إسلامية المعرفة

مجلة الفكر الإسلامي المعاصر

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

كلمة التحرير

- دور اللغة في بناء الشخصية الإسلامية — هيئة التحرير

بحوث ودراسات

- السياق القرآني وأثره في خدمة التفسير المقاصدي عند ابن عاشور — نشوان عبده خالد قائد ورضوان جمال الأطرش
- التناسب البياني في السنّة النّبويّة — محمد مختار المفتي
- البُعْد اللغوي في مقاصد الشريعة الإسلامية — حمادي الموقت
- الاستدلال اللغوي عند الأصوليين: مقاربة تداولية — يحيى رمضان

قراءات ومراجعات

- واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج. تأليف: أنور الزعبي — محمد علي الجندي
- تصنيف الفنون العربية الإسلامية: دراسة تحليلية نقدية. تأليف: سيد أحمد بخيت علي — إدهام محمد حنش

السنة التاسعة عشرة | العدد 73 | صيف 1434هـ / 2013م

بسم الله الرحمن الرحيم

هوية المجلة وأهدافها

إسلامية المعرفة منبر مفتوح لتحاور العقول وتناظر الأفكار والآراء يهدف إلى:

- إعادة صياغة المعرفة الإنسانية وفق الرؤية الكونية التوحيدية من خلال الجمع بين القراءتين: قراءة الوحي وقراءة الكون.

- الإصلاح المنهجي للفكر الإسلامي، وإعطاء الاجتهاد مفهومه الشامل بوصفه يمثل التفاعل المستمر للعقل المسلم مع الوحي الإلهي؛ سعياً لتحقيق مقاصده وأحكامه وتوجيهاته فكراً وسلوكاً ونظماً ومؤسسات، في إطار الأوضاع الاجتماعية والتاريخية المتغيرة.

- العمل على تطوير وبلورة البديل المعرفي الإسلامي في العلوم الإنسانية والاجتماعية، على أساس من التمثل المنهجي للرؤية الكونية التوحيدية والقيم الأساسية والمقاصد العليا للإسلام من ناحية، والتمثل العلمي النقدي لمعطيات الخبرة العلمية والعملية الإنسانية في عمومها وشمولها من ناحية أخرى.

وتسعى المجلة إلى تحقيق هذه الغايات والمقاصد الكبرى من خلال التركيز على المحاور الرئيسية التالية:

- قضايا المعرفة: وما يتعلق بها من رؤية كلية ومنهجية في التفكير والبحث.

- منهجية التعامل مع القرآن الكريم بوصفه أساس المرجعية الإسلامية، ومع السنة النبوية بوصفها بياناً لأحكامه وتوجيهاته.

- منهجية التعامل مع التراث الإسلامي بوصفه تجسيداً للخبرة التاريخية للأمة، يعكس تفاعل العقل المسلم مع نصوص الوحي لتنزيل قيمه وتحقيق مقاصده في السياق التاريخي والاجتماعي.

- منهجية التعامل مع التراث الإنساني عموماً، والتراث الغربي خصوصاً، تعاملاً علمياً ونقدياً يستوعب حكمته وإيجابياته، ويتجاوز قصوره وسلبياته.

مجلة علمية عالمية فصلية محكمة يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي

السنة التاسعة عشرة **العدد ٧٣** **صيف ١٤٣٤هـ/٢٠١٣م**

رئيس التحرير

فتحي حسن ملكاوي

مدير التحرير

رائد جميل عكاشة

أعضاء هيئة التحرير

أحمد عبد السلام الريسوني **التيجاني عبد القادر حامد**

جمال محمد البرزنجي **عبد الله إبراهيم الكيلاني**

صاحب الامتياز: توفيق أحمد العوجي

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين

بناية كولومبيا سنتر – قسم أ – طابق ٤– بيروت – لبنان

هاتف: +961-1-707361/ **فاكس:** +961-1-311183

الموقع الإلكتروني: http: www.eiiit.org

الرقم الدولي: ISSN 1729-4193

مستشارو التحرير

إسحق أحمد فرحان	الأردن	**علي جمعة**	مصر
داود الحدابي	اليمن	**عماد الدين خليل**	العراق
رضوان السيد	لبنان	**عمار الطالبي**	الجزائر
زكي الميلاد	السعودية	**محمد الحسن بريمة**	السودان
طه عبد الرحمن	المغرب	**محمد السماك**	لبنان
عبد الحميد أبو سليمان	السعودية	**محمد عمارة**	مصر
عبد المجيد النجار	تونس	**محمد كمال حسن**	ماليزيا
عدنان زرزور	سوريا	**محيى الدين عطية**	مصر
عزمي طه السيد	الأردن	**نزار العاني**	العراق

يوسف القرضاوي مصر

المراسلات

Chief Editor, Islamiyat al Marifah
IIIT, 500 Grove St. 2nd Floor
Herndon, VA 20170, USA
E-mail: islamiyah@iiit.org

or

P.O.Box 9489 Amman 11191, Jordan.
Email: iokiiit@yahoo.com

ما تنشره المجلة يعبر عن وجهة نظر الكاتب

ولا يعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة أو المعهد

محتويات العدد

كلمة التحرير

- دور اللغة في بناء الشخصية الإسلامية — هيئة التحرير — ٥

بحوث ودراسات

- السياق القرآني وأثره في خدمة التفسير المقاصدي عند ابن عاشور — نشوان عبده خالد قائد ورضوان جمال الأطرش — ١٣
- التناسب البياني في السنّة النّبويّة — محمد مختار المفتي — ٤١
- البُعْد اللغوي في مقاصد الشريعة الإسلامية — حمادي الموقت — ٧٣
- الاستدلال اللغوي عند الأصوليين: مقاربة تداولية — يحيى رمضان — ١٠٩

قراءات ومراجعات

- واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج. تأليف: أنور الزعبي — محمد علي الجندي — ١٤٥
- تصنيف الفنون العربية الإسلامية: دراسة تحليلية نقدية. تأليف: سيد أحمد بخيت علي — إدهام محمد حنش — ١٦٩

تقارير علمية

الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة — مكتب الأردن — ١٨٧

رسالة الجامعة ووظيفتها — السعيد الزاهري وبلال التليدي — ١٩٥

مصير حوار الحضارات في ظل العولمة — مكتب الأردن — ٢٠١

عروض مختصرة

حنان لطفي زين الدين — ٢٠٧

كلمة التحرير

دور اللغة في بناء الشخصية الإسلامية

هيئة التحرير

تعيش الأمة الإسلامية ظروفاً موضوعية تجعلها قابلة للانصهار في التكوينات المعرفية المتنوعة؛ فالغزو الفكري يكاد يضيع شخصيتها، والغزو العسكري يكاد يحاصرها، والغزو السياسي قوقعها في ذاتية قميئة، والغزو الاقتصادي جعلها سوقاً مستهلكاً، فنهب ثرواتها وأفقر شعوبها. ولعل ذلك كله فرض على الأمة البحث عن شخصيتها، في محاولة لفهم سيرورة النهوض الحضاري لهذه الأمة، وبناء إنسان متميز عن غيره من أبناء المجتمعات الأخرى؛ عقيدة وفكراً وسلوكاً، لتقام من خلاله حضارة فكرية ومادية متميزة عن غيرها من الحضارات.

تُعدّ اللغة العربية من أهم مقومات الشخصية الإسلامية، لا سيما بعد ارتباطها الجذري بالقرآن الكريم؛ إذ يمثل الإسلام واللغة ركنيين أساسيين في تشكيل الشخصية والهوية الإسلامية، وكلاهما متناسق مع الآخر، فاللغة العربية وسيلة أساسية لفهم الإسلام، وهي شرط أساسي لازم للتفقه في شريعته وإدراك مقاصده العليا، واستنباط الأحكام الفرعية العملية من أصوله. وقد وعى العلماء من قبلُ دلالة ارتباط العربية بالإسلام، وهما معاً يشكّلان خاصية المسلم وهويته؛ إذ إن الإقبال على تفهمه اللغة العربية من الديانة؛ فهي "أداة العلم، ومفتاح التفقه، وسبب إصلاح المعاش والمعاد."[1] يقول ابن تيمية: " واعلم أن اعتيادَ اللغة يؤثر في العقل والخلق والدين تأثيراً قوياً بيّناً، ويؤثر أيضاً في مشابهة صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين. ومشابهتهم يزيد من العقل والدين والخلق. وأيضاً فإن نَفَسَ اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به

[1] الثعالبي، أبو منصور عبد الملك بن محمد النيسابوري، **فقه اللغة وأسرار العربية**، شرح: دينزيرة شقال، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٩م، ص١٠.

فهو واجب."[٢] وبناء عليه فثمة إدراك لحاجة المفكر والفقيه والمجتهد لإتقان اللغة بكل تجلياتها، وصولاً إلى فهم سليم لمقاصد الشريعة لتحقيق مناطي النظر والعمل، فها هو عمر بن الخطاب رضي الله تعالى عنه يكتب إلى أبي موسى الأشعري: "أما بعدُ فتفقهوا في السُّنة، وتفقهوا في العربية وأعربوا القرآن فإنه عربي، وتعلموا العربية فإنها من الدين."[٣]

لقد أسهم التفكير الأصولي في تجذّر العلاقة بين اللغة والدين؛ إذ جعل علماء أصول الفقه من شروط المجتهد أن يكونَ عالماً بأسرار العربية وبخاصة علم النحو، قال الأنصاري الحنفي: "من شروط المجتهد أنه لا بد من معرفة التصريف والنحو واللغة."[٤] "لأن الشريعة عربية، ولا سبيل إلى فهمها إلا بفهم كلام العرب، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب."[٥] ويُكثر الإمام الشاطبي من التأكيد على أهمية احترام قواعد اللغة العربية في فهم مقاصد النصوص؛ لأن "لسان العرب هو المترجم عن مقاصد الشارع."[٦] ويقول أيضا: "إن الشريعة عربية، وإذا كانت عربية فلا يفهمهما حق الفهم إلا مَنْ فهم العربية حقَّ الفهم؛ لأنهما سيان في النمط، ما عدا وجوه الإعجاز؛ فإن فرضنا مبتدئاً في فهم العربية؛ فهو مبتدئ في فهم الشريعة، أو متوسطاً، فهو متوسط في فهم الشريعة، والمتوسط لم يبلغ درجة النهاية؛ فإن انتهى إلى درجة الغاية في العربية، كان كذلك في الشريعة."[٧]

يتحدث من يكتب في الخطاب والهوية عن تمييز مهم بين الهوية وخطاب الهوية فيما يتصل باللغة، فقد تكون الهويات مستقرة في مجتمع ما، ولكن الخطاب (واللغة أحد تمثّلاته) هو الذي يبرزها سلباً أو إيجاباً، ولا تكون الهوية عندئذ موجودة إلا بشكل مستقل عن المتكلمين باسمها، وبذلك يعاد إنتاج الهوية؛ أي إنتاج ثقافة تعكس العلاقة

[٢] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **اقتضاء الصراط المستقيم**، تحقيق: عصام فارس الحرستاني ومحمد إبراهيم الزغلي، بيروت: دار الجيل، ١٩٩٣م، ص ٢٠٧.

[٣] ابن أبي شيبة، عبد الله بن محمد. **المصنف**، بيروت: دار الفكر، ١٩٩٤م، أحايث الأحكام، ص١٣٠.

[٤] الأنصاري، نظام الدين عبد العلي، **فواتح الرحموت بهامش المستصفى**، بيروت: دار الفكر، ج٢، ص٣٦٣.

[٥] الرازي، فخر الدين. **المحصول في علم أصول الفقه**، تحقيق: طه جابر العلواني، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٨٦م، ج٣، ص٣٥.

[٦] الشاطبي، أبو إسحاق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: محمد عبد الله دراز، ط١، مصر: المكتبة التجارية الكبرى، ج٤، ص٣٢٤.

[٧] المرجع السابق، ج٤، ص١١٤-١١٥.

مع الآخر، كما تعكس العلاقة مع الذات، وهي علاقة يؤدي فيها التخيّل مهمة مركزية يتمّ من خلاله تكوين رؤية للمجتمع تحرص على إخفاء الذاتية، والرجوع إلى الأصل ذي النقاوة، والابتعاد –ما أمكن– عن التلوث بالآخر، ابتغاء المحافظة على طهارة المجتمع، فهو خطاب رؤية مشوبة بالتخيّل سرعان ما يتحول إلى ممارسة ثقافية واجتماعية وسياسية، إلخ.

والهوية بحسب هذا الخطاب، تصبح مفهوماً مكتملاً، ولم يتبق سوى البحث عن صيغة التطابق مع المثال (الماضي) لتحقيق الوجود (الحاضر). وهذا ما يدعونا إلى التمييز بين الهوية وخطاب الهوية، فإذا كانت الهوية حقيقة رمزية يعيشها الأفراد والمجتمعات، فإن الخطاب المُنشأ عن الهوية هو خطاب (أيديولوجي) يتجه نحو الآخر، بغية تأكيد الذات، ورفض تماهيها مع الآخر وتمثلاته، فكُنه الذات لا يتم إلا عن طريق الآخر، ومن خلاله. من هنا فإن خطاب الهوية يطرح نفسه بوصفه خصوصية، ومن مهمة المجتمع –في صيرورته–أن يحافظ عليها، وعلى الآخر ألا يهددها أو يعمل على اختراقها. وبناء عليه تصبح الهوية البُعد الصامت الساكن، ويغدو خطاب الهوية البُعد الفّعال المتحرك. وبذلك تتمحور اللغة لتصبح واسطة تجعل من الأمة مجتمعا متخيّلاً، وتربط الفرد مع أبناء أمّته ممن لم يرهم أو يقابلهم.

وتكتسب اللغة هُويَّتَها من ماهيتها وأهميتها ووظيفتها؛ فاللغة ليست حروفاً وكلمات فحسب، بل هي حاضنة فكرية، وعامل مهم في تجسيد خصائص الأمة، وحافظة لتاريخها وداعمة لاستمراريتها، وتماسك مجتمعها وأفرادها، وأداة لنقل المعرفة والعلم، ولها مقاصد كُلّية متمثلة في: الوحدة والتجانس والتماسك. وتغدو بذلك حلقة وصل مهمة بين الماضي والحاضر والمستقبل، لذلك تجدها في حالة سيرورة وصيرورة، لا سيما إذا كان ثمة وعيٌ متنامٍ مع هذه السيرورة والصيرورة، فلغة الوعي لا تتولد إلا بالوعي باللغة وبإمكانياتها.

واللغة مفردة مهمة في تحديد الرؤية؛ إذ يعتمد عليها المجتمع اعتماداً كبيراً في صوغ عالمه وواقعه. ولأن الهوية صيغة ثقافية، واللغة تُعدّ ركناً من أركان الثقافة، فـ"هوية كل

مجتمع تتأسس على لغته." ومن هنا نجد هذا التماثل بين اللغة والثقافة؛ إذ غدت ركناً من أركانها؛ "لأنها تكون بمثابة الدم داخل الجسد الحي، فهي تحمل كل خصائص مجتمع ما إلى كل فرد من أفراده، وهي بمثابة شبكة تواصل وقنوات نقل للتراث والمعرفة الوافدة إلى الذات، والناقلة من الذات إلى الآخر، فلا جرم أن يعتصم كل مجتمع بهويته الثقافية من خلال تنشئته بلغته."[٨]

وقد يحدث شرخ وحالة فصام نكد بين اللغة والهوية، وهو ما يمثل فسخ الهوية؛ أي حدوث قطيعة مع اللغة في سياقات تقطع الذات عن اللسان، ومن ثم هي حالة تحاول تغريب اللسان بالمعنى الواسع. وفسخ الهوية يؤدي إلى قطيعة مع الأصل وإلى قطع الذات عن العلاقات الفطرية ومجالاتها الحيوية، وما من شك في أن حالة الفصام تؤدي إلى انسلاخ الإنسان عن ذاته وذاكرته، ضمن محور يحاول محو الذاكرة الحضارية، وقطع النفس عن ذاكرتها التراثية، لتتشكل في وعي ولا وعي أبناء اللغة أن لغتهم سبب رئيس في تخلفهم وفقدانهم فاعليتهم الحضارية.

صحيح أن وظيفة التواصل من أهم وظائف اللغة، إلا أنها لا تمنح اللغة خصوصية؛ إذ إنها متحققة بين الكائنات الأخرى بالقدر الذي تحتاجه، وبهذا فالتواصل لا يأخذ دوره الفعلي والجوهري، إلا إذا تعالق مع الفكر، ليشكلا هوية واضحة قادرة على تحقيق الانسجام بين الماضي والحاضر والمستقبل. ولعل الاقتصار على دور اللغة في التوصيل – بمعناه البسيط– أدّى إلى خلل واضح في فهم مقصدية اللغة، وعدّها أداةً لتوصيل المعنى فحسب، غاضين الطرف عن الأخطاء والركاكة؛ إذ لا يؤثر هذا في وصول المعنى واستيعابه.

ثمة تصور قرآني واضح لوظيفة اللغة ماثل في قوله تعالى: "وعلم آدم الأسماء كلها"؛ إذ لا تقتصر وظيفة اللغة على التواصل بالمعنى اللغوي المباشر، ولكنها تتضمن رؤية عن العالم والوجود؛ أي إننا نتمثل الكون في عقولنا، كي نستطيع تصنيف الأشياء وتمييزها من خلال ما توفره لنا اللغة. ومن هنا تأتي عبارة: اللغة وعاء الفكر؛ إذ ينبغي للإنسان العاقل

[٨] الكتاني، محمد. **أي منظور لمستقبل الهوية**، ضمن: **أعمال العولمة والهوية موضوع الدورة الأولى لسنة ١٩٩٧م**، الرباط: مطبوعات أكاديمية المملكة المغربية، أيار ١٩٩٧م، ص٨١.

أن يُحدِث تصوّراً واضحاً وتواصلاً معرفياً مع العالم الذي يعيش فيه، فتغدو اللغة بذلك قنطرة مهمة لإحداث الاتصال بين عالم الأذهان والأعيان واللسان، فهي عملية متبادلة بين الذات والواقع، أو بين الداخل والخارج.

إننا عندما ندعو إلى التمسك باللغة العربية، فلأننا اليوم بأمس الحاجة إلى ما تحققه اللغة من النهوض بواقع الأمة والمجتمع، فاستعمالها بكفاءة وفاعلية يسهم في تحقيق الانسجام والتماسك والتجانس، والاعتزاز بالولاء والانتماء للمجتمع المتجانس والأمة المتماسكة؛ فلغة الخطاب الواحدة تيسر سبل الاتصال والتواصل. واللغة تواصل يتم عبر رموز واحدة تمثل حقيقة تكاملها وتمايزها، وخطاب يعبر عن نسق للقيم يفضي إلى حقائق اختصاصها وأصول هويتها، وهي مع ذلك كله وسيلة التعبير الاجتماعي في تميز الجماعة القومية عن غيرها من الجماعات والأقوام.[٩]

إن انتشار مفهوم الهيمنة اللغوية دليل على المحاولات المستمرة من أعداء الأمة لإفقاد اللغة العربية جوهرها التاريخي، من خلال (التدمير الخلاّق للغة العربية)؛ أي تفتيت المجتمعات العربية عن طريق تدمير اللغة ونشر الثنائية والازدواجية. وبناءً عليه ألا يحق للمجتمعات العربية خاصةً أن تنظر بعين الريبة والشك تجاه الأفكار التي تنادي بالتحديث والحداثة، وما بعد الحداثة، واللغة الكونية، إلخ من تلك المصطلحات والمفاهيم التي تجعل من اللغة الإنجليزية خاصةً شريكةً للغة العربية، أو بديلاً كاملاً عنها نراه في معظم أدوات التواصل والاتصال، ووسائل الإعلام والإعلان؟!

تعتمد نظرية التحديث على منطلق رئيس، وهو أن المجتمعات المتخلفة يجب أن تُحدِث قطيعة مع البنيات المؤسسية التقليدية التي تعرقل التطور والازدهار الاقتصادي، وبهذا ترى نظرية التحديث أن أفضل طريقة ممكنة لتجاوز التخلف تنحصر في تبني مؤسسات وأنماط سلوك شبيهة لما يوجد في المجتمعات الصناعية. وظاهر للعيان هيمنة الإنجليزية على باقي اللغات، ما دفع بعض المفكرين إلى القول بأن الإنجليزية هي لغة التحديث؛ لأنها لغة الاقتصاد والصناعة والتقدم.

[٩] عبد الفتاح، سيف الدين. **اللغة والهوية والسياسة**، ضمن: **اللغة والهوية وحوار الحضارات**، إعداد وإشراف: نادية محمود مصطفى، وسيف الدين عبد الفتاح، جامعة القاهرة ،٢٠٠٦م، ص٥٩.

إن عملية نقل العلوم لا تقتصر على لغة دون غيرها، فكم من أمم في الماضي والحاضر استطاعت أن تنهض بلغتها عن طريق الترجمة؛ إذ اعتمدت هذه الأمم على ركيزتين أساسيتين هما: الاستيعاب والتجاوز، وما النهضة اليابانية والصينية إلا مثال ناصع على قدرتهما في تحقيق التقدم العلمي على الرغم من استفحال الإنجليزية في سوق الكتاب والإعلام والشبكة العنكبوتية.

إننا بحاجة إلى تفعيل دور اللغة في حياتنا العامة، لتأخذ اللغة العربية مكانتها التي تستحقها، ودورها الإيجابي في خدمة الإنسانية. وهذا يتطلب إقناعاً للذات بضرورة ممارسة اللغة حتى لا يحدث فصام نكد بين ما نتعلمه وما نمارسه. ونجد هذا الفصام النكد في كل مناحي الحياة؛ فـ "اللغة التي يتعلمها الطالب العربي هي غير اللغة التي يسمعها في البيت أو الطريق... وما يسمعه من معلم العربية غير الذي يسمعه من معلم الجغرافيا، بل إن معلم اللغة العربية يعلمه أشياء ويستخدم أشياء غيرها... كل شيء حول العربية في(الفصل) مضادّ لها في البيت والمدرسة والشارع، وكأنما هناك هذه القربة المقطوعة، تملأ من أعلاها، فينهمر الماء من جوانبها المتهترئة والممزقة."[١٠] ولعل من أهم أسباب هذا الفصام بين اللغة الوقتية (لغة الصف أو المحاضرة)، ولغة الحياة (التعايش مع المجتمع والأسرة)، أن اللغة العربية الفصيحة وشبه الفصيحة (الوقتية) تؤخذ تلقيناً، في قوالب صمّاء دون أن يكون لها أثر في استثارة ذائقة المتلقي، وجعله معايشاً لها، ومحاوراً إياها، وصديقاً لها، فاللغة التي نتعلمها اليوم "تُجهد المعلم تلقيناً والتلميذ حفظاً، دون أن تكسبه ذوق العربية ومنطقها وبيانها."[١١]

في ظل العولمة والتسارع التقني، اللذين لا يعترفان بخصوصيات الأمم، ويعملان في الوقت ذاته على تثبيت واقع الحتمية اللغوية؛ حتى أن وجود اللغة الإنجليزية وحضورها أصبح وكأنه قدر حتمي لا مناص منه، تبدو الحاجة ملحّة لاستنقاذ الهوية اللغوية، واستثارة روح المقاومة والوقوف سدّاً منيعاً أمام محاولات الاستلاب الثقافي والطمس

[١٠] فيصل، شكري. قضايا اللغة العربية المعاصرة، **المجلة العربية للدراسات اللغوية**، مج٢، عدد١، ١٩٨٣م، ص٢٤.

[١١] عبد الرحمن، عائشة. **لغتنا والحياة**، مصر: دار المعارف، ١٩٦٩م، ص١٨٧.

اللغوي، والبناء على ما قام به السلف الصالح من محاولة الربط بين اللغة والفطرة والنص، مما سيدفعنا –مطمئنين– لإنشاء متن لغوي حرٍّ، بعيداً عن الدونية اللغوية، وبناء النظريات اللغوية المنطلقة من بنيتنا المعرفية الإسلامية. ولتحقيق ذلك ينبغي إيلاء التخطيط اللغوي والسياسة اللغوية دوراً أكبر في الحياة العامة؛ إذ يغدو التفكير في المحافظة على اللغة العربية ضرورة دينية، وأمناً قومياً، ودافعاً للانعتاق من قيد الآخر.

لقد جاء هذا العدد من مجلة إسلامية المعرفة متفحصاً قضايا تتعلق باللغة من حيث قدرتها على البيان والتواصل وتحقيق مقاصد الشريعة. ففي البحث المعنون بـ: "السياق القرآني وأثره في خدمة التفسير المقاصدي عند ابن عاشور" للباحثين الدكتور نشوان عبده والدكتور رضوان الأطرش، ثمة محاولة استقصائية لتبيان أهمية السياق القرآني في خدمة التفسير المقاصدي بعامة، وعند ابن عاشور بخاصة. والكشف عن منهجية ابن عاشور في هذا السياق، رغبةً في تطوير الفكرة المقاصدية التي سخّر جل أعماله لتبيانها.

وفي بحثه الموسوم بـ: "التناسب البياني في السنة النبوية" للدكتور محمد مختار المفتي ، تناول مفهوم التناسب البياني، وأهميته، وصوره كما ظهرت في السنة النبوية. وأبرزت الدراسة الجهود المبذولة من الأقدمين والمحدثين في هذا الموضوع.

وحاول الأستاذ حمادي الموقت أن يقيم مقاربة بين اللغة ومقاصد الشريعة، وذلك في بحثه في: "البُعد اللغوي في مقاصد الشريعة"؛ إذ كشف عن العلاقة الوثيقة بين اللغة والمقصد الشرعي، وحاول أن يثبت بأنّ المعرفة باللغة العربية كانت –وستظلّ– الواجبَ الطبيعي الذي يكفل فهم النص القرآني فهماً يتوافق ومقاصده الشرعية التي جاءت لتضمن للبشر حقهم؛ في: النسل، والعقل، والنفس، والمال، والدين، في إطار الكلّيات الخمس المعروفة.

وكشف الدكتور يحيى رمضان في بحثه في: "الاستدلال اللغوي عند الأصوليين: مقاربة تداولية" عن جانب مضيء ومسكوت عنه من جوانب الإبداع في تراثنا اللغوي خاصة، وهو الاستدلال، الذي يُعدّ ركيزة أساسية من ركائز النظريات التداولية المعاصرة؛ إذ أظهر جهود علماء الأصول في هذا الحقل المعرفي.

وتضمن العدد قراءتين قيمتين: أولهما قراءة لكتاب واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج لمؤلفه الدكتور أنور الزعبي، وقدّمها الدكتور محمد علي الجندي. وثانيتهما قراءة لكتاب تصنيف الفنون العربية الإسلامية لمؤلفه الدكتور سيد أحمد بخيت، وقدّمها الدكتور إدهام حنش.

واحتوى العدد ثلاثة تقارير عن نشاطات المعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ أولهما عن مؤتمر: "الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة" الذي عقد في الأردن، وثانيهما عن: "الأيام البيداغوجية العاشرة عن رسالة الجامعة ووظيفتها" في المغرب، وثالثهما عن: الأيام العلمية لتطوير مشروع "حوار الحضارات في ظل العولمة" ونظمت في الأردن. وفي العدد حلقة جديدة من عروض مختصرة لعدد من الكتب التي صدرت حديثاً، ذات صلة بموضوعات العدد.

نسأل الله أن ينفع بمادة هذا العدد ويجزي كل من أسهم فيه بعمل، والحمد لله رب العالمين.

بحوث ودراسات

السياق القرآني وأثره في خدمة التفسير المقاصدي عند ابن عاشور

نشوان عبده خالد قائد *

رضوان جمال الأطرش **

الملخص

يهدف البحث إلى بيان أثر السياق القرآني في التفسير المقاصدي للقرآن الكريم عند ابن عاشور، وذلك من خلال تناول السياق القرآني من أطرافه المتسقة التي تتصل مباشرة بالمنهج التفسيري المقاصدي، بوصفه مرجحاً دلالياً يفضي إلى الكشف عن المقاصد القرآنية، ويوسع من إيراداتها في المواضع المختلفة. كما يدرس أهمية السياق القرآني، وأنواعه المختلفة التي لها بالغ الصلة في خدمة التفسير المقاصدي. وقد اعتمد الباحثان على المنهج الاستقرائي في إيراد الشواهد، والدلالات عن ابن عاشور في السياق والمقاصد، ثم المنهج التحليلي في إبراز العلائق، والأثر للسياق في خدمة التفسير المقاصدي.

الكلمات المفتاحية: السياق، التفسير، المقاصد، ابن عاشور.

The Qur'anic Context and Its Impact on Ibn Ashur's Maqasid Approach to Tafsir

Abstract

This study aims to demonstrate the impact of the Qur'anic context on the interpretation of the Holy Qur'an through the method of intents (maqasid) as used by Ibn 'Ashur, by addressing the interpretation harmonization with the Qur'anic context that is directly related to this method of investigation. The Quranic context is a connotative indicator that discloses '*maqasid al-Qur'an*' and expands its existence in different places in the Holy Quran. The study also looks into the significance of the Qura'nic context in its different types, and its relationship with the interpretation through intents. The inductive method was utilized to provide the evidence and connotations of Ibn Ashur in the context and *maqasid*. Analytical method was then used to highlight the connections and impact of context in serving interpretation through intents.

Keywords: Context, Exegesis (Tafsir), Intents, Ibn Ashur.

---

* دكتوراه في التفسير وعلوم القرآن، زمالة بحث في أكاديمية الدارسات الإسلامية، جامعة الملايا، البريد الإلكتروني: nashwan83@hotmail.com

** أستاذ مشارك بقسم دراسات القرآن والسنة، كلية معارف الوحي والعلوم الإنسانية، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا. البريد الإلكتروني: taallaam@gmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١٢/٩/٢٩م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٣/١/٣٠م.

مقدمة:

السياق القرآني أصل من أصول التفسير التي لا غنى للمفسر عنها؛ لما له من أثر في فهم مراد الله تعالى، وبيان المعنى الصحيح للآية، ويدل على ذلك أمور من أهمها: أنه أصل معتبر في تفسير النبي الكريم ﷺ، والسلف الصالح، كما أنه أصل معتبر عند العلماء في فهم كليات النص، يقول الشاطبي: "فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض."[١] ويعدّ السياق من أعظم القرائن في الترجيح، وحل المشكلات والمتشابه كما يقرر ذلك الزركشي في البرهان،[٢] وقد عدّه ابن عاشور ضمن رؤيته المنهجية المقاصدية في التفسير، وقرره بوصفه أصلاً من الأصول التي بنى عليها ترجيحاته التفسيرية؛ إذ بدا أثر السياق واضحاً في تقريراته.

إن إشكالية البحث تكمن في وجود ضعف واضح في استخدام دلالة السياق القرآني لدى المناهج التفسيرية، وفي ربطه بالمقاصد والأغراض، وهما أمران يحتمان إعادة النظر من خلال تقديم الأبحاث والدراسات التي تتناول السياق، ومدلولاته القيّمة في ردم تلك الإشكالية، وهذا ما سنعمل على تجليته من خلال هذا البحث الذي يهدف إلى بيان أثر السياق القرآني في خدمة التفسير المقاصدي للقرآن الكريم عند واحد من أهم المفسرين المعاصرين، هو ابن عاشور.

أولاً: مفهوم السياق القرآني، والتفسير المقاصدي.

١. مفهوم السياق القرآني:

تنوعت المحامل والدلالات اللغوية للسياق لغة واصطلاحاً، غير أن تحديد المعنى الدقيق للسياق القرآني، هو ما نسعى لبيانه من خلال استقراء معانيه، ودلالاته المتنوعة.

---

[١] الشاطبي، أبو إسحق إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: أبو عبيدة مشهور بن حسن آل سلمان، الرياض: دار ابن عفان، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ج٤، ص٢٦٦.

[٢] الزركشي، بدر الدين. **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، القاهرة: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي، ط١، ١٣٧٦هـ/١٩٥٧م، ج٢، ص٢٠٠.

أ. السياق لغةً: دلَّ السياق في المعاني اللغوية على الآتي:

التتابع واللُّحوق: جاء السياق من الجذر اللغوي (سَ وَ قَ)، والكلمة مصدر: (سَاقَ يَسُوقُ سَوْقَاً وسِيَاقَاً)، فالمعنى اللغوي يشير إلى دلالة الحدث، وهو التتابع، وقد انْسَاقَت، وتَسَاوقَت الإبل تَسَاوقَاً إذا تتابعت.[٣]

الانقياد: جاء في لسان العرب في مادة سَوَقَ: "السَّوقُ معروف سَاقَ الإبل وغيرها يَسُوقُهَا سَوقَاً وسِيَاقَاً، وهو سَائِقٌ وسَوَّاقٌ وفي الحديث: "لا تقوم السَّاعة حتى يخرج رجل من قَحْطان يَسُوقُ الناس بعصاه،"[٤] وهو كناية عن استقامة الناس، وانقيادهم إليه واتفاقهم عليه."[٥]

حدوْ الشيء: جاء عند ابن فارس في مادة سَوَقَ: "يدل على حَدْوُ الشيء. والسِّيَقَة: ما استِيقَ من الدواب، ويقال سُقْتُ إلى امرأتي صداقها، وأسَقْتُه، والسَّوق مشتقة من هذا، لما يُساقُ إليها من كل شيء، والجمع أسْواق."[٦]

الجلب: وعند الراغب في تعريف مفردة سَاقَ: "سَوقُ الإبل: جلبها وطردها، يقال: سُقْتُهُ فانْسَاقَ، والسِّيقة: ما يُسَاقُ من الدواب، وسُقتُ المهر إلى المرأة...، ورجل أسْوق، وامرأة سَوقاء بينة السُّوق، أي: عظيمة السَّاق، والسُّوق: الموضع الذي يجلب إليه المتاع للبيع."[٧]

---

[٣] ابن منظور، محمد بن مكرم بن منظور. **لسان العرب**، بيروت: دار صادر، ط١، د.ت، ج١٠، ص١٦٦. انظر أيضاً:

– ابن فارس، أبو الحسين أحمد. **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق: عبد السلام محمد هارون، بيروت: دار الفكر، ط١، ١٣٩٩هـ/١٩٧٩م، ج٣، ص١١٧.

– مصطفى، إبراهيم، والزيات، أحمد، وعبد القادر، حامد، والنجار، محمد. **المعجم الوسيط**، تحقيق: مجمع اللغة العربية، بيروت: دار الدعوة، ط١، د.ت. ج١، ص٤٦٥.

[٤] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح المختصر**، بيروت: دار اليمامة، ط٣، كتاب: المناقب، باب: ذِكْر قحطان، حديث رقم ٣٣٢٩. انظر أيضاً:

– مسلم، أبو الحسن. **الجامع الصحيح**، بيروت: دار الجيل، ط١، د.ت، كتاب: الفتن وأشراط الساعة، باب: لا تقوم الساعة حتى يمر الرجل بقبر الرجل فيتمنى أن يكون مكان الميت من البلاء، حديث رقم ٧٤٩٢.

[٥] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج١٠، ص١٦٦.

[٦] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٣، ص١١٧.

[٧] الأصفهاني، الراغب. **مفردات ألفاظ القرآن**، دمشق: دار القلم، د.ت، ج١، ص٥١٤.

