداعي كنسبته إلى عدهما، فالفعل عندك غير فعل الله، فلا ترجيح إلى القدرة، والداعي كنسبته إلى عدمهما، فالفعل عندك غير فعل الله فلا ترجيح، هناك من العبد، ولا مرجح، ولا تأثير ولا أثر.

قال السني: وقد أجابك إخوانك من القدرية عن هذه الحجة بأجوبة أخرى، فقال أبو هاشم وأصحابه لا يتوقف فعل القادر على الداعي، بل يكفي في فعله مجرد قدرته، قالوا فقولك عند حصول الداعي إما أن يجب الفعل أو لا يجب، عندنا لا يجب الفعل بالداعي ولا يتوقف عليه، ولا يمكنك أيها الجبري الرد على هؤلاء، فإن الداعي عندك لا تأثير له في الفعل البتة، ولا هو متوقف عليه، ولا على القدرة، فإن القدرة الحادثة عندك لا تؤثر في مقدورها، فكيف يؤثر الداعي في الفعل فهذه الحجة لا تتوجه على أصولك البتة، وغايتها إلزام خصومك بها على أصولهم.

وقال أبو الحسن البصري وأصحابه، يتوقف الفعل على الداعي، ثم قال أبو الحسين: إذا تجرد الداعي وجب وقوع الفعل ولا يخرج بهذا الوجوب عنه كونه اختيارا.

وقال محمود الخوارزمي صاحبه: لا ينتهي بهذا الداعي، إلا حد الوجوب، بل يكون وجوده أولى. قالوا فنجيبك عن هذه الشبهة على الرأيين جميعا، أما على رأي أبي هاشم فنقول صدور إحدى الحركتين عنه دون الأخرى لا يحتاج إلى مرجع بل من شأن القادر أن يوقع الفعل من غير مرجح لجانب وجوده على عدمه. قالوا: ولا استبعاد في العقل، وفي وجود مخلوق متمكن من الفعل بدلا عن الترك، وبالضد من غير مرجح، كما أن القائم، والساعي يتحركان من غير داع وإرادة.

فإن قلتم: بل هناك داع وإرادة لا يذكرها النائم والناسي كان ذلك مكابرة قلت: وأصحاب هذا القول يقولون: إن القادر هو الذي يفعل مع جواز أن لا يفعل، وأصحاب القول الأول

يقولون: بل يفعل مع وجوب أن يفعل؛ ومحمود الخوارزمي توسط بين المذهبين. وقال: بل يفعل مع أولوية أن يفعل، ولا ينتهي الترجيح إلى حد الوجوب.

فالأقوال الخمسة **أحدها:** أن الفعل موقوف على الداعي، فإذا انضمت القدرة إليه، وجب الفعل بمجموع الأمرين. وهذا قول جمهور العقلاء ولم يصنع ابن الخطيب شيئا في نسبته له إلى الفلاسفة، وأبي الحسين البصري من المعتزلة.

الثاني: أن الفعل يجب بقدرة الله، وقدرة العبد، وهذا قول من يقول: إن قدرة العبد مؤثرة في مقدوره مع قدرة الله على عين مقدور العبد، وهذا قول أبي اسحاق واختيار الجويني في (النظامية).

الثالث: قول من يقول: يجب بقدرة الله فقط. وهذا قول الأشعري والقاضي أبي بكر، ثم اختلفا فقال القاضي: كونه فعلا واقع بقدرة الله، وكونه صلاة أو حجا أو زنا أو سرقة واقع بقدرة العبد، فتأثير قدرة الله في ذات الفعل، وتأثير قدرة العبد في صفة الفعل، ووصفه واقعان بقدرة الله. ولا تأثير قدرة العبد في هذا أو لا هذا.

الرابع: قول من يقول لا يجب الفعل من القادر البتة، بل القادر هو الذي يفعل فلا ينتهي فعل القادر المختار إلى الوجوب أصلا، وهذا قول أبي هاشم وأصحابه.

الخامس: أن يكون عند الداعي أولى بالوقوع، ولا ينتهي إلى حد الوجوب، وهذا قول الخوارزمي، وقد سلم أبو الحسين أن الفعل يجب مع الداعي، وسلم أن الداعي مخلوق لله، وقال ابن الخطيب: وهذا غلو منه في القدر، وقوله: إنه يتوقف على الداعي، والداعي خلق الله غلو الجبر فجمع بين القدر والجبر مع علوه فيهما، ولم ينصفه فليس ما ذهب إليه غلو في قدر ولا جبر؛ فضلا أن يكون غلوا فيه وكون العبد محدثا لفعله ضرورة بما خلقه الله فيه من القدرة والاختيار ليس قولا بمذهب القدرية فضلا عن كونه غلوا فيه.

ملحق الأعلام

ترجمة الشافعي

ترجمة السرخسي

ترجمة ابن قدامة المقدسي

ترجمة ابن تيمية

ترجمة الطبري

ترجمة ابن قيم الجوزية

الإمام الشافعي:

اسمه ونسبه:[1]

هو أبو عبد الله، محمد بن إدريس، بن العباس، بن عثمان، بن شافع، بن السائب، بن عبيد بن عبد اليزيد بن هاشم، بن المطلب بن عبد المناف، جد جد النبي صلى الله عليه وسلم.

مولده:[2]

في نهار الجمعة آخر يوم من شهر رجب، من سنة مائة وخمسين للهجرة (150هـ-704م)، وهي السنة االتي توفي فيها الإمام أبو حنيفة.

ولد بغزة (القرية) وحمل إلى عسقلان(المدينة)، إذ روي عنه قوله رحمه الله:« ولدت بغزة ، وحملتني أمي إلى عسقلان»، ثم مكة فنشأ بها، ويقول أيضا:«ولدت بغزة سنة خمسين ومائة وحملت إلى مكة و أنا أبن سنتين»

تعليمه:[3]

في المرحلة الأولى من تعلمه ، أخذته والدته إلى معلم يعلمه الكتابة والقراءة، ولم يكن لأمه ما تؤديه للمعلم أجرا عن تعليم إبنها، ولشدة نباهة ونجابة الشافعي لم يكن المعلم ليأخذ منه أجرا إلا أن يخلفه، وذلك ما شهد به من سرعة حفظه إذ يقول الشافعي:« كنت أنا في الكتاب أسمع المعلم يلقن الصبي الآية فأحفظها أنا، ولقد قمت – ويكتبون أئمتهم – فإلى أن يفرغ المعلم من الإملاء عليهم قد حفظت جميع ما أملى، فقال لي ذات يوم : لا يحل أن آخذ منك شيئا.»

المرحلة الثانية من تعلمه [4]

انتقل إلى المسجد الحرام فطفق فيها يسمع العلم من أفواه العلماء، ويتحفظه ويكتب منه ما يملأ جرارا من العظام وكرب النخيل، وهذا لشدة فاقته.

في هاته المرحلة حفظ القرآن، وهو ابن سبع وحفظ الموطأ وهو ابن عشر.

وقد تعلم العربية من أفواه الأعراب، لأن في العربية وبيناها نمو العقل ورهافة الحس، والقدرة على الحوار، وعند إكتساب هذه الملكة يستطيع أن يفقه الله وكلام رسوله صلى الله عليه وسلم.

---

(1) عبد الغني الدقر: الإمام الشافعي- فقيه السنة الأكبر- ، سلسلة أعلام المسلمين، دار القلم، ط6 ، 1417هـ -1996م، ص29.

(2) ينظر: المرجع نفسه : ص49.

(3) ينظر: المرجع نفسه: ص 51، 54.

(4) ينظر المرجع نفسه : ص54، 60.

وقبل أن يكون فقيها كان شاعرا أديبا، وقد انصرف عن كتابة الشعر والأدب. بعدما نصحه شيخ الحرم المكي« مسلم ابن خالد الزنجي»، إذ يقول الإمام الشافعي:« كنت إمرءا أكتب الشعر، وآتي البوادي فأسمع منهم، وقدمت مكة وخرجت وأنا أتمثل بشعر للبيدي، وأضرب وحشي (أي أنه كان منتشيا بإنشاده الشعر) قدمي بالسوط، فضربني رجل ورجل من ورائي من الحجبة فقال : رجل من قريش، ثم من إبن المطلب، رضي من دينه ودنياه أن يكون معلما!! ما الشعر؟ الشعر الذي استحكمت فيه قعدت معلما، تفقه يُعْلِك الله، قال : فنفعني الله بذلك الحجبي، وكتبت عن ابن عيينة ما شاء الله أن أكتب، ثم كنت أجالس مسلم ابن خالد الزنجي».

وقد روي عن مصعب ابن عبد الله الزبيري: في مثل هذا؟! أين أنت من الفقه ؟! فهزه ذلك، فقصد مجالسة الزنجي وأقدامه على دراسة الفقه، لم يصرفه البتة عن الإشتغال بالعربية وآدابها بل كان عالما بفصيح القبائل العربية، ويحفظ أشعارها وخصوصا منها هذيلا التي كانت على حد تعبيره أفصح العرب.

رحلته العلمية:[1]

بعد خروجه من مكة وتوجهه مقبلا إلى هذيل أي لزم البادية إذ تعلم فصاحة وذكر الآداب والأخبار وأيام العرب وأحوالهم، إذ يروي أن أحد الزبيريين من بني عمه قال: « يا أبا عبد الله عز علي أن لا يكون مع هذه اللغة وهذه الفصاحة والذكاء فقه، فتكون قد سدت زمانك، فقلت من بقي مقصده فقال لي: مالك ابن أنس– سيد المسلمين يومئذ– قال : فوقع في قلبي فعمدت إلى الموطأ، فاستعرته من رجل بمكة، فحفظته في تسعة ليالي ظاهرا»، فقصد مالك ابن أنس في المدينة إلى أن توفي، وقد كانت له شهادة فخر من الإمام مالك إذ يقول« ما ياتيني قرشي أفهم من هذا» وقال مرة « إن يك أحد يفلح فهذا الغلام.»