السَّرد: يقول الزمخشري: "تسَاوقت الإبل: تتابعت، وهو يسُوق الحديث أحسن سِيَاق، وإليك يُسَاقُ الحديث، وهذا الكلام مسَاقُة إلى كذا، وجئتك بالحديث على سَوقه: على سَرده."[٨] وعند المناوي: "السِّياق سَوق الرُّوح من أرجاء البدن إلى الخروج منه."[٩] وفي المعجم الوسيط: "السِّياق: المهر وسياق الكلام تتابعه، وأسلوبه الذي يجري عليه، والنزع: يقال هو في السِّياق الاحتضار."[١٠]

ومن مجموع المعاني اللغوية المتقدمة يتضح لنا أن كلمة السياق تدور حول عددٍ من المعاني منها: التتابع واللحوق، والانقياد، وحدْو الشيء، والجلب للشيء، والسرد. وهذا ما تؤكده قراءة المعاصرين لمعنى السياق.

يقول صاحب كتاب "دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن": "إن كلمة ساق تثير في الذهن معنى لحوق شيء لشيء آخر، واتصاله به، واقتفائه أثره كما تثير معنى الارتباط، والتسلسل، والانتظام في سلك واحد."[١١] ويضيف صاحب كتاب نظرية السياق القرآني معنىً آخر لهذه الكلمة فيقول: إنّها تدل على: "انتظام متوالٍ في الحركة لبلوغ غاية محددة،"[١٢] وبهذا التقريب تتضح المعاني اللغوية للسياق أكثر، وتتبلور في صورة أوضح.

ب. السياق اصطلاحاً:

يستخدم المفسرون القدامى السياق، ويوردونه في مصنفاتهم، إلا أنهم لم يفصِّلوا في تعريفه، فبعد التتبع والاستقراء لم نعثر على تعريف اصطلاحي مستقل للسياق عندهم، ولكن وردت معانٍ وعبارات لم نر بداً من ذكرها؛ حتى لا نغفل ما جاء عنهم.

[٨] الزمخشري، أبو القاسم. **أساس البلاغة**، تحقيق: محمد باسل عيون السود، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ج١، ص٤٨٤.

[٩] المناوي، محمد. **التوقيف على مهمات التعاريف**، تحقيق: محمد رضوان الداية، بيروت: دار الفكر المعاصر، ط١، ١٤١٠هـ، ص٤٢٠.

[١٠] مصطفى وآخرون. **المعجم الوسيط**، مرجع سابق، ج١، ص٤٦٥.

[١١] أبو صفية، عبد الوهاب رشيد. **دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم**، عمَّان: دائرة المكتبات والوثائق الوطنية، ط١، ١٤٠٩هـ/١٩٨٩م، ص٨٥.

[١٢] محمود، المثنى عبد الفتاح. **نظرية السياق القرآني دراسة تأصيلية دلالية نقدية**، عَمَّان: دار وائل للنشر، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص١٤.

فهذا الإمام ابن جرير الطبري يعلل بعض اختياراته التفسيرية بالسياق، مضمناً ذلك بمعنى السياق فيقول: "فإنما اخترنا ما اخترنا من التأويل طلب اتساق الكلام على نظام في المعنى،"[١٣] وعلل ما يذهب إليه من اختيار لما يقتضيه السياق والمعنى. ويحدد ابن دقيق العيد معنى عاماً للسياق بقوله: "أما السياق والقرائن: فإنها الدالة على مراد المتكلم من كلامه، وهي المرشدة إلى بيان المجملات، وتعيين المحتملات."[١٤] وقد أرجع السياق إلى مراد المتكلم، وهو غرضه ومقصوده.

ويؤكد الزركشي على بُعد آخر للسياق فيقول: "ليكن محط نظر المفسر مراعاة نظم الكلام الذي سيق له، وإن خالف أصل الوضع اللغوي لثبوت التجوز، ولهذا ترى صاحب الكشاف يجعل الذي سيق له الكلام معتمداً حتى كأن غيره مطروح."[١٥] والذي يظهر من كلامه أنه يجعل السياق في معنى الغرض والنظم.

وقد وقف الباحثان على بعض التعريفات المعاصرة التي حاول أصحابها وضع تعريف للسياق، منها ما يأتي:

عرفه عبد الوهاب أبو صفية الحارثي بقوله: "أما السياق القرآني فإننا نقصد به أمرين:

١. الأغراض والمقاصد الأساسية التي تدور عليها جميع معاني القرآن، إلى جانب النظم الإعجازي، والأسلوب البياني الذي يشيع في جميع تعبيراته.

٢. الآيات والمواضع التي تتشابه في موضوعها."[١٦]

[١٣] الطبري، ابن جرير. **جامع البيان في تأويل القرآن**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ج٢، ص٤٨٠.

[١٤] العيد، ابن دقيق. **إحكام الأحكام شرح عمدة الأحكام**، تحقيق: مصطفى شيخ مصطفى، ومدثر سندس، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م، ص٢٧٨. انظر أيضاً:
– العطار، حسن بن محمد. **حاشية العطار على شرح الجلال المحلي على جمع الجوامع**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج١، ص٣٠.

[١٥] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص٣١٧.

[١٦] أبو صفية، **دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٨٨-٨٩.

ويعرفه فهد الشتوي بالغرض الذي يساق الكلام لأجله فيقول: "الغرض الذي تتابع الكلام لأجله مدلولاً عليه بلفظ المتكلم أو حاله، أو أحوال الكلام، أو المتكلم فيه، أو السامع."[١٧] ويرى الباحث عبد الرحمن المطيري بأنه التتابع والترابط فيقول: "تتابع المفردات، والجمل، والتراكيب القرآنية المترابطة؛ لأداء معنى."[١٨]

ويقسم نجم الدين زنكي التعريف الاصطلاحي للسياق إلى عدة محاور: السياق عند القدامى، والسياق عند المحدَثِين، ويتضمن أربعة اتجاهات، لا تخرج كلها عن دائرة المقام والمقال والقرائن، ويخلص إلى أن السياق هو: ما انتظمت فيه القرائن الدالة على المقصود من الخطاب، سواء أكانت القرائن مقالية أم حالية.[١٩]

بينما يرى المثنى عبد الفتاح محمود بأنه: "تتابع المعاني وانتظامها في سلك الألفاظ القرآنية؛ لتبلغ غايتها الموضوعية في بيان المعنى المقصود، دون انقطاع أو انفصال."[٢٠]

وبالنظر لجملة التعريفات السالفة الذكر للسياق بمعناه الاصطلاحي يتضح أن هناك تفاوتاً بينها من حيث المضمون، فعبارات السابقين اتسمت بالعموم والشرح لمواضعها التي أتت فيها، بينما نجد تعريفات المتأخرين قد اتجه بعضها إلى تعريفات جزئية دلَّت على الغرض والتتابع. ولعل أقرب هذه التعريفات، أو ما يمكن اعتماده هو تعريف عبد الوهاب أبو صفية، وتعريف المثنى عبد الفتاح اللذيْنِ جمعا في تعريفهما للسياق بين التتابع الدال على الترابط، الانتظام الدال على السير المنتظم للمعاني، ثم بلوغ الغاية التي يقصد منها إعطاء المعنى التام للغرض الذي لأجله نزل القرآن، مع الاشتمال على الأغراض، والمقاصد الأساسية، وعدم إغفال مواضع السياق، فالسياق قد يكون في الآية أو المقطع

---

[١٧] الشتوي، فهد. "دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصة موسى عليه السلام"، (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ١٤٢٦هـ/٢٠٠٥م)، ص٢٧.

[١٨] المطيري، عبد الرحمن عبد الله. "السياق القرآني وأثره في التفسير دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير"، (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٩م)، ص٧١.

[١٩] زنكي، نجم الدين قادر. **نظرية السياق دراسة أصولية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٧هـ/٢٠٠٦م، ص٦٣.

[٢٠] محمود، **نظرية السياق القرآني دراسة تأصيلية دلالية نقدية**، مرجع سابق، ص١٥.

من السورة أو السورة أو القرآن كاملاً، وذلك من جهة أغراضه، ومقاصده الأساسية، ومن جهة نظمه المعجز.

ومن ثمَّ يمكننا القول بأن المقصود بالسياق القرآني: (تتابع المعاني، والألفاظ القرآنية المتشابهة النظم، والأسلوب؛ للبلوغ إلى غايتها الموضوعية في بيان المعاني المقصودة، والحكم المستفادة).

ويعد ابن عاشور من جملة الذين استخدموا السياق في مساحات متعددة من تفسيره، أفضت بمجلها إلى أنّ للسياق أهمية بالغة عنده. غير أنه قد شابه عبارات السابقين على المستوى التنظيري، بخلاف الجانب التطبيقي الذي اتسم بالتميّز والإبداع، من خلال ربط السياق بالأغراض والمقاصد. ومن جملة ما قاله ابن عاشور في السياق: "فمختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن، وتراكيبه، وإعرابه، ودلالته، من اشتراك، وحقيقة، ومجاز، وصريح، وكناية، وبديع، ووصل، ووقف، إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق، يجب حمل الكلام على جميعها."[٢١] وفي هذه العبارة مراعاة للسياق، واعتبار واضح له، فقد جعل ابن عاشور مختلف المحامل، والأوجه في مقابل السياق، بحيث إذا عارض أحدها السياق فلا اعتبار لها، إلى غير ذلك من العبارات التي سطرها ابن عاشور، والتي تأتي تباعاً في الفقرات الآتية.

٢. التفسير المقاصدي:

أ. التفسير لغة:

التَّفْسِير مصدر على وزن تفعيل، وفعله الماضي رباعي مضعف: فسَّر، تقول: فَسَّرَ، يُفَسِّرُ، تَفْسِيراً. جاء في لسان العرب لفظ "فَسَرَ" بمعنى: "الفَسْرُ البيان، يقال: فسَّر الشيء يفسِّره بالكسر وتَفْسِرُهُ بالضم فَسْراً، وفَسَّرَهُ أبانه، وقوله عز وجل: ﴿وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ (الفرقان: ٣٣). الفَسْرُ كشف المغطى والتَّفسير كشف المراد عن اللفظ

[٢١] ابن عاشور، محمد الطاهر. **التحرير والتنوير**، تونس: دار سحنون للنشر والتوزيع، د.ط، ١٩٩٧م، ج١، ص٩٧.

المشكل."[٢٢] وقال ابن فارس: "الفَسْرُ: كلمة تدل على بيان شيء وإيضاحه. تقول: فَسَرْتُ الشيء وفَسَّرْتُه،"[٢٣] وقال الراغب: "فسَّر الفَسْرُ إظهار المعنى المعقول، والتَّفسير في المبالغة كالْفَسْر."[٢٤]

ومما سبق من المعاني اللغوية يتضح لنا أنَّ من معاني التفسير في اللغة: البيان، والكشف، والإظهار، والتوضيح.

ب. التفسير اصطلاحاً:

تعددت التعريفات الاصطلاحية للتفسير، وسنقتصر هنا على ذكر ثلاثة من التعريفات المشهورة مع الترجيح لأحدها. فقد عرَّفه الإمام الزركشي بقوله: "التفسير علم يعرف به فهم كتاب الله المنزل على نبيه محمد ﷺ وبيان معانيه، واستخراج أحكامه وحكمه، واستمداد ذلك من علم اللغة، والنحو، والتصريف، وعلم البيان، وأصول الفقه، والقراءات، ويحتاج لمعرفة أسباب النزول، والناسخ والمنسوخ."[٢٥]

وعرّفه الشيخ الزرقاني بأنه: "علم يبحث فيه عن القرآن الكريم من حيث دلالته على مراد الله تعالى بقدر الطاقة البشرية."[٢٦] وعرفه الإمام محمد الطاهر ابن عاشور بقوله: "التفسير: اسم للعلم الباحث عن بيان معاني ألفاظ القرآن، وما يستفاد منها، باختصارٍ أو توسُّع."[٢٧] وهذا التعريف وضعنا على بعدٍ آخر من معاني التفسير، يتمثل هذا البعد في إشارته لمعاني القرآن والفائدة منها، غير أن المدقق في مقدمات تفسيره، وبين أصداف تفسيراته يجده يوضح مفهومه للتفسير من أبعاد قد تكون أقرب للدلالة على التفسير المقاصدي؛ إذ يوضح في المقدمة الرابعة أن غرض المفسر من التفسير هو: "معرفة المقاصد

---

[٢٢] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٥، ص٥٥.

[٢٣] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٤، ص٥٠٤.

[٢٤] الأصفهاني، **مفردات غريب القرآن**، مرجع سابق، ص٣٨٠.

[٢٥] الزركشي، **البرهان في علوم القرآن**، مرجع سابق، ج١، ص١٣.

[٢٦] الزرقاني، محمد عبد العظيم. **مناهل العرفان في علوم القرآن**، القاهرة: مطبعة عيسى البابي الحلبي، ط١، د.ت، ج٢، ص٣.

[٢٧] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص١١.

التي نزل القرآن لبيانها،"[٢٨] ويؤكد من عمق هذا المفهوم عنده استخدامه المفهوم ذاته في مواضع متعددة على مستوى تفسير الآيات، ومن ذلك قوله: "على أنّ من مقاصد القرآن أمرين آخرين: أحدهما كونه شريعة دائمة، وذلك يقتضي فتح أبواب عباراته لِمختلِف استنباط المستنبطين، حتى تؤخذ منه أحكام الأولين والآخرين، وثانيهما تعويد حَمَلة هذه الشريعة، وعلماء هذه الأمة، بالتنقيب، والبحث، واستخراج المقاصد من عويصات الأدلة."[٢٩]

ولعل عباراته هذه هي الأنسب لمعنى الاتجاه المقاصدي في التفسير؛ لتركيزه على المقاصد القرآنية صراحة، بالإضافة إلى استعماله الواسع لمفهوم التفسير المقاصدي على المستوى التطبيقي عند تفسيره للآيات. ولو أنَّ ابن عاشور وسّع التعريف قليلاً لكان أجمل وأكمل، ومن ثمَّ يمكننا القول إنّ علم التفسير بناءً على فهم ما جاء عن ابن عاشور هو: (ذلك العلم الذي يتم من خلاله فهم مراد الله تعالى من آيات القرآن، وبيان معانيه، وما يستفاد منها، والكشف عن الأحكام الواردة فيها، ومقاصدها وغاياتها، ويرفع الغموض عن ألفاظها).

ت. المقاصد لغة:

مقاصد على وزن مفاعل، وترجع كلمة المقاصد في معناها اللغوي إلى الفعل "قَصَدَ" تقول: قَصَدَ، يَقْصُدُ، قَصْدَاً. ومنه تنصرف جميع الاشتقاقات، كالقَصْدُ، والقَاصِدُ، والمَقَاصِدُ، والاقْتِصَادُ، وغيرها.

جاء في لسان العرب: "القَصْدُ: استقامة الطريق. قَصَدَ يَقْصُدُ قَصْدَاً فهو قَاصِدٌ. وقوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ﴾ (النحل: ٩). أي على الله تبيين الطريق المستقيم، والدعاء إليه بالحجج والبراهين الواضحة."[٣٠] وقال ابن فارس: "قَصَدَ: القاف والصاد

[٢٨] المرجع السابق، ج١، ص٣٨.
[٢٩] المرجع السابق، ج٣، ص١٥٨.
[٣٠] ابن منظور، **لسان العرب**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٥٣.

والدال أصول ثلاثة، يدل أحدها على إتيان شيء وأمه، والآخر على اكتناز في الشيء. فالأصل: قَصَدْتُهُ قَصْدَاً ومَقْصَداً."[٣١]

ويقول الراغب الأصفهاني: "قَصَدَ: القَصْدُ استقامة الطريق، يقال قَصَدْتُ قَصْدَهُ أي نَحَوتُ نَحْوَه."[٣٢]

وقد جاء لفظ (قَصَدَ) في القرآن في ستة مواضع،[٣٣] يفيد أغلبها التوسط، والاستقامة، والاعتدال، وهي كالآتي:

- اقْصِدْ: في قوله تعالى: ﴿ وَٱقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَٱغْضُضْ مِن صَوْتِكَ ﴾ (لقمان: ١٩)، ومعناه توسط فيه، والقصد ما بين الإسراع والبطء.[٣٤]
- قَصْدُ: في قوله تعالى: ﴿وَعَلَى ٱللَّهِ قَصْدُ ٱلسَّبِيلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ﴾ (النحل: ٩)، أي على الله بيان قصد السبيل، فحذف المضاف وهو البيان، والسبيل هو الإسلام، ومعنى الآية: على الله بيان الإسلام بالرسل والحجج والبراهين، وقصد السبيل معناه استقامة الطريق، يقال طريق قاصد، أي مستقيم يؤدي إلى المطلوب.[٣٥]
- قاصِدَاً: في قوله تعالى: ﴿لَوْ كَانَ عَرَضًا قَرِيبًا وَسَفَرًا قَاصِدًا لَّٱتَّبَعُوكَ ﴾ (التوبة:٤٢)؛ أي سفراً سهلاً معلوم الطريق.
- مُقْتصِدْ: في قول الله تعالى: ﴿فَلَمَّا نَجَّىٰهُمْ إِلَى ٱلْبَرِّ فَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ ﴾ (لقمان:٣٢)؛ أي عدل في العهد، وفي البر بما عاهد عليه في البحر.
- مُقْتصِدْ: في قوله تعالى: ﴿فَمِنْهُمْ ظَالِمٌ لِّنَفْسِهِۦ وَمِنْهُم مُّقْتَصِدٌ ﴾ (فاطر: ٣٢)؛ أي الملازم للقصد، وهو ترك الميل.
- مُقْتصِدَة: موضع آخر، في قوله تعالى: ﴿مِّنْهُمْ أُمَّةٌ مُّقْتَصِدَةٌ﴾ (المائدة: ٦٦)؛ أي منهم قوم لم يكونوا من المؤذين المستهزئين، والاقتصاد: الاعتدال في العمل.

---

[٣١] ابن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، مرجع سابق، ج٥، ص٩٥.

[٣٢] المرجع السابق، ص٤٠٤.

[٣٣] عبد الباقي، محمد فؤاد. **المعجم المفهرس لألفاظ القرآن الكريم**، بيروت: دار الجيل، د.ط، د.ت، ص٥٤٥.

[٣٤] القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: هشام سمير البخاري، الرياض: دار عالم الكتب، ط١، ١٤٢٣هـ/٢٠٠٣م، ج٦، ص٢٩١.

[٣٥] المرجع السابق، ج١٠، ص٨١.

وبناءً على ما سبق من المعاني اللغوية لمعنى المقاصد، يمكن القول: بأن القَصْد والمقْصَد والمقاصد في الأصل، تعني العزم والتوجه نحو الشيء، ولها استعمالات أُخر متعددة منها: الاعتماد، والأَمُّ، وتعدّ الحكمة من أقرب تلك المعاني للمقاصد، وورودها في القرآن أكثر.[٣٦]

ث. المقاصد اصطلاحاً:

يستعمل الأصوليون عادة لفظ المقاصد تحت معنى الهدف والغاية من الأحكام التشريعية، وهناك عدد من الألفاظ المستعملة بمعنى المقاصد، منها: الحِكَم والحكمة، والأسرار، والغايات، والأهداف، والأغراض.[٣٧] ولا بدّ من أن نفرق بين مقاصد الشريعة عموماً، ومقاصد القرآن خصوصاً؛ إذ إنّ مقاصد القرآن هي أصل مقاصد الشريعة، وعليها تدور مقاصد الشريعة، ومنها تستمد، فمن تعريفات العلماء لمقاصد الشريعة ما يأتي:

- ما ذكره الإمام الشاطبي[٣٨] في معرض ذكر مفهوم المقصود الشرعي: "أنَّ المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما لهم وما عليهم، مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم، وهذا يستلزم كونه بيّناً واضحاً لا إجمال فيه ولا اشتباه."[٣٩]

وقد وضع الإمام الشاطبي ثلاث جهات لمعرفة القصد الشرعي وهي: إرادة التكليف، والمقصود الدلالي من الخطاب الشرعي، والمقصود الشرعي من الحكم.[٤٠]

[٣٦] حامدي، عبد الكريم. **المدخل إلى مقاصد القرآن الكريم**، الرياض: مكتبة الرشد ناشرون، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٣٧. انظر أيضاً:
- بُوسعَادي، يَمينَة ساعد. **مقاصد الشريعة وأثرها في الجمع والترجيح بين النصوص**، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنسر والتوزيع، ط١، ١٤٢٨هـ/٢٠٠٧م، ص٣٣.
- الشويخ، عادل. **تعليل الأحكام في الشريعة الإسلامية**، طنطا: دار البشير للعلوم والثقافة، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ص١٢٤.

[٣٧] حامدي، عبد الكريم. **مقاصد القرآن من تشريع الأحكام**، بيروت: دار ابن حزم للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٨م، ص٢٠-٢١.

[٣٨] مع أن الإمام الشاطبي يصنف أنه أول من أرسى دعائم علم المقاصد، إلا أنه لم يذكر تعريفاً واضحاً للمقاصد يمكن الاعتماد عليه في هذا الباب، وجلّ ما ذكره هو عبارة عن قواعد وضوابط، وكذلك معظم من سبقه في الحديث عن المقاصد كالإمام الجويني، والإمام الغزالي، والعز بن عبد السلام.

[٣٩] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص١٤٠.

– ويعرّف الإمام محمد الطَّاهر بن عاشور المقاصد العامة للشريعة[٤١] بقوله: "مقاصد التشريع العامة هي: المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع، أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتها بالكون في نوع خاصّ من أحكام الشريعة."[٤٢]

– ويعرف الريسوني مقاصد الشريعة بأنها: "الغايات التي وضعت الشريعة لأجل تحقيقها، لمصلحة العباد."[٤٣] ولعل التعريف الأخير يشمل مقاصد الشريعة الكلية، والجزئية ويتسم بالوضوح والبساطة.

وأما مقاصد القرآن، فإن ما ذكره المتقدمون –بحسب اطلاع الباحثيْن– حول تعريف المقاصد القرآنية، لا يكتمل أن يكون تعريفاً علمياً، إلا أن ورود المصطلح لم تخل منه كتب المتقدمين والمعاصرين، فقد جاء هذا اللفظ عند الإمام العز بن عبد السلام في مواضع عدة من كتابه القواعد، كقوله: "معظم مقاصد القرآن الأمر باكتساب المصالح وأسبابها، والزجر عن اكتساب المفاسد وأسبابها."[٤٤] وقوله كذلك: "ولو تتبعنا مقاصد ما في الكتاب والسنة، لعلمنا أن الله أمر بكل خير دِقَّهُ وجِلَّهُ، وزجر عن كل شر دِقَّهُ وجِلَّهُ، فإن الخير يعبّر به عن جلب المصالح ودرء المفاسد، والشر يعبّر به عن جلب المفاسد ودرء المصالح."[٤٥] وقد ذكر هذا المصطلح أيضاً الإمام ابن عاشور في مواضع عدة منها ما ذكره في مقدمات التحرير والتنوير في المقدمة الرابعة فيما يكون عليه غرض المفسر، يقول: "فغرض المفسر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بأتمِّ بيانٍ يحتمله المعنى، ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن."[٤٦]

---

[٤٠] الحسني، إسماعيل. **نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر بن عاشور**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص١١٤-١١٥.

[٤١] لم يعط ابن عاشور تعريفاً محدداً للمقاصد، وإنما قسّمها إلى قسمين: مقاصد الشرع، ومقاصد للناس في تصرفاتهم، ثم قسّم مقاصد الشرع إلى قسمين: عامة وخاصة، وقد اقتصرت على تعريف المقاصد العامة فقط.

[٤٢] ابن عاشور، محمد الطاهر. **مقاصد الشريعة الإسلامية**، تحقيق: محمد الطاهر الميساوي، عمَّان: دار النفائس للنشر والتوزيع، ط٢، ١٤٢١هـ/٢٠٠١م، ص٢٥١.

[٤٣] الريسوني، أحمد. **نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي**، فيرجينيا: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط٤، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص١٩.

[٤٤] ابن عبد السلام، العز. **قواعد الأحكام في مصالح الأنام**، تحقيق: محمود بن التلاميذ الشنقيطي، بيروت: دار المعارف، ط١، د.ت، ج١، ص٧.

[٤٥] المرجع السابق، ج٢، ص١٦٠.

[٤٦] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١، ص٤١.

ويقول في تفسير سورة الفاتحة: "إنّها تشتمل، محتوياتها، على أنواع مقاصد القرآن، وهي ثلاثة أنواع: الثناء على الله ثناءً جامعاً لوصفه بجميع المحامد، وتنزيهه عن جميع النقائص، ولإثبات تفرده بالإلهية، وإثبات البعث والجزاء."[٤٧] وقد ذكر هذا اللفظ غير واحد من المعاصرين من أمثال الشيخ رشيد رضا في تفسير المنار،[٤٨] والإمام حسن البنا في مقاصد القرآن،[٤٩] وغيرهما.

وقد وقف الباحثان على تعريف للمقاصد القرآنية لعبد الكريم حامدي —من علماء المقاصد المعاصرين– الذي عرّفها بقوله: "مقاصد القرآن هي الغايات التي أنزل الله القرآن لأجلها تحقيقاً لمصالح العباد،"[٥٠] وهي محاولة جيدة أفادها من تعريفات العلماء لمقاصد الشريعة عموماً، وكذلك هو تعريف قريب مما قاله الرَّيسوني مذكور في تعريف مقاصد الشريعة الذي سبق إيراده.

وبناءً على ما سبق من بيان لمصطلح مقاصد القرآن، يرى الباحثان بأنَّ مقاصد القرآن هي: (الأسرار والحكم والغايات التي نزل القرآن لأجل تحقيقها جلباً للمصالح، ودفعاً للمفاسد، وهي واضحة في جميع القرآن أو معظمه).

ونخلص مما سبق كلّه إلى طرح السؤال الآتي: هل وضع أهل التفسير تعريفاً معتبراً للتفسير المقصدي؟

يعدّ التفسير المقاصدي تفسيراً تجديدياً، بالرغم من أن تاريخ المقاصد قديمٌ قِدَم التشريع، واستعمال لفظ المقاصد ومعانيه مشهور منذ القِدَم، إلا أنَّ إدخال المقاصد في التفسير ظهر في القرون المتأخرة، ابتداءً من عصر محمد عبده، وتلميذه رشيد رضا، ثم ابن عاشور، وانتهاءً بسيد قطب، وسعيد حوَّى، وغيرهم ممن كتب في التفسير المعاصر، غير أن هؤلاء –رحمهم الله جميعاً– لم يوجد في تفاسيرهم التعريف الواضح لهذا النوع من

[٤٧] المرجع السابق، ج١، ص١٣٣.

٤٨ رضا، محمد رشيد. **تفسير القرآن الحكيم المشتهر بتفسير المنار**، القاهرة: دار المنار، ط٢، ١٣٦٦هـ/١٩٤٧م، ج١، ص١٠.

[٤٩] البنا، حسن عبد الرحمن. **مقاصد القرآن الكريم**، تحقيق: أحمد سيف الإسلام، الكويت: دار الوثيقة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤٢٥هـ/٢٠٠٤م، ص٢٨.

[٥٠] حامدي، عبد الكريم. **مقاصد القرآن من تشريع الأحكام**، مرجع سابق، ص٢٩.

التفسير، على الرغم من أن منهجيتهم واضحة، وطريقتهم في تناول المقاصد لا لبس فيها. ولعل ابن عاشور حاول في تعريفه للتفسير بمعناه الاصطلاحي أن يحدد ملامح هذا النوع من التفسير، ولكن يظل تعريفه المذكور تعريفاً للتفسير بمعناه العام، وقد سبق بيان ما يشتمل عليه تعريفه، وما يميزه عن غيره.

ومما سبق ذكره من تعريفات لمقاصد الشريعة عموماً عند علماء المقاصد والمفسرين، وبناء على التعريفات السابقة لمقاصد القرآن خصوصاً يمكننا تعريف التفسير المقاصدي للقرآن الكريم بأنه:

(ذلك النوع من التفسير بالرأي بالمحمود الذي يهتم ببيان الأغراض والمقاصد التي تضمنها القرآن، وشرعت من أجلها أحكامه، ويكشف عن معاني الألفاظ، مع التوسع في دلالاتها، مراعياً في ذلك قواعد التفسير بالمأثور،.... والسياق، والمناسبات).[٥١]

ويمكن تقسيم التعريف إلى ثلاثة أقسام:

القسم الأول: ويتضمن إبراز الأغراض والمقاصد، أو الأسرار والغايات التي أنزل الله تعالى من أجلها القرآن، وشرع سبحانه من أجلها الأحكام، وذلك إظهار لعظمة القرآن، وبيان للمقاصد التي جاء لتحقيقها، وبهذا يستطيع المفسر أن يفسّر القرآن وفقاً للمقاصد الخاصة، أو الجزئية التي دعا إليها القرآن، وأثبتها من خلال ما جاء في آيات الأحكام، والحدود، والمعاملات، أو من خلال العبادات عموماً، والدعوة إلى الأخلاق، وإصلاح الفرد، والمجتمع.

القسم الثاني: ويتضمن كشف الدلالات اللغوية لألفاظ القرآن الكريم، وبهذا يستطيع المفسّر أن يفسّر القرآن وفقاً للمقاصد العامة من القرآن. وإنّ احتمال الألفاظ لأوجه لغوية متعددة، وقراءات متواترة، فيه يسر ورفع للمشقة الناتجة عن تفسير واحدي للفظ، وهذا المنهج التيسيري من المقاصد التي جاء بها القرآن الكريم.

[٥١] هذا التعريف من اجتهاد الباحثين؛ إذ لم يعثر على تعريف مستقل للتفسير المقاصدي، وهي محاولة بحاجة إلى إغناء وتطوير. ويعدّ هذا التعريف امتداداً لما كتبه الباحث نشوان عبده خالد في رسالته للماجستير. انظر:
– خالد، نشوان عبده. "معالم التفسير المقاصدي للقرآن الكريم: آيات الخمر نموذجاً"، (بحث تكميلي للحصول على درجة الماجستير في القرآن وعلومه، ماليزيا: الجامعة الإسلامية العالمية، يونيو، ٢٠١٠م)، ص٢٤.

القسم الثالث: ويتضمن الاهتمام بقواعد التفسير الأخرى التي يكتمل بها وضوح الحكم، وفهم الآية كالمأثور، والسياق، والمناسبات، وأسباب النزول، من خلال الإفادة منها، وتوظيفها في سبيل تقوية النهج المقاصدي الذي يرمى إليه المفسر دون شذوذ أو خروج عن المألوف، بل إن كل قول تفسيري يصبُّ في فحوى الخطاب المقاصدي ينبغي أن يستدل به، وهذا ما نهجه الإمام محمد عبده وتلميذه رشيد رضا في تفسير المنار، والذي سار عليه ابن عاشور في تفسيره.

ثانياً: أهمية السياق القرآني، وأنواعه عند ابن عاشور:

يعدّ السياق القرآني من الأهمية بمكان؛ إذ إن لفهم السياق فوائد متعددة تساعد المفسر في قوام منهجيته، وسير خطته؛ فسياق السورة أو الآية خير معين على فهم المراد منها، وقد جعله كثير من المفسرين أصلاً يستند عليه في بيان المعنى، والمقاصد، والأغراض، والتوجيه والترجيح، ومن هؤلاء الإمام ابن جرير الطبري بقوله: "غير جائز صرف الكلام عما هو في سياقه إلى غيره، إلا بحجة يجب التسليم لها من دلالة ظاهر التنزيل، أو خبر عن الرسول تقوم به حُجَّة، فأما الدَّعاوى، فلا تتعذر على أحد."[٥٢] وعلاوة على ذلك فقد عَدَّ ابن جرير الطبري السياق القرآني من قواعد الترجيح بين الأقوال في التفسير، ونصّ على أن الكلام على اتصال السياق ما لم يدل دليل على انقطاعه، كما يؤكد ذلك صاحب كتاب قواعد الترجيح في التفسير: "واستعمل هذه القاعدة في مواطن كثيرة جداً من كتابه، ونص عليها بلفظها كذلك في مواطن كثيرة، فهي من القواعد الأساسية التي اعتمد عليها في الترجيح."[٥٣]

ويقرّ بهذا الأصل علماء المقاصد، فهذا العز بن عبد السلام يبين بعض آثار دلالة السياق، وأهميته قائلاً: "السياق مرشد إلى تبين المُجملات، وترجيح المحتملات، وتقرير الواضحات، وكل ذلك بعرف الاستعمال، فكل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحاً، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذمَّاً، فما كان مدحاً بالوضع فوقع في

[٥٢] الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، مرجع سابق، ج٩، ص٣٨٩.

[٥٣] الحربي، على. **قواعد الترجيح عند المفسرين**، الرياض: دار القاسم، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٦م، ص١٢٨.

سياق الذم صار ذماً، واستهزاءً، وتهكماً بعرف الاستعمال مثاله: ﴿ ذُقْ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْكَرِيمُ ﴾ (الدخان: ٤٩)، أي الذليل المهان لوقوع ذلك في سياق الذم، وكذلك قول قوم شعيب: ﴿إِنَّكَ لَأَنتَ الْحَلِيمُ الرَّشِيدُ ﴾ (هود: ٨٧)؛ أي السفيه الجاهل؛ لوقوعه في سياق الإنكار عليه، وكذلك: ﴿ وَقَالُوا رَبَّنَا إِنَّا أَطَعْنَا سَادَتَنَا وَكُبَرَاءَنَا فَأَضَلُّونَا السَّبِيلَا ﴾ (الأحزاب: ٦٧)؛ لوقوعه في سياق ذمهم بإضلال الأتباع، وأما ما يصلح للأمرين فيدل على المراد به السياق، كقوله تعالى: ﴿ وَإِنَّكَ لَعَلَى خُلُقٍ عَظِيمٍ ﴾ (القلم: ٤)، أراد به عظيماً في حسنه، وشرفه؛ لوقوع ذلك في سياق المدح، وقوله: ﴿إِنَّكُمْ لَتَقُولُونَ قَوْلًا عَظِيمًا ﴾ (الإسراء: ٤٠)، أراد به عظيماً في قبحه؛ لوقوع ذلك في سياق الذم."[٥٤]

وهذا الإمام الشاطبي، يقرُّ بهذا الأصل كذلك، وذلك في قوله: "المساقات تختلف باختلاف الأحوال، والأوقات، والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان؛ فالذي يكون على بال من المستمع، والمتفهم، والالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أوّلها دون آخرها، ولا في آخرها دون أوّلها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل؛ فبعضها متعلق [ببعض]؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيءٍ واحدٍ، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده، فلا يصح الاقتصار في النظر على بعض أجزاء الكلام دون بعض، إلا في موطن واحد، وهو النظر في فهم الظاهر بحسب اللسان العربي، وما يقتضيه، لا بحسب مقصود المتكلم، فإذا صح له الظاهر على العربية، رجع إلى الكلام نفسه، فعَمَّا قريب يبدو له منه المعنى المراد؛ فعليه بالتعبد به."[٥٥]

ومنهم كذلك محمد عبده، وتلميذه رشيد رضا؛ إذ يقول رشيد رضا موافقاً أستاذه: "وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ: موافقته لما سبق له من القول، واتفاقه مع جملة المعنى."[٥٦]

---

[٥٤] ابن عبد السلام، العز. **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، تحقيق: رضوان مختار بن غربية، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص١٥٩. انظر أيضاً:

– ابن عبد السلام، العز. **نبذ من مقاصد الكتاب العزيز**، تحقيق: أيمن عبد الرزاق الشوا، دمشق: مكتبة الغزالي، ط١، ١٤١٦هـ/١٩٩٥م، ص٨٩.