وبعد وفاة الإمام مالك فما يترك أي شيخ من مشايخ المدينة إلا أحاط بجميعه، أحاط بعلم الحجاز، وقد أنتشر ذكره من اليمن إلى مكة بعد رحلته إلى اليمن.

عمله:

أول عمل عمله؛ أنه استخدم في أحد الخدم الديوانية باليمن، وكانت متعلقة بالقضاء موضع فهمه وتخصصه.

(1) عبد الغني الدقر: الإمام الشافعي– فقيه السنة الأكبر– ، سلسلة أعلام المسلمين، ص 75، 76.

رحلته إلى العراق:[1]

لقد رحل إلى العراق عنوة بتهمة باطلة في حقه، ووصفه بأنه رئيس حزب العلويين في اليمن، ولفطنة وذكاء وعلم الإمام الشافعي رحمه الله عفا عنه الرشيد.

وبعد عودته إلى مكة شرع يعيد النظر في أصول المذاهب وفروعها، وقد أصل الأصول ووضع القواعد، وأتخذ له حلقة في المسجد الحرام.

وقد رجع ثانية وثالثة إلى العراق، وبعدها إلى مصر أين أسس أهم الشهادات للمحدثين بفضل الإمام الشافعي عليهم: قول الحسن بن محمد الزعفراني:« **كان أصحاب الحديث رقودا فأيقظهم الشافعي، فتيقضوا** ».

وقال دواد ابن علي الظاهري:« كان الشافعي رضي الله عنه سراجا لحملة الآثار، ونقله للأخبار، ومن تعلق بشيء من بيانه صار محجاجا».

قال الإمام أحمد ابن حنبل: «مازلنا نلعن أصحاب الرأي ويلعنوننا، حتى جاء الشافعي فمزج بيننا»

وقال أيضا: « لولا الشافعي ماعرفنا فقه الحديث»

وقال :«ماكان اصحاب الحديث يعرفون معاني أحاديث رسول الله صلى الله عليه وسلم، فبينها لهم».

أهم مصنفاته في الفقه و الحديث والأدب:

كتاب الأم.

كتاب الرسالة في أصول الفقه. أو الكتاب في علم أصول الفقه.

كتاب اختلاف الحديث.

كتاب مسند في الحديث « **مسند الشافعي**»

كتاب أحكام القرآن

كتاب الناسخ والمنسوخ.

كتاب القيامة.

كتاب الجزية.

كتاب قتال أهل البغي.

(1) ينظر: عبد الغني الدقر: الإمام الشافعي – فقيه السنة الأكبر– ، ص 131، 170.

كتاب سبيل النجاة.

دوان شعر.

وفاته:[1]

توفي ليلة الجمعة آخر يوم من رجب، و دفن يوم الجمعة من عام 204 هـ –820 م عن أربع وخمسين سنة.

(1) ينظر المرجع السابق: ص 179.

الإمام السَرَخْسِي:

اسمه ونسبه: أبو بكر محمد بن أحمد بن سهل السَرَخْسِي نسبة إلى سرخس بخرسان [1].

« قال صاحب الجواهر المضيئة:« رأيت بخطي الشيخ تاج الدين ابن مكتوم: والأعرف فيها فتح الراء وإسكان الخاء، وقال أيضا بإسكان الراء وفتح الخاء المعجمة، وفي خط ابن مكتوم قال ابن الصلاح: ولما دخلتها سمعت شيخها ومفتيها يذكر بأنها بفتح الراء الفارسية، وباسكانها مُعَرَّبة ، وقال سمعت ذلك من المعتمدين الثقات»»[2].

أما عن مولده فلم يذكر تاريخ ميلاده، من ذلك مؤلفاته لا يذكر فيها إلا تاريخ الوفاة 490 هـ.

مكانته العلمية[3]:

اتفق عدد من المترجمين من سيرته أنه كان متكلما وفقيها وأصوليا ومناظرا ومن طبقة المجتهدين.

أهم شيوخه[4]:

أبو محمد بن عبد العزيز ابن أحمد الحلواني

أهم تلامذته[5]:

- أبو بكر محمد بن إبراهيم الحصري.
- أبو عمر عثمان بن علي ابن محمد بن علي البخاري.
- أبو حفص عمر بن حبيب.

محنته[6]:

بسبب كلمة كان فيها من الناصحين سالكا فيها طريق الراسخين لتكون له ذخرا إلى يوم الدين ألقي بها في السجن بأوزجند سنة 466 هـ، لأنه أفتى بأن زواج الخقان بتيقته قبل أن تمضي عدتها حرام فقضى في السجن خمسة عشر عاما؛ وفي السجن أملا المبسوط في خمسة عشر مجلدا، وأملا شرح السير الكبير لشيباني في مجلدين، فلما بلغ كتاب الشروط أطلق سراحه،

---

(1) ترجمة السرخسي: ملتقى أهل الحديث www.elhadeeth.com . يوم 10 نوفمبر 2017 على الساعة الثانية زوالا.

(2) ينظر: المرجع نفسه:

(3) ينظر :المرجع نفسه.

(4) ينظر: المرجع نفسه.

(5) ينظر :المرجع نفسه.

(6) ينظر المرجع نفسه.

فذهب إلى مرغيان في ربيع الأول 480 هـ، وأتم شرح السير الكبير في جمادى الأولى من السنة نفسها.

أهم مصنفاته:[1]

- كتاب المبسوط في الفقه خمسة عشر مجلدا.
- كتاب في أصول الفقه.
- كتاب شرح مختصر الطحوية.
- كتاب شرح الجامع الصغير للإمام محمد.
- كتاب شرح الجامع الكبير لمحمد .
- كتاب شرح الزيادات له.
- كتاب شرح الزيادات له أيضا.
- شرح كتاب النفقات للخصاف.
- شرح أدب القاضي للخصاف.
- كتاب أشراط الساعة.
- كتاب القواعد الفقهية.
- كتاب أصول السرخسي.
- كتاب شرح الغاية.

وفاته:

توفي في حدود 490 للهجرة تسعين وأربعمائة.

(1) ينظر:ترجمة السرخسي: ملتقى أهل الحديث www.elhadeeth.com . يوم 10 نوفمبر 2017 على الساعة الثانية زوالا.

ابن قدامة المقدسي:

ومولده ونسبه:[1]

عبد الله بن أحمد بن محمد بن قدامة بن مقدام بن نصر بن عبد الله المقدسي ثم الدمشقي، الصالحي، الفقيه، الزاهد، الإمام، شيخ الإسلام، وأحد الأعلام موفق الدين، أبو محمد، ولد في شعبان سنة احدى وأربعين وخمسمائة بـ «جماعيل» وقدم «**دمشق** » مع أهله وله عشرة سنة.

تعلمه ورحالته:[2]

قرأ وحفظ القرآن دون سن البلوغ، وحفظ المختصر الخرقي واشتغل، وسمع من والده.

ورحل إلى « **بغداد**» سنة احدى وستين وخمسمائة (561هـ)، وسمع من هبة الله الدقاق، وابن شافع، وأبن زُرعة، ويحي بن ثابت، والمبارك بن خضير، وابي بكر بن النفور، « **بالموصل**» من خطيبها أبي الفضل ،وأقام عند عبد القادر بمدرسته مدة يسيرة فقرأ عليه «**الخِرقي**» وبعد وفاة هذا الأخير، لزم أبا الفتح بن المنىِّ، وقرأ عليه المذهب، والخلافة، والأصول حتى برع، وأقام ببغداد نحو أربع سنين، ثم رجع إلى دمشق، ثم عاد إلى بغداد سنة سبع وستين وخمسمائة.

وذكر الناصح ابن الحنبلي: أنه حج سنة أربع وسبعين وخمسمائة وسمع بمكة من المبارك بن الطباخ، بعدها رجع إلى بغداد وأقام بها سنة أثنتين وسبعين وخمسمائة، واستغل علم الشيخ أبي الفتح بن المنىِّ. ثم رجع إلى «**دمشق**» واشتغل بتصنيف « **المغني**» في شرح « الخِرقي» فبلغ أتمامه، ومن أهم الكتب والمصنفات المعتمدة في المذهب الحنبلي يتكون من « **عشرة مجلدات**».

أهم شيوخه:[3]

- أحمد بن محمد بن قدامة – والده – بدمشق–
- أبو الفتح نصر بن فتيان بن مطر ابن المنىِّ ببغداد.
- أبو الفرج عبد الرحمان بن علي ابن الجوزي ببغداد.
- أبو الفضل عبد الله بن احمد الطوسي بالموصل.

---

(1) عبد الرحمان بن أحمد بن رجب الحنبلي: الذيل على طباقات الحنابلة: تح، عبد الرحمان بن سليمان العثيمين ،دار مكتبة العبيكان،.دط، دت، مكة المكرمة ،ج3، ص281.

(2) ينظر: المرجع نفسه ، ج3، ص 282، 283.

(3) ينظر :المرجع نفسه: ج3، ص281، 298.

– المبارك بن الطباخ بمكة.

– أبو المكارم بن هلال بدمشق.

ثناء العلماء عليه:[1]

– قال ابن النجار: كان الشيخ موفق الدين امام الحنابلة بالجامع كان ثقة، حجه، نبيلا، غزير الفضل، كامل العقل، شديد التثبت، دائم السكوت، حسن السمت، ورعا، وعابدا على قانون السلف.

قال عمر بن الحاجب الحافظ في «**معجمه**»: هو امام الأئمة ومفتي الأمة، خصه الله بفضله الوافر(...) أما الفقه فهو فارس ميدانه، أعرف الناس بالفتياء، مواضع عند الخاصة والعامة، حسن الإعتقاد ، ذو أناة ووقار، كان مجلسه عامرا بالفقهاء والمحدثين.