[٥٥] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٦٦.

[٥٦] رضا، **تفسير القرآن الحكيم المشتهر بتفسير المنار**، مرجع سابق، ج١، ص٢٢.

وقد سرد كثير من الباحثين أقوالاً متعددة للعلماء، والأئمة القدامى والمعاصرين،[٥٧] ليس المجال مناسب لبيانها، أو الحديث عنها، وقد تم اقتصار الحديث على ما له صلة بموضوعنا، وبما يعزز الرؤية المقاصدية في التفسير، وبما يخدم السياق بوصفه منهجية تخدم التفسير المقاصدي. ونشير إلى أنّ ابن عاشور قد أعطى السياق مزيداً من العناية والاهتمام؛ لما له من ارتباط بالمقاصد والأغراض، وجعل من منهجيته المقاصدية أن عدّ السياق أساساً في التفسير، واتخذه مدخلاً لتوجهه المقاصدي في التفسير، كما سيأتي معنا لاحقاً.

١. أنواع السياق القرآني:

يستدل المفسرون بالسياق بأنواعه المختلفة، فتارة يستدلون بدلالة السياق في الآية، وتارة يستدلون بسياق المقطع أو الآيات، وتارة أخرى يأخذون بسياق السورة، وطوراً يتحدثون عن السياق القرآني بعمومه، ويقسم الباحثون أنواع السياق[٥٨] إلى أربعة أقسام:

النوع الأول: سياق الآية

ونعني به النظر في دلالة الآية، وسياقها من أوّلها إلى آخرها، دون الالتفات إلى ما قبلها أو بعدها بما يجعلها موضوعاً متكاملاً وحدها، ولا بدّ من النظر بما تضمنته من تتابع واتساق في الكلمات، وما اشتملت عليه من وجوه الإعجاز والإيجاز، حتى تخدم غرضاً ومقصداً بعينه، ومن الأمثلة على ذلك قوله تعالى: ﴿ أَلَمْ تَرَ إِلَى ٱلَّذِى حَآجَّ إِبْرَٰهِـۧمَ فِى

[٥٧] للاطلاع على تلك الأقوال والآراء في السياق القرآني، انظر:
- الحربي، **قواعد الترجيح عند المفسرين**، مرجع سابق، ص١٢٧-١٣٢.
- المطيري، عبد الرحمن عبد الله. "السياق القرآني وأثره في التفسير"، (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ١٤٢٩هـ/٢٠٠٩م)، ص٨٩-١٠٠.
- الشمسان، محمد بن إبراهيم. "السياق القرآني ودلالته على الترجيح في تفسير التحرير والتنوير للطاهر بن عاشور"، (رسالة ماجستير، جامعة أم القرى، ١٤٣١هـ/٢٠١٠م)، ص٥١-٥٥.

[٥٨] أبو صفية، **دلالة السياق منهج مأمون لتفسير القرآن الكريم**، مرجع سابق، ص٨٨. انظر أيضاً:
- الشتوي، **دلالة السياق وأثرها في توجيه المتشابه اللفظي في قصة موسى عليه السلام**، مرجع سابق، ص٤٢-٤٨.
- المطيري، **السياق القرآني وأثره في التفسير: دراسة نظرية وتطبيقية من خلال تفسير ابن كثير**، مرجع سابق، ص١٠٣-١٢٦.

رَبِّهِۦٓ أَنْ ءَاتَىٰهُ ٱللَّهُ ٱلْمُلْكَ إِذْ قَالَ إِبْرَٰهِـۧمُ رَبِّىَ ٱلَّذِى يُحْىِۦ وَيُمِيتُ قَالَ أَنَا۠ أُحْىِۦ وَأُمِيتُ ﴾ (البقرة: ٢٥٨)، قال ابن عاشور عن دور السياق في هذا الآية: "وفي تقديم الاستدلال بخلق الحياة إدماج لإثبات البعث؛ لأنّ الذي حاجّ إبراهيم كان من عبدة الأصنام، وهم ينكرون البعث، وذلك موضع العِبرة من سياق الآية في القرآن على مسامع أهل الشرك، ثم أعقبه بدلالة الإماتة، فإنّه لا يستطيع إنهاء حياة الحي، ففي الإحياء والإماتة دلالة على أنّهما من فعل فاعل غير البشر، فالله هو الذي يحيي ويميت."[٥٩] وقد استدل ابن عاشور بسياق الآية فقط، وأثبت من خلاله وجوه الاستدلال بخلق الحياة والموت، كما دل عليها سياق الآية، ثم بيّن موضع العبرة وهو مقصد جليل.

النوع الثاني: سياق الآيات، أو سياق النص

ويقصد منه النظر إلى مجموعة من الآيات التي تمثل محوراً معيناً، أو تتحدث عن قضية معينة، أو تتناول قصة من القصص، فلا بدّ من النظر إلى مجموعه ولا يقتصر على أوّله دون آخره، أو آخره دون أوّله، وقد أوضح ذلك الإمام الشاطبي بقوله: "المساقات تختلف باختلاف الأحوال، والأوقات، والنوازل، وهذا معلوم في علم المعاني والبيان؛ فالذي يكون على بال من المستمع، والمتفهم، والالتفات إلى أول الكلام وآخره، بحسب القضية وما اقتضاه الحال فيها، لا ينظر في أوّلها دون آخرها، ولا في آخرها دون أوّلها، فإن القضية وإن اشتملت على جمل؛ فبعضها متعلق ببعض؛ لأنها قضية واحدة نازلة في شيء واحد، فلا محيص للمتفهم عن رد آخر الكلام على أوله، وأوله على آخره، وإذ ذاك يحصل مقصود الشارع في فهم المكلف، فإن فرق النظر في أجزائه؛ فلا يتوصل به إلى مراده."[٦٠]

وقد اعتمد ابن عاشور على هذا المبدأ على المستوى التطبيقي في تفسيره، مع الإفادة منه في إبراز المقاصد والأغراض، ومن أمثلة ذلك ما جاء عن ابن عاشور في حديثه عن

[٥٩] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٣، ص٣٣. للاطلاع على المزيد من الأمثلة حول سياق الآية عند ابن عاشور، وكيف وظف السياق لخدمة التفسير المقاصدي، انظر:

– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٧، ص١٩٩، ج٩، ص٢٩٤، ج١٨، ص١٩٨، ج٢١، ٢٣٢، وغيرها.

[٦٠] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٦٦.

سياق الآيات عند قول الله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلْأَوَّلُونَ مِنَ ٱلْمُهَٰجِرِينَ وَٱلْأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحْسَٰنٍ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا۟ عَنْهُ وَأَعَدَّ لَهُمْ جَنَّٰتٍ تَجْرِى تَحْتَهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدًا ذَٰلِكَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ (التوبة: ١٠٠)؛ إذ بيّن مفهوم السبق بناءً على سياق الآيات، وفي ذلك يقول: "والمقصود بالسّبق: السّبق في الإيمان؛ لأن سياق الآيات قبلها في تمييز أحوال المؤمنين الخالصين، والكفار الصرحاء، والكفار المنافقين؛ فتعيّن أن يراد الذين سبقوا غيرهم من صنفهم، فالسابقون من المهاجرين: هم الذين سبقوا بالإيمان قبل أن يهاجِر النبي ﷺ إلى المدينة، والسابقون من الأنصار: هم الذين سبقوا قومهم بالإيمان، وهم أهل العقبتين الأولى والثانية،"[٦١] فبيّن من السياق المقصود بالسبق بناءً على مقتضى سياق الآيات.

النوع الثالث: سياق السورة

ويراد به نظر المفسِّر إلى سياق السورة بأكملها، فيبين أغراضها، ويجلي سياقها، ويحدد مقاطعها، ويستخلص الترجيحات من ذلك، ويستخرج المتشابه، وهذا النوع يخدم المقاصد خدمة كبيرة في بيان الأغراض، والسياق العام للسورة، ويعرض ذلك في قوالب عامة يمكن للمفسِّر أن يرجع إليها عند الترجيح أو التشابه أو الإبهام، يقول عبد الله دراز: "إنك لتقرأ السورة الطويلة المنجمة يحسبها الجاهل أضغاثاً من المعاني، حشيت حشواً، وأوزاعاً من المباني جمعت عفواً، فإذا هي –لو تدبرت– بنية متماسكة قد بنيت من المقاصد الكلية على أسس وأصول، وأقيم على كل أصل منها شعب وفصول، وامتدَّ من كل شعبة منها فروع تقصر أو تطول، فلا تزال تنتقل بين أجزائها، كما تنتقل بين حجرات، وأفنية في بناء واحد قد وضع رسمه مرة واحدة... ولماذا نقول إن هذه المعاني تنتسق في السورة كما تنتسق الحجرات في البنيان؟ لا بل، إنها لتلتحم فيها كما تلتحم الأعضاء في جسم الإنسان...، ومن وراء ذلك كله يسري في جملة السورة اتجاه معين، وتؤدي بمجموعها غرضاً خاصاً، كما يأخذ الجسم قواماً واحداً، ويتعاون بجملته على أداء غرض واحد، مع اختلاف وظائفه العضوية."[٦٢]

---

[٦١] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١١، ص١٧، للاطلاع على المزيد من الأمثلة على سياق الآيات: انظر:

– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٦، ص١٥١، ج٢٥، ص٤٢، ج٢٩، ص٣٤٩، وغيرها.

[٦٢] دراز، عبد الله. **النبأ العظيم**، تحقيق: عبد الحميد الدخاخني، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط١، ١٤١٧هـ/١٩٩٧م، ص١٩٥-١٩٦.

وهذا الوصف من جملة الأوصاف الجميلة التي أتحفنا بها الدكتور دراز حول سياق السورة الذي يدل على سعة أفقه، وعميق تدبره وتفهمه لكتاب الله، وتقديره للسياق القرآني، وعدّه مسألة يفهم على ضوئها القرآن الكريم فهماً مقاصدياً.

وقد حرص ابن عاشور على إبراز هذا النوع، وذلك من خلال استقرائه كلّ سورة، والتزامه بذكر أغراض السور، ومحدداتها العامة. ومن الأمثلة على الاستدلال بسياق السورة، ما ورد عند تفسير قول الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا يَحِلُّ لَكُمۡ أَن تَرِثُواْ ٱلنِّسَآءَ كَرۡهٗاۖ وَلَا تَعۡضُلُوهُنَّ لِتَذۡهَبُواْ بِبَعۡضِ مَآ ءَاتَيۡتُمُوهُنَّ إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۚ فَإِن كَرِهۡتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكۡرَهُواْ شَيۡـٔٗا وَيَجۡعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيۡرٗا كَثِيرٗا ﴾ (النساء:١٩). يذكر ابن عاشور أن دلالة الآية تؤيد السياق العام للسورة، في تفصيل أحكام النساء، وما تحتاجه المرأة بشكل عام، فيقول: "استئناف تشريع في أحكام النساء التي كان سياق السورة لبيانها، وهي التي لم تزل آيها مبيّنة لأحكامها تأسيساً واستطراداً، وبدءاً وعوداً، وهذا حكم تابع لإبطال ما كان عليه أهل الجاهلية من جعل زوج الميّت موروثة عنه."[٦٣] وهذا يدلّ على اهتمام ابن عاشور بسياق السورة، وتوظيفه في خدمة أغراض السورة ومقاصدها، جاعلاً السياق ركناً مهماً من أركان التفسير.

النوع الرابع: السياق القرآني بالجملة

ويراد به المقاصد الكلية، والأغراض الأساسية التي تضمنها القرآن الكريم، ويكون ملاحظتها بالنظر في عموم الخطاب القرآني، ولقد عني ابن عاشور بهذا النوع أيّمَا عناية، يقول: "فغرض المفسِّر بيان ما يصل إليه أو ما يقصده من مراد الله تعالى في كتابه بأتمِّ بيان يحتمله المعنى، ولا يأباه اللفظ من كل ما يوضح المراد من مقاصد القرآن، أو ما يتوقف عليه فهمه أكمل فهم، أو يخدم المقصد تفصيلاً وتفريعاً."[٦٤] ومن البراعة المنهجية لابن عاشور أنه وضع مقاصد ثمانية أصلية للقرآن الكريم؛[٦٥] لتكون نهلاً عذباً، ومرداً طيباً

[٦٣] ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٤، ص٢٨٢، للاطلاع على المزيد من الأمثلة حول دلالة سياق السورة، انظر:

– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج١٧، ص٢٢٧، ج٢٦، ص١٨٥، ج٢٩، ص٢٠٢.

[٦٤] المرجع السابق، ج١، ص٤١.

[٦٥] وهي باختصار كالآتي: "إصلاح الاعتقاد، وتهذيب الأخلاق، التشريع وهو الأحكام عامة وخاصة، وسياسة الأمة وهو باب عظيم في القرآن القصد منه صلاح الأمة، القصص وأخبار الأمم السالفة للتأسي بصالح أحوالهم،

عند الحاجة إليها. ومن السياق العام للقرآن الألفاظ، والمعاني المتشابهة التي يستدل بسياقات أمثالها على معانيها، يقول ابن عاشور: "فلا جرم كان رائد المفسر في ذلك – أي بيان القرآن– أن يعرف على الإجمال مقاصد القرآن مما جاء لأجله، ويعرف اصطلاحه في إطلاق الألفاظ، وللتنزيل اصطلاحٌ، وعاداتٌ."[٦٦] وقد حرص ابن عاشور على إبراز هذا النوع، وذلك من خلال استقرائه للقرآن عموماً، والتزامه بذكر الأغراض الكُلِّية، والأسس العامة.

ثالثاً: أثر السياق القرآني عند ابن عاشور في خدمة التفسير المقاصدي

تنوعت اهتمامات ابن عاشور بالسياق القرآني، وظهرت في اتجاهات مختلفة، تصبُّ في مجرى واحد هو توظيفه للسياق في خدمة توجهه المقاصدي، فتارة يشير للغرض الذي دلّ عليه السياق، أو المقاصد التي دلت عليها السورة، أو المقطع، أو الآية الواحدة، وتارة أخرى يستخدم السياق للتفريق بين المعاني والمقاصد. وقد ظهر أثر هذا الاهتمام والعناية في المناحي الآتية:

١. يبين ابن عاشور دور الغرض أو المقصد في بيان اتصال الكلام بعضه ببعض، فيقول: "وإنما تنزل سور القرآن في أغراض مقصودة، فلا غنى عن مراعاة الخصوصيات المناسبة لفواتح الكلام، وخواتمه بحسب الغرض، واستيفاء الغرض المسوق له الكلام، وصحة التقسيم، ونكت الإجمال والتفصيل، وأحكام الانتقال من فن إلى آخر من فنون الغرض، ومناسبات الاستطراد، والاعتراض، والخروج، والرجوع، وفصل الجمل، ووصلها، والإيجاز، والإطناب، ونحو ذلك مما يرجع إلى نكت مجموع نَظم الكلام، وتلك لا تظهر مطابقتها جلية إلا إذا تم الكلام واستَوفَى الغرضُ حقه،"[٦٧] فدل هذا على السياق المعبر عنه بترابط الكلام، ونظمه، ومطابقته.

والتعليم بما يناسب حالة عصر المخاطبين، والمواعظ والإنذار والتحذير والتبشير، وأخيراً الإعجاز بالقرآن ليكون آية دالة على صدق الرسول" انظر:
– المرجع السابق، ج١، ص٣٩–٤٢.

[٦٦] المرجع السابق، ج١، ص٤١–٤٢.

[٦٧] المرجع السابق، ج١، ص٣٣٧.

ولابن عاشور عناية بهذا المجال في المستوى التطبيقي، ومن ذلك ما جاء عنه عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿وَمَا مِن دَآبَّةٍ فِي ٱلْأَرْضِ وَلَا طَٰٓئِرٍ يَطِيرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُم مَّا فَرَّطْنَا فِي ٱلْكِتَٰبِ مِن شَيْءٍ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ﴾ (الأنعام: ٣٨)؛ إذ يقول في بيان الراجح في معنى الكتاب: "وقيل الكتاب القرآن، وهذا بعيد إذ لا مناسبة بالغرض على هذا التفسير،"[٦٨] فقد ردّ القول بأن الكتاب في الآية هو القرآن، وبيّن من خلال السياق أن المقصود بالكتاب هو اللوح المحفوظ، واحتجّ بأن التفسير لا يناسب غرض الآية، فهي مع سابقاتها من الآيات قبلها في محاجة المشركين، وبيان قدرة الله عليهم.

٢. تظهر عناية ابن عاشور بالسياق من خلال تعريفه للسورة؛ إذ يقول: "السورة قطعة من القرآن معينة بمبدأ ونهاية لا يتغيران، مسماة باسم مخصوص، تشتمل على ثلاث آيات فأكثر في غرض تام ترتكز عليه معاني آيات تلك السورة، ناشئ عن أسباب النزول، أو عن مقتضيات ما تشتمل عليه من المعاني المتناسبة."[٦٩] فالتعبير الحاصل لتعريف السورة يدل على السياق، بوصف السورة قطعة واحدة لا يمكن تجزئتها، أو فصل آياتها بل تفسر وفق سياقها.

٣. يعزز ابن عاشور من اتساع فهمه لمسألة السياق القرآني، فيدخل الأغراض في السياق قائلاً: "من أفانين البلاغة ما مرجعه إلى مجموع نظم الكلام، وصوغه بسبب الغرض الذي سيق فيه من فواتح الكلام وخواتمه، وانتقال الأغراض، والرجوع إلى الغرض، وفنون الفصل، والإيجاز والإطناب، والاستطراد والاعتراض."[٧٠] وقد استخدم ابن عاشور الأغراض والسياق هنا بمعنى واحد، ومن أمثلة ذلك ما أورده عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ ۖ فَمَن زُحْزِحَ عَنِ ٱلنَّارِ وَأُدْخِلَ ٱلْجَنَّةَ فَقَدْ فَازَ ۗ وَمَا ٱلْحَيَوٰةُ ٱلدُّنْيَآ إِلَّا مَتَٰعُ ٱلْغُرُورِ﴾ (آل عمران: ١٨٥)، يقول: "هذه الآية مرتبطة بأصل الغرض المسوق له الكلام، وهو تسلية المؤمنين على ما أصابهم يوم أُحُد، وتفنيد المنافقين في مزَاعمهم أنّ الناس لو استشاروهم في القتال لأشاروا بما فيه

[٦٨] المرجع السابق، ج٧، ص٢١٧، وللاطلاع على المزيد من الأمثلة: انظر:
– ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، مرجع سابق، ج٨، ص٩٤، ج٢٥، ص١٦، وغيرها.
[٦٩] المرجع السابق، ج١، ص٨٤.
[٧٠] المرجع السابق، ج١، ص١٠٤.

سلامتهم فلا يهلكوا، فبعد أنّ بيّن لهم ما يدفع توهّمهم أنّ الانهزام كان خذلاناً من الله، وتعجّبهم منه كيف يلحق قوماً خرجوا لنصر الدين، وأن لا سبب للهزيمة...، ختم ذلك كلّه بما هو جامع للغرضين في قوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَآئِقَةُ ٱلْمَوْتِ ۗ وَإِنَّمَا تُوَفَّوْنَ أُجُورَكُمْ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ﴾ (آل عمران: ١٨٥)؛ لأنّ المصيبة والحزن إنّما نشآ على موت من استشهد من خيرة المؤمنين."[٧١] ويقدم لنا هذا المثال دلالة واضحة على أمور منها: أهمية اعتبار السياق عند ابن عاشور في التفسير، والاتجاه المقاصدي في اعتبار السياق، فقد ساق المثال على اعتبار الأغراض والسياق من غير التفريق بينهما، وربط الآية بغرض السياق المتقدم، بمعنى أنه راعى السياق من أول السورة إلى آخرها.

ومن اهتمام ابن عاشور بالسياق، وربطه بالمقاصد والأغراض ما جاء عند تفسيره لقول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَا لِكُلِّ نَبِيٍّ عَدُوًّا شَيَٰطِينَ ٱلْإِنسِ وَٱلْجِنِّ يُوحِى بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرُفَ ٱلْقَوْلِ غُرُورًا ۚ وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ مَا فَعَلُوهُ ۖ فَذَرْهُمْ وَمَا يَفْتَرُونَ﴾ (الأنعام: ١١٢)؛ إذ أوضح أن للفعل: ﴿جَعَلْنَا﴾ مفعولين: الأول: ﴿عَدُوًّا﴾، والثاني: ﴿لِكُلِّ نَبِيٍّ﴾، ويبين سبب تقديم المفعول الثاني على الأول في سياق الآية فيقول: "لأنّه الغرض المقصود من السّياق؛ إذ المقصود الإعلام بأنّ هذه سنّة الله في أنبيائه كلّهم، فيحصل بذلك التَّأسِّي والقُدوة والتّسلية؛ ولأن في تقديمه تنبيهاً من أول السمع على أنه خبر."[٧٢] وقد دل هذا المثال على أمور منها:

- المراعاة البالغة من ابن عاشور لدلالة السياق في الآية؛ إذ أرشد إلى سبب تقديم المفعول الثاني على المفعول الأول لمراعاة السياق.

- كما دلّ على اتباع ابن عاشور لمنهجية السياق في تفسير الآيات، وربط ذلك بالمقاصد والأغراض.

- ودل كذلك على التمكن اللغوي لابن عاشور، فإن كثيراً من المفسرين فاتتهم مثل هذا المُكنة اللغوية التي خاض ابن عاشور من خلالها أغمرة الصعاب، ومنها السياق، والمجاز، والإعجاز.

[٧١] المرجع السابق، ج٤، ص١٨٧-١٨٨.
[٧٢] المرجع السابق، ج٨، ص٨.

٤. استخدم ابن عاشور السياق للتفريق بين المعاني والمقاصد، ومن ذلك ما جاء عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغۡ مَآ أُنزِلَ إِلَيۡكَ مِن رَّبِّكَۖ وَإِن لَّمۡ تَفۡعَلۡ فَمَا بَلَّغۡتَ رِسَالَتَهُۥۚ وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يَهۡدِي ٱلۡقَوۡمَ ٱلۡكَٰفِرِينَ﴾ (المائدة: ٦٧)، يقول: "هذه الآية تثبيت للوعد وإدامة له، وأنّه لا يتغيّر مع تغيّر صنوف الأعداء، قال تعالى: ﴿إِنَّ اللّهَ لاَ يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ﴾؛ ليتبيّن أنّ المراد بالنّاس كفّارهم، وليومئ إلى أنّ سبب عدم هدايتهم: هو كفرهم، والمراد بالهداية هنا: تسديد أعمالهم، وإتمام مرادهم، فهو وعد لرسوله بأنّ أعداءه لا يزالون مخذولين لا يهتدون سبيلاً لكيدِ الرّسول والمؤمنين لطفاً منه تعالى، وليس المراد الهداية في الدّين؛ لأنّ السياق غير صالح له."[٧٣] وترشد عبارة ابن عاشور إلى أمورٍ منها:

– التفريق بين معاني الهداية المذكورة في الآية بناءً على دلالة السياق؛ لأن السياق لا يصلح بأن تكون دلالة الهداية بخصوص الدين.

– بالإضافة إلى أن منهجية السياق عند ابن عاشور تزداد براعة، وتفوق في هذا المثال الذي جمع بين المعاني والمقاصد وربطها بالسياق.

٥. استخدم ابن عاشور السياق في معنى المقصد، فهو أحياناً يعمد إلى إظهار الاتصال الوثيق بينهما بوصفهما وحدة تكاملية تصب في مجرى التفسير المقاصدي، ومن ذلك الاستخدام ما جاء عنه عند تفسيره قول الله تعالى: ﴿وَلَا تَأۡكُلُواْ مِمَّا لَمۡ يُذۡكَرِ ٱسۡمُ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ وَإِنَّهُۥ لَفِسۡقٞۗ وَإِنَّ ٱلشَّيَٰطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰٓ أَوۡلِيَآئِهِمۡ لِيُجَٰدِلُوكُمۡۖ وَإِنۡ أَطَعۡتُمُوهُمۡ إِنَّكُمۡ لَمُشۡرِكُونَ﴾ (الأنعام: ١٢١)، فهو يرى بأن النهي مراد به شيء معيّن لم يذكر اسم الله عليه، مستدلاً بلفظ المقصد والسياق؛ إذ يقول: "فإن اعتددنا بالمقصد والسّياق، كان اسم الموصول مراداً به شيء معيّن، لم يذكر اسم الله عليه، فكان حكمها قاصراً على ذلك المعيّن، ولا تتعلّق بها مسألةُ وجوب التّسمية في الذكاة، ولا كونها شرطاً أو غير شرط، بل له حكم نسيانها، وإن جعلنا هذا المقصد بمنزلة سبب النزول، واعتددنا بالموصول صادقاً على كلّ ما لم يذكر اسم الله عليه."[٧٤] والمتأمل في هذا المثال يجد أن ابن عاشور لا يفرق بين السياق والمقصد، بل إنه يوقن بأن كليهما يعني الآخر.

[٧٣] المرجع السابق، ج٦، ص٦٤.

[٧٤] المرجع السابق، ج٨، ص٣٩، ج٥، ص١٣٥.

٦. من منهجية ابن عاشور أنه عدّ السياق حكماً على المحامل والدلالات التي تحتملها الآية، وخلاف ذلك لا يعد مقبولاً عنده، وقد صرح عن هذا التوجه بقوله: "فمختلف المحامل التي تسمح بها كلمات القرآن، وتراكيبه، وإعرابه، ودلالته، من اشتراك، وحقيقة، ومجاز، وصريح، وكناية، وبديع، ووصل، ووقف، إذا لم تفض إلى خلاف المقصود من السياق، يجب حمل الكلام على جميعها."[٧٥] وتعد هذه العبارات من أقوى عبارات ابن عاشور في الاعتداد بالسياق، وتبين كذلك أهمية السياق عنده، فهو يقبل كل المحامل في معنى الآية ما لم تخالف السياق، فإذا خالفت السياق فهي غير مقبولة كما يفهم من مقتضى المخالفة.

ومن أمثلة ذلك ما جاء عنه في تفسير قول الله تعالى: ﴿وَفِيٓ أَمۡوَٰلِهِمۡ حَقّٞ لِّلسَّآئِلِ وَٱلۡمَحۡرُومِ﴾ (الذاريات: ١٩)، يقول: "واختلف الناس في ﴿الْمَحْرُومِ﴾ اختلافاً هو عندي تخليط من المتأخرين؛ إذ المعنى واحد. وقد عبّر علماء السلف في ذلك بعبارات على جهة المثالات، فجعلها المتأخرون أقوالاً، قلت: ذكر القرطبي أحد عشر قولاً كلها أمثلة لمعنى الحرمان، وهي متفاوتة في القرب من سياق الآية، فما صلح منها لأن يكون مثالاً للغرض قُبل، وما لم يصلح فهو مردود،"[٧٦] فدل هذا المثال على أن الأقوال، والاحتمالات، والاختلافات يحكم بقبولها وردها على السياق، وهذا ضابط مهم، فليس من منهجية التفسير المقاصدي سوق أقوالٍ بعيدة عن معنى الآيات أو سياقها، أو سياق المقطع أو السورة دون النظر في فحوى تلك الأقوال أو الأمثلة.

ولابن عاشور منهجيته المتميزة في السياق القرآني، وطرائق استعماله، الأمر الذي عزز من توجهه المقاصدي في التفسير، فلا يمكن للمفسِّر الذي يراعي الأغراض أن يعيش بمنأى عن السياق الذي يحدد الأغراض، ويكشف عن تفاصيل دقيقة قد يخفى بيانها من المعاني الجزئية.

---

[٧٥] المرجع السابق، ج١، ص٩٧.

[٧٦] المرجع السابق، ج٢٦، ص٣٥٦.

وبعد هذا البيان للسياق، ومعناه، وأمثلته يمكننا بيان أثر السياق في خدمة التفسير المقاصدي بالنقاط الآتية:

- للسياق دور كبير في الكشف عن الأغراض والمقاصد.

- هناك ترابط بين السياق والأغراض، والمقاصد كما دلّت على ذلك الأمثلة المتقدمة، وابن عاشور يجعلهما نتيجة لتحكيم السياق، ويستخدمهما أحياناً في معنى واحد، وبألفاظ متقاربة.

- يعدّ السياق مرجحاً دلالياً، فقد تفيد الآية معنى لا يتوافق مع السياق، فحينها نرجع إلى السياق في الترجيح، وكذلك عند تعارض المعاني، فإن السياق هو معيار الترجيح. وقد سبق بيان أن السياق يعدّ حَكَمَاً على المحامل التي تحتملها الآية، فما خالفها فهو مردود.

- من خلال السياق يمكننا تصنيف المقاصد من حيث أهميتها، وعمومها، وخصوصها، وجزئيتها، فما كان منها من ضمن السياق العام أدخلناه في دائرة المقاصد العامة، وما كان منها في السياق الخاص أدخلناه في المقاصد الخاصة، وما كان منها في السياق الجزئي للآية أدخلناه في المقاصد الجزئية.

- السياق مهم للتفريق بين المعاني والمقاصد، فمن خلال السياق نستطيع التفريق بين ما هو في دائرة المعاني وما يدخل ضمن دائرة المقاصد، وهذا بُعدٌ منهجي مهم في إدراك الفرق بينهما.

- للسياق أثر مهم في بيان إظهار الترابط بين أجزاء الآية الواحدة، وبين الآيات في السورة الواحدة، وبين السور القرآنية، وبذلك يمكننا تفعيل دور الوحدة الموضوعية لخدمة التفسير المقاصدي، من حيث تناول المواضيع ذات الطابع المتحد، أو القضايا المتحدة، أو الأحكام المتحدة كذلك، مع بيان المقاصد، والأغراض، والهدايات التي تضمنتها

بشكل مستقل، يفصل في كونها وحدات موضوعية، أو قضايا مستقلة لها مقاصدها الداخلة في الإطار العام للمقاصد.

خاتمة:

حاول البحث جمع مادة علمية حول أثر السياق القرآني في خدمة التفسير المقاصدي عند ابن عاشور، وتحليل هذا المادة من خلال ربط العلائق بين مقتضى السياق القرآني والتفسير المقاصدي؛ إذ بدا جلياً أهمية مراعاة السياق القرآني للمفسِّر بوصفه أحد المرجحات الدلالية التي لها بالغ الأثر في توسيع دائرة المقاصد القرآنية، وقد يكون من المناسب في ختام هذا البحث أن نسلط الضوء على أبرز النتائج التي تراءت أمامنا.

أثبت البحث أن عناية ابن عاشور بالسياق القرآني جاءت من نظرته العميقة التي تربط السياق بالأغراض والمقاصد، فجعل من منهجيته المقاصدية أن عدّ السياق في التفسير، واتخذه مدخلاً لتوجهه المقاصدي فيه؛ إذ أثبت أن أفانين البلاغة راجعة إلى نظم الكلام، ومن خلال استخدامه للسياق في التمييز بين المقاصد.

وتوصّل البحث إلى أن ابن عاشور جعل من منهجيته عدّ السياق حكماً على المحامل والدلالات التي تحتملها الآية، وهذا من جملة الميزات المنهجية التي ميزت تفسيره، وفي كل ذلك أيضاً ربط عجيب بين السياق القرآني والمقاصد القرآنية.

وظهر لنا أن السياق القرآني من أهم الأصول التي ينبغي على المفسِّر اعتمادها في التفسير؛ إذ به تحلُّ المتشابهات من الآيات، وتتضح أسرار البلاغة، وتتكشف من خلاله الحِكَم، والأسرار، والمقاصد القرآنية.

لقد جعل ابن عاشور المقاصد القرآنية مكوِّناً رئيساً في تفسيره، ووظّف السياق كما وظف غيره في خدمة توجهه المقاصدي في التفسير، وقد برز ذلك في منهجيته التفسيرية منذ اللحظة الأولى.

ولا يفوتنا أن نشير إلى أن هذا البحث قد يفتح الباب لإجراء مزيد من البحوث الي تجيب عما طرح من تساؤلات ضمنية حول علاقة السياق القرآني بالتفسير المقاصدي عموماً، ووضع الأسس التي ينضبط بها، وذلك من قبيل التحقيق الأصولي لهذا المسألة، التي يبدو أنّ الحاجة إليها لدى المتخصصين في الحقل القرآني كبيرة، بالإضافة إلى التركيز على التفسير المقاصدي بالدراسة التأصيلية بوصفه نوعاً لا يقل أهمية عن الأنواع التفسيرية الأخرى، كالتفسير بالرأي، والتفسير التحليلي، والتفسير الموضوعي، والتفسير الفقهي، والتفسير الاجتماعي. ولعل الحاجة ماسّة اليوم إلى توجيه طلبة الدراسات العليا نحوكتابة رسائل جامعية حول أثر السياق في توجيه التفسير عموماً، ويمكن الاستعانة في ذلك بالتفاسير التي راعت السياق القرآني كتفسير ابن عاشور، وتفسير المنار وغيرهما.

والأهم من ذلك كله السؤال الآتي: هل يمكن للباحثين التحقيق حول إمكانية عدّ السياق علماً من جملة العلوم الخادمة للقرآن، كالمناسبات، وأسباب النزول، والناسخ والمنسوخ، التي رأينا لها تأصيلاً في كتب علوم القرآن قديمها ومعاصرها، بينما لم نر تأصيلاً وافياً للسياق القرآني؟ وهل يمكن أن نقف عند مصطلح "السياق"، وأن نضع مصطلحاً آخر كالمقام القرآني مثلاً؟

وإنه لمن المناسب أن نوصي بتوجيه عناية المراكز المتخصصة بالدراسات، والبحوث إلى إنتاج البحوث، والمقالات المتخصصة، التي تسهم في تجلية المفهوم للسياق القرآني، وأوجه العلائق بينه وبين العلوم التي يرتبط بها.

هذه جملة من التوصيات والتساؤلات يضعها هذا البحث أمام السادة الباحثين، للنظر فيها، وبسط القول؛ إذ إن السياق يمثل أرضية خصبة للبحث والتدقيق، ومساراً يرتبط بغيره من العلوم كالتفسير والمقاصد.

التناسب البياني في السنّة النّبويّة

محمد مختار المفتي*

الملخص

تناقش هذه الدراسة موضوع التناسب البياني في السنة النبوية، فتعرِّفه، وتبيِّن قيمته في البيان الحديثي، وتعرض جهود الدارسين القدماء والمحدثين، من الأدباء والنقاد والبلاغيين في دراسة التناسب البياني، وتكشف عن أهميته في الدراسات الأدبية، والنقدية، والبلاغية الحديثة، وتعرض لأوجه التناسب المعنوي، واللفظي، والصوتي في البيان الحديثي، وتبيِّن مراعاة الرسول –عليه الصلاة والسلام– للتناسب بأنواعه المتعددة في نسج نصوصه وألوان خطابه.

الكلمات المفتاحية: التناسب البياني، السنة النبوية، علم المصطلح، الأدب، النقد، البلاغة.