– قال أبو شامة: كان شيخ الحنابلة موفق الدين اماما أئمة المسلمين، وعلما من أعلام الدين في العلم والعمل

– قال المفتي الإمام أبا بكر محمد بن معالي بن غنيمة بـ «**بغداد**» ما أعرف أحدا في زماني أدْرَك درجة الاجتهاد إلا الموفق.

– قال الضياء وكان لا يكاد يناظر أحدا إلا وهو يبتسم، حتى قال بعض الناس: هذا الشيخ يقتل خصمه بتبسمه.

تلاميذته:[2]

– الحافظ أبو العباس أحمد بن عيسى بن عبد الله ابن قدامة حفيده.

– الحافظ محمد بن محمود بن الحسن ابن النجار.

– عبد الرحمان بن محمد بن أحمد ابن قدامة.

– الحافظ محمد بن عبد الواحد بن أحمد السعدي المقدسي ضياد الدين.

– أحمد بن سلامة بن أحمد النجار.

(1) ينظر: عبد الرحمان بن أحمد بن رجب الحنبلي: الذيل على طباقات الحنابلة: تح، عبد الرحمان بن سليمان العثيمين ،دار مكتبة العبيكان،.دط، دت، مكة المكرمة ،ج3، ص 284،286.

(2) ينظر: المرجع نفسه: 284،298.

أهم مصنفاته:[1]

صنف الكثير من المصنفات في مختلف فروع العلوم الشرعية والعربية والزهد أهمها:

- أصول الفقه:
- كتاب البرهان في مسألة القرآن.
- جواب مسألة وردت من صرف في القرآن.
- الاعتقاد.
- كتاب مسألة العلو
- كتاب ذم التأويل
- كتاب القَدَرِ
- كتاب فضائل الصحابة.
- رسالة إلى الشيخ فخر الدين بن تيمية في تخليد أهل البدع في النار.

الحديث:

- كتاب مختصر العلل.
- **في الفقه:**
- كتاب المغنى في الفقه عشر مجلدات
- كتاب الكافي في الفقه.
- كتاب المقنع في الفقه.
- كتاب مختصر الهداية.
- كتاب العمدة
- كتاب الروضة.
- **كتاب في اللغة والأنساب ونحو ذلك :**
- كتاب قُنعة الأرِيْب في الغرِيْبِ.
- كتاب التبيين في نسب القرشيين.
- كتاب الإستبصار في نسب الأنصار.
- **في الفضائل و الزهد و الرقائق و نحو ذلك:**

(1) ينظر: المرجع نفسه ص 291،293.

- كتاب التوابين.
- كتاب المتحابين في الله.
- كتاب الرقة والبكاء.
- كتاب فضائل عاشوراء.

وفاته:[1]

توفي يوم السبت يوم عيد الفطر سنة عشرين وستمائة (620هـ) بـ « **دمشق**».

(1) أحمد بن رجب الحنبلي: الذيل على طباقات الحنابلة: تح، عبد الرحمان بن سليمان العثيمين، دار مكتبة العبيكان مكة المكرمة،.دط، دت، ج3، ص298.

ابن تيمية:

مولده ونشأته:[1]

هو الإمام تقي الدين أبو العباس، أحمد بن عبد الحليم بن مجد الدين أبي البركات عبد السلام بن أبي محمد بن عبد الله بن أبي القاسم محمد بن الخضر بن علي بن عبد الله ابن تيمية الحراني، وهو المعروف«**بابن تيمية**» ولد بحران من يوم الاثنين العاشر من شهر ربيع الأول 661 هـ –1263 م، وقدم به والده بأخويه عند إستلاء التتار على البلاد إلى دمشق سنة 667 هـ.

تعلمه:

لقد نشأ محبا للعلم والعلماء، وكان والده عالما في الحديث وعلومه، مما أثر في ابن تيمية وجعله شغوفا بالعلم، كما أخذ عن والده الفقه وأصوله.

وقد أخذ العلم أيضا من الكثيرين منهم : الشيخ شمس الدين، زين الدين ابن المنجا، والمجد إبن عساكر، وقرأ العربية على ابن عبد القوي، ثم أخذ كتاب سبويه فتأمله وفهمه .

ثناء الأئمة عليه:[2]

– يقول الشيخ مرعي الكرمي الحنبلي في كتابه« **الكواكب الدرية**» الذي ألفه في مناقب الإمام ابن تيمية« قد أكثر أئمة الإسلام على هذا الإمام، كالحافظ المزي، وإبن دقيق العيد، وأبي حيان النحوي، والحافظ ابن سيد الناس، والحافظ الزملكاني، والحافظ الذهبي وغيرهم من أئمة العلماء.»

قال الحافظ المزي:«ما رأيت ولا رأى هو مثل نفسه، وما رأيت أحدا أعلم بكتاب الله ورسوله ولا أتبع لهما منه».

وقال القاضي أبو الفتح ابن دقيق العيد:« لما اجتمعت بإبن تيمية رأيت رجلا كل العلوم بين عينه يأخذما يريد ويدع ما يريد، وقلت له: ما كنت أظن الله يخلق مثلك».

وقال الشيخ إبراهيم الرقي:« إن تقي الدين يؤخذ عنه، ويقلد في العلوم فإن طال عمره ملأ الأرض علما وهو على حق، ولا بد أن يعاديه الناس، لأنه وارث علم النبوة»، وقال القاضي ابن

(1) ينظر: أبو عبد الله محمد بن سعيد بن رسلان :حياة حول شيخ الإسلام رحمه الله ، مكتبة المنار،الجيزة، ط.2 ،1423 هـ 2002 م، ص07.

(2) ينظر: المرجع نفسه، ص10.

الحريري« **إن لم يكن ابن تيمية شيخ الإسلام فمن هو؟، وقال فيه شيخ النحاة أبو حيان لما أجتمع به: ما رأت عيناي مثله.** »

ثم مدحه أبو حيان على البديهة في المجلس وقال:

لما أتانا تقي الديـــــن لاح لنـــا ..... داع إلى الله فرد مالـه وزر

على محياه سيما الأولى صحبوا ... .خير البرية نور دونه القمـر

حبر تسربل منه دهرنا حبـــــراً ..... بحر تقاذف من أمواجه الدرر

قام ابن تيمية في نصر شرعتنا ..... مقام سيد تيم إذ عصت مضر

وأظهر الحق إذ آثاره اندرست ..... وأخمد الشر إذ طارت له شرر

كنا نحدث عن حبر يجيء فيها ..... أنت الإمام الذي قد كان ينتظر

وقال الحافظ الزملكاني:« قد أعطي ابن تيمية اليد الطولى في حسن التصنيف، وجودة العبارة والترتيب، والتقييم والتبيين، وقد ألان الله له العلوم كما ألان لداوود الحديد. كان إذا سئل عن فن من العلم ظن الرائي والشامع أنه لا يعرف غير ذلك الفن، وحكم أن أحدا لا يعرفه مثله».

محنه:[1]

قال العلامة المرعي في الكواكب:« قل من يسلم من أهل الفضل والدين، في هذه الدنيا بلا محنة وابتلاء وخوض فيه، لأنه لم يكن يداهن الناس ويصانعهم» وقال الثوري سفيان:« إذا رأيت الرجل يثني عليه جيرانه فأعلم أنه مداهن».

ورغم ما عرف من شجاعته وحبه لوطنه، إلا أنه أتهم في عقيدته، نسبت إليه البدع والتجسيم، فأول محنة كانت سنة ستمائة وثمان وتسعين للهجرة بسبب عقيدته الحموية الكبرى، وترجيحه لمذهب السلف، على مذهب المتكلمين وتشنيعه عليه، وقد عقدت له عدة مجالس للمناظرة في مصر والشام وقد حبس في كلا البلدين.

حبسه واعتقاله:

لقد سجن في مصر، فأشتغل بالعلم والدين، فأصبحت حياته داخل السجن أحب إليه من حياة يجبر فيها المرء بالسكوت والنفاق، فما كان يخرج من حبس إلا ليودع في غيره.

ومن ذلك أنه ورد أمر سجنه بقلعة دمشق، أظهر السرور، وقال:« إني كنت منتظرا ذلك، وهذا فيه خير عظيم، ونقل عنه وارث علومه العلامة ابن القيم الجوزية الذي حبس بقلعة دمشق معه

(1) ينظر: أبو عبد الله محمد بن سعيد بن رسلان :حياة حول شيخ الإسلام رحمه الله ، ص20.

في كتابه « الكلم الطيب والعمل الصالح» أنه قال «ما يصنع أعدائي بي، أنا جنتي وبستان في صدري أين رحت فهي معي لا تفارقني، أنا حبسي خلوة، وقتلي شهادة، وإخراجي من بلدي سياحة(...) وقال لي مرة :« المحبوس من حبس قلبه عن ربه، والمأمور ما أمره هواه»، ولما أدخل القلعة وصار داخل سورها، نظر إلي **وقال : چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ چ[1]**».

وكان دخوله قلعة دمشق في السادس من شعبان 728 للهجرة، ومزال فيها مقيما في قاعتها إلى أن فاضت روحه إلى بارئها ليلة الإثنين العشرين من ذي القعدة سنة 728 للهجرة.

أهم مصنفاته:

إن أهم مصنفاته نجدها مجموعة في كتابه مجموعة الفتاوى.

كتاب الإيمان

كتاب الاستقامة.

كتاب العقيدة الواسطية.

كتاب درء تعارض العقل والنقل.

كتاب في توحيد الفلاسفة على نظم إبن سينا.

كتاب شرح أول المحصول.

كتاب الوسيلة.

كتاب الرد على المنطق.

كتاب الفتوة الحموية.

كتاب الرسالة التذمرية.

كتاب منهاج السنة في نقض كلام الشيعة والقدرية.

كتاب نقد مراتب الإجماع.

كتاب الدرر المنثور في زيارة القبور.

كتاب سجود التلاوة معانيه وأحكامه.

الإمام الطبري:

(1) سورة الحديد رقم 57 ، من الآية: 13 .

اسمه ونسبه:

محمد بن جرير بن يزيد بن كثير أبو جعفر الطبري الآمدي، ولد بطبرستان، سنة أربع وعشرين ومائتين للهجرة (224 للهجرة)[1]، وهو المؤرخ، المفسر، والمقريء، والمحدث، الفقيه والأصولي من أكابر المجتهدين[2] وهو المؤرخ وسمي بالطبري نسبة إلى طبرستان التي أقام بها إلى تاريخ وفاته .

مكانته العلمية:

قال الخطيب البغدادي:

« محمد بن جرير بن يزيد بن كثير بن غالب، كان أحد أئمة العلماء، يحكم بقوله، ويرجع إلى رأيه لمعرفته وفضله، وكان قد جمع من العلوم ما لم يشاركه فيه أحد من أهل عصره، فكان حافظا لكتاب الله تعالي، عارفا بالقراءات بصيرا بالمعاني فقيها في أحكام القرآن عامل بسنن وطرقها، وحججها وسقيمها وناسخها ومنسوخها، عارفا بأقوال الصحابة والتابعين عارفا بأيام الناس وأخبارهم وله الكتاب المشهور(أخبار الأمم وتاريخهم)، وله كتاب (التفسير) لم يصنف مثله، وكتاب سماه (تهذيب الآثار) لم أر سواء في معناه، وله في أصول الفقه فروعه، كتب كثيرة وأخبار عن أقاويل الفقهاء، تفرد بمسائل حفظت عنه ثم يقول:« قلت كان ثقة، صادقا حافظا، رأسا في التفسير، أما ما في الفقه والإجماع والاختلاف، علامة في تاريخ الناس، عارفا بالقراءات وغير ذلك، قرأ القرآن ببيروت على العباس ابن الوليد»»[3]

وقال الفرغاني:

ثم كتب محمد بن جرير كتاب « **التفسير**» الذي لو ادعى عالم أن يصنف منه عشرة مما كتب لما استطاع، كتب كل كتاب منها يحتوى على علم مفرد مستقصى لفعل، وكان محمد بن جرير ممن لا تأخذه في الله لومة لائم مع عظيم ما يلحقه من الأذى والشنعات، من جاهل، وحاسد، وملحد، فأما أهل الدين والعلم فغير منكرين علمه وزهده في الدنيا ورفضه لها وقناعته – رحمه الله– بما كان يريد من حصة ضيعة خلفها عليها أبوه من طبرستان يسيرة[1].

---

(1) ياقوت الحموي : معجم البلدان، دار صادر، بيروت، دط، دت،ج2، ص110.

(2) عبد الرحمان ابن أبي بكر جلال الدين السيوطي ت سنة 911 هـ، طبقات المفسرين العشرين، تح: علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط،1396هـ، ج1، ص112

(3) شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، مؤسسة الرسالة بيروت، لبنان، ط2،دت، ج14، ص270،269.

(1) شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء، ج14، ص274.

محنته:

إن أغلب العلماء مروا بعدة محن، لسبب إنتشار التعصب الذي نخر جسد الأمة الإسلامية، وهذا الأخير تسبب في إنتشار نار الصراعات بين أتباع المذاهب على إختلافها، وفي أوج تلك الصراعات راح ضحيتها العديد من علماء الأمة على اختلاف مذاهبهم.

من أهم المحن التي مر بها الإمام الطبري، ما ادعاه عليه أعدائه من بعض المحدثين والحاقدين الذين أثاروا الفتنة بينه وبين الحنابلة وبخاصة المتعصبين.

من تلك الأسباب:

– أن ابن جرير كان قد وصل بعد التمحيص والبحث إلى أن الإمام أحمد بن حنبل كان حافظا محدثا و لم يكن فقيها. ولذلك صنف الإمام الطبري «اختلاف الفقهاء» كما تقدم لم يذكر فيه الإمام أحمد بن حنبل رحمه الله، وهذا رأيه الذي وصل إليه وكان يؤيد ذلك أن الإمام أحمد بن حنبل لم يصنف كتابا واحدا في الفقه، إنما كان همه رحمه الله تعالى الحديث، وتمييز صحيحه من ضعيفه، وقد ذكر وقائعا لا تحصى مذكورة في عدة كتب منها ما هو سير الأعلام النبلاء للذهبي[2] .

فلما لم يذكر الإمام الطبري قول الإمام أحمد بن حنبل، بين أقوال العلماء في كتابه سأله الحنابلة لمِ لم تذكر أمامنا في الكتاب؟ فقال لهم:« لم يكن فقيها، وإنما كان محدثا فأشتد ذلك على الحنابلة وكانوا لا يحصون كثرة في بغداد فاستغبوا عليه وقالوا ما أرادوا» [3] .

أهم أئمته و مشايخه[4]:

لقد التقى الإمام الطبري بالعديد من كبار علماء عصره من بينهم :

– محمد بن حميد الرازي.

– إسماعيل بن موسى السدي

– اسحاق ابن أبي إسرائيل.

– محمد ابن أبي معشر.

– محمد ابن عبد الأعلى الصنعاني.

---

(2) ينظر: إبن الأثير، الكامل في التاريخ ، دار صادر بيروت، دط،1982 م ،ص134.

(3) ينظر: شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء ج14، ص 274–288.

(4) المرجع نفسه: ج14، ص 168.

أهم تلاميذه[1]:

- أبو أحمد بن عدي
- القاضية ابن محمد بن زبر.
- احمد بن القاسم الخشاب.
- أبو محمد بن أحمد ابن حمدان.
- أبو الفضل محمد بن عبد الله الشيباني.

مصنفاته:[2]

لقد ترك الإمام الطبري عدة مصنفات في مختلف العلوم، من أهم تلك المصنفات:

- كتاب جامع البيان في تأويل أي القرآن.- المعروف بتفسير الطبري.
- كتاب تاريخ الأمم والملوك – تاريخ الطبري-
- كتاب بسط القول في شرائح الإسلام.
- كتاب تهذيب الأثار وتفصيل الثابت عن رسول الله من الأخبار.
- كتاب آداب القضاة .
- كتاب المسند المجرد.
- كتاب الرد على ذي الأسفار.
- كتاب صريح السنة.
- كتاب فضائل علي بن أبي طالب.
- كتاب فضائل أبي بكر الصديق وعمر.
- كتاب الموجز في الأصول.

وفاته[3]:

توفي عشية يوم الأحد ستة وعشرين من شهر شوال سنة 310 هـ الموافق لسنة 923 م.

ابن قيم الجوزية:

مولده ونشأته:[1]

(1) ينظر: شمس الدين الذهبي: سير أعلام النبلاء:ج14، ص 267-269.

(2) الإمام بن جرير الطبري : شبكة الألوكة www.alukah.net يوم 12/30 /2014 على الساعة الثالثة بعد الزوال.

(3) يقوت الحموي: معجم البلدان ،ج1، ص 57.

(1) بكر ابن عبد الله أبو زيد : ابن قيم الجوزية ، حياته آثاره موارده، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط2، 1423هـ ، ص17.

هو الفقيه والأصولي والمحدث، والمفسر والمتكلم والنحوي؛ أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر إبن أيوب بن سعد بن حريز الزرعي المشهور باسم«**ابن قيم الجوزية**» **أو**«**ابن القيم**».

قال الشيخ مشهور حسن سلمان – حفظه الله– في مقدمة تحقيقه كتاب«جلاء الأفهام»:«أشتهر هذا الإمام بين أهل العلم المتقدمين والمتأخرين بإبن القيم الجوزية، ومنهم من يتجوز فيقول:«ابن القيم» وهو الأكثر لدى المتأخرين، وسبب هذه الشهرة أن أباه – أبا بكر ابن أيوب– كان قيما على المدرسة الجوزية بدمشق مدة من الزمن، فقيل له:«قيم الجوزية» واشتهرت ذريته، وحفدته فكان الواحد منهم يدعى بـ ابن قيم الجوزية»[2] .

ولد في اليوم السابع من شهر صفر(691 هـ) في «**زرع**» من قرى حران، وقد نشأ في بيت علم وفضل، فأبوه كان قيم الجوزية أبو بكر بن أيوب بن سعد الزرعي الحنبلي قيم الجوزية.

حياته العلمية:[3]

« ذكر الحافظ إبن رجب: تفنن علوم الإسلام وكان عارفا في التفسير لا يجاري فيه، وبأصول الدين وإليه فيهما المنتهى، والحديث ومعانيه وفق ، وبالفقه وأصوله وبالعربية، وله فيها اليد الطولة، وتعلم كلام النحو وغير ذلك؛ وكان عالما بأصول علم السلوك، وكلام أهل التصوف».

ومن خلال ما تميز به من حبه للعلم، فقد كان يجمع الكتب رغبة منه في القراءة والبحث والاجتهاد والتصنيف.

فالناظر في ترجمة ابن القيم رحمه الله يلمس منه الرغبة الصادقة في الطلب والحرية في التلقي عن الشيوخ من الحنابلة وغيرهم، والتفاني في سبيل العلم وامتزاج ذلك لحمه منذ نعومة أظافره.

وقد تلقى العلم إضافة إلى والده:

الشيخ الشهاب العابر المتوفي سنة 697 هـ ، إذ بدأ بالسماع وهو في السابعة من عمره.

ومن شيوخه أيضا أبو الفتح البعلبكي المتوفي سنة 709 للهجرة، وقد قرأ عليه عدد من الكتب في النحو من بينها ألفية بني مالك ونحوها من المطولات في العربية.[1]

(2) شبكة مشكاة الإسلامية: www.almeshket.net يوم 2013/12/26 ، ساعة 05:40 صباحا.