The Rhetorical Proportionality in the Prophetic Tradition (Sunnah)

Abstract

This study discusses the rhetorical proportionality in the Prophetic tradition (Sunnah), its definition and value. It presents efforts of ancient and contemporary researchers, writers, critics and rhetoricians in the study of rhetorical proportionality. The study reveals the importance of such efforts, and demonstrates aspects of moral, verbal, and phonetical proportionality in the Prophetic tradition, and shows that the Prophet (peace be upon him) has structured utterances of all his discourse forms using various types of proportionality.

Key words: Rhetorical proportionality, Prophetic tradition (Hadith), Terminology, literature, criticism, rhetoric.

* دكتوراه في الحديث الشريف وعلومه، عضو هيئة تدريس في قسم أصول الدين في كلية الشريعة، جامعة آل البيت، الأردن. البريد الإلكتروني: mohammadmufty@yahoo.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/٨/٣م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١/٢٨م.

مقدمة:

تتناول هذه الدراسة التناسب البياني في السنة النبوية، وتبيِّن أهميته، وجهود الدارسين القدامى والمحدثين من الأدباء في دراسته، كما تعرض لأوجه التناسب المعنوي، واللفظي، والصوتي في البيان الحديثي، والخصائص الفنية التي يتصف بها الحديث النبوي من حيث قيمته، وتناسب معانيه، وألفاظه، وأصواته، وإيقاعاته، وتلقي الضوء على تناسب الأصوات في نظم الحديث، وتأليفها، وتجنب أسباب التنافر الصوتي فيه، وتوضح مدى التناسب بين المعنى والإيقاع الصوتي في الخطاب الحديثي، ومدى ارتباطه بدلالات الحديث النبوي الشريف. وقد عمد الباحث إلى العناية بهذا الموضوع؛ نظراً إلى بُعْد التناسب عن اهتمام الدارسين، والعلماء، والمتذوقين من النقاد والأدباء، والاضطراب الشديد الذي رافق استعماله مصطلحاً، وإثارته جدلاً واضحاً بين الدارسين في جعله مبدءاً بيانيّاً رئيساً يشمل العديد من فنون صياغة العبارة، ونظم المعاني، أو حصره في المناسبة بين مطلع الكلام، وخاتمته، أو الإتيان بكلمات مقترنات في أواخر الجمل. تكمن أهمية الدراسة وبواعثها في المسؤولية المُلقاة على عاتق الدارسين المعاصرين في دراسة التناسب البياني وأهميته المرتبطة بالحقول الأدبية، والنقدية، والبلاغية، والعلوم الدينية كلها.

وبما أن هذا المصطلح يُعَدّ أحد أهم عناصر الجمال، وأبرز شروط البلاغة والفصاحة في التعبير اللغوي؛ فقد تنبهت الدراسة لأهمية مصطلح التناسب لما يحمله من دلالة على جودة النظم، وجمع العناصر التي يتألف منها الكلام، ودقة نسج المقاطع الصوتية المكونة للعبارة، ومراعاة الرسول -عليه الصلاة والسلام- للتناسب البياني بأنواعه: اللفظي، والمعنوي، والصوتي، والإيقاعي في نسج نصوصه الثابتة ضمن سياق تقل فيه دراسة التناسب البياني في السنة النبوية، والدراسات الأدبية، والبلاغية على المستويين: النظري، والتطبيقي.

أولاً: التناسب البياني والدراسات الأدبية القديمة

١. أهمية التناسب البياني:

يستعمل مصطلح "التناسب"[١] في الدراسات الأدبية والبلاغية بمعنى الملاءمة، والموازنة، والمشاكلة، والتوافق، والتشابه، والائتلاف. وقد ورد في "المقابسات" أن أبا حيان سأل أستاذه أبا سليمان المنطقي عن البلاغة ما هي؟ فقال: "هي الصدق في المعاني مع ائتلاف الأسماء والأفعال والحروف، وإصابة اللغة، وتحري الملاحة المشاكلة، برفض الاستكراه ومجانبة التعسف... ."[٢] ونشير هنا إلى أن التناسب هو من أهم عناصر الجمال، وأبرز شروط البلاغة والفصاحة في التعبير اللغوي، وفي ذلك قال ابن خلدون (ت ٨٠٨هـ): "وأما المرئيات والمسموعات، فالملائم فيها تناسب الأوضاع في أشكاله وتخاطيطه التي له بحسب مادته، بحيث لا يخرج عما تقتضيه مادته الخاصة من كمال المناسبة، والوضع، وذلك هو معنى الجمال والحسن في كل مدرك كان ذلك حينئذ مناسباً للنفس المدركة، فتلذذ بإدراك ملائمها... ."[٣]

فالتناسب عنده أساس اللذة، وعدمه سبب في الألم، قال: "إن اللذة هي إدراك الملائم، والمحسوس إنما تدرك منه كيفية، فإذا كانت مناسبة للمدرك وملائمة كانت ملذوذة، وإذا كانت منافية له منافرة كانت مؤلمة."[٤]

والحديث النبوي نص متناسب لا يعلو عليه في مجال البيان إلا كتاب الله بلاغة، وفصاحة وروعة، وقد أورد الجاحظ في كتابه "البيان والتبيين": "هو الكلام الذي قلّ عدد حروفه وكثر عدد معانيه، وجَلَّ عن الصَّنعة، ونُزِّه عن التكلف، واستعمل المبسوطَ في

[١] ابن منظور، محمد بن مكرم. **لسان العرب**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م، ج١٤، ص٢٤٢ انظر أيضاً:
– القطان، إبراهيم. **عثرات المنجد في الأدب والعلوم والأعلام**، الكويت: دار القرآن الكريم، ط١، ١٩٧٢م، ص٨٠٣.

[٢] التوحيدي، أبو حيان علي بن محمد. **المقابسات**، تونس: دار المعارف، ١٩٩١م، ص١٨٥.

[٣] ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد. **المقدمة**، القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى، ١٩٧٨، ص٤٢٤.

[٤] المرجع السابق، ص٤٢٤. وانظر:
– البقالي، ناديا، "التناسب البياني في الحديث: دراسة في النظم المعنوي والصوتي"، أطروحة دكتوراه، جامعة محمد الخامس، الرباط، ١٩٩٦م، ص٢٤.

موضع البسط، والمقصورَ في موضع القصر، وهَجَر الغريبَ الوحشيَّ، ورغِبَ عن الهجين السُّوقيّ، فلم ينطِقْ إلا عن مِيراثِ حكمَةٍ، ولم يتكلَّم إلا بكلامٍ قد حُفَّ بالعصمة، وشُيِّد بالتأييد، ويُسِّرَ بالتوفيق، وهو الكلامُ الذي ألقَى اللّه عليه المحبّةَ، وغشَّاهُ بالقَبول، وجمع له بين المهابة والحلاوة، وبَيْن حُسنِ الإفهام، وقلّة عدد الكلام، مع استغنائه عن إعادته، وقِلّةِ حاجة السامع إلى معاوَدته، لم تسقط له كلمة، ولا زَلّت به قَدَم، ولا بارَتْ له حجَّة، ولم يَقُم له خَصم، ولا أفحمه خطيب، بل يبذُّ الخُطَبَ الطِّوال بالكلِم القِصار، ولا يَلتمِس إسكاتَ الخصم إلا بما يعرفه الخصم، ولا يحتجُّ إلا بالصِّدق، ولا يطلب الفَلْج إلا بالحق، ولا يستعين بالخِلابة، ولا يستعمل الموارَبة، ولا يهمِز ولا يَلْمِز، ولا يُبْطِىءُ ولا يَعْجَل، ولا يُسْهِب ولا يَحْصَر، ثم لم يَسْمع الناسُ بكلامٍ قَطّ أعمَّ نفعاً، ولا أقصَدَ لفظاً، ولا أعدلَ وزناً، ولا أجملَ مذهباً، ولا أكرَم مطلباً، ولا أحسنَ موقعاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفصح معنًى، ولا أبين في فحوَى، من كلامه ﷺ."[٥]

ثم أضاف قائلاً: "ولعلّ بعضَ من يتَّسِع في العلم، ولم يعرفْ مقاديرَ الكَلِم، يظُنّ أنّا قد تكلّفنا له من الامتداح والتشريف، ومن التزيين والتجويد ما ليس عنده، ولا يبلُغه قدْرُه، كَلاَّ والذي حَرَّمَ التزيُّدَ على العلماء، وقبَّح التكلّف عند الحكماء، وبَهْرَجَ الكذَّابين عند الفقهاء، لا يظنّ هذا إلا من ضلَّ سعيُه."[٦]

لم يكن التناسب مقصوراً على البنية العامة لنصوص الحديث النبوي، والجودة العالية لأسلوبه، وعمق معانيه، وانتقائه الكلمة المفردة والجملة المركبة، بل جاوز ذلك إلى الأداء. فلقد كان إلقاؤه ﷺ الحديثَ بالغاً درجة الكمال؛ ذلك أنه ﷺ كان ضليع الفم، وكان يستعمل فمه جميعه إذا تكلم، وعرف بطول سكوته، لا يتكلم في غير حاجة، وإذا تكلم لم يسرد سرداً؛ بل فصّل وتمهل، وأعاد، ورتّل. روى البخاري عن أنس أن النبي ﷺ كان إذا تكلم بكلمة أعادها ثلاثاً حتى تفهم عنه.[٧]

---

[٥] الجاحظ، أبو عثمان عمرو بن بحر. **البيان والتبيين**، بيروت: دار الفكر، ١٩٦٨م، ج٢، ص١٧.

[٦] المرجع السابق، ج٢، ص١٨. وانظر:
– البقالي، **التناسب البياني في الحديث**، مرجع سابق، ص٥٣.

[٧] البخاري، محمد بن إسماعيل. **الجامع الصحيح**، القاهرة: دار ابن الهيثم، ط١، ٢٠٠٤م، كتاب العلم، باب: من أعاد الحديث ثلاثاً ليفهم عنه، حديث رقم٩٣.

أمّا معاني الحديث ففيها غنى مدهش، مع عمق الأفكار وجِدّة المبادئ: "أيها الناس كلكم لآدم وآدم من تراب، إن أكرمكم عند الله أتقاكم، وليس لعربي على عجمي فضل إلا بالتقوى."[٨] فدعوته ﷺ إلى المساواة من دون تمييز مثّلت معنى جديداً فاجأ به العالم. هذا مع تحرِّيه ﷺ للأحكام، والغوص في أغوار النفس الإنسانية وتدبر أبعاد هذه النفس، ممّا مكّن لهذه المعاني أن تبقى خالدة. وقد تميّز حديثه ﷺ بخصائص عدّة جعلت أسلوب الحديث في أعلى مراتب أساليب البيان البشري، مثل:

- نظم المعاني الكثيرة بالمفردات القليلة مع حسن الصياغة، قال الرافعي: "إنه كلام كلما زدته فكراً زادك معنى."[٩]

- تأثيره في سامعيه واستحواذه على إعجابهم؛ وذلك لانتقائه الكلمة المفردة، والجملة المركبة، والألفاظ المتناسبة ذوات الإيقاع الموسيقي المحبب.

- بُعده عن التكلف، وتجديده في أساليب النثر العربي.

٢. التناسب عند علماء البيان:

أدرك البيانيون ما للتناسب المعنوي واللفظي من أثر في جودة الكلام، وزيادة حظه من الفصاحة والبيان، إلاّ أن كثرة المصطلحات أفقدت هذا العلم كثيراً من حرارته وروعته، فغابت بذلك بعض معالم أصالته، وتعمقه في الخصائص البيانية والصوتية التي تمتاز بها لغة العرب. ومن الذين دعوا إلى مراعاة التناسب بين المعاني وأقدار المستمعين بشر بن المعتمر، فقال: "ينبغي للمتكلم أن يعرف أقدار المعاني، ويوازن بينها وبين أقدار المستمعين."[١٠] كما مال إلى إيثار التناسب اللفظي والمعنوي بقوله: "ومن أراد معنى كريماً فليلتمس له لفظاً كريماً، فإن حق المعنى الشريف اللفظ الشريف."[١١]

---

[٨] الطبراني، أبو القاسم سليمان بن أحمد الشامي. **المعجم الكبير**، الرياض: دار الصميعي، ط١، ١٩٩٤، حديث رقم ١٤٤٤٤.

[٩] الرافعي، مصطفى صادق. **وحي القلم**، القاهرة: مكتبة الآداب، ١٩٨١م، ج٣، ص٩.

[١٠] ابن سنان الخفاجي، عبد الله بن محمد. **سر الفصاحة**، عمان، دار الفكر، ط١، ٢٠٠٦، ج١، ص٨٧-٨٨.

[١١] الجاحظ، **البيان والتبيين**، مرجع سابق، ج١، ص٧٨-٨٨

ولدى النظر في كتب الجاحظ (ت ٢٥٥هـ) وما خلّفه من تصانيف نجدها تحمل في تضاعيفها ما يصور قيمة هذا المبدأ البياني، وقد عرف عنده بأسماء متعددة، منها: الموافقة، والمماثلة، والمشاكلة، والتشابه. قال: "ومتى شاكل- أبقاك الله- اللفظ معناه، وأعرب عن فحواه، وكان لذلك الحال وفقاً ، ولذلك القدر لفقا، وخرج من سماجة الاستكراه، وسلم من فساد التكلف، كان قمينا بحسن الموقع، وحقيقاًبانتفاع المستمع."[١٢]

وقال: "إذا كان الشعر مستكرهاً وكانت ألفاظ البيت من الشعر لا يقع بعضها مماثلاً لبعض، كان بينها من التنافر ما بين أولاد العِّلات، وإذا كانت الكلمة ليس موقعها إلى جنب أختها مرضياً موافقاً، كان اللسان عند إنشاء ذلك الشعر مؤونة،"[١٣] وذكر "أن أجود الشعر ما رأيته متلاحم الأجزاء سهل المخارج، فيعلم بذلك أنه أفرغ إفراغاً جيداً وسبك سبكاً واحداً، فهو يجري على اللسان كما يجري على الدهان."[١٤] وقال: "أوصيك أن لا تدع التماس البيان والتبيين إن ظننت أن لك فيهما طبيعة، وأنهما يناسبانك بعض المناسبة ويشاكلانك في بعض المشاكلة."[١٥]

ولا نكاد نفرق بين مصطلح المناسبة، ومصطلح المشاكلة في وصيته تلك. كما أنه جمع بين مصطلح التشابه والمشاكلة، فقال: "كأن بينها وبين الإنسان تشابه، وتشاكل من وجوه."[١٦]

لقد تحدث الجاحظ عن قيمة التناسب في سلامة الشعر والنثر بمصطلحات متقاربة، وأشاد بالحديث في كتابه "البيان والتبيين" قاطعاً الحجة على من يريد التشكيك به، وصنف كتاباً في حجج الرسول، ودلائله، وشرائعه، وسننه، وإيراد علاماتهن، وبرهاناته

[١٢] المرجع السابق، ج١، ص٢١٦.
[١٣] المرجع السابق، ج١، ص٤٩.
[١٤] المرجع السابق، ج١، ص٤٩-٥٠
[١٥] المرجع السابق، ج١، ص١١٥.
[١٦] ربّما يكون خص هذا الموضوع بمزيد من الاهتمام في كتبه الأخرى التي لم تصل إلينا؛ فقد عاش الجاحظ في ظل الصراع المرير بين المعتزلة وأصحاب الحديث حتى كان كل من الفريقين يتوسل إلى رجال السلطة لنصرته على خصومه. ومع أن الجاحظ معتزلي كان يخرج في كثير من الأحيان عن مذهبه ويتبع الحق، ومن ذلك لم يقل بالصِّرفة.

ودلائله وآياته، وصنوف بدائعه وأنواع عجائبه في مقامه وظعنه، وعند دعائه واحتجاجه في الجمع العظيم.[١٧] [١٨] وقد وصف الحديث بكلام رائع،[١٩] درس بعضه، وأورد طائفة غير قليلة من دون تحليل أو تعليق، أو، دراسة.[٢٠]

أمّا الشريف الرضي (ت ٤٠٦هـ) فوظّف مصطلح "الموافقة" و"المواتاة" للتعبير عن التناسب المعنوي في حديث الرسول ﷺ؛ فبعد عرضه للحديث الذي رواه عن النبي ﷺ أبو رزين العقيلي:[٢١] "الرؤيا على الرجل طائر ما لم تعبر"[٢٢] قال: "ولما جعل تعبيرها على الأمر المكروه بمنزلة وقوع الطائر موافقة بين أنحاء الكلام حتى يقوم مواقعها وتطبق مفاصله"، وأورد قوله ﷺ "من كانت نيته الآخرة جعل الله سبحانه غناه في قلبه أتته الدنيا وهي راغمة."[٢٣] ثم قال معقباً: "هذه استعارة والمراد أتته الدنيا من حيث لا يطلبها، وردت عليه منافعها من حيث لا يحتسبها، فأقام ﷺ مواتاة الطلب من غير طلب مقام إتيانها راغمة، وإقبالها عليه ضارعة."[٢٤]

---

[١٧] الجاحظ، عمرو بن بحر. **رسائل الجاحظ**، بيروت: مكتبة الهلال، ط٢، ١٩٨٧م، ص١١٨.

[١٨] ومن الذين عنوا بالتأليف في معجزات الرسول ﷺ تثبيتاً لنبوته واحتجاجاً لدعوته أبو نعيم الأصفهاني والبيهقي.

[١٩] الجاحظ، **البيان والتبيين**، مرجع سابق، ص٥.

[٢٠] أورد خلال ذلك خطبة النبي في حجة الوداع، وأتى بأحاديث من دون أسانيد: ج٢ من ص١٨ إلى ص٢٣، ثم جاء بأحاديث بأسانيدها إلى ص٣٩. ووظف أحاديث ضعيفة بل نص العلماء على أن بعضها موضوع، ومن ذلك قوله: "إن الأحاديث ستكثر عني كما كثرت عن الأنبياء من قبلي، فما جاءكم عني فاعرضوه على كتاب الله، فما وافق كتاب الله فهو عني قلته أم لم أقله." انظر:
– الجاحظ، **البيان والتبيين**، مرجع سابق، ج٢، ص٢٨.

[٢١] هو لقيط بن عامر المنتفق بن عامر أبو رزين العقيلي صحابي جليل، له صحبة ووفادة على الرسول ﷺ، وهو ممّن غلبت عليه كنيته. انظر:
– ابن الأثير، عز الدين أبو الحسن علي بن محمد. **أسد الغابة في معرفة الصحابة**، بيروت: دار الفكر، ١٩٨٩م، ج٨، ص٤٥٦. والمواتاة: "المطاوعة" وهي أن يطاوع السامع المتكلم ويسايره في الحديث؛ لأنه حاضر معه ويسمع صوته، يراه، ويرى حركات شفتيه وملامح وجهه وإشارات يديه. انظر كذلك:
– التوحيدي، أبو حيان. **الإمتاع والمؤانسة**، بيروت: دار المعرفة، ٢٠٠٤م، ج٢، ص١٥.

[٢٢] أبو داود، سليمان بن الأشعث السجستاني. **السنن**، بيروت، دارابن حزم، ط٣، ١٩٩٨، كتاب: الأدب، باب: ما جاء في الرؤيا، حديث رقم ٤٣٦٦.

[٢٣] ابن ماجة، أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني. **السنن**، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط٢، ١٩٥٢، كتاب: الزهد، باب: الهم بالدنيا، حديث رقم ٤٠٩٥.

[٢٤] الشريف الرضي، أبو الحسن محمد بن الحسين. **المجازات النبوية**، القاهرة: مصطفى باب الحلبي، ١٩٣٧م، ص١٦٦.

وقد جمع الشريف الرضي في كتابه "المجازات" ثلاثمائة وستين حديثاً شرحها بأسلوبه، واشترط أن يكون كل ما يأتي به من مختار أحاديث النبي ﷺ مشتملاً على مجاز طريف، أو كناية دقيقة. وكان تأليف الكتاب استجابة لطلب شخص استحسن عمله في الكشف عن مجازات القرآن، وهو قوله: "فإنني عرفت ما شافهتني به من استحسانك الخبيئة التي أطلعتها، والدفينة التي آثرتها من كتابي الموسوم بـ: "تلخيص البيان في مجازات القرآن،"[٢٥] "وإن سلكت من ذلك حجة لم تسلك، وطرقت باباً لم يطرق، وما رغبت إلي فيه من سلوك مثل تلك الطريقة في عمل كتاب يشتمل على مجازات الآثار الواردة عن رسول الله ﷺ؛ إذ كان فيها كثير من الاستعارات البديعة، ولمع البيان الغريبة، وأسرار اللغة اللطيفة، يعظم النفع باستنباط معادنها، واستخراج كوامنها، وإطلاعها من أكمتها وأكنانها، وتجريدها من خللها وأجفانها، فيكون هذان الكتابان -بإذن الله- لمعتين يستضاء بهما، وعرينين لم أسبق إلى قرع بابهما، فأجبتك إلى ذلك مستخيراً الله سبحانه منه على كثرة الأشغال القاطعة، والعوائق المانعة، والأوقات الضيقة، والهموم المخنقة."[٢٦] ثم أشار إلى أنه يومئ إلى مواضع النكت البيانية بإشارات وجيزة، رغبة في ألاّ يطول الكتاب، فيجفو على الناظر، ويشق على الناقل."[٢٧]

وعن مصادره قال: "والذي اعتمد عليه في استخراج ما يتضمن الغرض الذي أنحو نحوه وأقصد قصده كتب غريب الحديث المعروفة، وأخبار المغازي المشهورة، ومسانيد المحدثين الصحيحة."[٢٨] إلاّ أنه رغم اهتمامه بالموضوع لم يسمِّ لنا الكتب التي اعتمدها.

وكتب المغازي ليست مصدراً من مصادر الحديث، وهي من الكتب التي لم يشدد الرواة في توثيق أخبارها مثلما فعلوا في كتب الحديث الأخرى. قال الإمام أحمد: "ثلاثة كتب لا أصل لها: المغازي، والملاحم، والتفسير."[٢٩] قال السيوطي: "الذي صحّ من ذلك قليل جداً،"[٣٠] وأنه لو ذكر أسماء المسانيد المعتمدة في هذا الكتاب لكان له قيمة علمية

[٢٥] والكتاب مطبوع في القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ١٩٥٥.

[٢٦] الشريف الرضي، **المجازات النبوية**، مرجع سابق، ص٥.

[٢٧] المرجع السابق، ص٧.

[٢٨] المرجع السابق، ص٨.

[٢٩] الشوكاني، محمد بن علي. **الفوائد الموضوعة**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٥م، ص٥٠.

[٣٠] المرجع السابق، ص٥٠. وانظر:

- البقالي، **التناسب البياني في الحديث**، مرجع سابق، ص٥٩

كبرى.[٣١] كما أنه لو استخلص من النصوص الوفيرة المعتمدة في المؤلف قاعدة، أو نظرية، أو دراسة تنتهي به إلى ضوابط تتعلق بوجه من أوجه التناسب البياني في الحديث، أو بمظهر من مظاهره، لكُتِب لعَمَلِه أن يتحرر من الأطر التي وضعها البلاغيون.

ويؤثر أبو هلال العسكري (ت ٣٩٥هـ) في كتاب الصناعتين[٣٢] مصطلح "الالتئام" للتعبير عن بعض أوجه التناسب البياني، فقال: "وتخير الألفاظ وإبدال بعض من بعض يوجب التئام الكلام، وهو من أحسن نعوته، وأزين صفاته، وإن اتفق له أن يكون موقعه من الإيجاز والإطناب أليق لموقعه، وأحق بالمقام والحال كان جامعاً للحسن، وإن بلغ مع ذلك أن تكون موارده تنبيك عن مصادره، وأوله يكشف قناع آخره، كان قد جمع نهاية الحسن"، ثم تحدث عن صنعة الكلام وترتيب الألفاظ، فقال: "ينبغي أن تجعل كلامه مشتبهاً أوله بآخره، ومطابقاً هاديه لعجزه، ولا تتخالف أطرافه، ولا تتنافر أطراره، وتكون الكلمة منه موضوعة مع أختها، ومقرونة بلفقها، فإن تنافر الألفاظ من أكبر عيوب الكلام."[٣٣] وقد تناول في الباب الرابع حسن النظم وجودة الرصف، فقال: "وحسن التأليف يزيد المعنى وضوحاً وشرحاً، وحسن الرصف أن توضع الألفاظ في مواضعها، وتمكن في أماكنها. وتضم كل لفظة منها إلى شكلها وتضاف إلى لفقها،"[٣٤] كما جعل الباب الثامن للسجع والازدواج، وأشار إلى أثر هذا الأخير في تناسب الكلام بقوله: "ولا تكاد تجد لبليغ كلاماً يخلو من الازدواج، ولو استغنى كلام عن الازدواج لكان القرآن؛ لأنه في نظمه خارج من كلام الخلق، وقد كثر الازدواج فيه حتى حصل في أوساط الآيات... وقد جرى عليه كثير من كلامه ﷺ."[٣٥]

أما ابن رشيق القيرواني (ت ٤٦٣ هـ) فقد اعتمد كثيراً على الحديث في كتابه: "العمدة في صناعة الشعر ونقده،" فكان يأتي بمثال على القاعدة التي يضعها، وقلّماً كان

---

[٣١] في الكتاب أحاديث غير صحيحة.

[٣٢] الشوكاني، **الفوائد الموضوعة**، مرجع سابق، ص١٧١-١٩٠.

[٣٣] العسكري، أبو هلال الحسن بن عبد الله. **كتاب الصناعتين**، القاهرة: عيسى البابي الحلبي، ط٢، ١٩٧١م، ص١٤٧-١٤٨.

[٣٤] المرجع السابق، ص١٧٩.

[٣٥] المرجع السابق، ص٢٨٥-٢٨٦.

يعمد إلى الدراسة والتحليل، بل لم نجد تحليلاً موجزاً إلاّ في قوله: وقد قال النبي ﷺ: "إن من البيان لسحرا وإن من الشعر لحكما." وقيل لحكمة، فقرن البيان بالسحر فصاحة منه ﷺ، وجعل من الشعر حكماً؛ لأن السحر يخيل للإنسان ما لم يكن للطافته وحيلة صاحبه، وكذلك البيان يتصور فيه الحق بصورة الباطل والباطل بصورة الحق لرقة معناه ولطف موقعه."[٣٦] أما في المواضع الأخرى فكان يكتفي بإيراد الحديث واستحسانه، مثل قوله: قال النبي ﷺ للأنصار: "إنكم لتكثرون عند الفزع وتقلون عند الطمع،" وقال: "كفى بالسلامة داء،" ومثل هذا كثير في كلامه ﷺ، ومن أولى منه بالفصاحة وأحق بالإيجاز؟! وقد قال: "أعطيت جوامع الكلم،"[٣٧] وأورد قوله ﷺ: "فالمسلمون تتكافأ دماؤهم ويسعى بذمتهم أدناهم وهم يد على من سواهم،" "والمرء كثير بأخيه"، وعلق قائلاً: "فهذا كلام في نهاية البيان والإيجاز."[٣٨]

وأشار إلى أثر المجاز في نفس القارئ والسامع، فقال: "والمجاز في كثير من الكلام أبلغ من الحقيقة وأحسن موقعاً في القلوب والأسماع. وما عدا الحقائق من جميع الألفاظ، ثم لم يكن مُحالاً محضاً فهو مجاز،"[٣٩] وأتى بأشعار وآيات بينات من كتاب الله، ثم قال: وقول

---

[٣٦] ابن رشيق، أبو علي الحسن بن رشيق القيرواني. **العمدة في صناعة الشعر ونقده**، القاهرة: مكتبة أمين هندية، ١٩٢٥م، ج١، ص٢٧. انظر أيضاً:
– الطبراني، **المعجم الكبير**، مرجع سابق، حديث رقم ١٨٢٠

[٣٧] ابن رشيق، **العمدة في صناعة الشعر ونقده**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٣. انظر أيضاً تخريج الأحاديث على التوالي:
– القرطبي، أبو عبد الله محمد ابن أحمد الأنصاري، **تفسير القرطبي**، بيروت: دار الكتاب العربي، ١٩٨٥م، تفسير سورة سبأ، آية ٥٢.
– القضاعي، أبو عبد الله محمد ابن سلامة. **مسند الشهاب**، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط٢، ١٩٨٦م، ج٥، ص١٠٨.
– مسلم، أبو الحسين مسلم بن الحجاج. **الجامع الصحيح**، بيروت، دار المعرفة، ١٩٨٦م، كتاب: المساجد، باب: فضلنا على الناس بثلاث، حديث رقم ٨١٢.

[٣٨] ابن رشيق، **العمدة في صناعة الشعر ونقده**، مرجع سابق، ج١، ص٢٥٥. انظر أيضاً:
– أبو داود، **السنن**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد، باب: في السرية ترد على أهل العسكر، حديث رقم ٢٣٧١.

[٣٩] ابن رشيق، **العمدة في صناعة الشعر ونقده**، مرجع سابق، ح١، ص٢٦٦. وانظر:
– البقالي، **التناسب البياني في الحديث**، مرجع سابق، ص٨٩.

النبي ﷺ: "العين وكاء السَّهِ." وقوله لِحَادٍ كان يَحْدُو به: "رويدك القوارير" كناية عن النساء لضعف عزائمهن إلى أكثر من هذا.[٤٠] وقال: "والاستعارة كثيرة في كتاب الله ﷻ وكلام نبيه ﷺ،" ثم أورد قوله عليه السلام: "الدنيا حلوة خضرة"، وقوله لِحالبٍ حَلَبَ ناقةً: "دع داعي اللبن"؛ أي بقية من اللبن في الحلب، وقوله: "تمسحوا بالأرض فإنها بكم بَرَّة". قال أبو عبيد: "يريد منها خلقهم وفيها معادهم وهي بعد الموت كفاتهم."[٤١] وقوله: "رب تقبل توبتي واغسل حوبتي؛" فغسل الحوبة استعارة مليحة.[٤٢] وفي مبحث التمثيل استشهد بأحاديث عدّة، من ذلك قوله: "الصوم في الشتاء الغنيمة الباردة"، ومنه أيضاً قوله: "ظهر المؤمن مشجبه، وخزانته بطنه، وراحلته رجله، وذخيرته ربه." ومنه: "المؤمن في الدنيا ضيف، وما في يديه عارية، والضيف مرتحل والعارية مؤداة، ونعم الصهر القبر."[٤٣] [٤٤] وبعد هذا العرض قال: "وكثير من هذا يطول تقصيه."[٤٥] ثم أثنى الحديث وبلاغته بكلام عام، فقال: ومن أفضل كلام البشر قول رسول الله ﷺ في بعض خطبه: "فليأخذ العبد

---

[٤٠] المرجع السابق، ج١، ص١٦٨. انظر تخريج الأحاديث على التوالي:
– ابن ماجة، **السنن**، مرجع سابق، كتاب: الطهارة وسننها، باب: الوضوء من النوم، حديث رقم ٤٧٠.
– البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: المعاريض مندوحة عن الكذب، حديث رقم ٥٧٤٣.

[٤١] الكفات: الموضع يضم فيه الشيء ويجمع. انظر تخريج الأحاديث على التوالي:
– مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: أكثر أهل الجنة الفقراء، حديث رقم ٤٩٢٥.
– الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، **السنن**، دمشق: دار القلم، ١٩٩١م، كتاب: الأضاحي، باب: في الحالب يجهد الحلب، حديث رقم ٢٠٤٩.
– الطبراني، سليمان بن أحمد، **المعجم الصغير**، عمّان: دار عمار، ١٩٨٥م، حديث رقم ٤١٧.

[٤٢] ابن رشيق، **العمدة في صناعة الشعر ونقده**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٥. انظر أيضاً:
– الترمذي، محمد بن عيسى. **السنن**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٨٧م، كتاب: الدعوات، باب: في دعاء النبي، حديث رقم ٣٤٧٤.

[٤٣] انظر تخريج الأحاديث على التوالي:
– الترمذي، **السنن**، مرجع سابق، كتاب: الصوم، باب: ما جاء في الصوم في الشتاء، حديث رقم ٧٢٧.
– القاري، علي بن سلطان. **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٦م، ج٦، ص١١٩.
– الطبراني، **المعجم الكبير**، مرجع سابق، حديث رقم ٨٤٥٥.

[٤٤] ابن رشيق، **العمدة في صناعة الشعر ونقده**، مرجع سابق، ج١، ص٢٧٨.

[٤٥] المرجع السابق، ج١، ص٢٩٩.

من نفسه لنفسه ومن دنياه لآخرته قبل الكبر، ومن الحياة قبل الممات، فوالذي نفس محمد بيده ما بعد الموت من مستعتب وما بعد الدنيا دار إلا الجنة أو النار." فهذا هو المعجز الذي لا تكلّف فيه ولا مطمع في الإتيان بمثله.[٤٦] وتحدث في باب التقسيم عن دقة الرسول ﷺ وإحكامه، فقال: "ومن أشرف المنثور في هذا الباب قول رسول الله ﷺ: وهل لك يا ابن آدم من مالك إلا إذا أكلت فأفنيت، أو لبست فأبليت، أو تصدقت فأمضيت"، "فلم يبق –عليه الصلاة والسلام– قسماً رابعاً لو طلب يوجد."[٤٧]

عاصر ابن رشيق عَلَماً من أعلام البيان هو ابن سنان الخفاجي؛ إذ عُرف ابن سنان[٤٨] (ت. ٤٦٦هـ) بثقافته الشعرية والنثرية الواسعة، وينص مَن ترجموا له على أنه سمع الحديث النبوي، وبرع فيه. وفي كتابه "سر الفصاحة"، لم نجد له عناية بالحديث؛ لأن الغرض من تأليفه كان معرفة حقيقة الفصاحة، وقد أورد ذلك في مقدمته: "أما بعد: فإني لما رأيت الناس مختلفين في ماهية الفصاحة وحقيقتها، أودعت كتابي هذا طرفاً من شأنها وجملة من بيانها، وقرّبت ذلك على الناظر. وأوضحته للمتأمل ولم آمل بالاختصار إلى الإخلال، ولا مع الإسهاب إلى الإملال، ومن الله تعالى استمد المعونة والتوفيق."[٤٩]

ومن النماذج الدالة من كلام ابن سنان الخفاجي على بعض الأحاديث من وجهة النظر البيانية، قوله في مبحث المزاوجة: "... حدثني أبو القاسم زيد بن علي الفارسي قال حدثنا أبو عبيد نعيم بن مسعود الهروي قال حدثنا أبو القاسم يحي بن القاسم القصباني قال حدثنا دعلج بن أحمد قال حدثنا علي بن عبد العزيز البغوي قال حدثنا أبو عبيد القاسم بن سلام عن غير واحد من رجاله عن أبي نعامة عمرو ابن عيسى العدوي عن مسلم بن بديل عن إياس بن زهير عن سويد عن هبيرة عن النبي ﷺ: خير المال سكة

[٤٦] المرجع السابق، ٨/٢. انظر أيضاً:
– البيهقي، أحمد بن الحسين. **شعب الإيمان**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠م، باب: الزهد وقصر الأمل، ج١٣، ص١٥٣، حديث رقم١٠٠٦٧.

[٤٧] المرجع السابق، ج٢، ص٢١ انظر أيضاً:
– مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق،كتاب: الزهد والرقائق، باب، حديث رقم ٥٢٥٨.