(3) بكر ابن عبد الله أبو زيد : ابن قيم الجوزية ، حياته آثاره موارده، ص 17،48.

(1) بكر ابن عبد الله أبو زيد : ابن قيم الجوزية ، حياته آثاره موارده ، ص 49،52

وأهم العلوم التي برع فيها هي العلوم الشرعية وعلوم الآلة، فقد درس التوحيد وعلم الكلام، والتفسير والحديث والفقه وأصوله، والفرائض واللغة والنحو، على يد علماء عصره و قد برع وعلا وفاق أقرانه.

إذ اتفق جميع تلاميذته الكبار ومن جاء بعدهم مما تميز به من ذلك نجد:

قول تلميذه ابن رجب :

«اتفق في المذهب، وبرع وأفتى، ولازم الشيخ تقي الدين ابن تيمية، وتفنن في علوم الإسلام، وكان عارفا في التفسير لا يجارى فيه، وبأصول الدين وإليه فيها المنتهى والحديث ومعانيه وفقه، ودقائق الاستنباط منه لا يحق في ذلك، وبالفقه وأصوله وبالعربية، وله فيها اليد الطولة وعلم الكلام ونحو وغير ذلك، وكان عالما بعلم السلوك وكلام أهل التصوف، وإشاراتهم ، ودقائقهم له في كل فن من هذه الفنون اليد الطولة» [2].

قال ابن حجر:« كان جريء الجنان واسع العلم عارفا بالخلاف ومذاهب السلف»[3]

رحلته في طلب العلم:[4]

ما أرخ عن ابن القيم أنه لم يشتهر بترحاله بين الأنصار، بسبب أنه عاش في عصر دونت فيه العلوم الإسلامية، وانتشرت في سائر البلدان والأقطار، ودمشق في ذلك الحين، سعدت بأنواع العلوم والمعارف فهي موئل العلماء ومحطه رحالهم .

لكن ما نعلمه أن الرحلة في الطلب أمر معهود لدى أهل العلم، فلا تكاد تقع أعيننا على تراجم العلماء، إلا ونجد فيها بيان رحلته في طلب العلم عن الشيوخ والسماع و التحري.

وقد روى فيما ذكره المقريزي في كتابه« السلوك لمعرفة دول الملوك» إذ قال في ترجمته لابن القيم « وقدم القاهرة غير مرة ».

كما ذكرت أخبار في كتاب « **إغاثة اللهفان**» لابن القيم الجوزية، أنه رحل إلى مصر، إذ ذكر في معرض حديثه على طب البدن والقلم فقال:« وذاكرت مرة بعض رؤساء الطب بمصر بهذا فقال «والله لو سافرت إلى المغرب في معرفة هذه الفائدة لكان سفرا قليلا».

(2) المرجع نفسه : ص 52.

(3) المرجع نفسه: ص 53.

(4) المرجع نفسه : ص 56،58.

وعلى كل حال فإن ابن القيم الجوزية يعذر عذرا واسعا في قلة ترحاله لسبب أن دمشق هي موئل للعلماء ومحط رحالهم.

حجاته ومجاورته:[1]

لقد ذكر ابن رجب رحمه الله أن شيخه ابن القيم الجوزية رحمة الله عليه، حج مرات كثيرة وجاور مكة إذ يقول:«وحج مرات كثيرة ، وجاور مكة، وكان أهل مكة يذكرون عنه من شدة العبادة وكثرة الطواف أمرا يتعجب منه».

وقد ألف كتابه «مفتاح دار السعادة ومنشور ولاية العلم والإرادة» بمكة.

أعماله:[2]

ارتبطت حياة ابن القيم الجوزية العلمية بحياته العملية ارتباط الروح بالجسد، إذ من أهم أعماله التي عملها من خلال ما ذكر عنه في كتب التراجم:

1- الإمام بالجوزية إذ يقول ابن كثير« هو إمام الجوزية وابن قيمها »

2- التدريس بالصدرية وأماكن آخرى، إذ أن التدريس بالنسبة له هو نتيجة حتمية لعلمه الجم، وبراعته، وقد أخذ عنه العلم جمع غفير من كبار الحفاظ؛ كالحافظ ابن رجب الحنبلي، والحافظ ابن كثير الشافعي.

3- التصدي للفتوى:

لقد عاش أبن القيم الجوزية في عصر زاهر بأنواع العلوم والمعارف، لكنه كان مملوء بالخلاف العقدي والاختلاف المذهبي، ولكنه كان ناصرا لكتاب الله وسنة نبيه بأخذه منهج شيخه ابن تيمية.

فقد كان يفتي ويناظر ويجادل بالحق ليدحض الباطل على اختلاف أنواع الأمم، واختلاف مذاهبهم.

4- التأليف:

(1) ينظر: بكر بن عبد الله أبو زيد : ابن قيم الجوزية حياته آثاره موارده، ص 58.

(2) المرجع نفسه: ص58،66.

التأليف عنده هو موطن الجمال والجاذبية في الحياة العلمية، فكان التألق نجمه على مدى سبعة قرون يتجاذبها الناس بالدرس والفحص والقراءة والإقراء، إذ يقول الحافظ بن حجر« **وكل تصانيفه مرغوب فيها بين الطوائف**».

أهم مصنفاته:

كتاب زاد المعاد في هدى خير العباد.

كتاب إعلام الموقعين: كتاب جامع لأمهات الأحكام وحقائق الفقه وأصول التشريع.

كتاب الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة.

كتاب الصراط المستقيم في أحكام الجحيم.

كتاب الكافية الشافية في الأنصار للفرقة الناجية.

كتاب شرح الأسماء الحسنى.

كتاب الشفاء العليل في مسائل القضاء والقدر والحكمة والتعليل.

كتاب اللمحة في رد على ابن طلحة.

كتاب إقتضاء الذكر بحصول الخير ودفع الشر.

كتاب إغاثة اللهفان من مصايد الشيطان.

كتاب الداء والدواء

كتاب تحفة النازلين بجوار رب العالمين.

كتاب حادي الأرواح إلى بلاد الأفراح.

كتاب روضة المحبين ونزهة المشتاقين.

كتاب طريق الهجرتين وباب السعادتين.

كتاب عدة الصابرين وذخيرة الشاكرين.

كتاب الكلم الطيب والعمل الصالح« الوابل الصيب من كلم الطيب»

كتاب أحكام أهل الذمة.

كتاب تحفة المردود بأحكام المولود.

كتاب التبيان في أقسام القرآن.

كتاب الروح.

كتاب الفوائد.

كتاب الطب النبوي.

كتاب التفسير القيم.

وفاته:

تجمع كتب التراجم على أن تاريخ وفاته كانت من ليلة الخميس من الثالث عشر من شهر رجب وقت أذان العشاء سنة 751 للهجرة.

قائمة المصادر و المراجع

القرآن الكريم.

قائمة الكتب العربية تحريرًا وترجمة:

1-الآمدي (سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي ابن محمد (551 هـ.631هـ)) الإحكام في أصول الأحكام، تح: سيد الجميلي، دار الكتاب، د.ط،د.ت.

2-الآرمي(محمد الأمين بن عبد الله توفي سنة 1393 هـ): تفسيير حدائق الروح والريان في روابي علوم القرآن، مراجعة وإشراف: هاشم محمد علي بن حسين المهدي، دار طوق النجاة، ط1421،1هـ.

3- ابن الأثير(ضياء الدين): المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر، تقديم وتحقيق وتعليق: أحمد الحوثي، بدوي طباقة، دار النهضة، مصر للطباعة والنشر، ط.1، د.ت.

4-الكامل في التاريخ ، دار صادر، بيروت لبنان، 1982.

5-أدراوي (العياشي): الإستلزام الحواري في التداول اللساني، دار الأمان، الرباط، منشورات الإختلاف، ط.1، 1432هـ-2011 .

6-الأزهري (أبو المنصور محمد بن أحمد ت 370هـ) تهذيب اللغة، تح: عبد الحليم النجار، مراجعة:محمد علي النجار ، الدار المصرية للتأليف والترجمة ،د.ط، د.ت.

7-الأصفهاني (الراغب الحسين بن محمد أبو القاسم) المفردات في غريب القرآن، مكتبة نزار مصطفى الباز، د.ط ، د.ت.

8-إيكو (أمبرتو): التأويل بين السيميائيات والتفكيكية ، نح وتقديم : سعيد بن كراد، المركز الثقافي العربي ،بيروت ، لبنان، الدار البيضاء، المغرب الأقصى ،ط.1، 2000.

9-أولمان (ستيفان):دور الكلمة في اللغة ترجنة وتقديم وتعليق كمال بشر، دار غريب للطباعة والنشر، والتوزيع، القاهرة، ط.12،د.ت.

10-الباجي (أبو الوليد سليمان بن خلف بن سعد بن ايوب بن وارث الباجي (403 هـ - 474هـ)):المنهاج في ترتيب الحجاج، تح: عبد المجيد التركي، دار العرب الإسلامي،د.ط،1987م.

11-الإشارة في أصول الفقه، تح: عادل أحمد عبد الموجود، على محمد عوض، مكتبة فراز مصطفى، مكة المكرمة، 1418 هـ - 1997 م .

الإشارة في أصول الفقه ويليه الحدود في الأصول، ويليها تقريب الوصول إلى علم الأصول لأبي القاسم الكلبي الغرناطي المالكي، تح: محمد حسن إسماعيل، منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية، ط.1، 2003-1424هـ.

12-البخاري (أبو عبد الله محمد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة ابن بردويه (194هـ-256هـ)): صحيح البخاري، شرح وتحقيق: قاسم الرفاعي، دار القلم، بيروت، لبنان، ط.1، 1471 هـ -1987م.