[٤٨] انظر ترجمته في:
– ابن شاكر، **فوات الوفيات**، مرجع سابق، ج١، ص٢٣٣.

[٤٩] ابن سنان الخفاجي، **سر الفصاحة**، مرجع سابق، ص٣.

مأبورة، ومهرة مأمورة". فقال مأمورة لأجل المناسبة والمستعمل مومرة؛ أي كثيرة النتاج كما قرئ: "وإذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها" أي كثرنا. وحدثني زيد بن علي بهذا الإسناد عن أبي عبيد القاسم ابن سلام عن يزيد بن سفيان عن منصور عن المنهال بن عمرو عن سعيد بن جبير عن ابن عباس عن النبي ﷺ أنه كان يعوذ به الحسن والحسين عليهما السلام فيقول: "أعيذكما بكلمات الله التامة من كل شيطان وهامّة، ومن كل عين لامّة."

ولم يقل ملمة لأجل المناسبة. وكذلك قوله ﷺ في بعض الحديث:

"ترجعن مأزورات غير مأجورات، جاء به هكذا؛ لأجل المناسبة؛"[٥٠] لأن مأزورات من الوزر والمستعمل موزورات فجاء به هكذا من أجل المناسبة.

ونخلص إلى أنه جعل للصياغة اللفظية مكانة مرموقة؛ إذ يرى أن أسرار روعة الحديث يجب أن تلتمس في جمال تلك الصياغة، كما اهتم بالإيقاع الصوتي وعدّه من أسباب روعة الحديث. وقد ضمّن كتابه "سر الفصاحة" مباحث بلاغية تناول فيها العناصر الإيقاعية؛ كالتلاؤم، والفواصل، وتناسب المقدار، والترصيع.

ومن العلماء الذين اهتموا بالحديث وشهدوا بتناسبه أبو حيان التوحيدي،[٥١] الذي أورد في كتابه "الإمتاع والمؤانسة" مجموعة رائعة من النصوص الثابتة، بدءاً بصفحة (١٠٤) من الجزء الثاني، إلاّ أنه سردها سرداً من دون تحليل ولا دراسة. ومن ذلك قوله ﷺ: "ظهر المؤمن مشجبه، وبطنه خزانته، ورجله مطيته، وذخيرته ربه." كما تحدث عن البلاغة في كتابه "المقابسات".[٥٢] أمّا ابن الأثير (ت ٦٢٢هـ) فهو من أكثر المتقدمين

[٥٠] المرجع السابق، ص١٦٨-١٦٩. انظر تخريج الأحاديث على التوالي:
- ابن حنبل، أحمد بن محمد، **المسند**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٣م، حديث رقم ١٥٢٤٨.
- البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: أحاديث الأنبياء، باب: واتخذ الله إبراهيم خليلاً، حديث رقم ٣١٢٠.
- ابن ماجة، **السنن**، مرجع سابق، كتاب: ما جاء في الجنائز، باب: ما جاء في اتباع النساء الجنائز، حديث رقم ١٥٦٧.

[٥١] أبو حيان التوحيدي، علي بن محمد. **البصائر والذخائر**، بيروت: دار صادر، ١٩٨٨م، ج١، ص٨.

[٥٢] أبو حيان التوحيدي، **المقابسات**، مرجع سابق، ص١٨٥. انظر أيضاً:
- القاري، **الأسرار المرفوعة في الأخبار الموضوعة**، مرجع سابق، ج٦، ص١١٩.

عناية بالحديث؛ إذ يرى أن قراءته وتذوقه يكسِب المرء قدرة على الكتابة والاستشهاد بالنصوص الثابتة، كما أن تدبر معاني الحديث يثري حصيلته الفكرية والمعرفية، يقول ابن الأثير: "وكنت جرّدت من الأخبار النبوية كتاباً يشتمل على ثلاثة آلاف خبر، كلها تدخل في الاستعمال، وما زلت أواظب مطالعته مدة تزيد على عشر سنين، فكنت أنهي مطالعته في كل أسبوع مرة، حتى دار على خاطري وناظري ما يزيد على خمسمائة مرة وصار محفوظاً لا يشذ عني منه شيء."[٥٣]

ويلاحظ المتتبع لكتابه الواقع في جزأين أنه عني بالحديث، فقد درسه من الوجهة البلاغية، لكن ما كتبه عنه كان مجرد تعليقات عامة تدل على حبه واستحسانه للكلمة النبوية. من ذلك قوله: "وهذا من الحسن إلى غاية تغض لها العيون طرفها ولا ينتهي الوصف إليها فيكون ترك وصفها كوصفها."[٥٤] وكقوله في حديث: "إن قريشاً قد نهكتهم الحرب." وهذا الحديث من جوامع الكلم، وهو من "الفصاحة والبلاغة على غاية لا ينتهي إليها وصف الواصف."[٥٥] وقوله في الكناية: "هذه كناية واقعة في موقعها."[٥٦] وقوله في المبحث نفسه: "وهذه كناية لطيفة."[٥٧] وهكذا أنصبّت دراسته على التقسيمات التي وضعها البلاغيون من قبل، كالتشبيه: المركب، والعقلي، والحسي. وابن الأثير يورد هذه المصطلحات، ثم يطبِّق القاعدة على نص الحديث، مثل قوله: "وهذا من باب تشبيه المركب بالمركب، ألا ترى أن النبي ﷺ شبه المؤمن القارئ، وهو متصف بصفتين هما الإيمان والقراءة، بالأترجة وهي ذات وصفين هما الطعم والريح."[٥٨] وهو بذلك لم يستخلص أوجهاً للتناسب البياني في الحديث، أو مظهراً من مظاهره، بصورة تفيد دارسي الحديث.

وخلاصة القول إن موضوع التناسب الحديثي لم يحظ باهتمام علماء البيان، وقبلهم الأدباء؛ إذ بقي هذا الموضوع مهملاً، فلا نكاد نقف على عمل يجمع أوجهاً من

[٥٣] ابن الأثير، نصر الله بن محمد. **المثل السائر**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، ج١، ص١٣٢.

[٥٤] المرجع السابق، ج١، ص٣٩٥.

[٥٥] المرجع السابق، ج٢، ص٩٩. انظر أيضاً:

– البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الشروط، باب: الشروط في الجهاد والمصالحة، حديث رقم ٢٥٢٩.

[٥٦] المرجع السابق، ج٢، ص١٨١.

[٥٧] المرجع السابق، ج٢، ص١٨١.

[٥٨] المرجع السابق، ج١، ص٣٨٨.

التناسب البياني في الحديث، ويبيِّن قيمة هذا المبدأ الجمالي الواسع. ويدعم هذا الرأي ما قاله سيد قطب في تقويم جهود المتقدمين في تفسير الذكر الحكيم: "وأيّاً ما كانت تلك الجهود التي بذلت في التفسير وفي مباحث البلاغة والإعجاز، فإنها وقفت عند حدود عقلية النقد العربي القديمة، تلك العقلية الجزئية التي تتناول كل نص على حِدَة، فتحلله وتبرز الجمال الفني فيه إلى الحد الذي تستطيع دون أن تتجاوز هذا إلى إدراك الخصائص العامة في العمل الفني كله."[٥٩]

ثانياً: التناسب في الدراسات الأدبية الحديثة

قامت في العصر الراهن محاولات جادة لدراسة البيان في الحديث النبوي الشريف، وكان بعضها مستقلاً بالبحث، وبعضها الآخر في ثنايا بحوث، أو دراسات لا تخلو من لمحات موفقة. ولعل من أشهرها جهود مصطفى صادق الرافعي، ومحمد الصباغ، وبعض الآراء المتناثرة في بطون الكتب.

١. جهود مصطفى صادق الرافعي (ت ١٣٥٦هـ):

خصّ الرافعي الجزء الثاني من كتابه "تاريخ آداب العرب" لموضوع إعجاز القرآن والبلاغة النبوية، وأفرد هذا الموضوع ليكون كتاباً بنفسه تعم به المنفعة، ويسهل على الناس تناوله.[٦٠] وكتب الرافعي في البلاغة النبوية صفحات معدودة (ما يقارب ستاً وستين صفحة) ولكنها أصيلة، كما اتصف كتابه "وحي القلم" الذي جاء في ثلاث وثلاثين صفحة بجزالة اللفظ وقوة النسج. وقد تحدث في الكتاب الأول عن البلاغة الإنسانية، ثم أوضح أن فصاحته ﷺ توفيقية، واهتم ببحث القيمة الجمالية لتركيب الأصوات وتلاؤمها، وتناسب الألفاظ، وحسن ائتلافها، وأرجع أسباب روعة الحديث، وكمال تناسبه إلى اجتماع كلامه وقلته، وهو القائل "أبغضكم إليّ الثرثارون المتفيهقون"، و"إياي والتشادق."[٦١]

---

[٥٩] قطب، سيد. **التصوير الفني في القرآن**، بيروت: دار الشروق، ط٤، ١٩٧٨م، ص٣٢.

[٦٠] الرافعي، مصطفى صادق. **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، صيدا: المكتبة العصرية، ٢٠٠١م، ص٢٤.

[٦١] المرجع السابق، ص٣٠٥. انظر أيضاً:

وهذا النص هو ما قاله في مستهل حديثه عن البلاغة النبوية: "ألفاظ النبوة يعمرها قلب متصل بجلال خالقه، ويصقلها لسان نزل عليه القرآن بحقائقه، فهي وإن لم تكن من الوحي، ولكنها جاءت من سبيله، وإن لم يكن لها منه دليل، فقد كانت هي من دليله، محكمة الفصول، حتى ليس فيها عروة مفصولة، وكأنما هي في اختصارها وإفادتها نبض قلب يتكلم." وعن مراعاة روح النص ومقاصده عند اختياره ﷺ لألفاظه وكلماته، يقول: "إن خرجت في الموعظة قلت أنين من فؤاد مقروح، وإن راعت بالحكمة قلت صورة بشرية من الروح في منزع يلين، فينفر بالدموع ويشتد فينزو بالدماء، وإذا أراك القرآن أنه خطاب السماء للأرض أراك هذا أنه كلام الأرض بعد السماء."[٦٢] ويضيف قائلاً: "فإن هذا الكلام النبوي لا يعتريه شيء مما سميناه لك آنفاً، بل تجده قصداً محكماً متسايراً يشد بعضه بعضاً، وكأنه صورة روحية لأشد خلق الله طبيعة، وأقواهم نفساً، وأصوبهم رأياً، وأبلغهم معنى، وأبعدهم نظراً، وأكرمهم خلقاً، وهذا وشبهه لا يتأتى إلا بعناية من الله تأخذ على النفس مذاهبها الطبيعية، وتتصرف بسننها على غير ما يبعث عليه الطبع الحديد والخلق الشديد، ويخرجها من كل أمر متكافئة متوازنة."[٦٣] ووصف الكلام النبوي بأنه: "جامع مجتمع، لا يذهب في الأعم الأغلب إلى الإطالة، بل كالتمثال: يأتي مقدراً في مادته ومعانيه وأسلوب الجمع بينها وربط الصورة بالمعنى."[٦٤]

ويرى الرافعي أن الكلام النبوي أثّر في الأوضاع التركيبية أو في التركيب البياني، فكانت له في ذلك رتبة بعيدة المصعد... "وكان ﷺ على حد الكفاية في قدرته على الوضع، والشقيق من الألفاظ، وانتزاع المذاهب البيانية، حتى اقتضب ألفاظاً كثيرة لم تسمع من العرب قبله، ولم توجد في متقدم كلامها، وهي تعد من حسنات البيان، لم يتفق لأحد مثلها في حسن بلاغتها، وقوة دلالتها، وغرابة القريحة اللغوية في تأليفها وتنضيدها، وكلها قد صار مثلاً، وأصبح ميراثاً خالداً في البيان العربي كقوله ﷺ: مات حتف أنفه."[٦٥]

– ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم١٧٠٦٦.

[٦٢] المرجع السابق، ص٢٧٩.

[٦٣] المرجع السابق، ص٢٩٣.

[٦٤] المرجع السابق، ص٢٩٣.

[٦٥] المرجع السابق، ص٣١٥. انظر أيضاً:

وذهب إلى قلة كلامه واجتماعه فقال: "وضرب آخر من الأوضاع التركيبية في بلاغة النبي ﷺ... يكون مجتمعا بنفسه منفرداً في الكلم القليلة، وهذا الضرب يتفق في بعض الكلام المبسوط، فتقوم اللمحة منه في دلالاتها بأوسع ما تأتي به الإطالة وتكفي من مرادفة المعاني وتوكيدها ومقابلة بعضها ببعض، فيكون السكوت عليها كاملاً طويلاً، والوقوف عندها شأواً بعيداً، وهو القليل في كلام البلغاء إلى حد الندرة التي لا يبنى عليها حكم، ولكنه كثير رائع في البلاغة النبوية، لما عرفت من أسباب قلة كلامه."[٦٦]

أ. تناسب المعاني عند الرافعي:

تحدث الرافعي عن هذا الجانب بشكل مقتضب، ويبدو أنه اعتمد في كلامه عن التناسب البياني في الحديث على كتابات الجاحظ، والشريف الرضي، وابن الأثير. وفي ذلك يقول: "ولو كان فيهم أفصح منه لعارضوه به، ولأقاموه في وزنه، ثم لجعلوا من ذلك سبباً لنقض دعوته والإنكار عليه، غير أنهم عرفوا منه الفصاحة على أتم وجهها وأشرف مذاهبها، ورأوا له في أسبابها ما ليس لهم، ولا يتعلقون به ولا يطيقونه، وأدنى ذلك أن يكون قوي العارضة، مستجيب الفطرة، ملهم الضمير، متصرف اللسان، يضعه من الكلام حيث يشاء؛ لا يستنكره في بيانه معنى، ولا يند في لسانه لفظ، ولا تغيب عنه لغة، ولا تضرب له عبارة، ولا ينقطع له نظم، ولا يشوبه تكلف، ولا يشق عليه منزع، ولا يعتريه ما يعتري البلغاء في وجوه الخطاب وفنون الأقاويل."[٦٧]

ثم عرض للعيوب التي تشوب كلام البلغاء قائلاً: "لا نرى العرب قد أقروا له بالفصاحة إلا وقد نزّه ﷺ عن جميعها، وسلم كلامه منها، وخرج سبكه خالصاً لا شوب فيه، وكأنما وضع يده على قلب ينبض تحت أصابعه... ."[٦٨] وبيَّن أنهم استجابوا له لما

– الحاكم، محمد بن عبد الله. **المستدرك على الصحيحين**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠٦م، كتاب: الجهاد، باب: من خرج من بيته مجاهداً، حديث رقم ٢٤١٠.

[٦٦] المرجع السابق، ص٣٣٥-٣٣٦. وانظر:

– البقالي، **التناسب البياني في الحديث**، مرجع سابق، ص٩٦.

[٦٧] المرجع السابق، ص٢٨٦.

[٦٨] المرجع السابق، ص٢٨٦.

خص به من الفصاحة وحسن البيان، بقوله: "فإن القوم خلص لا يستجيبون إلا لأفصحهم لساناً وأبينهم بياناً، وخاصة في أول النبوة، قلما لم يعترضه شيء من ذلك، وهو لم يخرج من بين أظهرهم ولا جلا عن أرضهم، ورأينا هذا الأمر قد استمر على سنته واطّرد إلى غايته، وقام عليه الشاهد القاطع من أخبارهم... علمنا قطعاً وضرورة أنه ﷺ كان أفصح العرب، وافياً بغيره، كافياً من سواه، وأنه في ذلك آية من آيات الله إلى أولئك القوم."[٦٩] وعَدّ الرافعي التناسب المعنوي في الحديث من أولى الأسباب التي ساعدت على الاستجابة لدعوته ﷺ، وذلك لما تميز به الحديث من وجوه البيان لمعانيه التي تجري في مناسبة الوضع، ودقة النظم، مجرى ألفاظه في التناسب. وأرجع أسباب روعة الحديث إلى اجتماع كلامه، وقلة ألفاظه، واتساع معناه، وإحكام أسلوبه في غير تعقيد ولا تكلف، مع إبانة المعنى واستغراق أجزائه، وقد كان هذا منه عادةً وخلقاً يجري عليه الكلام في معنى ومعنى، وفي باب وباب، شيء لم يعرف في اللغة لغيره ﷺ. وأورد الرافعي نصوصاً من الحديث أبرز مراعاتها للتناسب في نظم المعاني، من ذلك: حديث "هُدنة على دَخَن." قال: "والهدنة الصلح والموادعة، والدَّخَن تغيير الطعام إذا أصابه الدخان في حال طبخه فأفسد طعمه. وهذه العبارة لا يعدلها كلام في معناها، فإن فيها لونا من التصوير البياني لو أذيبت له اللغة كلها ما وفت به، وذلك أن الصلح إنما يكون موادعة ولياناً وانصرافاً عن الحرب وكفاً عن الأذى. وهذه كلها من عواطف القلوب الرحيمة، فإذا بني الصلح على فساد، وكان لعلّة من العلل، غلب ذلك على القلوب، فأفسدها حتى لا يستروح غيره من أفعالها، كما يغلب الدخن على الطعام فلا يجد آكله إلا رائحة هذا الدخان، والطعام بعد ذلكم مشوب مفسد."[٧٠]

فهذا في تصوير معنى الفساد الذي تنطوي عليه القلوب الواغرة. وثمة لون آخر في صفة هذا المعنى، وهو اللون المظلم الذي تنصبغ به النية "السوداء"، وقد أظهرته في تصوير الكلام لفظة "الدخن". ثم معنى ثالث، وهو النكتة التي من أجلها اختيرت هذه اللفظة بعينها، وكانت سرّ البيان في العبارة كلها، وبها فضلت كل عبارة تكون في هذا

[٦٩] المرجع السابق، ص٢٨٧.
[٧٠] المرجع السابق، ص٣٠٠.

المعنى، وذلك أن الصلح لا يكون إلا أن تطفأ الحرب. فهذه حرب قد طفئت نارها بما سوف يكون فيها نار أخرى، كما يُلقى الحطب الرطب على النار يخبو به قليلاً، ثم يستوقد، فيستعر، فإذا هي نار تلظى، وما كان فوقه الدخان فإن النار ولا جرم من تحته، وهذا كله تصوير لدقائق المعنى كما ترى، حتى ليس في الهدنة التي تلك صفتها معنى من المعاني يمكن أن يتصور في العقل إلا وجدت اللون البياني يصوره في تلك اللفظة لفظة "الدخن."[٧١]

ب. تناسب الألفاظ عند الرافعي:

تحدث الرافعي عن تناسب الألفاظ في النظم الحديثي، ضمن حديثه عن صفات الرسول ﷺ فقال: "إن نبينا ﷺ كان طويل السكوت ولم يتكلم في غير حاجة، فإذا تكلم لم يسرد سرداً بل فصّل ورتّل وأبان وأحكم بحيث يخرج كل لفظة وعليها طابعها من النفس...،" وذكر بأنه جمع خصالاً من إحكام الأداء لا يشاركه فيها منطق أحد، إلى حدّ لا تتوافى إلى غيره ولا تتساوى في سواه. وأضاف أن الحديث امتاز في نظم ألفاظه بميزة خاصة هي روح التركيب، بمعنى أن العناصر اللفظية امتزجت فيه على نسب خاصة، فتآلفت بشكل دقيق وتناسبت بصورة قوية، فأتى أسلوبه منفرداً في هذه اللغة، قد بان من غيره بأسباب طبيعية فيه.[٧٢]

ورأى أن تخيّر ألفاظ الحديث هو سرّ البيان في جملة التركيب. فمن ذلك قوله عليه السلام: "مات حتف أنفه." وقوله: "الآن حمي الوطيس." والوطيس هو التنور مجتمع النار والوقود، فمهما كانت صفة الحرب، فإن هذه الكلمة بكل ما يقال في صفتها، وكأنما هي نار مشبوبة من البلاغة تأكل الكلام أكلا، وكأنما هي تمثل لك دماء نارية أو ناراً دموية...!"[٧٣] وساق ألفاظاً روعي في انتقائها مذهب التناسب، منها لفظ "الدخن"،

---

[٧١] المرجع السابق، ص٣٢٨-٣٢٩. انظر أيضاً:
– أبو داود، **السنن**، مرجع سابق، كتاب: الفتن والملاحم، باب: ذكر الفتن ودلائلها، حديث رقم٣٧٠٦.

[٧٢] الرافعي، **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، مرجع سابق، ص٣٢١.

[٧٣] المرجع السابق، ص٣٢٨. انظر تخريج الأحاديث على التوالي:

ولفظ "نفس" في حديث: "بعثت في نفس الساعة" والذي مرّ معنا[٧٤] وقوله ﷺ لأنجشة، وكان يسير بالنساء في هوادجهن وهو يحدو بالإبل وينشد القريض والرجز، فتنشط وتجد وتنبعث في سيرها فتهتز الهوادج وتضطرب النساء اضطراباً شديداً "رويدك رفقاً بالقوارير." وقوله في يوم بدر: "هذا يوم له ما بعده." وعلّق قائلاً: لو أردنا أن نستقصي في جمعها وفي شرحها واستنباط وجوه البيان منها، لطال بنا القول جدّاً، ورجع أمر هذا الفصل أن يكون في معنى التأليف كتاباً برأسه، إن كنا لا نلتزم إلا جهة البيان وحدها". وأضاف قائلاً: "وكل ذلك من الأوضاع التي ابتدعها أفصح العرب ﷺ في هذه اللغة ابتداء ولم تسمع من أحد قبله، ولا شاركه في مثلها أحد بعد، وكل كلمة منها كما رأيت لا يعد لها شيء في معناها، ولا يفي بها كلام في تصوير أجزاء هذا المعنى وانتظام هذه الأجزاء ونفض أصباغها عليها، وهذا الضرب من الكلام الجامع هو الذي يمتاز البليغ في كل أمة بالكلمة الواحدة من مثله أو الكلمتين، أو الكلمات القليلة القليلة، لو ذهبت تحصيه في العربية ما رأيته إلا معدوداً..."[٧٥]

ويبدو أن النهج الذي سلكه الرافعي في دراسة التناسب اللفظي والصوتي يقوم على أساس أن العناصر الصوتية والمواد اللغوية مؤلفة بصورة محكمة، يراعى فيها من النسب والمقادير يجعلنا نحسّ روعة الموسيقى ومرونتها. وقد ربط الرافعي في هذا الجانب بين تناسب الأصوات، وجمال الصوت وحسن الداء، ممّا يضفي على الكلمة النبوية وضعاً خاصاً يخدم المعنى ويقود إليه. يقول في ذلك: "إن الفصاحة راحة إلى حسن الملاءمة بين الحروف باعتبار أصواتها ومخارجها، حتى تستوي في تأليفها على مذاهب الإيقاع

– الحاكم، **المستدرك على الصحيحين**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد، باب: من خرج من بيته مجاهداً، حديث رقم ٢٤١٠.

– مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الجهاد والسير، باب: في غزوة حنين، حديث رقم ٣٣٢٤.

[٧٤] الرافعي، **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، مرجع سابق، ص٣١-٣٣ من التمهيد.

[٧٥] المرجع السابق، ص٣٣٠-٣٣١. انظر تخريج الأحاديث على التوالي:

– البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: المعاريض مندوحة عن الكذب، حديث رقم ٥٧٤٣.

– ابن حنبل، **المسند**، مرجع سابق، حديث رقم ٥٥١١.

اللغوي."[٧٦] ويبيِّن أن محاسن هذا الباب كانت في النبيﷺ طبيعية؛ لأنها عن أسباب طبيعية، وقد وصفوه مع ذلك بحسن الصوت، عن قتادة قال: "ما بعث الله نبياً إلا حسن الوجه حسن الصوت وكان نبيكم ﷺ حسن الوجه حسن الصوت." وهو تمامها وحليتها، فإن هذه اللغة خاصة تحمل بذلك ما لا تحمل به سائر اللغات لما فيها من معاني الأوضاع الموسيقية في خفة الوزن، وصحة الاعتدال، وتمام التساوي، وحسن الملاءمة، فلا جرم أن كان منطقه ﷺ على أتم ما يتفق في طبيعة اللغة، ويتهيأ لها إحكام الضبط، وإتقان الأداء. لفظ مشبع ولسان بليل، وتجويد فخم، ومنطق عذب، وفصاحة متأنية، ونظم متساوق، وطبع يجمع ذلك كله، مع تثبت، وتحفظ، وتبيّن، وترسّل، وترتيل.

وبعد ذلك ذكر حديث السيدة عائشة رضي الله عنها: "ما كان رسول الله ﷺ يسرد كسردكم هذا، ولكن كان يتكلم بكلام بيّن فصل، يحفظه من جلس إليه." وفي رواية أخرى عنها أيضاً: "كان رسول الله ﷺ يحدث حديثاً لو عدّه العاد لأحصاه،" وقال: "وليس إحكام الأداء وروعة الفصاحة وعذوبة المنطق وسلاسة النظم إلا صفات كانت فيه ﷺ عند أسبابها الطبيعية." ويرى أن ما من حرف أو حركة إلا وقعت في النص موقعها المناسب بحيث تخرج كل لفظة، وعليها طابعها من النفس وهو بذلك قد جمع خصالاً من إحكام الأداء، لا يشاركه فيها منطق أحد إلى حدّ لا تتوافى إلى غيره ولا تتساوى في سواه.[٧٧]

ويُعَدّ الرافعي أول مَن أولى اهتماماً بقيمة الأصوات اللغوية، وجمال نظمها؛ إذ أحس بقيمتها في جمال الكلمة النبوية، كما استشعر روعة الموسيقى في النظم الحديثي المتوازن في العبارة الذي يصاحب المعنى مصاحبة واعية، ومن أجل هذا كانت كتاباته ذات تأثير قوي في مَن عاصروه من المهتمين بالبلاغة النبوية، أو بأوجه من التناسب الحديثي.

---

[٧٦] الرافعي، **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، مرجع سابق، ص٢٩٥-٢٩٦.

[٧٧] المرجع السابق، ص٢٩٧-٢٩٩. انظر تخريج الأحاديث على التوالي:

- الترمذي، **السنن**، مرجع سابق، كتاب: الشمائل، باب: ما بعث الله نبيّاً إلاّ حسن الوجه، حديث رقم ٣١١.
- البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: المناقب، باب: صفة النبي، حديث رقم ٣٣٠٣.

٢. جهود محمد الصباغ:

بحث محمد الصباغ في كتبه بعض مظاهر التناسب، وذلك أثناء البحث في بلاغة الحديث كما ورد في كتابيه: "الحديث النبوي"، و"التصوير الفني في الحديث النبوي". وقد أفرد الصباغ الباب الثاني من الكتاب الأول للبلاغة النبوية، ومكانة السنة في اللغة والأدب.[٧٨] أمّا الكتاب الثاني فجمع فيه طائفة من الأحاديث الحافلة بالصور الفنية، وقد تتبعها في كتب السُّنة. ووجدنا أنه من أكثر الكتب اهتماماً ببعض أوجه التناسب، إلاّ أن اهتمامه كان منصبّاً على التصوير بشكل خاص لعلاقته بموضوع الدراسة عنده، وهو في تحليله للنصوص لم يتقيد بالقواعد والقوالب التي ذكرها المتقدمون في علم البلاغة؛ لأنه رأى: "أنها تحجب كثيراً من نواحي الجمال وأسراره."[٧٩] وفيما يخص الجانب الإيقاعي في الحديث فقد تعرّض له بدراسة بعض النصوص في الباب الأخير الموسوم بِـ: "الصور الحسية والمعنوية في وسائل التصوير وعلاقاته." والحق أن دراسته هذه للصورة الفنية هي أوفر دراسات المحدثين قدراً، وأكثرها تحرّراً من أقوال علماء البلاغة، وأعمقها تفاعلاً مع نصوص السُّنة الجميلة.

ثالثاً: تناسب الأصوات في نظم الحديث

١. التناسب الصوتي في النظم الحديثي:

إذا أعدنا قراءة الحديث؛ إذ نتأمل جرس كل كلمة، ونمعن النظر في مواقع الحروف، ونتذوق جمال النظم الصوتي في حسن السمع، وجدنا هذا الانسجام النابع من اختياره ﷺ لمواده اللفظية ذات النبرات الموسيقية العذبة والإيقاع الفريد.

فكل كلمة تثير بجرسها معاني شتى، وتصوِّر ما ينبغي للإنسان فعله، وما يتعيّن عليه تركه، فتسترعي لغته وجدان السامع بموسيقاها، وروعة نظمها الذي يؤلف صوراً بديعة،

---

[٧٨] الرافعي، **إعجاز القرآن والبلاغة النبوية**، مرجع سابق، ص٤٥-٩٧.

[٧٩] الصباغ، محمد لطفي. **التصوير الفني في الحديث**، دمشق: المكتب الإسلامي، ط٢، ١٩٨٣م، ص٥٨٤. وانظر:
- البقالي، **التناسب البياني في الحديث**، مرجع سابق، ص١٢٣.

ولا يعتمد على الكلمات المفردة في جمال إيقاعه؛ ذلك أنه قد تكون الكلمة مقبولة في ذاتها، ولكنها عندما تجتمع مع كلمات أخر يحصل تنافر بينها، ونبوٌ لها عن الأذن، واستثقالٌ للنطق بها. أمّا الكلمات الحديثية فعندما تُضم الواحدة منها إلى أخواتها يحلو جرسها، وتزيد عذوبتها، ويحسن إيقاعها.

ومرد ذلك الموهبة الفذة التي منحها الباري عبدَه ورسولَه محمداً ﷺ في النظم الصوتي الموسيقى للحديث، والتآلف المدهش بين مخارج الحروف؛ إذ لا نرى ازدحاماً لحرف ثقيل في المتون الحديثية. وكذلك التسلسل في الإيقاع، فلا نجد انتقالاً مفاجئاً من إيقاع إلى آخر إلاّ إذا تطلب المضمون ذلك. والبُعد عن التكلف وإرسال النفس على سجيتها. والتوزيع المحكم للمحركات الصرفية واللغوية في صياغة تعابيره بضروب من النغم الموسيقي.

ولا بدّ من الإشارة إلى أن الباحث في الدراسات الحديثية لا يجد شيئاً من التحليل الموضوعي أو الذاتي الذوقي للنظم الصوتي في الحديث. وما تمدّه به الدراسات الأدبية القديمة، والدراسات الفنية الحديثية لا يقدِّم تحليلاً متكاملاً دقيقاً يوضّح حسن التأليف في السمع، ويكشف عن أسباب تناسب الأصوات في المصدر الثاني. باستثناء بعض الإشارات الواردة في كتابات الرافعي في "إعجاز القرآن والبلاغة النبوية"، وأبحاث محمد الصباغ في كتابه "التصوير الفني في الحديث".

٢. تجنب أسباب التنافر الصوتي في النظم الحديثي:

إن لغة الحديث لغة موسيقية، تستريح الأذن إلى ألفاظها ونظمها المرتل، فهي تصنع مادتها معتمدة على الوزن والحركة، وهي في جملتها فن منظوم، منسق الأوزان، متناسب الأصوات، ويتجسد هذا المظهر في استخدام الحديث جهاز النطق أحسن استخدام، يهدي إليه الافتتان في الإيقاع الموسيقي.

لقد راعى الحديث في نسجه لعباراته تناسب الأصوات وحسن ائتلافها، وذلك بـ:

أ. تجنب تتابع الأصوات المتماثلة والمتقاربة:

- تجنب الحديث الجمع بين ظاءين في مقطعين أو جملتين متتابعتين:

من ذلك ما ورد في دعائه ﷺ: "اللهم رب السموات ورب الأرض، ورب العرش العظيم ربنا ورب كل شيء. فالق الحب والنوى، منزل التوراة والإنجيل، أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، وأنت الظاهر فليس فوقك شيء، وأنت الباطن فليس دونك شيء، اقضِ عنا الدَّيْن، واغنِنا من الفقر."[٨٠]

ذكر الحديث حرف "الظاء" في المقطع الأول، وعرض بعض صفات الباري في المقاطع الموالية، متجنباً تتابع هذا الحرف فيها؛ وذلك لأنه يعز في لغة العرب. روى الليث أن الخليل قال: "الظاء حرف عربي خصّ به لسان العرب، لا يشركهم فيه أحد من سائر الأمم."[٨١] لذا نجد الحديث استعمله عند افتتاحه النص: "ورب العرش العظيم" وعند اختتامه: "وأنت الظاهر" وذلك مراعاة منه لحسن التأليف وجودة الصياغة.

وعن عبد الله بن عمر قال: لم يكن النبي ﷺ يدع هذه الكلمات حين يمسي وحين يصبح: "اللهم إني أسألك العفو والعافية في الدنيا والآخرة، اللهم إني أسالك العفو والعافية في ديني ودنياي، وأهلي ومالي، اللهم استر عوراتي، وآمن روعاتي، اللهم احفظني من بين يدي، ومن خلفي، وعن يميني، وعن شمالي، ومن فوقي، وأعوذ بعظمتك أن اغتال من تحتي."[٨٢]

ورد ذكر الظاء وسط الحديث وآخره، ولم يأت ذكرها في جملتين أو مقطعين متتابعين؛ تجنباً لتتابع الحركات الثقيلة، وحفاظاً على جمال النظم.

- تجنب الحديث تكرار الحرفين المتماثلين:

عن طلحة بن عبيد الله قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ من أهل نجد ثائر الرأس، يسمع دوي صوته، ولا يفقه ما يقول حتى دنا، فإذا هو يسأل عن الإسلام، فقال رسول الله ﷺ: "خمس صلوات في اليوم والليلة، فقال: هل عليَّ غيرها؟ قال: لا، إلا أن تطوع.

[٨٠] مسلم، **الجامع الصحيح**. مرجع سابق، كتاب: الذكر والدعاء، باب: ما يقول عند النوم وأخذ المضجع، حديث رقم ٢٧١٣.

[٨١] ابن سيدي الأمين، محمد. **الوجيز في أحكام التجويد**، المدينة المنورة: مكتبة العلوم والحكم، ٢٠٠٢م، ص٥٤.

[٨٢] أبو داود، **السنن**، مرجع سابق، كتاب: الأدب، باب: ما يقول إذا أصبح، حديث رقم ٤٤١٢.

قال وذكر له رسول الله ﷺ الزكاة، هل عليَّ غيرها؟ قال: لا، إلا أن تطوع."[٨٣] فالأصل: "تتطوع" بتاءين، وقد أدغمت إحداهما؛ تجنباً لتكرار الحرف الواحد.

ورد في المثل السائر ما نصه: "إن العرب الذين هم الأصل في هذه اللغة قد عدلوا عن تكرير الحروف في كثير من كلامهم. ولشدة كراهتهم لتكرير الحروف أبدلوا أحد الحرفين المكررين حرفاً آخر غيره..."[٨٤] ومن هذا القبيل حذف تاء المضارعة وإدغامها في لام الفعل المضارع من صيغة "تفعل" المسند إلى ضمير المخاطب أو المخاطبين من الحديث الآنف الذكر. ومنه ما ورد عن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "لا تقاطعوا ولا تدابروا، ولا تباغضوا ولا تحاسدوا، وكونوا عباد الله إخواناً."[٨٥] فقد حذف الحديث "التاء" من: "تقاطعوا"، و"تدابروا"، و"تباغضوا"، و"تحاسدوا"؛ كراهية اجتماع حرفين متماثلين، وهو كثير في الأسلوب الحديثي.