13-البخاري (علاء الدين عبد العزيز بن أحمد توفي 730هـ): كشف الأسرار، دار الكتاب العربي بيروت لبنان، د.ط، 1394هـ -1974 م.

14-بدران (أبو العينين بدران): أصول الفقه الإسلامي، مؤسسة شباب الجامعة، الإسكندرية، د.ط،د.ت.

15-بغورة (الزواوي): الفلسفة واللغةنقد المنعطف اللغوي في الفلسفة المعاصرة ، دار الطليعة للطباعة والنشر، بيروت ، لبنان، ط.1، 2005.

16-بلانشيه (فليب): التداولية من أوستن إلى غوفمان، تح: صادر الحباشة، عبد الرزاق الجمايعي، عالم الكتب الحديث، إربد، الأردن، 2012.

17-الترمذي (أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة): سنن الترمذي (الجامع الصحيح)، تح: وتعليق:أحمد زهوة ، أحمد عناية، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان،ط.1، 1426 هـ - 2005 م.

18-التفتازاني(سعيد الدين ابن مسعود): التلويح على التوضيح، دار الكتب العلمية، بيروت، د.ط، د.ت.

19-تمام (حسان): اللغة العربية معناها ومبناها، منشورات الهيئة المصرية، ط.2.د.ت، 1979م.

20-تيزيني (طيب): النص القرآني أمام إشكالية البنية والقراءة، دار الينابيع للطباعة والنشر والتوزيع ، دمشق، سورية، د.ط، 1997م.

21-ابن تيمية (تقي الدين أحمد): الإكليل في المتشابه والتأويل خرج أحاديثه وعلق عليه محمد الشيمي شحاتة، دار الإيمان، الإسكندرية، مصر،د.ط، د.ت.

22-* درء تعارض العقل والنقل، تح: محمد رشاد سالم، طبع ونشر جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، الملكة العربية السعودية، د.ط، 1991م.

23-* كتاب الإيمان، مراجعة ناصر الدين الألباني، دار ابن الجوزي، ط.1، 1434 هـ- 2013 م.

24-* مجموعة الفتاوى: اعتناء وتخريج عامر الجزار، أنور الباز، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، المنصورة، مصر، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط.4، 1432 هـ - 2011م.

25-* مقدمة أصول التفسير، اعتنى به: فواز أحمد زمرلي، دار ابن حزم، للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان،ط.2، 1418 هـ - 1997 م.

26-* النفحات المسكية في التعليق على الفتوى الحموية: شرح: عبد العزيز بن عبد الله الراجحي، دار الإمام مالك، دار الأثرية، دار المستقبل للطباعة والنشر والتوزيع، ط.1، 1433 هـ 2012م.

27-بوجادي (خليفة): في اللسانيات التداولية محاولة تأصيلية في الدرس العربي القديم، بيت الحكمة، العلمة، الجزائر، ط.2، 2012

28-الجرجاني (عبد القاهر أبو بكر بن عبد الرحمان بن محمد (400هـ -471هـ): أسرار البلاغة ، تح: محمد فاضلي، المكتبة المصرية، صيدا لبنان، ط.3 ، 2001م.

29-الجرجاني (علي بن محمد السيد الشريف(740 هـ- 816هـ): معجم التعريفات، تح: محمد الصديق المنشاوي، دار الفضيلة،د.ط، د.ت.

30-ابن جني (أبو الفتح عثمان ولد 322هـ): الخصائص: تح: محمد علي النجار، دار الكتاب العربي بيروت لبنان، د.ط،د.ت.

31-الجوري (حسن بن السيد عبد القادر ت 1322هـ): حاشية الجوري على شرح الفناري لشمس الدين الرومي، على شرح الكاتي على متن إيساغوجي في المنطق، دار الكتب العلمية، بيروت لبنان، د.ط، د.ت.

32-الجويني:(أبو المعالي (419 هـ-478هـ))الكافية في الجدل، تح: فوقية حسين محمد، مطبعة عيسى البابي الحلبي، و شركاؤه ، القاهرة، 1999 هـ 1979 م.

33-حامدي (عبد الكريم): ضوابط في فهم النص، كتاب الأمة، السنة الخامسة والعشرون، العدد 11، ذو الحجة 1426هـ.

34-ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد بن سعيد (384هـ -456 هـ): الأحكام في اصول الإحكام، د.د،القاهرة، د.ط،1345هـ.

35-حمادي (إدريس): الخطاب الشرعي وطرق إستثماره، المركز الثقافي العربي، دار البيضاء، ط.1، 1994م.

36-الحمزاوي(علاء الدين): مقال ملامح التخاطبية عند الأصوليين، شبكة صيد الفوائد،www.saaid.net .

37-حمودة (طاهر سليمان): دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية للطباعة والنشر، د.ط، د.ت.

38-الحموي (ياقوت 574 هـ-626هـ)): معجم البلدان، دار صادر، بيروت لبنان، د.ط،د.ت.

39-خريص(محمد) والمعتمد بن رشد: مدارس علم اللغات، المكتبة الثقافية، دار البيضاء، المغرب،ط.1، 1993 م.

40-ابن خلدون (عبد الرحمان): مقدمة، تح وضبط وشرح وتعليق: عبد الواحد وافي، مطبعة لجنة البيان العربي، د.م،ط.2، د.ت.

41-الخولي (أمين): مشكلات حياتنا اللغوية، مطابع دار الكتب المصرية، القاهرة، مصر، د.ط، 1958م.

42-دايك (فان): علم النص مدخل متداخل الاختصاصات، ترجمة وتعليق: محمد سعيد البحيري، القاهرة، مصر، ط.1، 2001.

43-الدقر (عبد الغني): الإمام الشافعي- فقيه السنة الأكبر، سلسلة أعلام المسلمين ، دار القلم، ط.6، 1417 هـ- 1996 م.

44-دي بوجراند (روبرت): النص والخطاب والإجراء، ترجمة : تمام حسان، علم الكتب، القاهرة، ط.1، 1418هـ - 1998 م.

45-الذهبي (شمس الدين):سير أعلام النبلاء، تح: شعيب الأرنؤوط وأكرم البوشي، مؤسسة الرسالة، بيروت، ط.2، 1984م.

46-الرازي (فخر الدين بن عمر بن الحسين(توفي 606 هـ)): المحصول في علم الأصول، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط.1، 1408هـ - 1988 م.

47-ابن رجب(عبد الرحمان بن أحمد الحنبلي): الذيل على طبقات الحنابلة، تح: عبد الرحمان بن سلمان، د.د، د.ط، د.ت.

48-بن رسلان(أبو عبد الله محمد بن سعيد): حياة حول شيخ الإسلام، مكتبة المنار، الجيزة، ط.2، 1423 هـ - 2002م.

49-ابن رشد (أبو الوليد محمد بن أحمد بن رشد الحفيد (ت 595 هـ)): فصل المقال بين الحكمة والشريعة من الإتصال، تح: محمد عمار، دار المعارف، القاهرة، ط.2، 1972 م.

50-رضا (محمد رشيد): تفسير القرآن الكريم الشهير بتفسير المنار، دار المعارف، مصر، ط.2، د.ت.

51-رويول (آن)، جاك موشلار: التداولية اليوم علم جديد في التواصل، ترجمة: د.سيف الدين دغفوس، محمد الشباني، مراجعة: لطيف زيتوني، المنظمة العربية للترجمة، دار الطليعة للطبع والنشر، بيروت، لبنان، ط.1، 2003 م.

52-ريكور (بول): نظرية التأويل والخطاب وفائض المعنى، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، المغرب، د.2 ، 2006 م.

53-* صراع التأويلات، دراسات هيرمينوطيقية، ترجمة: منذر عياشي، مراجعة: جورج بناني، دار الكتاب الجديد المتحدة، ط.1، 2005 م.

54-الزركشي:(أبو عبد الله بدر محمد بن بهادر بن عبد الله(750هـ-794 هـ)) البرهان في علوم القرآن تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار الجيل، ط.2، 1407هـ- 1988م.

55-* البحر المحيط في أصول الفقه، تح: عبد القادر عبد الله العاني ، د.د، ط.2، 1413هـ -1992 م.

56-لزعبي:(عبد الملك محمد) أصول المناظرة وروائع المناظرات، دار تقوى، القاهرة ، مصر،(مصورات عبد الرحمان النجدي) ، ط.1، 1432هـ -2011 م.

57-الزمخشري: (أبو القاسم محمود بن عمر بن محمد بن عمر(476 هـ- 538هـ)): الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل ، تح، تع : محمد موسى عامر، دار المصحف، القاهرة ، مصر، د.ط، د.ت.

58-السرخسي:(أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل)، أصول السرخسي تح: أبو الوفا الأفغاني، لجنة إحياء المعارف، النعمانية ، حيدر أباد ، الدكن، الهند، د.ط، د.ت.

59-سرفوني (جان): الملفوظية ، ترجمة : قاسم مقداد، منشورات إتحاد كتاب العرب، د.ط، 1998م.

60-السيوطي(عبد الرحمان بن أبي بكر جلال الدين (ت 911هـ)): الإتقان في علوم القرآن ، تح: محمد أبو الفضل إبراهيم، الهيئة المصرية العامة للكتاب،د.ط، 1394هـ - 1974 م.

61-* الأشباه و النظائر في النحو: دار الكتب العربية، بيروت، لبنان، ط.1، د.ت.

62-* طبقات المفسرين العشرين: تح:علي محمد عمر، مكتبة وهبة، القاهرة، ط.1396،1 هـ.

63-الشاشي(نظام الدين أبو علي أحمد بن محمد (ت 344 هـ)): أصول الشاشي، دار الكتاب العربي، بيروت، لبنان، د.ط ،د.ت.