- تجنب تتابع الأصوات القوية:

عن عبد الله بن مسعود قال: قال رسول الله ﷺ: "لا حسد إلا في اثنتين: رجل آتاه الله مالاً، فسلطه على هلكته في الحق، ورجل آتاه الله الحكمة، فهو يقضي بها ويعلمها."[٨٦]

إن الحسد المذكور في النص هو الغبطة، ودلّ عليه ما زاده أبو هريرة ﷺ في الحديث: "فقال رجل ليتني أوتيت مثل ما أوتي فلان فعملت مثل ما يعمل."[٨٧] وأطلق الحسد عليه؛ تجنباً لذكر صوت الطاء وهو من أقوى الحروف الهجائية مرتين في الجملة المعقودة عقد كلام واحد. ومن هذا القبيل، ما جاء عن أوس قال: قال رسول الله ﷺ: "إن من

---

[٨٣] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الإيمان، باب: بيان الصلوات التي هي أحد أركان الإسلام، حديث رقم ١٢.

[٨٤] ابن الأثير، **المثل السائر**، مرجع سابق، ج١، ص٤٠٣-٤٠٤.

[٨٥] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظن والتجسس، حديث رقم ٤٦٤٨.

[٨٦] البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: العلم، باب: الاغتباط في العلم والحكمة، حديث رقم ٧١.

[٨٧] البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: فضائل القرآن، باب: اغتباط صاحب القرآن، حديث رقم ٤٦٣٨.

أفضل أيامكم يوم الجمعة، فأكثروا علي من الصلاة، فإن صلاتكم معروضة علي، فقالوا: يا رسول الله وكيف تعرض صلاتنا عليك وقد أرمت؟"[٨٨] [٨٩]

أصله "أرممت"؛ أي بليت، فحذفت إحدى الميمين؛ تجنباً لتكرار الحرفين المتماثلين.

ب. تجنب بعض الألفاظ والأبنية الصرفية:

عدل الحديث عن استعمال بعض الألفاظ إلاّ بصيغة الجمع، وعدل عن استعمال بعضها إلاّ بصيغة الإفراد، وتجنب استعمال ألفاظ أخرى مجموعة، من ذلك لفظ "الأرض"؛ إذ لم يرد في الحديث إلا مفرداً، فإذا ذكرت السماء مجموعة وردت الأرض مفردة.

عن أبي هريرة ﷺ قال: قال أبو بكر: يا رسول الله مرني بشيء أقوله إذا أصبحت وإذا أمسيت. قال: "قل اللهم عالم الغيب والشهادة فاطر السموات والأرض ربّ كل شيء ومليكه، أشهد أن لا إله إلا أنت أعوذ بك من شرّ نفسي ومن شرّ الشيطان وشركه، قال: قله إذا أصبحت، وإذا أمسيت، وإذا أخذت مضجعك."[٩٠]

وعن عبد الله بن عباس ﷺ أن رسول الله ﷺ كان إذا قام إلى الصلاة من جوف الليل يقول: "اللهم لك الحمد أنت نور السموات والأرض."[٩١]

وتجنب الحديث النبوي استعمال بعض الألفاظ؛ طلباً لخفة العبارة، ومن ذلك لفظ "آمن" الذي هو أخف من صدق. لذا كثر ذكره في الحديث الشريف، من ذلك ما جاء عن ابن عباس قال: كان النبي ﷺ إذا قام يتهجد من الليل قال: "... اللهم لك أسلمت وبك آمنت."[٩٢] وعن أبي بردة عن أبيه قال: قال رسول الله ﷺ: "ثلاثة يؤتون أجرهم مرتين، رجل من أهل الكتاب آمن بنبيه، ثم أدرك النبي ﷺ فآمن به واتبعه."[٩٣] وعن البراء

[٨٨] وأرمت؛ أي صرت رميماً.

[٨٩] أبو داود، **السنن**، مرجع سابق، كتاب: الصلاة، باب: فضل يوم الجمعة وليلة الجمعة، حديث رقم ٨٨٣.

[٩٠] الترمذي، **السنن**، مرجع سابق، كتاب: الدعوات، باب: منه، حديث رقم ٣٣١٤.

[٩١] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: صلاة المسافرين وقصرها، باب: الدعاء في صلاة الليل وقيامه، حديث رقم ١٢٨٨.

[٩٢] البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الجمعة، باب: التهجد بالليل، حديث رقم ١٠٥٣.

[٩٣] المرجع السابق، كتاب: الجهاد والسير، باب: فضل من أسلم من أهل الكتابيين، حديث رقم ٢٧٨٩.

بن عازب قال: أمر الرسول ﷺ رجلاً إذا أخذ مضجعه أن يقول: "... آمنت بكتابك الذي أنزلت."[٩٤]

كما تجنب الحديث النبوي صيغتي المضارع والأمر من فعل "جاء"، وعدل إلى مرادفه في نصوص كثيرة، دل استقراؤها على اطراد هذه القاعدة. فعن أبي موسى عن النبي ﷺ قال: "رأيت في رؤياي هذه أني هززت سيفاً فانقطع صدره. فإذا هو ما أصيب من المسلمين يوم أحد. ثم هززته أخرى فعاد كأحسن ما كان. فإذا هو ما جاء الله به من الفتح واجتماع المؤمنين. ورأيت فيها أيضاً بقراً –والله خير– فإذا هو النفر من المؤمنين يوم أحد، وإذا الخير ما جاء الله به من الخير وثواب الصدق الذي أتانا بعد يوم بدر."[٩٥]

وعن عبد الرحمن بن سمرة قال: قال رسول الله ﷺ: "يا عبد الرحمن بن سمرة، لا تسأل الإمارة، فإنك إن أعطيتها من غير مسألة أعنت عليها فإذا حلفت على يمين، فرأيت غيرها خيراً منها، فكفّر عن يمينك، وأتِ الذي هو خير."[٩٦] وعن أنس سمعت رسول الله ﷺ يقول: قال الله تعالى: "يا ابن آدم! إنك ما دعوتني ورجوتني غفرت لك ما كان منك ولا أبالي. يا ابن آدم لو بلغت ذنوبك عنان السماء، ثم استغفرتني غفرت لك. يا ابن آدم إنك لو أتيتني بقراب الأرض خطايا ثم لقيتني لا تشرك بي شيئاً لأتيتك بقرابها مغفرة."[٩٧] وعن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال: "إذا أتيتم الصلاة فلا تأتوها تسعون وأتوها تمشون، وعليكم بالسكينة."[٩٨] وعن أنس ﷺ قال: كان أكثر دعاء النبي ﷺ: "اللهم آتنا في الدنيا حسنة، وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار."[٩٩]

---

[٩٤] المرجع السابق، كتاب: الوضوء، باب: فضل من بات على الوضوء، حديث رقم ٢٣٩.

[٩٥] المرجع السابق، كتاب: المغازي، باب: فضل من شهد بدراً، حديث رقم ٣٦٨٨.

[٩٦] الدارمي، **السنن**، مرجع سابق، كتاب: النذور والإيمان، باب: من حلف على يمين فوجد غيرها خيراً منها، حديث رقم ٢٤٠١.

[٩٧] الترمذي، **السنن**، مرجع سابق، كتاب: الدعوات، باب: في فضل التوبة والاستغفار وما ذكر من رحمة الله لعباده، حديث رقم ٣٤٦٣.

[٩٨] النسائي، أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب. **السنن**، تحقيق عبد الفتاح أبو غدة، حلب: مكتب المطبوعات الإسلامية، الطبعة الثانية، ١٩٨٦، كتاب: الإمامة، باب: السعي إلى الصلاة، حديث رقم ٨٥٢.

[٩٩] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الذكر والدعاء والتوبة والاستغفار، باب: كراهة الدعاء بتعجيل العقوبة في الدنيا، حديث رقم ٤٨٥٣.

لقد آثر الحديث استعمال هذا اللفظ، فأتى النظم متناسباً في معانيه ومبانيه وأصواته. ومنه لفظ "الريب"؛ فهو أحسن من "الشك" لثقل الإدغام. فعن الحسن بن علي قال سمعت رسول الله ﷺ يقول: "دع ما يريبك إلى ما لا يريبك."[١٠٠] ومنه لفظ "أنذر" الذي هو أخف من لفظ "خوف". قال ﷺ: "أنا النذير والموت المغير."[١٠١] ومنه ما جاء عن عبد الله بن العاص قال: قال رسول الله ﷺ: "إنه لم يكن نبي قبلي إلا كان حقاً عليه أن يدلّ أمته على خير ما يعلمه لهم، وينذرهم شر ما يعلمه لهم... ."[١٠٢] ومنه لفظ "وخيركم"؛ إذ هو أخف من لفظ "أفضلكم". فعن عمران بن الحصين ﷺ عن النبي ﷺ قال: "خيركم قرني، ثم الذين يلونهم، ثم الذين يلونهم."[١٠٣] وعن عثمان بن عفان ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "خيركم من تعلم القرآن وعلمه"[١٠٤] وكذا لفظ "والفضل" فهو أخف من لفظ "الخير". فعن جابر بن عبد الله قال: "كان رسول الله ﷺ يعلمنا الاستخارة في الأمر كما يعلمنا السورة من القرآن يقول: ...وأسألك من فضلك العظيم... ."[١٠٥]

كما أن لفظ "نكح" أخف من لفظ "تزوج"؛ لأن "فعل" أخف من "تفعل"، ولهذا ورد ذكر النكاح في الحديث أكثر من الزواج. فعن أبي حفص عمر بن الخطاب ﷺ قال: سمعت رسول الله ﷺ يقول: "إنما الأعمال بالنيات، وإنما لكل امرئ ما نوى، فمن كانت هجرته إلى الله ورسوله فهجرته إلى الله ورسوله، ومن كانت هجرته لدنيا يصيبها، أو امرأة ينكحها فهجرته إلى ما هاجر إليه."[١٠٦] وعن أبي هريرة ﷺ قال: قال رسول الله ﷺ: "تنكح المرأة لأربع: لمالها، ولحسبها، ولجمالها، ولدينها، فاظفر بذات الدين تربت يداك."[١٠٧]

---

[١٠٠] الترمذي، **السنن**، مرجع سابق، كتاب: صفة القيامة، باب: منه، حديث رقم ٢٤٤٢.

[١٠١] أبو يعلى، أحمد بن علي، **المسند**، بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٨م، رقم ٦٠١٤.

[١٠٢] مسلم، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الإمارة، باب: وجوب الوفاء ببيعة الخلفاء، حديث رقم ٣٤٣١.

[١٠٣] البخاري، **الجامع الصحيح**، مرجع سابق، كتاب: الشهادات، باب: لا يشهد على شهادة جور، حديث رقم ٢٤٥٧.

[١٠٤] المرجع السابق، كتاب: فضائل القرآن، باب: خيركم من تعلم القرآن وعلمه، حديث رقم ٤٦٣٩.

[١٠٥] المرجع السابق، كتاب: الصلاة، باب الدعاء عند الاستخارة، حديث رقم ١٣١٥.

[١٠٦] المرجع السابق، كتاب: بدء الوحي، حديث رقم ١.

[١٠٧] المرجع السابق، كتاب: النكاح، باب: الأكفاء في الدين، حديث رقم ٤٧٠٠.

ج. التناسب بين المعنى والإيقاع الصوتي:

لاحظت غالباً أن حروف العربية تناسب معانيها، وأن للحرف العربي قيمة تعبيرية في العلوم اللسانية والصوتية؛ وأن الأصوات اللغوية مركبة من أحرف معبرة؛ إذ يستقل كل حرف ببيان معنى خاص ما دام يستقل بإحداث صوت معين، كما يمتاز كل حرف بظل وإشعاع خاصين به مثلما يمتاز بصدى وإيقاع، فمتى كانت الأصوات ذوات إيقاع قوي كانت الأصوات ذات الجرس القوي غالبة، ومتى كانت ذوات إيقاع رخي كانت نسبة الأصوات اللينة والضعيفة هي الغالبة.

يراعي النظم الحديثي في توزيع الأصوات وتأليفها ما يناسب المعاني والمقامات، فيشتد الخطاب في مقامات الإنذار، والوعيد، ووصف غضب الله، ويرقّ في مقامات الترغيب والتلطف، ومخاطبة المؤمنين، وفي الأذكار، والأدعية. ولهذا كان لتوزيع الأصوات في الخطاب الحديثي قيمة جلية في تكييف الإيقاع؛ شدة وليناً، قوة وضعفاً. وما يفيدنا هنا هو التمثيل المقرون بالتحليل والاستنتاج؛ فعن أبي هريرة قال: قال رسول الله ﷺ: "إن الله لا ينظر إلى من يجر إزاره بطراً."[١٠٨] إنه مشهد يصوِّر لنا موقف الباري من المتكبِّر، فجاءت موسيقى النص معبِّرة عن المعنى بحيث بُدئ بهذا التأكيد القاطع باستخدام "إن"، واستعمل الفعل المسبوق "بلا" النافية لزيادة بيان انصراف الله عمّن يقترف هذا المحظور.

وجاء تكرار حرف "الراء" أربع مرات في: "ينظر"، "يجر"، "إزاره"، "بطراً " لرسم صورة معبِّرة عن غضب الله على مَن ينازعه صفة من صفاته الذاتية.

وعن عبد الله بن عمر رضي الله عنهما عن النبي ﷺ قال: "إن الله ﷻ يقبل توبة العبد ما لم يغرغر".[١٠٩] فالإيقاع الصوتي للفظ "يغر" "غر" أتى مناسباً للمعنى المراد تقريبه من المخاطب، وتكرار المقطع "يغرغر" جعلنا نحس الموقف الصعب والحركة الشاقة العسيرة عند الموت. وقد رسمت هذه الصورة بألفاظها التي تألفت من أصوات قوية مناسبة بين المعنى والإيقاع الصوتي.

---

[١٠٨] مسلم، **الجامع الصحيح**، كتاب: اللباس والزينة، باب: تحريم جر الثوب خيلاء، حديث رقم ٣٨٩٣.
[١٠٩] الترمذي، **السنن**، مرجع سابق، كتاب: الذبائح، باب في فضل التوبة والاستغفار، حديث رقم ٣٦١٤.

وعن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: "إياكم والظن، فإن الظن أكذب الحديث، ولا تحسسوا ولا تجسسوا ولا تنافسوا، ولا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تدابروا، وكونوا عباد الله إخوانا، كما آمركم المسلم أخو المسلم لا يظلمه، ولا يخذله، ولا يحقره، التقوى ههنا – ويشير إلى صدره– بحسب امرئ من الشر أن يحقّر أخاه المسلم، كل المسلم على المسلم حرام دمه وعرضه وماله، إن الله لا ينظر إلى أجسامكم ولا إلى صدوركم، ولكن ينظر إلى قلوبكم وأعمالكم."[١١٠] وفي رواية: "لا تحاسدوا ولا تباغضوا ولا تجسسوا ولا تحسسوا ولا تناجشوا وكونوا عباد الله إخوانا."[١١١]

مثّلت الموسيقى أبرز عناصر الشكل في هذا النص، فأتت متغيرة الإيقاع بحسب المضمون، وأدت الحروف المتجاورة دوراً بارعاً في الصورة، كما أدّى التوازن والتقطيع الصوتي المحكم دوراً رائعاً. أمّا الانسجام في أصوات الحروف وإيقاعها فقد أسهم في حلاوة جرسها وزاد من عذوبتها، ونظير هذه المشاهد التي تتوزّع فيها الأصوات وفقاً لمضامينها كثيرة في كلمه ﷺ؛ إذ نجده يتمتع بجرس موسيقي بديع، تنساب حروفه على اللسان انسياباً، وتتحد مع مضمونه في إطار تصويري مدهش. ولو أعدنا قراءة الحديث مرّة أخرى، لبدا لنا أن ألفاظه المتناسبة التي تألفت منها أصواته أسهمت في إبراز المعنى وتأكيد المغزى.

فالصوت الذي تكرّر في "الدال" الممدودة والمضمومة في "تحاسدوا"، و"تدابروا"، و"عباد"، و"دمه"، و"الضاد" الممدودة والمضمومة في "تباغضوا"، و"السين" الممدودة والمضمومة في "تحسسوا"، و"تجسسوا"، و"تنافسوا"، و"الراء" المضمومة والممدودة في "تدابروا" عُبِّر فيه عن النهي بقوة وشدة.

كان ﷺ دقيقاً في بناء كلامه وصياغته، وحسن نسجه، وجودة نظمه. وللتدليل على هذا يمكن الرجوع إلى المجازات النبوية، فهي تجمع بين الوفاء بحق المعنى والتناسب الإيقاعي. ومن ذلك قوله ﷺ: "اللهم إنا نعوذ بك من وعثاء السفر، وكآبة المنقلب،

[١١٠] المرجع السابق، كتاب: البر والصلة والآداب، باب: تحريم الظن والتجسس والتنافس والتناجش ونحوها، حديث رقم ٤٦٤٦.

[١١١] المرجع السابق، حديث رقم ٤٦٤٨.

والحور بعد الكور، وسوء المنظر في الأهل والمال."[١١٢] ومنه قوله ﷺ: "أوثق العرى التقوى."[١١٣] وقوله ﷺ: "إياكم والمشارّة، فإنها تحي العرة وتميت الغرة."[١١٤]

هكذا كان ﷺ يعدل عن التعبير الحقيقي إلى الكناية أو المجاز؛ وفاءً بحق النظم، وأداءً للمعنى المراد إبلاغه.

ويرى ابن جني أن العدول إلى المجاز يكون لمعانٍ ثلاثة، هي: الاتساع، والتوكيد، والتشبيه، وقد جمعها قوله ﷺ في الفرس: "هو بحر."[١١٥]

وأضاف "أما الاتساع، فلأنه زاد في أسماء الفرس التي هي: فرس، وطرق، وجواد، ونحوها "البحر"، حتى إنه إن احتيج إليه في شعر أو سجع أو اتساع استعمل استعمال بقية تلك الأسماء، لكن لا يفضي إلى ذلك لا بقرينة تسقط الشبهة."[١١٦]

ونخلص إلى أنه كان يتجنب تناسب الفواصل، وإن أتاه، جمع فيه بين حق اللفظ وحق المعنى، ولذلك لم يسمع الناس بكلام قط أعم نفعاً، ولا أقصد لفظاً، ولا أعدل وزناً، ولا أجمل مذهباً، ولا أكرم مطلباً، ولا أحسن موقعاً، ولا أسهل مخرجاً، ولا أفصح معنى، ولا أبين في فحوى من كلامه ﷺ.[١١٧]

خاتمة:

خلصت الدراسة إلى أن التناسب هو علم كثرت فيه التسميات، وتداخلت فيه التحليلات، وتضاربت فيه المدارس الفكرية، خاصة عند أصحاب اللفظ والمعنى، وأن عدم اتساق المفاهيم ووحدتها يشكّل خطراً كبيراً على استقامة الفكر؛ الأمر الذي يتطلّب

---

[١١٢] النسائي، **السنن**، مرجع سابق، كتاب: الاستعاذة، باب: الاستعاذة من الحور بعد الكور، حديث رقم ٥٤٠٣.

[١١٣] الترمذي، **السنن**، مرجع سابق، كتاب: تفسير القرآن، باب: ومن سورة الفتح، حديث رقم ٣١٨٨.

[١١٤] البيهقي، **شعب الإيمان**، مرجع سابق، كتاب: حسن الخلق، فصل في التواضع وترك الزهو والصلف والخيلاء والمدح والفخر، حديث رقم ٤٩٨.

[١١٥] ابن جني، عثمان بن جني الموصلي، **الخصائص**، بيروت: دار الكتب العلمية، ٢٠٠١م، ج٢، ص٤٤٢.

[١١٦] المرجع السابق، ج٢، ص٤٤٥. وانظر:
- البقالي، **التناسب البياني في الحديث**، مرجع سابق، ص١٥٧.

[١١٧] الجاحظ، **البيان والتبيين**، مرجع سابق، ج٢، ص١٧.

إيجاد قاعدة راسخة لاستعمال مفهوم التناسب. كما بيّنت الدراسة أن الباحثين من القدماء والمحدثين لم يظهروا عناية جادة بدراسة التناسب البياني، وتفحصه في ضوء الحديث النبوي الشريف. وعليه، فإن البحث في موضوع التناسب لا يزال باباً مشرعاً للبحث والدراسة؛ نظراً إلى أهمية التناسب وغناه، وقلّة الدراسات في هذا المجال كمّاً ونوعاً.

وتوصلت الدراسة إلى أن أوجه التناسب في النظم الحديثي نظم رائع، ونسج بالغ، تناسبت معانيه، وتآلفت مبانيه، وتوافقت ألفاظه، وانسجمت أصواته، واتزنت إيقاعاته. فهو نص متحد النسق، محكم الأجزاء، متناسب المطلع والمقصد، جيد التخلص، يعتمد التوافق ومراعاة النظير حيناً، ويرتكز على التقابل والتضاد حيناً آخر، وتتعاون هذه المظاهر الأسلوبية على خدمة المعنى، وإبلاغ المقصد الأسمى.

واتضح من مبحث التناسب الصوتي والإيقاعي في الحديث أن جودة نظمه من الناحية الصوتية تنبعث من الكلمة المفردة، ومن الجملة المركبة، ومن الكلام النبوي كلّه، فجاء النسيج الصوتي الداخلي للنص النبوي بعيداً عن الأصوات المتنافرة، والحروف الثقيلة، لا سيّما أن المقاطع الصوتية تناغمت تناغماً مميّزاً مع المضمون. وفي الوقت الذي انتظمت فيه الحروف المتجاورة في الجملة بشكل بارع، أدّى التوازن والتقطيع الصوتي دوراً في التناسب. أمّا الانسجام في أصوات الحروف وإيقاعها فبلغ درجة الكمال في نظم الحديث.

البُعْد اللغوي في مقاصد الشريعة الإسلامية

حمادي الموقت*

الملخص

يتأسّس البحث في "البُعْد اللغوي في مقاصد الشريعة الإسلامية" على قضية معرفية، يراهن من خلالها التدليل على وجود علاقة طبيعية تربط اللغة بالمقصد الشرعي، اعتباراً للمنحى الذي يشتغل عليه، ومن أجله ذلك المقصد، في تبيين مصالح الفرد وحفظ كلّياته. فاللغة أصل منهجي حاكم على قضايا الفهم والتأويل للنصّ القرآني أو النبوي، لا مادة معرفية فحسب؛ والممارسة الفقهية والاجتهادية الجليلة لا تُبنى إلا على الممارسة اللغوية السليمة التي دعا إليها القرآن في غير ما موضع من آيه. لذا، كان فهم المقول يُبنى على فهم القول، وفهم القول لا يُطاوِعُ صاحبه إلا باللغة، ومعرفة كافية بفقهها وأسرارها.

الكلمات المفتاحية: الشريعة الإسلامية، المقاصد، العُرف، السياق، اللغة، التأويل.

Linguistic Dimension in the Purposes of Islamic law

Abstract

The study of "linguistic dimension in the purposes of Islamic law" is an epistemological issue through which it seeks to demonstrate the existence of a natural relationship between language and legitimate purpose for which the language is used; i.e., demonstrating the individual's interests and maintaining his or her overall requisites. Language is a methodological foundation for determining human understanding and interpretation of the text of the Qur'an or the Sunnah, and not simply a cognitive matter. The jurisprudential practice is based specifically on the proper linguistic practice required by the Qur'an in many places. The understanding of what is being said, therefore, should be built on understanding of what should be said, and this is dependent on the language and sufficient knowledge of its secrets.

Key words: Islamic legal system, legal intents, societal norm, context, language, interpretation.

---

* أستاذ مبرز في اللغة العربية، بني ملال، المغرب. البريد الإلكتروني: Abourayhana1@gmail.com

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/٩/٢٢م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١٠/١٤م.

مقدمة:

نعتقد بأنّ القرآن الكريم يحوي معارف يقينية، ولا تُعدّ هذه المعارف مقصداً شرعيّاً في ذاتها فحسب، بل مقصداً شرعيّاً أساساً يُسهِم في تنمية بنية المجتمع الإسلامي، وتقويم سلوكه وفكره وعمله وعلمه بما يتواءم ومنطق الحكمة الإلهية من خَلقِه.

غير أنّ المعرفة تتعدّد بتعدّد مصادرها ومرجعياتها وغاياتها، فقد تكون معرفة متخصّصة، وعامّة، ونسبية، إلخ. وإذا اقتصرنا في ورقتنا هذه على استكناه البُعْد اللغوي في مقاصد الشريعة الإسلامية؛ فليس لمحوريته فحسب، بل لكونه -في نظري على الأقلّ- عمادَ هذه المقاصد التي تضمّنها الخطاب الرباني في آيِ القرآن، والنبوي في نصوص الحديث؛ إذ بصلاحه صلاح فهمها، وبفساده فساد فهمها. لذلك، كان فهم المقول يُبنى على فهم القول، وفهم القول لا يُطاوِعُ صاحبه إلا باللغة، ومعرفة كافية بفقهها وأسرارها. فلا نتصوّر فهماً سليماً للقرآن الكريم ولا للسنّة النبوية من دون معرفة جيدة باللغة وعلومها؛ من: نحو، وصرف، ومعجم، وبلاغة، ومناطات الدِّلالة، ومطلق ومقيّد، ومجمل ومفصّل. ثمّ إنّ غرض الشارع في البَدء كان تَبْيين البُعْد اللغوي وتبيُّنه في حياة الفرد الدينية والدنيوية، وشكل تعامله مع القرآن ومقاصده وأحكامه؛ لأنّ من شأن هذا الاهتمام، تحدّي المنكرين، وإثبات عجزهم عن الإتيان بمثله لفظاً ومعنىً، ولو حاولوا لماماً.

وما دامت الكتابات المقاصدية المعروفة[1] تُجمِع على أنّ مفهوم المقاصد يُمثِّل الغايات المستهدفة والنتائج والفوائد المرجوّة من وضع الشريعة جملة؛ ومن وضع أحكامها تفصيلاً؛ فيما يخدم مصلحة العباد، وينظِّم حياتهم مع الله أولاً، ومع ذواتهم ثانياً، ومع الآخرين ثالثاً، وَفق مقتضيات الشارع؛ تأتي أهمية هذه السطور لتوضِّح التعالق الوثيق القائم بين اللغة والمقصد الشرعي، من باب أنّ ما يُعرَف به الواجب فهو واجب، في أفق أن يتعرَّف القارئ الكريم خصوصيات اللغة العربية ومكانة شُعبها في تبيُّن الحُكمِ الشرعي، وحَدِّه،

[1] انظر: "مقاصد الشريعة" للطاهر بن عاشور، و"الفكر المقاصدي" لأحمد الريسوني، و"الاجتهاد المقصدي" للخادمي.

وزمنِه، والحكمةِ من سَنِّه، على أساس مبدأ "جلب المصالح ودرء المفاسد" الذي قامت عليه الشريعة الإسلامية كلُّها.

أولاً: حدود العلاقة بين مقاصد الشريعة ونظرية المعرفة

من بين أجلّ الإشكالات المطروحة الآن، على ساحة الفكر النقدي والنقد الفقهي، إشكال حدود العلاقة بين مقاصد الشريعة الإسلامية والمعرفة، ويحقّ لنا –في هذا الباب– القول مسبقاً بأنّ العلاقة كائنة مذ نزول أول آية من آيات القرآن الكريم، ومذ أن تكلّفت البشرية بحمل الرسالة، التي لم يكن محتواها سوى معارف همّت ذات الإنسان وحياته في كامل صورها، بَدءاً بخَلْقِه، وانتهاءً ببعثه وحسابه. والمعرفة سواء النسبية منها أو اليقينية، الخاصّة أو العامّة، المكتسبة أو الفطرية... تظلّ غير قابلة للتحديد أو الترسيم ما دام "التفكير هو تنفس العقل، وإذا ما توقف اختنق العقل. والتفكير هو ما يَهَب المعلومات معنى، ويجعل للمعرفة مغزى؛ لأن المعرفة تكشف لنا عن مغزاها من خلال التفكير، ويبرز معنى المعلومات بما يقوم به التفكير من عمليات التحليل والتنظيم والتجنيب والتعميم وغيرها، بل التفكير –بلا مبالغة– هو الذي يعطي الحياة بأسرها معنى."[٢]

وفي هذا السياق؛ قد لا أُبالغ إن قلْتُ: بأنّ المجتمع الإسلامي هو أول المجتمعات المعرفية التي مارست المعرفة (بالفطرة)، واكتسبتها من خلال ما استبطنته آيات القرآن الكريم من معانٍ ومعارف اعتمدها روّاد الفكر وعلماؤه الصادقون في نهضة أممهم، سواء منهم علماء المسلمين الأوائل الذين ظهرت على أيديهم علوم ثقال؛ كعلم الفلك، والجبر، والطب، والفلسفة... والذين رحّلوها إلى أوروبا عن طريق الفتوحات الإسلامية، أو بوساطة المستشرقين "الذين كانوا منشغلين –وما زالوا– بتصنيف العقليات ومعرفة الإطار الذي يجب أن تصنف فيه عقلية العرب منذ الجاهلية،"[٣] جواباً عن سؤالٍ كان قد كَثُر تداوله –وما زال– وهو: هل كان عقل العرب ينتِج العلوم أو لا؟ أو العقلية التي

[٢] علي، نبيل. **العقل العربي ومجتمع المعرفة**، الكويت: عالم المعرفة، عدد٣٧٠، ٢٠٠٩م، ص٧.

[٣] بودرع، عبد الرحمن. "منهج المعرفة عند علماء العربية"، **مجلة عالم الفكر**، مج٣٤، عدد٣، ٢٠٠٦م، ص١٣٤.

انتشرت بفضل علماء أجادوا فَهْم إسلاميتها المذكورة آنفاً؛ حتى أضحوا هُمْ مصدر المعرفة ومَعينها الأول، باعتبار مفهوم "مجتمع المعرفة" ينسحب على كلّ مجتمع يصنع المعرفة ويوظِّفها في ما يتلاءم ومصالحه المتعدّدة. لذلك، وبهذا المنطق؛ فإنّ المجتمع المسلم "مجتمع معرفي" بِسَيْل معارفه التي تلقّاها، ويتلقّاها تباعاً بمجرّد ما يُنعِم النظر، ويُعمِل الفكر في آيِ القرآن وقضاياه التي لا تنتهي ولا تنفد؛ مصداقاً لقوله تعالى: ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ (الكهف: ١٠٩). بيد أنّ هذه الحقيقة لا مصداقية لها في عصر التقليد والتبعية الشائهة؛ إذا استندنا إلى واقع ما تعيشه الأمة الإسلامية من ذلّ ومهانة وقهر واستعباد، في ظلّ شعارات "المعرفة الكونية" التي استشرت سمومها في جسد الأمة –بقصد وغير قصد– عن طريق الفضائيات ومختلف التقنيات، التي كان من المفروض أن تُستغلّ في نشر الدين الإسلامي بوصفها "معرفة" بصيغة الإجمال؛ والدعوة إلى مقاصده الشرعية وحِكمها بوصفها "معرفة" بصيغة التفصيل بالتي هي أحسن؛ ومن دون مواربة، أو ترهيب، أو وعيد.

والحقّ يقال؛ إنّ المعرفة بما "تشير إليه من مستويات عليا من التعليم والبحث والتنمية وتكنولوجيا المعلومات والاتصال"[٤] أضحت قوة "تضمن البقاء والاستمرار في الوجود، بل وتحقيق السيطرة والهيمنة في عصر سوف يتميز بالصراع السياسي والاقتصادي والعلمي والثقافي"[٥] والعقدي كذلك، بل لربّما سيكون العقدي هو الأصل الذي تتفرّع عنه فروع الصراعات الأخرى؛ حتى لولم يكن ظاهراً في أسبابه، إلا أنّ نتائجه وأعراضه تبدو جلية في سلوكات عدد من الأفراد والجماعات، والدول والهيئات، لا سيّما الفقيرة منها، وكذا النامية، عن طريق عمليات التبشير، أو التجويع، أو الإطعام وما شابهها من قوانين أممية تُلزم "المغلوب" قبل "الغالب" على حدّ وصف ابن خلدون.

ولمّا اعتقدنا بأنّ الصراع العقدي هو الأصل، فلأنّه الذي يضبط قواعد التعامل مع الذات والآخر، ويشرِّع ويفسِّر، ويحكم وينظر. والشريعة الإسلامية –عن طريق غاياتها ومقاصدها– كانت ترى بأنّ أحوال الذات البشرية في حاجة ماسة إلى مَنْ يقوم بشأنها،

[٤] أبو زيد، أحمد. **المعرفة وصناعة المستقبل**، الكويت: وزارة الإعلام، كتاب العربي، عدد٦١، ٢٠٠٥م، ص٩٧.
[٥] المرجع السابق، ص٩٨.

ويسمو بقدرها؛ توجيهاً وإرشاداً، قولاً وعملاً... فكان أول ما دعت إليه إعمال العقل، ونهج سبل العلم؛ باتباع أمره تعالى في مستهل سورة العلق: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ﴾ (العلق: ١-٣) ولو توقّفنا لحظة مع هذه الآيات[٦] لألفيناها حُبْلى بالمعاني والدلالات؛ من أجلّها دعوة الإنسان إلى التعلّم والتفكّر، لا سيّما في خلقه وجلال إنسانيته "خلق الإنسان من علق"، ليتأكّد في عاقبة الفعل، حيث الإكرام والجزاء الحسن "اقرأ وربك الأكرم". فضلاً عن التصريح بوسيلة فعل التفكّر "الذي علّم بالقلم"، وما يستلزمه من موضوعات وقضايا خفية عن الإدراك البشري، ممّا لم يعلمه من العلوم والمعارف التي تنقله من ظلمة الجهل إلى نور العلم "علّم الإنسان ما لم يعلم"، وغيرها من المعاني الجليلة التي تبدو في مجملها معارف شرعية تؤسِّس لحياة إنسانية راقية، أقلّ ما يقال عنها إنّها "معرفة الحياة".