64-الشافعي (أبو عبد الله محمد بن إدريس): الرسالة، تح: خالد السبع العلمي، زهير شفيق الكبي، دار الكتاب العربي،ط.1، 1998م.

65-الشاطبي(أبو إسحاق إبراهيم بن موسى): الموافقات في أصول الشريعة، عناية وضبط، محمد عبد الله الدراز، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ط.2، 1395 هـ،1975 م.

66-شبلز(برند): علم اللغة والدراسات الأدبية (دراسة الأسلوب والبلاغة، ترجمة: محمود جاد الرب، الدار الفنية، القاهرة، د.ط، 1987م.

67-شبكة الألوكة: www. alukah.net : الإمام بن جرير الطبري.

68-شبكة مشكاة الإسلامية www.almeshket.net : ترجمة ابن القيم الجوزية.

69-شرشار(عبد القادر): تحليل الخطاب الأدبي وقضايا النص، منشورات إتحاد كتاب العرب، دمشق، سورية، 2006م.

70-الشعراوي (محمد متولي): تفسير الشعراوي، دار أخبار اليوم، د.ط، 1991 م.

71-شلبي (محمد مصطفى): مدخل في التعريف الفقه الإسلامي والعقول فيه، دار النهضة العربية، بيروت، لبنان، د.ط، 1985م.

72-الشهري (عبد الهادي بن ظافر): إستراتيجيات الخطاب مقاربة تداولية، دار الكتاب الجديد المتحدة، بيروت، لبنان، ط.1 ، 2004 م.

73-أبو شيبة(عبد الله بن محمد بن إبراهيم العيسى أبو بكر): المصنف، تح: أسامة بن إبراهيم بن محمد أبو محمد، دار الفاروق الحديثة للطباعة والنشر، ط.1، د.ت.

74-الشيرازي (أبو إسحاق إبراهيم بن علي): اللمع في أصول الفقه، تح: محي الدين ديب ستو، يوسف علي بدوي، دار الكلم الطيب، دمشق، سورية، دار ابن كثير، دمشق سورية، ط.1، 1416 هـ - 1995 م.

75-بن صالح (عبد الرحمان بن صالح بن صالح): موقف ابن تيمية من الأشاعرة، دار ابن الجوزي، للنشر والتوزيع ، المملكة العربية السعودية، ط.1، د.ت.

76-الصاوي (أحمد المالكي): حاشية الصاوي عن تفسير الجلاليين، دار الفكر، د.م، د.ت، 1977م.

77-صحراوي(مسعود): الأفعال المتضمنة في القول بين الفكر الغربي المعاصر والتراث العربي، رسالة دكتوراه، جامعة باتنة، 2003م - 2004م.

78-الطبري (أبو جعفر بن محمد بن جرير(224هـ- 310هـ)): تفسير الطبري- جامع البيان عن تأويل آي القرآن، تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، دار عالم الكتب للطباعة والنشر و التوزيع، ط.1، 1424هـ-2003 م.

79-* النسخة الثانية: تح: محمود محمد شاكر، مراجعة: أحمد محمد شاكر، مكتبة بن تيمية،ط.2،د.ت (توفي المحقق قبل أن يكمله وصل إلى الآية 27 من سورة إبراهيم) .

80-طروس (محمد) النظرية الحجاجية، من خلال الدراسات البلاغية والمنطقية واللسانية، دار الثقافة، د.م ، ط.1، 1426 هـ - 2005 م.

81-طه (عبد الرحمان ولد 1944م): التكوثر العقلي اللسان والميزان، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، ط.1، 1998 م.

82-* في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، المركز الثقافي العربي، الدرا البيضاء، ط.2، 2000م.

83-ابن عاشور(محمد الطاهر): تفسير التحرير والتنوير، الدار التونسية للنشر، تونس،د.ط، 1984م.

84-ابن عبد الله:(بكر ابو زيد: ابن القيم الجوزية، حياته، آثاره، موارده، دار العاصمة للنشر والتوزيع، ط.2 ،1423هـ.

85-عبد الغفار(أحمد السيد): التصور اللغوي عند الأصوليين، شركة مكتبات عكاظ للنشر والتوزيع، ط.1، 1401 هـ -1981م.

86-عبد القادر(حسين): القرآن والصورة البيانية، دار العالم الكتب، د.م،د.ط، د.ت.
87-ابن العماد (عبد الحي بن أحمد بن محمد أبو الفلاح (1623م -1676م) شذرات الذهب في أخبار من ذهب، دراسة وتحقيق: مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط.1، 1419 هـ -1998م .
88-عمر (أحمد مختار): علم الدلالة، عالم الكتب، القاهرة، ط.5، 1998م.
89-ابن فارس (أحمد بن فارس بن زكريا أبو الحسين): معجم مقاييس اللغة، تح: عبد السلام، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة ، ط.2، 1382 هـ.
90-* الصاحبي في فقه اللغة، ومسائلها وسنن العرب في كلامها، تح: عمر الطباع، مكتبة المعارف، بيروت، لبنان، ط.1، 1993م.
91-القرافي (أبو العباس شهاب الدين بن عبد الرحمان المالكي): شرح تنقيح الفصول في إختصار المحصول في الأصول،تح: طه عبد الرؤوف، شركة الطباعة الفنية المتحدة، ط.1، 1393هـ - 1973م.
92-القرطبي (أبو عبد الله محمد بن أحمد الأنصاري(توفي سنة 671 هـ)): الجامع للأحكام القرآن،تح: عبد الله بن عبد المحسن التركي، محمد رضوان عرقسوسي، مؤسسة الرسالة، ط1، 2006م.
93-القزويني (الخطيب محمد بن عبد الرحمان جلال الدين)، الإيضاح في علوم البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط.1، 2003م.
94-غرايس (بول): نظرية المعنى، ترجمة: صلاح إسماعيل، الدار المصرية السعودية للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، مصر، د.ط، 2005م.
95-الغزالي (أبو حامد): المستصفى من علم الأصول، تح: حمزة زهير حافظ، الجامعة الإسلامية، كلية الشريعة، المدينة المنورة، د.ط، د.ت.
96-* شفاء الغليل في بيان الشبه والمخيل ومسالك التعبير، تح: أحمد الكبيسي، مطبعة الرشاد، بغداد، العراق، 1971م.
97-ابن قيم (أبو عبد الله شمس الدين محمد بن أبي بكر الجوزية بن سعد بن حريز الزرعي(691هـ -751هـ)): إعلام الموقعين عن رب العالمين: تح: محمد محي الدين عبد الحميد، د.د، القاهرة،د.ط، 1374هـ 1955 م.

98-* بدائع الفوائد: اعتنى به: إبراهيم محمود، دار الدعوة للطبع والنشر والتوزيع،الإسكندرية، مصر، ط.1، 2006 م،1427 هـ .

99-* الصواعق المرسلة على الجهمية والمعطلة، تح: وتخريج وتعليق وتقديم: محمد الدخيل الله، دار العاصمة، الرياض، د.ط، د.ت.

100-* الكافية الشافية في الانتصار للفرقة الناجية،تحقيق وتعليق :محمد بن عبد الرحمن العريفي، ناصر بن يحي الجنيني، عبد الله بن عبد الرحمن الهذيل، فهد بن علي المساعد، تنسيق: محمد أجمل الإصلاحي، اشراف: بكر بن عبد الله أبوزيد، دار عالم الفوائد للنشر والتوزيع، تمويل مؤسسة: سليمان بن عبد العزيز الراجحي الخيرية، د.ط، د.ت،د.م.

101* الضوء المنير على التفسير، جمع: علي الحمد المحمد الصالحي، مؤسسة النور للطباعة والتجليد، دار السلام، الرياض، السعودية، د.ط،د.ت.

102-* مختصر الصواعق على الجهمية والمعطلة: شرح وتعليق :محمد فريد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، د.ط،.د.ت.

103-ابن كثير(عماد الدين أبو الفداء إسماعيل بن عمر(701 هـ -774هـ)تفسير القرآن العظيم، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، لبنان، طبعة جديدة، 1422 هـ-2002 م.

104-* البداية والنهاية، طبعة المعارف، د.ط، 1977م.

105-ابن ماجة(أبو عبد الله محمد(209هـ-273هـ)): سنن ابن ماجة تح: محمد فؤاد عبد الباقي، دار إحياء الكتب العربي،د.م،د.ط،د.ت.

106-ابن مالك(عزالدين عبد اللطيف بن عبد العزيز): شرح منار الأنوار في أصول الفقه، وبهامشه شرح الشيخ زين الدين عبد الرحمان بن أبي بكر بن العين، منشورات دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط.1، 1406 هـ - 1986 م.

107-مجمع اللغة العربية،المعجم الوسيط ، دار المعرف، مصر، ط.2، د.ت.

108-محمد(يونس محمد): علم التخاطب الإسلامي (دراسة لسانية لمناهج علماء الأصول في فهم النص، دار المدار الإسلامي، بيروت، لبنان، ط.1 ،2006م.

109-* المعنى وظلال المعنى (أنظمة الدلالة في العربية)، دار المدار الإسلامي بيروت، لبنان، ط.2، 2007 م.

110-المرغياني (برهان الدين بن عبد الجليل أبو بكر (ت 593 هـ)): الهداية في شرح البداية، مع : فتح القدير لكمال الدين محمد بن عبد الواحد السيواسي المعروف بإبن همام (ت861 هـ) ، مع تكملته نتائج الأفكار في كشف الأسرار لشمس الدين احمد المعروف بقاضي زاده(توفي 988 هـ) مع الكفاية لجلال الدين الخوارزمي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، د.ط، د.ت.

111-المقدسي(موفق الدين بن قدامة(541هـ-620هـ)):روضة الناظر وجنة المناظر، الدار السلفية، الجزائر، ط.1، 1991 م.

112-* ذم التأويل: مراجعة وتحقيق: بدر بن عبد الله البدر، دار الفتح، الشارقة، الإمارات العربية المتحدة، ط.1، 1414 هـ - 1994 م.

113-ملتقى أهل الحديث : ترجمة السرخسي ،www.alhadeeth.com .

114-الملكي(محمد): دراسة الطبري للمعنى من خلال تفسيره جامع البيان عن تأويل آى القرآن، وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، د.ط،1417 هـ - 1996م.

115-ابن منظور(محمد بن مكرم أبو الفضل (توفي سنة 711 هـ)): لسان العرب، قدم له: عبد العلايلي،إعداد وتصنيف: يوسف خياط، نذير مرعشلي، دار العرب، بيروت، لبنان، د.ط،د.ت.

116-النقاري (حمو): منطق الكلام من المنطق الجدلي الفلسفي إلى المنطق الحجاجي الأصولي، الدار العربية للعلوم، ناشرون الأولى، د.ط،1431هـ- 2010 م.

117-النيسابوري (أبو الحسن مسلم بن الحجاج القشيري)، صحيح مسلم، تح: أحمد زهوة، أحمد عناية، دار الكتاب الجديد، د.ط، 1430 هـ - 2009 م.

118-بن ياسين (حكمت بن بشير 1955 م): التفسير الصحيح، موسوعة التفسيير الميسور من التفسيير بالمأثور، دار ابن الجوزي، د.م، ط.1، 1433هـ .

119-يقطين (سعيد 1955): تحليل الخطاب الروائي وأبعاده النصية، مجلة الفكر العربي المعاصر، بيروت، لبنان، العدد 48، 49 ، شباط ، 1989م.

120-Dubois (john) dictionnaire de linguistique et de sciences du langage, imprimerie la tipografica, SPA . Italie. Dépôt léget,1999.

121-firth : paper in linguistics: Oxford University Press, 1957.

122-Grice (herbert pau): logique et conversation l'information -1 grammaticale traduit par : frederik berthe et michel bozen, paris N 66, 1995.

الفهرس

العنـــــــــوان	الصفحـــة
مقدمة	
المدخل : مفاهيم مصطلحية	
أولا : التفسير	01
ثانيا : المعنى	05
ثالثا : التأويل	11
الباب الأول : التأويل عند الفقهاء والمفسرين من منظور تداولي	
الفصل الأول: التأويل عند الفقهاء من الشافعي والسرخسي من منظور تداولي	
المبحث الأول: ظاهرة التأويل عند الشافعي	26
المطلب الأول: الخطاب	26
المطلب الثاني: الخطاب عند المحدثين	29
المطلب الثالث: السياق	33
المطلب الرابع: أهمية اللغة في البحث الأصولي والفقهي	36
المطلب الخامس: موقع التأويل عند الشافعي	36
المطلب السادس: السياق عند الشافعي	37
المطلب السابع: المجاز عند الشافعي	39
المبحث الثاني: التأويل عند السرخسي	41
المطلب الأول: أسماء صيغ الخطاب	41
المطلب الثاني: أقسام الحقيقة	47
المطلب الثالث: سياق النظم	49
المطلب الرابع: معرفة الأغراض الكلامية في وردت في النص	49
المطلب الخامس: معرفة القصد من الخطاب في سياق المقال والمقام	52
المطلب السادس: العلم بالحقيقة والمجاز	57
المطلب السابع: موقفه من المجاز	60

الفصل الثاني: التأويل عند ابن قدامة وابن تيمية	
المبحث الأول : التأويل عند ابن قدامة	65
المطلب الأول: موقفه من التأويل	65
المطلب الثاني: أسماء صيغ الخطاب غير الواضحة الدلالة	67
المطلب الثالث: المجاز	73
المبحث الثاني: التأويل عند ابن تيمية	75
المطلب الأول: أهمية اللغة في الدراسات الشرعية	75
المطلب الثاني: الفقه لغة واصطلاحا	76
المطلب الثالث: مفهوم التأويل عنده	77
المطلب الرابع: أقسام معاني القرآن عنده	81
الفصل الثالث: التأويل عند المفسرين الطبري وابن قيم الجوزية من منظور تداولي	
المبحث الأول: التأويل عند الطبري	94
المطلب الأول: أهمية اللغة عنده	94
المطلب الثاني: مفهوم التأويل	95
المطلب الثالث: المتشابه والمحكم	96
المطلب الرابع: المجاز	97
المطلب الخامس: السياق	100
المبحث الثاني: التأويل عند ابن قيم الجوزية	
المطلب الأول: أهمية اللغة عنده	107
المطلب الثاني: مفهوم التأويل عنده	108
المطلب الثالث: أنواع التأويل الباطل	110
المطلب الرابع: شروطه	114
المطلب الخامس: المجمل	121
المطلب السادس: المجاز عنده	126
المطلب السابع: السياق	127

الباب الثاني: المعنى عند الفقهاء والمفسرين من منظور تداولي	
الفصل الأول: المعنى عند الفقهاء الشافعي والسرخسي من منظور تداولي	
المبحث الأول: المعنى مفهومه وأهميته	134
المطلب الأول: المعنى لغة واصطلاحا	134
المطلب الثاني: الدلالة اللفظية والدلالة غير اللفظية	136
المطلب الثالث: المقصدية	140
المطلب الرابع: أفعال الكلام	141
المطلب الخامس: الملفوظية	141
المطلب السادس: الحجاج	142
المبحث الثاني: دراسة الشافعي للمعنى	
المطلب الأول: عناية الشافعي بالمفردة	142
المطلب الثاني: أهمية المشترك في الاستعمال	144
المطلب الثالث : أفعال الكلام في مناظرة الشافعي	144
المبحث الثالث: المعنى عند السرخسي	
المطلب الأول: الحمل	148
المطلب الثاني: مبدأ الاستصحاب	151
المطلب الثالث: أقسام الاستصحاب	151
المطلب الرابع: آليات المعنى	153
الفصل الثاني: المعنى عند الفقهاء ابن قدامة وابن تيمية من منظور تداولي	
المبحث الأول: المعنى عند ابن قدامة	167
المطلب الأول: آليات المعنى	167
المطلب الثاني: المفهوم بالفحوى	171
المطلب الثالث: درجات دليل الخطاب	172
المطلب الرابع: أضرب فحوى الخطاب والإشارة	175

المبحث الثاني: المعنى عند ابن تيمية	
المطلب الأول: المناظرة مفهومها	179
المطلب الثاني: أنموذج تحليلي وفقا لأفعال الكلام	179
الفصل الثالث: المعنى عند المفسرين:الطبري وابن قيم الجوزية من منظور تداولي	
المبحث الأول: المعنى عند الطبري	
المطلب الأول: مكانة الطبري	190
المطلب الثاني: منهج الطبري في بيان المعنى	191
المطلب الثالث:الحجة اللغوية	193
المطلب الرابع: الحجة الأصولية	198
المبحث الثاني: المعنى عند ابن قيم الجوزية	
المطلب الأول: المعنى عند ابن قيم الجوزية	201
المطلب الثاني: أنموذج تحليلي تداولي لمناظرة ابن قيم	203
خـــــــاتمـــــة	210
ملحق المناظرات	216
ملحق الأعلام	225
قائمة المصادر والمراجع	259
الفهرس	

الملخص:

تعد ظاهرة التأويل والمعنى من الظواهر اللغوية المهمة،و التي ترتبت عنها خلافات بين الفقهاء، والمفسرين، بين مثبت للظاهرتين ومن مذكر لها وبخاصة ظاهرة التأويل لكونها ذات منطلقات فلسفية تمس بالجانب العقدي.

وقد تناولنا في هذه الرسالة جملة من النقاط المتعلقة بظاهرة التأويل والمعنى منها التأصيلا الدقيق لظاهرة التأويل والمعنى وموقف كل من الشافعي والسرخسي وابن قدامة وابن تيمية والطبري وابن قيم الجوزية،وقد تبين لنا اختلافا في دراسة ظاهرة التأويل والمعنى، لكن ما نلحظه اتفاقهم في معالجة الظاهرة من حيث الأصل؛ والاختلاف في الفرع على مستوى المصطلحات العلمية لآليات التأويل والمعنى، وعند اختلافهم في الفرع كان في اطار معالجة النص الشرعي،وما احتواه من أحكام شرعية لكن القصد واحد. هو استنباط الحكم الشرعي صحيح وهذا الاستنباط للأحكام الشرعية كان ضمن حقل خصب.

وقد بحثنا في ظاهرتين بالتمثيل من خلال ما أورده أصحاب المدونات المدروسة في بحثنا هذا، مع التحليل وبيان معالجتهم في استنباط الأحكام الشرعية، وفقا لما هو واضح في وقتنا المعاصر باعتماد المنهج التداولي وإن كانت الاختلافات في وضع بعض المصطلحات وليس في المفاهيم.

الكلمات المفتاحية: التأويل، المعنى، الأحكام الشرعية،النص الشرعي،التداولية.

Abstract:

Phenomenone of interpratation is among the most significant linguistic phenomenona which resulted in disputes among jurists and exegetes of the holy Quran whether those who confirmed it or denied it. This is becaues this phenomenon has philosophical outestes that tackle the creed and we in this distration tackle mang pertinent points of phenomenon of interpretation and meaning.

The research applies the concept by alshafii, assarakhsi, ibn Qoudama, ibn taymaya and, attabari and ibn Qayam aljawzya it becomes clear that they differed. However,they agreed in the way of tackling the issue, they agreed such as terminology and interpretation mechanisms

whithin the frame of jurisprudent understanding. Yet, the objective is one such reasaning was made in fertile field.

We scrutinize the two phenomena through what the compilers of blogs mentioned and analyzed of juristic reasaning of the contemporary applied pragmatic approach taking into consediration disparity of terminology and not conceptions.

Key words: interpretation, meaning, juristic laws, juristic text and pragmatics.