وتأسيساً على ما سلف؛ في علاقة العلم بالمعرفة واللغة، والعقل بالنقل والسماع؛ "أدى النظر في النصوص المروية –وخاصة في العصر العباسي– إلى إثارة إشكال العقل والنقل في العلوم العربية الإسلامية، وأثير فيه ترجيح أحد الطرفين على الآخر، وعدّه أصلاً له، فمن الناس من ذهب إلى أن النقل أصل والعقل مسترشد بالمأثور، وأن التكليف الشرعي سابق للتكليف العقلي، ومنهم من ذهب إلى أن التكليف العقلي شرط في فهم الشرع وسابق له. ويأتلف المختلفان في عدّ اللغة أداة الاستدلال، سواء أكان هذا الاستدلال شرعيا نقلياً أم كان عقلياً. ومن العلماء من ذهب إلى عدم وجود تعارض بين العقل والنقل، وأن التناقض بينهما مدروء ومُنتَفٍ، بل منهم من عدّ الوفاق بين العقل والسماع أقصى درجات العلم."[٧]

وفي ضوء هذا الوفاق، وانتفاء أسباب الاختلاف بين النقل والعقل؛ تعدّدت العلوم وتداخلت، "حتى إنه ليصعب تمييز علم من آخر، لوحدة المنحى. فإذا كان العلم يفضي إلى الدين فهو من الدين، وإذا كان علم الإسناد يؤدي إلى توثيق سند النصوص فهو لبّ الدين، وإذا كان علم العربية يفضي إلى فهم نصوص الدين، فهو الدين عينه، كما قال

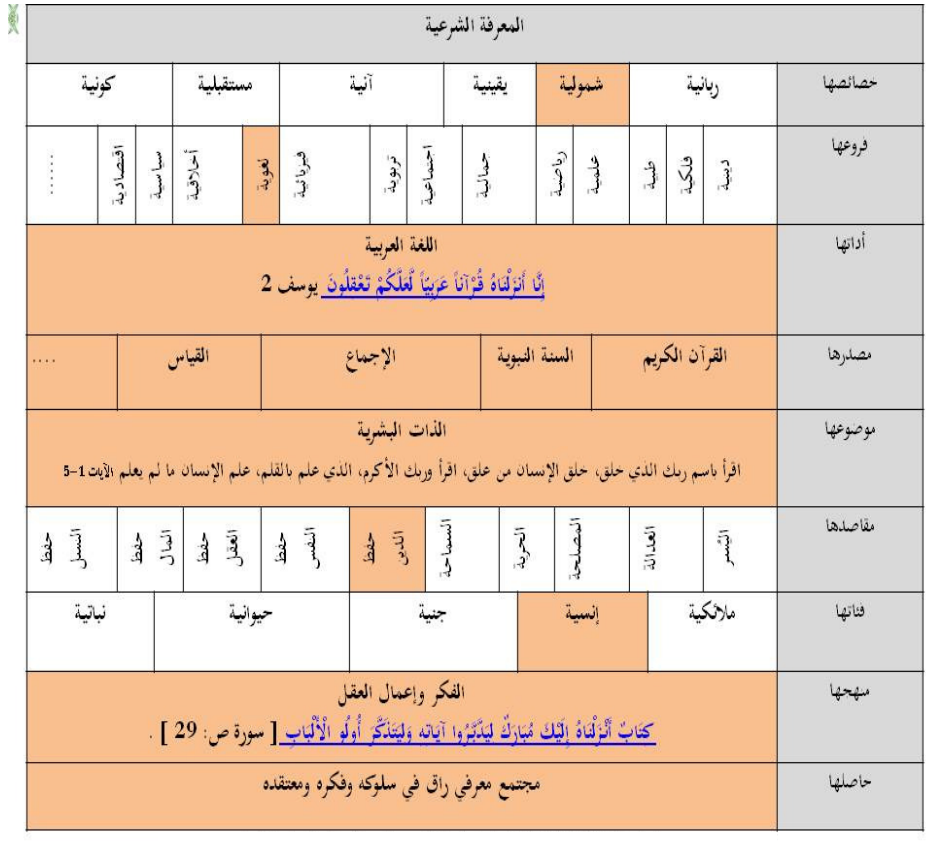
[٦] الصابوني، محمد علي. **صفوة التفاسير**، القاهرة: دار الصابوني، د.ت، مج٣، ص٥٣١.
[٧] بودرع، **منهج المعرفة عند علماء العربية**، مرجع سابق، ص١٣٩.

أبو عمرو بن العلاء (واصفاً علم العربية): "علم العربية هو الدين بعينه". فبعلم العربية يتم الوصول إلى التكلم بكلام العرب على الحقيقة صواباً غير مبدِّل ولا مغيِّر، وتقويم كتاب الله عز وجل الذي هو أصل الدين والدنيا والمعتمد، ومعرفة أخبار النبي ﷺ، وإقامة معانيها على الحقيقة؛"[٨] من منطلق أنّ غاية ما يَتغيّاه الإنسان في هذه الدنيا هي الوصول إلى المعرفة، لا سيّما المعرفة التي تقرّبه من الله، غير أنّ هذه المعرفة –في بُعْدها المطلق– لا تتمّ إلا عبر أداة اللغة، و"اللغة في البدء والانتهاء، هي الثقافة، وهي الحضارة، وهي العلم، وهي التنمية، وهي التفكير، وهي التعبير.. هي الشخصية بكل قسماتها، وسماتها، وذاكرتها، وفلسفتها، ورؤيتها، وهي تمثل أرقى أنواع القدرة على الاختيار والانتقاء، وتشكل الأداة الأوسع والأرحب لممارسة عمليات التفكير والتعبير والتفاهم، في فضاءات كبرى تتجاوز عالم المحسوسات،"[٩] إلى عوالم أخرى عصيّة عن الإدراك البشري، من مثل الغايات والمقاصد التي وضعها الله تعالى في أحكامه، ويدبّر بها شؤون العلاقة بينه وبين خلقه، ويقرّ بها عبوديته وربوبيته له وحده. ثمّ إنّ "نَفَس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسُّنة فرض، ولا يفهم إلا بفهم اللغة العربية، وما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب."[١٠] ولعلّ الجدول أدناه يوضّح –باختصار– مجمل التقاطعات الحاصلة والممكنة بين اللغة والمعرفة والمقاصد؛ بما أنّ الأخيرة هي معرفة من المعارف في ظلّ عالمية الرسالة الإسلامية.

[٨] المرجع السابق، ص١٣٨.

[٩] بودرع، عبد الرحمن وآخرون. **اللغة وبناء الذات**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، عدد١٠١، ١٤٢٥هـ، ص٩.

[١٠] المرجع السابق، ص١٠. نقلاً عن ابن تيمية.



المعرفة الشرعية																										
خصائصها	ربانية			شمولية		يقينية		آنية			مستقبلية			كونية											
فروعها	دينية	فلكية	طبية	علمية	رياضية	حمائية	اجتماعية	تربوية	عمرانية		لغوية	أخلاقية		سياسية	اقتصادية	.....									
أداتها	اللغة العربية إِنَّا أَنزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَّعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ يوسف 2																								
مصدرها	القرآن الكريم			السنة النبوية		الإجماع					القياس			....											
موضوعها	الذات البشرية اقرأ باسم ربك الذي خلق، خلق الإنسان من علق، اقرأ وربك الأكرم، الذي علم بالقلم، علم الإنسان ما لم يعلم الآيت 1-5																								
مقاصدها	اليُسر	العدالة	المصلحة	الحرية	المساواة	الدين حفظ			النفس حفظ		العقل حفظ		المال حفظ		النسل حفظ										
فئاتها	ملائكية		إنسية		جنية				حيوانية						نباتية										
منهجها	الفكر وإعمال العقل كِتَابٌ أَنزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِّيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ [سورة ص: 29] .																								
حاصلها	مجتمع معرفي راق في سلوكه وفكره ومعتقده																								

الجدول رقم (١): الرؤية الشاملة لحدود العلاقة بين المعرفة والمقاصد الشرعية

ثانياً: معرفة اللغة من معرفة الشرع

لمّا أجمعت الدراسات والبحوث المتخصّصة على أنّ "المعرفة تقال في ما يُتوصل إليه بتفكر وتدبر، وأن العلم قد يقال في ذلك وغيره،"[١١] كان الغرض المستبطن من هذا الإجماع هو التنصيص على مبدأ "السماع" بوصفه أبلغ منهج يُعتدّ به في تحصيل المعرفة؛ إذ به تلقّى الصحابةُ القرآنَ والسنّة عن النبي ﷺ، والنحويون المعرفةَ اللغوية عن المتقدّمين،

[١١] بودرع، **منهج المعرفة عند علماء العربية**، مرجع سابق، ص١٣٤.

داخل نظام معرفي عام[١٢] يتعدّد فيه الآخذ أو المأخوذ، ويُنكر التفرّد والمتفَرَّد به؛ حتى سمعنا بتداخل العلوم، ومنها المسائل الفقهية والنحوية والكلامية، بل وإعراب بعضها عمّا سكت عنه المتقدّمون، كما فعل أبو الفتح بن جني –على غرار الكثيرين،[١٣] حين حاول في "خصائصه" استخراج أصول نحوية تصف اللغة العربية، وتكشف "حكمتها" و"صنعتها" على مذهب أصول الكلام والفقه.

بيد أنّ أبا عمرو بن العلاء؛ لمّا يؤكِّد أنّ "علم العربية هو الدين بعينه، إذ به يتم الوصول إلى التكلم بكلام العرب على الحقيقة صواباً غير مبدِّل ولا مغيِّر، وتقويم كتاب الله عز وجل الذي هو أصل الدين والدنيا والمعتمد، ومعرفة أخبار النبي ﷺ، وإقامة معانيها على الحقيقة،"[١٤] فإنّه كان يُعلن بالقول الصريح أنّ العربية من الدين لأن فقهها من فقه الشريعة، والدين فيه أقوال وأعمال، ففقه العربية هو الطريق إلى فقه أقواله، وفقه الشريعة هو فقه أعماله، وقد لخّص الفراء منفعة العربية في قوله: "قلَّ رجلٌ أنعم النظر في العربية، وأراد علماً غيره إلا سهل عليه."[١٥] وإلى جانبه نبّه ابن تيمية، منذ وقت مبكّر، لأثر اللغة ودورها في التفكير وصياغة الشخصية المسلمة العارفة؛ إذ يقول: "إن اعتياد اللغة يؤثّر في العقل، والخلق، والدين، تأثيراً قوياً بيّنا، ويؤثر أيضاً في مشابهة صدر هذه الأمة من الصحابة والتابعين، ومشابهتُهم تزيد العقل والدين والخلق"، مؤكِّداً "أن نفس اللغة العربية من الدين، ومعرفتها فرض واجب، فإن فهم الكتاب والسنة فرض، ولا يفهم إلا باللغة العربية، وما لا يتم الواجب به فهو واجب."[١٦]

والحقيقة أنّ العربية لم تكن لها هذه الهالة في صلتها بالشرع ومقاصده؛ ولم يكن لها تمكّن فيه لولا قوتها، ودقة نظامها، ومرونة قواعدها، وغنى معجمها، وسعة آدابها، وتجذّر تراثها الذي يؤسّسها. فهي سنام العلم الذي يُسنِده القرآنُ الكريم والحديثُ النبوي الشريف ببلاغتهما المعجزة. ويرجع تمكّنها أيضاً إلى قدرتها على التعبير والإبانة عن

[١٢] المرجع السابق، ص١٣٧.
[١٣] ومنهم أبو البركات الأنباري، وجلال الدين السيوطي... .
[١٤] بودرع، **منهج المعرفة عند علماء العربية**، مرجع سابق، ص١٣٨.
[١٥] المرجع السابق، ص١٣٨.
[١٦] بودرع، **اللغة وبناء الذات**، مرجع سابق، ص١٠.

مختلف جوانب الفكر والوجدان. فضلاً عن صلتها بالقرآن من باب كونها لغة مصادر التشريع، ولغة التعبّد. يقول الإمام الشافعي في هذا الصدد: "ولسان العرب أوسع الألسنة مذهباً وأكثرها ألفاظاً، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي [...] والعلم به عند العرب كالعلم بالسُّنة عند أهل الفقه، لا نعلم رجلاً جمع السُّنن فلم يذهب منها شيء [...] ومنه تنبيه العامة على أن القرآن نزل بلسان العرب خاصةً نصيحةً للمسلمين، والنصيحةُ فرض لا ينبغي تركه، وإدراك نافلة لا يدعها إلا من سَفه نفسه وترك موضع حظه."[١٧] وبذا، كانت العربية: "لغة الرسالة الخالدة، [التي] يجب أن تتبوأ مكانة رفيعة لدى أصحابها، ولدى الناس أجمعين، فإن الله باختياره هذه اللغة وعاء لوحيه الباقي على الزمان، قد أعلى قدرها وميزها على سواها،" ويستطرد قائلاً: "والواقع أن اللغة العربية مهاد القرآن الكريم وسياجه، فإذا تضعضعت وأقصيت عن أن تكون لغة التخاطب والأداء ولغة العلم والحضارة أوشك القرآن نفسه أن يوضع في المتاحف."[١٨]

وقد أورد الدكتور أنور الجندي في كتابه "الفصحى لغة القرآن" كلاماً للمستشرق المجري عبد الكريم جرمانوس يتماهى مع هذا الطرح، يقول فيه: "إنّ في الإسلام سنداً هامّاً للغة العربية أبقى على روعتها وخلودها فلم تنل منها الأجيال المتعاقبة على نقيض ما حدث للغات القديمة المماثلة، كاللاتينية حيث انزوت تماماً بين جدران المعابد. ولقد كان للإسلام قوة تحويل جارفة أثّرت في الشعوب التي اعتنقته حديثاً، وكان لأسلوب القرآن الكريم أثر عميق في خيال هذه الشعوب فاقتبست آلافاً من الكلمات العربية ازدانت بها لغاتها الأصلية فازدادت قوةً ونماءً. والعنصر الثاني الذي أبقى على اللغة العربية هو مرونتها التي لا تُبارى، فالألماني المعاصر مثلاً لا يستطيع أن يفهم كلمةً واحدةً من اللهجة التي كان يتحدث بها أجداده منذ ألف سنة، بينما العرب المحدثون يستطيعون فهم آداب لغتهم التي كتبت في الجاهلية قبل الإسلام."[١٩]

ثمّ في السياق ذاته يُروى عن جوستاف جرونيباوم أنّه قال: "عندما أوحى الله رسالته إلى رسوله محمد أنزلها" قرآناً عربياً "والله يقول لنبيّه" فإنما يسرناه بلسانك لتبشر به المتقين

---

[١٧] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت: دار الكتب الحديثة، د.ت، ص٤٢-٥٠.
[١٨] الغزالي، محمد. **الدعوة الإسلامية تستقبل قرنها الخامس عشر**، القاهرة: مكتبة وهبة، ط٣، ١٩٩٠م، ص١٥٨.
[١٩] بودرع، **اللغة وبناء الذات**، مرجع سابق، ص١٠.

وتنذر به قوماً لدّاً "وما من لغة تستطيع أن تطاول اللغة العربية في شرفها، فهي الوسيلة التي اختيرت لتحمل رسالة الله النهائية، وليست منزلتها الروحية هي وحدها التي تسمو بها على ما أودع الله في سائر اللغات من قوة وبيان، أما السعة فالأمر فيها واضح، ومن يتّبع جميع اللغات لا يجد فيها على ما سمعته لغة تضاهي اللغة العربية، ويُضاف جمال الصوت إلى ثروتها المدهشة في المترادفات. وتزيّن الدقة ووجازة التعبير لغة العرب، وتمتاز العربية بما ليس له ضريب من اليسر في استعمال المجاز، وإن ما بها من كنايات ومجازات واستعارات ليرفعها كثيراً فوق كل لغة بشرية أخرى، وللغة خصائص جمّة في الأسلوب والنحو ليس من المستطاع أن يُكتشف لها نظير في أي لغة أخرى، وهي مع هذه السعة والكثرة أحصر اللغات في إيصال المعاني، وفي النقل إليها، يبيّن ذلك أن الصورة العربية لأيّ مثل أجنبيّ أقصر في جميع الحالات."[٢٠]

ولعلّ ما سردناه آنفاً من حقائق ساطعة، لا يستطيع جاحد إنكارها، ما دامت تُثْبِت كينونة العلاقة بين فقه اللغة العربية ومقاصد الشريعة الإسلامية، التي استهوت زمرة من الفقهاء المحدثين ودفعتهم إلى الاهتمام بها في إطار علم قائم بذاته يحوي مناهج وقواعد وأصولاً، على غرار ما نلفيه في كتابات الدكتور أحمد الريسوني حين يقول متحدّثاً عن جلال الاجتهاد المقاصدي وحكمة دراسته وتدارسه، "إنّ أول مجال اجتهادي يتوقف على النظر المقاصدي ويستفيد منه، هو مجال فهم النصوص وتفسيرها سواء كانت قرآنا أم سنة."[٢١] وفهم القرآن الكريم أو السنّة النبوية الشريفة ينبني على اتجاهات ومناهج عديدة، حصر بعضها الريسوني –تبعاً لموضوع كتابه– في ثلاثة مناهج، هي: المنهج المقاصدي، والمنهج اللفظي، والمنهج التقويلي (التأويلي).

ولعلّ المنهجين الأولين هما المنهجان المتلازمان –على الأقلّ ظاهريّاً– لزوم "الفهم" مع "النصّ"؛ لأنّ من شأن أيّ نصّ شرعي أن ينطوي على دلالات ومقاصد لا تتأتّى إلا لمَن أنعم الفهم فيها بلا نقصان ولا قصور، وأيضاً بلا زيادة ولا تجاوز. والفعل هذا؛ عصيّ على صاحبه إذا لم يتسلّح بمقوّمات الفهم وقواعده التي يدعو إليها المنهج الثاني

[٢٠] الجندي، أنور. **الفصحى لغة القرآن**، بيروت: الكتاب اللبناني للطباعة والنشر والتوزيع، ط١، ١٩٨٢م، ص٣٠٦.
[٢١] الريسوني، **الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده**، مرجع سابق، ص٩٢ وما بعدها.

المسمّى بالمنهج اللفظي، فهو المنهج الذي –من المفروض–[٢٢] يتعامل مع ألفاظ النصّ، ومع مبانيه اللغوية بتطلّع والتفات إلى شيء اسمه مقاصد المتكلّم ومراميه. لكن، ليس على أساس أن تصبح حاجزاً وعائقاً، يحجب مقاصد المتكلّم ويشغلنا عنها بما دونها من الألفاظ وأساليب التعبير، وإنّما على أساس أنّها وسائل ووسائط لأداء مقصود المتكلّم؛[٢٣] ذلك أنّ "الألفاظ ليست تعبّدية. فالعارف يقول: ماذا أراد؟، واللفظي يقول: ماذا قال؟"[٢٤]

ومن هذا المنطلق؛ فإنّ غايتنا تصحيح المفهوم وقواعد المنهج؛ حتى يتواءم والغاية النبيلة المستخلصة منه. فاللفظ عندنا وسيلة والمعرفة غايته، وبين الوسيلة والغاية فكرٌ جريء يقودهما نحو الفهم السليم لمضامين الوحي الرباني، كما يشرح ذلك الجدول الآتي:

المعرفة اللغوية												
غرضها	فهم مصادر الشريعة الإسلامية، وتجاوز اللحن والخطأ.											
صنفها	علم آلة.											
فروعها	الصوت	النحو	المعجم	البيان	المعاني	البديع	الدلالة	الصرف	الاشتقاق	الترادف	الأسلوب	التضاد	.....
منهجها	الفكر وإعمال العقل.											
حاصلها	فهم سليم لمصادر الشريعة الإسلامية بما يتوافق وفهم السلف.											

الجدول رقم (٢): خصوصية المعرفة اللغوية بوصفها فرعاً من فروع المعرفة الشرعية.

غير أنّ محور الإشكال الذي تتمركز عليه المعطيات السالفة، والمعطيات التي ستلي إن شاء الله، هو: كيف ينظر الاجتهاد المقاصدي إلى اللغة؟ أو بصيغة أخرى: هل للغة موقع ضمن مباحث علم الاجتهاد المقاصدي؟

---

[٢٢] قلت: "من المفروض"؛ لأنّ المنهج –بحسب توصيف الدكتور الريسوني– منهج يتعامل مع النص ومبانيه اللغوية ظاهريّاً من دون النفاذ إلى مقصدياتها، وهو ما يرفضه الدكتور ليس على الإطلاق، ولكن فقط أن يكون الغاية. أمّا أن يكون الوسيط فهذا هو المبتغى.

[٢٣] الريسوني، **الفكر المقاصدي: قواعده وفوائده**، مرجع سابق، ص٩٥.

[٢٤] المرجع السابق، ص٩٥. نقلاً عن ابن القيم في "أعلام الموقعين".

ثالثاً: حاجة المجتهد المقاصدي إلى اللغة

إنّ أول نحو –من بين خمسة أنحاء– يتصرّف به المجتهد الفقيه في الشريعة ومقاصدها، هو "فهمُ أقوالها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية التي بها عمل الاستدلال الفقهي."[٢٥] وهذا معناه أنّ الفقيه المجتهد في العمل المقاصدي يَلزمه معرفة مقاصد الشريعة في كلّ الأنحاء، بما فيها النحو المذكور طبعاً؛ لبلاغته في تبيُّن القصد من المقصود، والدليل من المدلول، ومَنْ يقوم على النصّ ممّن يفتقر إليه.

فاللغة "شرط أساس ومفتاح ضروري لفتح أبواب الشريعة؛ إذ بدون معرفتها تلتبس على [المجتهدين] الوجوه، وتلتوي بهم السبل، يحزون في غير مَفصل، ويفزعون إلى غير معقل، لأن القرآن الكريم نزل بلسان عربي مبين، قال الله تعالى: ﴿وَإِنَّهُۥ لَتَنزِيلُ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿١٩٢﴾ نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ ﴿١٩٣﴾ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ ﴿١٩٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُّبِينٍ﴾ (الشعراء: ١٩٢–١٩٥).

وإذ هو تقرير صريح من ربّ العالمين على عربية القرآن وعربية الشريعة؛ فإنّ هذه الشريعة تتلقّى عن الشارع من ثلاث طرائق، هي: القول، والفعل، والإقرار. وهذا معناه أنّ الشريعة تستند إلى كلام، "والكلام جاء بلغة عربية، سواء كان لفظاً للشارع، أو حكاية لفعله أو تقريره، وباعتبار آخر فإن الذي يتعامل مع النصوص الشرعية لاستخراج الأحكام وتقرير المسائل، فإنه يتعامل معها على أساسين لا ثالث لهما: النصوص والمقاصد."[٢٦]

وهذه المكانة التي تحتلّها العربية في خطاب الشرع جعلت السلف الصالح يهتم بها اهتماماً بالغاً، ويعيرها عناية فائقة واستثنائية، ليس لأنّها لغتهم، أو لغة القرآن فحسب، بل لأنّ فهم القرآن وفهم مقاصده من لدن الفقيه والمجتهد، لا يقوم إلا عليها.

---

[٢٥] ابن عاشور، الطاهر. **مقاصد الشريعة**، تحقيق ودراسة: محمد الطاهر الميساوي، الأردن: دار النفائس، ط٢، ٢٠٠١م، ص١٨٣.

[٢٦] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٦.

أمّا الفقهاء فإنّ مدار اختلافهم في كثير من المسائل الفقهية يرجع بالأساس إلى مسائل نحوية أو لغوية. كما في مسائل الشروط، والأيمان، والاستثناء، وألفاظ الشارع، وألفاظ المكلّفين في عقودهم، وخصوصاً في قضايا الأوقاف والوصايا. لهذا السبب تلفي الزمخشري وقد دوّن كلاماً نفيساً عن حاجة الفقيه إلى العربية التي هي العلم بالكلم المفردة، والإعراب الذي هو اختلاف أواخرها لإبانة معانيها؛ تقريعاً للشعوبية، شَرَحَه وعَلّق عليه ابن يعيش في "شرح مفصله"، قائلاً: "إنه يشير إلى شدة فاقة الفقيه إلى معرفة العربية، ألا ترى أن الرجل إذا أقرّ فقال: لفلان عندي مائة غيرُ درهم، برفع "غير" يكون مقراً بالمائة كاملة؛ لأن "غير" هنا صفة للمائة، وصِفتها لا تنقص شيئاً منها، وكذلك لو قال: عليّ مائة إلا درهم، مقراً بالمائة كاملة، لأن "إلا" تكون وصفاً كـ"غير"، قال تعالى: ﴿ لَوۡكَانَ فِيهِمَآ ءَالِهَةٌ إِلَّا ٱللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾ (الأنبياء: ٢٢) ولو قال له: عندي مائة غيرَ درهم أو إلا درهماً بالنصب لكان مقدراً بتسعة وتسعين درهماً، لأنه استثناء والاستثناء إخراج ما بعد حرف الاستثناء من أن يتناوله الأول."[٢٧]

ولطول الأمثلة وكثرتها، أوردنا ما تسمح لنا به سعة البحث، وإلا فهي غيض من فيض. وربّما كان مدعاة الخلاف بين الفقهاء في كثير من المسائل الشرعية يرجع إلى اختلافهم في فهم مدلولات بعض الألفاظ اللغوية؛ كمدلول القبض والتقابض في البيع مثلاً، ومدلول الحوز والحيازة في الهبات، إلى غيرها من الألفاظ. ولعلّ "الاستعمال العُرفي في اللغة"[٢٨] يكون حلاً من الحلول المقترحة لتجاوز إشكال الاختلاف في مدلولات الألفاظ اللغوية؛ حتى المشتركة منها كـ"القُرء" مثلاً، والمترادفة مثل"الفقير والمسكين"، والمتردّدة بين الحقيقة والمجاز مثل اللمس بين المسّ باليد والجماع...، وهذا من شأنه الإسهام في تطوير البحث المقاصدي في علاقته بمستلزمات النصّ والواقع والمكلّف الاجتهادية.

غير أنّ صفوة ما نختتم به هذا المبحث، ما استعرضه ابن بيه من خلاصات عقب حديثه عن أهمية اللغة عند الفقيه، بقوله: ولعلّنا نستخلص ثلاثة مذاهب[٢٩] من زبدة ما قيل:

---

[٢٧] ابن بيه، عبد الله بن الشيخ المحفوظ. **آمالي الدلالات ومجالي الاختلافات**، بيروت: دار بن حزم، المكتبة المكية، ط١، ١٩٩٩م، ص٢٠ وما بعدها.

[٢٨] المرجع السابق، ص٢٨ وما بعدها.

[٢٩] المرجع السابق، ص٤٣.

أولها: يشترِط في المجتهد أن يكون عالماً باللغة العربية ذا درجة متوسطة.

ثانيها: يشترِط الزيادة على الدرجة المتوسطة، كما أشار إليه أبو إسحاق الإسفرائيني.

ثالثها: يشترِط في المجتهد أن يكون متبحّراً في اللغة العربية، مجتهداً فيها؛ حتى يصلح أن يكون مجتهداً، وهذا ما ذهب إليه الشاطبي.

إلا أنّ ابن بيه رأى رأياً في المسألة مفاده أنّ معرفة اللغة العربية منها ما هو شرط صحة في الاجتهاد؛ وهو المعرفة المتوسطة، فلا يصح الاجتهاد من دون هذه المعرفة، ومنها ما هو شرط كمال؛ وهو بلوغ درجة الخليل وسيبويه. وفيه أقول –من جهتي– إنّ التفقّه في اللغة العربية فرض عين يتعالى عن الكماليات لِما أصابها من عطن ودرن على مستوى الفهم والتداول والإنتاج، لا سيّما في ما يتعلّق بالدين ونواصيه، هذا من جهة. ومن جهة أُخرى؛ لأنّ "بيان الشريعة لمّا كان مصدره عن لسان العرب، وكان العمل بموجبه لا يصح إلا بإحكام العلم بمقدمته؛ وجب على رُوام العلم وطلاب الأثر أن يجعلوا عُظم اجتهادهم واعتمادهم، وأن يصرفوا جلّ عنايتهم في ارتيادهم إلى علم اللغة والمعرفة بوجوهها، والوقوف على مُثلها ورسومها" كما قال مجد الدين الفيروز آبادي في مقدمة قاموسه المحيط.[٣٠]

رابعاً: دلائل البُعْد اللغوي لمقاصد الشريعة الإسلامية وكشفه عن المصلحة البشرية

حاولنا –في ما سلف– إثبات وجه التقاطع الممكن بين اللغة والمقصد الشرعي في إطار نظرية المعرفة، والمعرفة اللغوية على الخصوص، وما سنحاوله في هذا المحور هو الإجابة بالدليل والحُجَّة على تجلّيات البُعْد اللغوي في علم الاجتهاد المقاصدي؛ ذلك أنّ أبلغ ما دعا إليه علم المقاصد وإلى تعلّمه، هو الاستزادة من العلم والمعرفة لاستكناه حقيقة الوجود، وهذا لا يكون إلا بتفقّه في أداتهما المتمثّلة في اللغة. واللغة بما هي "أصوات يعبّر بها كل قوم عن أغراضهم"[٣١] على حدّ تعريف الفتح بن جني في

[٣٠] ابن التمين، محمد عبد الله. **اللحن وآثاره على الفقه واللغة**، دبي: دائرة الشؤون الإسلامية والعمل الخيري، ط٨، ٢٠٠٠م، ص٨.

[٣١] الصالح، صبحي. **دراسات في فقه اللغة**، بيروت: دار العلم للملايين، ط١٨، ٢٠٠٧م، ص١٤١.

"خصائصه"، فإنّ من أغراض كلّ فرد –لا سيّما المسلم– معرفة المقصد من وجوده، ومن تناسله، ومن عباداته، ومن حريته، ومن درء المفاسد عنه، ومن جلب المصالح إليه، وغيرها من المقاصد الشرعية، سواء المتفق أو المختلف عليها في إطار ما سمّي بالمقاصد العامّة والخاصّة، والقطعية والظنّية؛ حتى تزداد صلته وعلاقته بخالقه عزّ وجلّ، وتحيا في نفسه سموّ الرابطة الإلهية بينهما. ثمّ إنّ معرفة هذه المقاصد تنفذ من باب أنّ حقيقتها تجسّدت في "أفعال لغوية"[٣٢] تراوحت بِاطِّرادٍ بين فعل القول الذي يتضمّن أفعالاً صوتية وتركيبية ودلالية، وفعل الإنجاز، وفعل التأثير. غير أنّ هذه الأفعال كلَّها تدور في خانة الأحكام الشرعية التي حصرها الشارع في الحِلّ والحُرمَة، والإكراه والإباحة، والندبة والاستحباب، بمختلف صورها الصريحة وغير الصريحة، التي توجِب –وَفق نظرية الأفعال الكلامية– النظر إلى القول ومقوله، والحال ومقتضاه، والدليل ومناطاته؛ إذ إنّ "ما أطلقه الله من الأسماء، وعلق به الأحكام، من الأمر والنهي، والتحليل والتحريم، لم يكن لأحد أن يقيده إلا بدلالة من الله ورسوله."[٣٣]

ولهذا الغرض نجد الدكتور نور الدين الخادمي يُفرد مبحثاً مستقلاً في كتابه "الاجتهاد المقاصدي" يتدارس فيه ما أسماه بـ"أساسيات النصّ"، عادّاً إيّاها "جملة من المعطيات والمعلومات اللغوية والأصولية التي يستحضرها المجتهد في التعامل مع النص الشرعي، فهماً وتطبيقا."[٣٤] و"أساسيات النصّ" ما هي إلا مستلزمة من مستلزمات الاجتهاد المقاصدي، الواجب توفرها في العمل بالمقاصد إلى جانب "أساسيات الواقع"، و"أساسيات المكلّف". على اعتبار أنّ "النص هو الدليل الذي يُراد تطبيق حكمه وعلته ومقصده، والواقع هو ميدان الفعل والتصرف الذي سيكون محكوماً بذلك النص وموجهاً

---

[٣٢] تقوم نظرية أفعال الكلام على أساس دراسة الأبعاد الاجتماعية والتواصلية للخطاب، عن طريق التركيز على ما يمكن إنجازه بالأفعال، وما يرتبط بعملية الإنجاز من شروط مقامية لها علاقة بالمتلقّي والمتكلّم، بناءً على أنّها –أي أفعال الكلام– تنقسم إلى أفعال تقريريات، وأمريات، وبوحيات، ووعديات، وتصريحيات. انظر كتاب: " Quand dire c'est faire " لأوستين؛ مؤسِّس النظرية.

[٣٣] الخادمي، نور الدين. **الاجتهاد المقاصدي: حجيته، ضوابطه، مجالاته**، قطر: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، كتاب الأمة، عدد ٦٦، ١٤١٩هـ، ج٢، ص٦٠. نقلاً عن ابن تيمية في فتاواه.

[٣٤] المرجع السابق، ص٥٨.

نحو مقاصده وغاياته، والمكلَّف هو المؤهل عقلاً وروحاً وبدناً للملاءمة بين النص والواقع."[٣٥]

والذي تَغيّاه الخادمي من هذا المبحث، هو التنصيص على "جملة المعلومات اللغوية التي يجب استحضارها في فهم النص الشرعي وإدراك مقصده وعلّته وحكمته، وذلك مثل عموم اللفظ وخصوصه وظاهره وباطنه الذي لا ينصرف إليه إلا بالدليل؛ "إذ لا يعدل عن الظاهر إلا بدليل"، لأن العمل بمقتضى الظاهر واجب اتفاقاً ما لم تقم قرينة من الشرع أو العقل أو اللغة أو العُرف العام تخرجه عن ظاهره، فيؤوّل حينئذ حسبما تقتضيه تلك القرينة."[٣٦] وكذلك مثل "عامه وخاصه، ومطلقه ومقيده، ومفرده ومشتركه، ومنطوقه ومفهومه، وأمره ودلالته على الوجوب، إلا إذا دلّ الدليل على غير ذلك."[٣٧] وكلّ هذه المعلومات وغيرها تشكِّل الأساس الضروري الذي لا بدّ منه في الاجتهاد والاستنباط المقاصديين، شرط إلا يتعسّف مجتهد في الأخذ بما لا يحتمله النصّ، كما فعلت الظاهرية مع لفظ "اليقين" في قوله تعالى: ﴿ وَٱعۡبُدۡ رَبَّكَ حَتَّىٰ يَأۡتِيَكَ ٱلۡيَقِينُ ﴾ (الحجر: ٩٩)، الذي فسّرته بالتيقّن والقطع، وليس بالموت والوفاة.[٣٨]

تتعدّد طرائق الاستدلال على مقاصد الشريعة[٣٩] بتعدّد نوع الدليل، وكيفية استقرائه، ومن هذه الطرائق طريقة —وهو جوهر مبحثنا– تكون فيها أدلة القرآن واضحة، ينتفي معها وجود احتمال أن يكون المراد منها غيرَ ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي؛[٤٠] إذ لا يشكّ في المراد منها إلا مَنْ شاء أن يُدخل في نفسه شكّاً لا يُعتدّ به؛ كالمثال الذي يُفهم من ظاهر قوله تعالى: ﴿كُتِبَ عَلَيۡكُمُ ٱلصِّيَامُ ﴾ (البقرة: ١٨٣)، أنّ الصيام مكتوب على الورق، وليس بمُقَدَّر أو واجب كما نجزم نحن بذلك.

ولكون القرآن مُتواترَ اللفظ قطعيَّه،[٤١] لا يحتاج إلى دليل يوضِّحه؛ فإنّه يحتاج إلى هذا الدليل الواضح في جزئه الظني الذي يضعف معه احتمال تطرّق معنًى ثانٍ إليه. "فإذا

[٣٥] المرجع السابق، ص٥٧.
[٣٦] المرجع السابق، ص٥٨ وما بعدها.
[٣٧] المرجع السابق، ص٥٩.
[٣٨] المرجع السابق، ص٦٤.
[٣٩] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٩٠– ١٩٣.
[٤٠] أيْ، بحسب تداول اللفظ في اللغة العربية.
[٤١] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٩٣.

انضم إلى قطعيّةِ المتن قوةُ ظنّ الدلالة تسنّى لنا أخذ مقصد شرعيٍّ منه يرفع الخلاف عند الجدل في الفقه، مثل ما يُؤخذ من قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ (البقرة: ٢٠٥)، وقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ﴾ (النساء: ٢٩)، وقوله عزّ وجلّ: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ (الزمر: ٧)، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ (المائدة: ٩١)، وقوله سبحانه: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ (الحج: ٧٨)، ففي كل آية من هذه الآيات تصريح بمقصد شرعي، أو تنبيه على مقصد."[٤٢]

ولمّا كان الجواب عن سؤال الشاطبي في "موافقاته" الذي يقول فيه: "بماذا يعرف ما هو مقصود للشارع مما ليس مقصودا له؟" بالنظر إلى التقسيم العقلي على ثلاثة أقسام، فإنّ القسم الثالث فيها هو المُعْتبَر عند كثير من العلماء؛ لتأليفه بين القسمين الأولين،[٤٣] على وجه لا يخلّ في المعنى بالنصّ ولا العكس، فإنّ تفسيره يقع على ثلاث جهات:[٤٤]

أولاها: مجرّد الأمر والنهي الابتدائي التصريحي. فإن الأمر كان أمراً لاقتضائه الفعل، فوقوع الفعل عنده مقصود للشارع، وكذلك النهي في اقتضاء الكف.

ثانيتها: اعتبار علل الأمر والنهي؛ كالنكاح لمصلحة التناسل... .

ثالثتها: أنّ للشارع في شرع الأحكام مقاصد أصلية ومقاصد تابعة، فمنها منصوص عليه، ومنها مشار إليه، ومنها ما استُقرِئ من المنصوص... .

وعلى هذا كانت دلالة ألفاظ اللغات، ودلالة أنواع كلام اللغة الواحدة تتفاوت تفاوتاً في تطرُّق الاحتمال إلى المراد بذلك الكلام؛ إذ إنّ بعض أنواع الكلام يتطرّق إليه احتمال أكثر ممّا يتطرّق إلى بعض آخر، وبعض المتكلّمين أقدر على نصب العلامات في

---

[٤٢] ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٩٣.

[٤٣] القسم الأول تتزعّمه الظاهرية التي ترى أنّ مقصد الشارع غائب عنّا حتى يأتينا النصّ الذي يُعرّفنا به، وحاصلها الحمل على الظاهر مطلقاً. والقسم الثاني تتزعّمه الباطنية التي ترى أنّ مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا في ما يُفهم منها، وإنّما المقصد أمر آخر وراءه... لمزيد من التوضيح، انظر:

– ابن عاشور، **مقاصد الشريعة**، مرجع سابق، ص١٩٥.

[٤٤] المرجع السابق، ص١٩٦.

كلامه على مراده منه من بعض آخر. ومن هنا وُصف بعض المتكلّمين بالفصاحة والبلاغة. "وبذلك لم يستغن المتكلمون والسامعون عن أن تَحُفّ بالكلام ملامحُ من سياق الكلام، ومقام الخطاب، لتتظافر على إزالة احتمالاتٍ كانت تعرض للسامع في مراد المتكلم من كلامه. ولذلك تجد الكلام الذي شافَهَ به المتكلم سامعيه أوضحَ دلالةً على مراده من الكلام الذي بلّغه عنه مبلِّغ، وتجد الكلام المكتوب أكثر احتمالات من الكلام المبلَّغ بلفظه، بله المشافه به لفقده دلالة السياق وملامح المتكلم والمبلغ، وإن كان هو أضبط من جهة انتفاء التحريف والسهو والتصرف في التعبير عن المعنى عند سوء الفهم."[٤٥]

وفي ذات السياق ما أورده الدكتور فؤاد حسني قلع في "مقاصد تصرفات الرسول ﷺ" من فعله البياني -عليه الصلاة والسلام- الذي "ما كان إلا بياناً لحكم شرعي من حلال أو حرام، أو صحة أو فساد، والذي إن تبين أن تصرفاته بيان لمجمل من الكتاب، أو تقييد لمطلق، أو تخصيص لعام، التحقت بالبيان، وكان حكمها حكمه، ويعرف كونها بياناً بدليل قوله في الصلاة مثلا: "ارجعوا إلى أهليكم فكونوا فيهم، وعَلموهم ومُروهم، وصلّوا كما رأيتموني أصلي، فإذا حضرت الصلاة فليؤذن لكم أحدكم، وليؤمكم أكبركم"[٤٦] وفي الحج: "خذوا عني مناسككم" إذ هو خطاب عام للأمة، ولا يمكن فيه دعوى الخصوص؛"[٤٧] لأنّ "ما عرف كونه بياناً لنا، فهو دليل من غير خلاف، وذلك إما بصريح مقاله،[كالحديثين أعلاه] أو بقرائن الأحوال، وذلك كما إذا ورد لفظ مجمل أو عام أريد به الخصوص، أو مطلق أريد به التقييد ولم يبينه قبل الحاجة إليه، ثم فُعل عند الحاجة فعلا صالحاً للبيان، فإنه يكون بياناً حتى لا يكون مؤخِّرا للبيان عن وقت الحاجة."[٤٨] ومن أمثلة ما يقابل هذا الكلام: قطعه عليه السلام يد السارق من الكوع، بياناً

[٤٥] المرجع السابق، ص٢٠٣ وما بعدها.

[٤٦] الألباني، محمد ناصر الدين. **صحيح الجامع**، بيروت: المكتب الإسلامي، ط٣، ١٩٨٨، رقم الحديث٨٩٣.

[٤٧] قلع، فؤاد حسني. **مقاصد تصرفات الرسول صلى الله عليه وسلم**، بيروت: مؤسسة الرسالة ناشرون، ط١، ٢٠٠٦م، ص٢٥٣.

[٤٨] المرجع السابق، ص٢٥٣.

لقوله تعالى: ﴿فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا﴾ (المائدة: ٣٨)، وتيمّمه إلى المرفقين، بياناً لقوله تعالى: ﴿فَٱمْسَحُواْ بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُم مِّنْهُ﴾ (المائدة: ٦)، ونحوه.

ومن دلائل البُعْد اللغوي في النصّ المقاصدي كذلك، ارتهان الأخير على التصريح والتلميح. فمن التصريح الابتدائي في الأمر والنهي قوله تعالى: ﴿فَٱسْعَوْاْ إِلَىٰ ذِكْرِ ٱللَّهِ وَذَرُواْ ٱلْبَيْعَ﴾ (الجمعة: ٩)؛ إذْ كان تقييد الفعلين بالابتدائي، "احترازاً عما قصد بهما غيرهما، لأن النهي عن البيع ليس نهيا مبتدءاً، بل تأكيد للأمر بالسعي، فهو من النهي المقصود بالقصد الثاني، فالبيع ليس منهياً عنه بالقصد الأول، كما نهي عن الربا والزنا مثلا، بل لأجل تعطيل السعي عند الانشغال به، فأصل البيع مباح، لكن اقترن به وصف باعتبار الزمان، وهو كونه معطلا عن السعي إلى الجمعة وهو واجب."[٤٩]

ومن النصوص القطعية التي لا تحتمل أكثر من ظاهرها استناداً إلى قاعدة العلّة، نصّان، هما:

- **نصّ معبِّر عن علّته صراحة وبصيغة قطعية**، مستعملاً فيها أدوات من قبيل: كي، لأجل كذا، لعلّة كذا...، من مثل قوله ﷺ: "إنما جُعل الاسْتِئْذَانُ مِنْ أَجْل البَصَر؛"[٥٠] أي إنّ قصد الشرع من فرض الاستئذان هو منع التجسّس على الناس.

- **نصّ معبِّر عن علّته ليس بصيغة قطعية، وإنمّا بصيغة ظاهرة**، والفرق بين النصّين؛ أنّ الثاني يحتمل غير العلّية احتمالاً مرجوحاً،[٥١] وبما أنّه كذلك ولا دليل عليه، فإنّه لايؤثّر في كونه نصّاً على العلّة. والذي دلالته على العلّية ظاهرة، هو كلّ ما ورد مرتّباً على حرف من الحروف التي تفيد التعليل، مثل: اللام، إن، الباء، من، الفاء، الكاف، حتى...، ومثاله قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ﴾ (النحل: ٤٤)، فالمقصد من تكليف الرسل بتبليغ الوحي إلى الناس هو البيان.

---

[٤٩] حبيب، محمد بكر إسماعيل. **مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً**، مكة المكرمة: دار طيبة الخضراء، ط١، ٢٠٠٦م، ص١٢٠.

[٥٠] البخاري. **صحيح البخاري**، كتاب الاستئذان، باب الاستئذان من أجل البصر، ج٣، ص١٨٩.

[٥١] حبيب، **مقاصد الشريعة الإسلامية تأصيلاً وتفعيلاً**، مرجع سابق، ص١٣٠ وما بعدها.

لهذا وذاك؛ كانت المقاصد الشرعية بأسسها ومراميها، وبكلّياتها وجزئياتها، وبأحكامها وحكمها، تشكِّل منهجاً فكريّاً قابلاً للتحليل والتقويم، والاستنتاج والتركيب. وإذ يُلزَم الفكر الإسلامي -ممثَّلاً في علم الكلام- بالاستفادة من المقاصد أو من المنهج المقاصدي، فإنّ ذلك سيكون من حسناته، فكراً مقاصديّاً يحدِّد مقصوده ويقدّره لكي يكون فكراً إسلاميّاً حقيقيّاً منضبطاً بضوابط الشرع، وبما يتلاءم معه ويخدمه.

إنّ الذي يتحصّل عندنا في هذا الباب؛ أنّ الخلاف قائم بين العلماء والفقهاء والمذاهب المعتبرة في كثير من المسائل الفقهية، ومردّ ذلك أساساً هو اختلافهم في مدلولات بعض الألفاظ اللغوية، على غرار مدلول القبض والتقابض في البيع، ومدلول الحوز والحيازة في الهبات، أو الغسل بين المالكية والجمهور، والبيات بين الحنابلة في مسألة: أين باتت يده؟، وميراث الأنثيين، والحجاب من الجلباب والخمار، والفِصال من الحمل، وغيرها من المسائل التي عزّ علينا حصرها في هذا البحث.

ولعلّنا نكتفي بسرد مجموعة ثانية من النماذج التي ينبني على فهم مدلولاتها حكم تكليفي أو وضعي،[٥٢] بسنة الموافقة أو المخالفة؛ متوخين فيها التبسيط والإيجاز، وقد اخترناها من الكلمات والمواقف المرتبطة بالحياة اليومية للفرد المسلم، علماً بأنّ معانيها تباينت بتباين درجة حضور الاستعمال العُرفي للغة، أو السياق القرآني، على اعتبار أنّه "لا بدّ في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين -وهم العرب الذين نزل القرآن بلسانهم- فإن كان للعرب في لسانهم عُرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة. وإن لم يكن ثَمّ عرف فلا يصح أن يجري في فهمها على ما لا تعرفه."[٥٣]

أول هذه الكلمات "الإدام". فقد اختلِف في مدلوله، ولا خلاف بينهم أنّ كلّ ما يصطبغ فيه من المائعات؛ كالزيت والسمن والعسل والخلّ، وغير ذلك من الأمراق أنّه إدام، وفي الحديث: "نعم الإدام الخل"، رواه تسعة من الصحابة؛ سبعة رجال، وامرأتان، وإنّما الخلاف: هل لفظ الإدام يطلَق على الجامد أو هو خاص بالمائع؟ فذهب الجمهور

[٥٢] الشاطبي، إبراهيم بن موسى. **الموافقات في أصول الشريعة**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، مج١، ج١، ص٧٦.

[٥٣] المرجع السابق، مج١، ج٢، ص٦٢.

إلى أنّ الإدام يجوز إطلاقه على الجامد؛ كاللحم والتمر، وهذا قول مالك، والشافعي، وأحمد، ومحمد بن الحسن الشيباني صاحب أبي حنيفة.[٥٤]

وقال أبو حنيفة –وهي رواية عن أبي يوسف صاحبه– إنّه لا يجوز إطلاقه على الجامد، مثل اللحم والتمر؛ لأنّ حقيقة الإدام عنده من الموافقة على الاجتماع على وجه لا يقبل الفصل؛ كالخلّ والزيت ونحوهما. وأمّا البيض واللحم وغيرهما من الجامدات فلا يوافقانه بل يجاورانه؛ لأنّه يُؤكَل على حدة، فلا يكون إداماً.[٥٥]

والمسألة مفروضة في اليمين؛ إذا حلف لا يأكل إداماً فأكل هذه الجوامد، هل يحنث أو لا؟ فذهب الجمهور إلى الحنث، واستدلوا بالدلالة اللغوية، وبحديث أبي داوود: "أنه ﷺ أخذ كسرة من شعير فوضع عليها تمرة فقال: سيد إدامكم الملح."[٥٦] وذهب أبو حنيفة على أنّه لا يحنث بأكل الجوامد لما أسلفنا من المناسبة اللغوية. وعلى غرارها ما ورد في قوله تعالى: ﴿فِيهِمَا فَٰكِهَةٌ وَنَخْلٌ وَرُمَّانٌ﴾ (الرحمن: ٦٨)؛ إذ: هل يحنث من حلف ألا يأكل فاكهة وأكل النخل والرمان أم لا باعتبار أنّ الأخيرين يخرجان في سياق الآية من جنس الفاكهة؟

أمّا المثال الثاني فقد ورد في قوله تعالى: ﴿وَٱمۡرَأَتُهُۥ قَآئِمَةٞ فَضَحِكَتۡ فَبَشَّرۡنَٰهَا بِإِسۡحَٰقَ وَمِن وَرَآءِ إِسۡحَٰقَ يَعۡقُوبَ﴾ (هود: ٧١)؛ إذ قيل إنّ كلمة "ضحكت" من الضَّحك بفتح الضاد تعني حاضت، ويؤيّده تفريع البشارة عليه في قوله عقيبه: "فبشرناها بإسحاق". حتى أنشد على ذلك اللغويون قولهم:[٥٧]

وإنّي لآتي العِرْس عند طهورها وأهجرها يوماً إذا تَكُ ضاحكا

غير أنّ آخرين أنكروا أن يكون في كلام العرب لفظة "ضحكت" بمعنى "حاضت". فرجّحوا بالمقابل دلالة الضّحك المعروف الذي هو ضد البكاء، ثمّ اختلفوا في توجيه سببه. وأقرب الوجوه قول مقاتل: إنّ المرأة ضحكت من خوف إبراهيم ورِعدته من ثلاثة

---

[٥٤] القرطبي، محمد بن أحمد. **الجامع لأحكام القرآن**، تحقيق: عبد الله بن عبد المحسن التركي، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ٢٠٠٦م، ج١٥، ص٣٠-٣١.

[٥٥] المرجع السابق، ص٣١.

[٥٦] الألباني، محمد ناصر الدين، **ضعيف الجامع**، المكتب الإسلامي، بيروت، ط٣، ١٩٨٨، الحديث رقم ٣٣١٥.

[٥٧] بيت شعري لم أجد له سنداً ولا صاحباً

نفر، وإبراهيم في خدمه وحشمه، وكان إبراهيم يُقَوَّم وحده بمئة رجل.[٥٨] وهناك وجوه أخر؛[٥٩] كقولهم: إنّها ضحكت تعجّباً من غفلة قوم لوط. وقولهم: إنّها كانت أشارت إلى إبراهيم أن يضم إليه لوطاً؛ لأنّ فحشاء قومه سيعقبهم العذاب والهلاك، فلمّا سمعت من الملائكة قولهم: "إنا أرسلنا إلى قوم لوط" سُرَّت وضحكت لإصابتها في الرأي. وقولهم: إنّها ضحكت تعجّباً ممّا بشّروها به من الولد وهي عجوز عقيم.

وإذا كان حال الحكم الشرعي عند علماء الأمة يرجع إلى خطابي التكليف، والوضع؛ فإنّ الشارع قد وضع الشريعة على اعتبار المصالح باتفاق؛ وتقرّر في هذه المسائل أنّ المصالح المعتبرة هي الكلّيات دون الجزئيات،[٦٠] بغضّ النظر عمّا بين الواجب والفرض والكلّ والجزء من تعالقات. فمن خطاب التكليف يأتي المباح الذي يتراوح عند الشارع في التخيير بين فعله وتركه من غير وعد ولا وعيد؛ ك"قتل كل مُؤْذ، والعمل بالقراض، وشراء العرّيّة، والاستراحة بعد التعب، حيث لا يكون ذلك متوجّب الطلب، والتداوي إن قيل إنّه مباح، فإنّ هذه الأشياء إذا فُعلت دائماً أو تُركت دائماً، لا يلزم من فعلها ولا من تركها إثم، ولا كراهة، ولا ندب، ولا وجوب. وكذلك لو ترك الناس كلّهم ذلك اختياراً، فهو كما لو فعلوه كلّهم. وأمّا في المندوب، فكالتداوي إن قيل بالندب فيه؛ لقوله ﷺ: "تداووا"، وكالإحسان في قتل الدواب المؤذية؛ لقوله: "إذا قتلتم فأحسنوا القتلة". فإنّ هذه الأمور لو تركها الإنسان دائماً لم يكن مكروهاً ولا ممنوعاً... ."[٦١] أمّا الشاهد عندنا ففي صيغ الأمر التي تقتضي من المأمور تنفيذها على عجل ودون تلكؤ؛ إذ جاءت بالمعنى المذكور أولاً حيث الإباحة والندب لا الوجوب.

وعلى غرار المذكور؛ اسْتُدلّ بالشريعة على حكم مدّة الحيض عند المرأة، فقيل إنّها خمسة عشر يوماً "بقوله ﷺ: "تمكثُ إحْدَاكُن شطر دهرها لا تصلي" والمقصود الإخبار بنقصان الدين، لا الإخبار بأقصى المدّة، ولكن المبالغة اقتضت ذكر ذلك. ولو تصورت الزيادة لتعرض لها."[٦٢] واستدل الشافعي على تنجيس الماء القليل، بنجاسة لا تغيِّره بقوله

---

[٥٨] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١١، ص١٦٤.

[٥٩] المرجع السابق، ص١٦٣-١٦٤.

[٦٠] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، مج١، ج١، ص٩٨-٩٩.

[٦١] المرجع السابق، ص٩٦-٩٧.

[٦٢] المرجع السابق، مج١، ج٢، ص٧٣.

ﷺ: "إذا استيقظ أحدكم من نومه فلا يغمس يده في الإناء حتى يغسلها ثلاثاً فإنه لا يدري أين باتت يده." فقال لولا أنّ قليل النجاسة ينجس لكان توهّمه لا يوجِب الاستحباب. فهذا الموضع لم يقصد فيه بيان حكم الماء القليل تحلّه قليل النجاسة، لكنّه لازم ممّا قصد ذكره.[٦٣] ولهذا اختلف العلماء في هذا الحكم؛ هل هو للوجوب أو للاستحباب؟ فمن العلماء مَنْ قال: مستحب، وأنّ هذا من باب الآداب والاحتياط. ومنهم مَنْ قال: للوجوب، وأنّ مَنْ فعل ذلك يأثم، وهذا معنى كونه واجباً. أمّا كونه إذا كان مستحبّاً، فإن لم يفعل ذلك فإنّه لا يأثم، ولكنّه يكون خالف الأولى، ولم يُحسن الأدب الذي ينبغي أن يستعمله الإنسان، وهو الذي أرسل إليه الرسول الكريم ﷺ، والأحوط والأظهر أنّ الإنسان لا يُقدم على غمس يديه في الإناء عندما يقوم من النوم إلا وقد غسلهما خارج الإناء، وأنّه يأثم لو لم يُعنَ بفعل ذلك. وقيل في تعليل توجيه هذا: إنّ أهل الحجاز وبلادهم حارة كانوا يستجمرون بالحجارة، ومن المعلوم أنّ الحجارة قد تتجاوز النجاسة موضع الخروج، وقد لا تتعدى موضع الخروج؛ لأنّ النجاسة إذا تعدت موضع الخروج كفى الاستنجاء.

أمّا دفع بعضهم وردُّهم قولنا: المرحوم فلان؛ لأنّه جزم بحدوث الرحمة له من الله تعالى، وقولنا: عليه الصلاة والسلام؛ لأنّها مجرّد تقرير لصلاة الله تعالى عليه، وليست دعاءً منك له ﷺ، مُثبتين في المقابل صيغة: ﷺ؛ عوضاً عن ذلك. فهذا ادِّعاءٌ على الله بغير علم.

ذلك أنّ المسألة -إذا عدنا إلى جوهرها- لا تعدو أن تكون خلافاً في فهم لغة القول، وقعَ فيه أصحاب هذا الادّعاء، ومردّه أنّهم لم يرجعوا إلى قواعد اللغة حتى يتبيّنوا صحة دعواهم من بطلانها.

فالمعلوم أنّ علماء اللغة فرّقوا في الجمل بين الخبرية والإنشائية، والخبر هو ما يحتمل الصدق والكذب في ذاته بغضّ النظر عن قائله، والإنشاء عكسه، وهو ما لا يحتمل الصدق والكذب. ولكن، وردت في اللغة والقرآن الكريم جُمَل ينبغي الوقوف أمامها؛ كقول الله تعالى عن المسجد الحرام: ﴿وَمَن دَخَلَهُۥ كَانَ ءَامِنًا﴾ (آل عمران: ٩٧). فهو خبرٌ عن أمْنِ مَنْ يدخل المسجد الحرام، ونحن نعلم ونؤمن بصدق الله تعالى، ومن ذلك

[٦٣] المرجع السابق، ص٧٣.

نعلم ما فعله القرامطة من غزو للمسجد الحرام، وقتل للحُجّاج، ونهب للحجر الأسود؛ فهل يمثِّل هذا طعناً في صحة الآية؟ لا، بالطبع. والإجابة أنَّ هذه الآية تمثِّل صنفاً ثالثاً من الجمل، وهو الجملة الخبرية اللفظ الإنشائية المعنى؛ فهي في ظاهرها خبر عن أمن المسجد الحرام، ولكنّ معناها إنشاء، وهو الأمر للمسلمين بتأمين مَنْ يدخل البيت الحرام. والصحيح —يقول ابن العربي– "أنه قُصد به تعديد النعم على من كان بها جاهلاً ولها منكراً من العرب، قال تعالى﴿ أَوَلَمْ يَرَوْاْ أَنَّا جَعَلْنَا حَرَمًا ءَامِنًا وَيُتَخَطَّفُ ٱلنَّاسُ مِنْ حَوْلِهِمْ ۚ أَفَبِٱلْبَٰطِلِ يُؤْمِنُونَ وَبِنِعْمَةِ ٱللَّهِ يَكْفُرُونَ﴾ (العنكبوت: ٦٧)"[٦٤] وكذلك قول الله تعالى: ﴿ ٱلْخَبِيثَٰتُ لِلْخَبِيثِينَ وَٱلْخَبِيثُونَ لِلْخَبِيثَٰتِ ۖ وَٱلطَّيِّبَٰتُ لِلطَّيِّبِينَ وَٱلطَّيِّبُونَ لِلطَّيِّبَٰتِ ۚ أُو۟لَٰٓئِكَ مُبَرَّءُونَ مِمَّا يَقُولُونَ ۖ لَهُم مَّغْفِرَةٌ وَرِزْقٌ كَرِيمٌ ﴾ (النور: ٢٦)؛ إذ قال عبد الرحمن بن زيد بن أسلم: الخبيثات من النساء للخبيثين من الرجال، والخبيثون من الرجال للخبيثات من النساء، والطيبات من النساء للطيبين من الرجال، والطيبون من الرجال للطيبات من النساء.[٦٥] فهي في ظاهرها خبر عن تزوُّج الطيبات من الطيبين، والخبيثات من الخبيثين، وأنّ ذلك قاعدة إلهية، ولكنّنا نرى في الواقع غير ذلك؛ إذ تقع الطيبة في إنسان خبيث دون أن تعلم، أو العكس؛ فالآية في حقيقتها إنشاء نوعه أمر للمؤمنين أن يزوِّجوا الطيبة للطيب والخبيثة للخبيث؛ حتى يستقيم مسار الحياة.

ومن هنا لو جئنا، لقولهم —والكلام للدكتور إسلام عبد التواب–:[٦٦] إنّ الصلاة على النبي ﷺ بقول "عليه الصلاة والسلام" غير صحيح لأنّه مجرّد تقرير، وليس دعاءً؛ فسنردُّ أولاً: بأنّ لفظ الصلاة الذي يرونه صحيحاً، وهو "ﷺ"، يمثِّل جملة فعلية فعلها ماضٍ؛ وهذا أيضاً –على رأيهم– تقرير بحدوث الصلاة من الله تعالى عليه، وليس صلاة، فيلزم من هذا عدم صلاحية هذه العبارة أيضاً للصلاة على الرسول ﷺ. وثانياً: إنّ العبارتين –في الحقيقة– صحيحتان في الصلاة على النبي ﷺ؛ لأنهّما من قبيل الجمل الخبرية اللفظ الإنشائية المعنى؛ فظاهرهما خبر، ولكنّهما دعاء من المسلم لله بالصلاة على

---

[٦٤] ابن العربي، أبو بكر. **أحكام القرآن**، بيروت: دار الكتب العلمية، ج١، ط٣، ٢٠٠٣م، ص٣٧٣.

[٦٥] ابن كثير، إسماعيل بن عمر. **تفسير القرآن العظيم**، تحقيق: سامي بن محمد السلامة، الرياض: دار طيبة للنشر والتوزيع، ط٢، ١٩٩٩م، ج٦، ص٣٥.

[٦٦] إسلام، عبد التواب. **قواعد اللغة وتغيير الحكم الشرعي**، موقع الألوكة الإلكتروني: http://www.alukah.net/Literature_Language/1175/6846/

النبي ﷺ. وهذا ما أراه أيضاً في قولنا:رحمه الله؛ فهي جملة فعلية فعلها ماضٍ، وظاهر معناها الجزم بوقوع الرحمة للميت، ولكنّها وكلمة المرحوم (التي هي اسم مفعول مشتق من فعل مبني للمجهول، هو: رُحِم؛ أي رُحِم من الله تعالى) خبرية اللفظ إنشائية المعنى؛ إذ هما دعاء للميت بالرحمة لا أكثر، وليس فيهما جزم بوقوع الرحمة للميت.

وأمّا من جهة أنّ القرآن يفسِّر القرآن على وجه الإجمال أو التفصيل، والإطلاق أو التقييد، والتخصيص أو التعميم؛ لأنّ ما أُجْمِلَ في موضع قد يُبيَّن في موضع آخر، وما جاء مطلقاً في ناحية قد يلحقه التقييد في ناحية أخرى، وما كان عامّاً في آية قد يدخله التخصيص في آية أُخرى؛ فإنّه لا بدّ لمنْ يتعرّض لتفسير كتاب الله تعالى أن ينظر في القرآن أولاً، فيجمع ما تكرَّر منه في موضوع واحد، ويقابل الآيات بعضها ببعض، ليستعين بما جاء مسهَباً على معرفة ما جاء موجَزاً، وبما جاء مُبيَّناً على فهم ما جاء مُجْمَلاً، وليحمل المطْلَق على المقيَّد، والعامّ على الخاصّ، وبهذا يكون قد فسَّر القرآن بالقرآن، وفهم مراد الله بما جاء عن الله، وهذه مرحلة لا يجوز لأحد –أيّاً كان– أن يعرض عنها، ويتخطّاها إلى مرحلة أخرى؛ لأنّ صاحب الكلام أدرى بمعاني كلامه، وأعرف به من غيره. ولعلّ هذا ما ننشده من توقّفنا عند آيات (الحجاب) التي كان اختلاف الفقهاء حولها اختلافاً لغويّاً يُعزى إلى ضرورة النظر في مناطات الدليل، وسياقات الآيات التي وردت فيها مصطلحات الجلباب والخمار والحجاب.

فلفظ "الجلباب" في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٩)، فهمه أكثر المفسِّرين على أنّ المقصود منه هو تغطية الوجه؛ إذ الجلباب هو ما يوضَع على الرأس، فإذا أُدني ستر الوجه. وقيل: الجلباب ما يستر جميع البدن، وهو ما صححه الإمام القرطبي.[٦٧] وأمّا قوله تعالى في سورة النور: ﴿وَلۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ (النور: ٣١)، فأظهر الأقوال في تفسير الخمار: أنّه أصغر من الجلباب، وهو ما يخمَّر به؛ أي يُغطّى به الرأس، وهو ما يُسمّيه الناس المقانع. فقد جاء في تفسير ابن كثير[٦٨] أنّه قال: ويعني: المقانع يعمل لها صنفات ضاربات على صدور

[٦٧] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١٧، ص٢٣٠.

[٦٨] ابن كثير، **تفسير القرآن العظيم**، مرجع سابق، ج٦، ص٤٦.

النساء، لتواري ما تحتها من صدرها وترائبها، ليخالفن شعار أهل الجاهلية، فإنهن لم يكن يفعلن ذلك، بل كانت المرأة تمر بين الرجال مسفحة بصدرها، لايواريه شيء... فأمر الله المؤمنات أن يستترن في هيئاتهن وأحوالهن، فقال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزۡوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ يُدۡنِينَ عَلَيۡهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّ﴾ (الأحزاب: ٥٩). ولعلّ هذا ما يوافق المعنى الذي يرويه البخاري عن عائشة –رضي الله عنها– أنّها قالت: "لما أنزلت هذه الآية أخذن أزرهن، فشققنها من قبل الحواشي فاختمرن بها." قال الحافظ ابن حجر: (فاختمرن)؛ أي غطين وجوههن. وقال محمد بن سيرين: سألت عبيدة السلماني عن قوله تعالى: (يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِنْ جَلابِيبِهِنَّ)، فغطّى وجهه ورأسه، وأبرز عينه اليسرى.[٦٩]

وممّا فيه أيضاً أنّ ابن العربي في "أحكام القرآن" أورد في الجلباب ست مسائل، نذكر منها الآتي:[٧٠]

– جَلْد عمرُ بن الخطاب ابنَ عمّته حين رآها غير مختمرة بين أعلاج قائمة بسوق بعض السلع، حتى بلغ ذلك رسول الله ﷺ، فقال لعمر: ما حملك على جَلْد ابنة عمّك؟ فأخبره خبرها. فقال: وابنة عمّي هي يا رسول الله! أنكرتها إذ لم أرَ عليها جلباباً فظننتها وليدة؛ فنزلت الآية.

– اختلاف الناس في الجلباب، وعلى ألفاظ متقاربة، عمادها أنّه الثوب الذي يُستر به البدن، لكنّهم نوّعوه ههنا. فقد قيل: إنّه الرداء، وقيل: إنّه القناع.

وحاصل ذلك كلّه؛ يكون لفظ الحجاب في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا سَأَلۡتُمُوهُنَّ مَتَٰعٗا فَسۡـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٖ﴾ (الأحزاب: ٥٣)، يعضد ما ذكرناه عن الجلباب والخمار؛ إذ هو لفظ يحوم حول معنى الستر الذي نشدته آية الجلباب وآية الخمار. ولقد جاء في "الجامع لأحكام القرآن" للقرطبي، شارحاً الآية بقوله: "وأما قصة الحجاب فقال أنس بن مالك وجماعةٌ: سببها أمر القعود في بيت زينب (...) وقالت عائشة رضي الله عنها وجماعةٌ: سببها أن عمر قال: قلت: يا رسول الله، إن نساءك يدخل عليهن البَرّ والفاجر، فلو أمرتهن أن يحتجبن، فنزلت الآية."[٧١]

---

[٦٩] المرجع السابق، ج٦، ص٤٨١ وما بعدها.

[٧٠] ابن العربي، **أحكام القرآن**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٢٤ وما بعدها.

[٧١] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن**، مرجع سابق، ج١٧، ص٢٠٣.

ولقد تنبّه ابن السيد –كما ذكر ذلك الشاطبي في موافقاته– لأسباب الخلاف الواقع بين حملة الشريعة في مثل الأمثلة أعلاه؛ فحصرها في ثمانية أسباب،[٧٢] نذكر منها:

– الاشتراك الواقع في الألفاظ، واحتمالها للتأويلات؛ كالاشتراك في موضوع اللفظ المفرد، مثل: "القرء" الذي يطلَق على الأطهار وعلى الحيض، ولفظ "عسعس" الذي يشترك بين الإقبال والإدبار.

– دوران اللفظ بين الحقيقة والمجاز؛ كالذي يرجع إلى أحوال اللفظ المفرد، نحو قوله تعالى: ﴿أَوْ لَـٰمَسْتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَلَمْ تَجِدُواْ مَآءً فَتَيَمَّمُواْ صَعِيدًا طَيِّبًا﴾ (المائدة: ٦)؛ إذ ذهب بعض فقهاء الشافعية إلى أنّ المراد بـ"لامستم" يعمّ الوطء واللمس، وخالف آخرون فقالوا إنّ المراد هو الوطء فقط. ومناط الخلاف هو معنى المسّ في الآية؛ هل المراد به المعنى الحقيقي وهو اللمس باليد، أم المعنى المجازي الذي هو الوطء؟

– دورانه بين العموم والخصوص، نحو: ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ﴾ (البقرة: ٢٥٦)؛ أي، هل هو خبر حقيقي؟ أي، لا يتصوّر الإكراه فيه بعد دلائل التوحيد، وما يظهر إكراهاً فليس في الحقيقة بإكراه. أم هو خبر بمعنى النهي؟ أي، لا تكرهوا في الدين وتجبروا عليه. وعليه، فهو عامّ منسوخ بآية "جاهد الكفار والمنافقين"، أو مخصوص بأهل الكتاب الذين قبلوا الجزية.

– وقوعه بين التقييد والإطلاق، وحاله أنّ الفقهاء قد اتفقوا على أنّ الخطاب إذا ورد مطلقاً حُمل على إطلاقه، وإذا ورد مقيّداً حُمل على تقييده. أمّا إذا ورد مطلقاً في موضع، ومقيّداً في موضع آخر، واختلفا في السبب دون الحكم؛ كإطلاق الرقبة في كفّارة الظّهار، وتقييدها بالإيمان في كفّارة القتل؛ فالحكم واحد، وهو وجوب الإعتاق في الظّهار والقتل، مع كون الظّهار والقتل سببين مختلفين، فهذا القسم هو موضع الخلاف.

ومن منطق السببين الأولين تحضر قضية ميراث المرأة التي اختلفت حولها العديد من الآراء؛ لاختلاف العلّة التي استند إليها الفقيه في استنباط حكمه. وبذلك يمكننا أن نوضّح بعض أسباب الاختلاف في ميراث المرأة من خلال الآتي:

---

[٧٢] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، مج٢، ج٢، ص١٥٣ بتصرف.

أولاً: دلالة الألفاظ: من ذلك اختلافهم في نصيب البنتين؛ هل هو النصف أو الثلثان؟ وكان سبب اختلافهم في دلالة لفظ "فوق" في قوله تعالى: ﴿فَإِن كُنَّ نِسَاءً فَوْقَ اثْنَتَيْنِ فَلَهُنَّ ثُلُثَا مَا تَرَكَ﴾ (النساء: ١١)، فتمسّك بعضهم بدلالة "فوق" على الجمع، وأخرج بذلك البنتين من فرض الثلثين. وذهب بعضهم إلى زيادة لفظ "فوق"، وعضّد ذلك بأدلة أُخرى، وجعل للبنتين الثلثين.

ثانياً: دلالة المعنى: ويتضح اختلافهم هنا في معنى كلمة "ولد" التي وردت في بعض المواضع القرآنية، من مثل قوله تعالى: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ إِنِ امْرُؤٌ هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ وَهُوَ يَرِثُهَا إِن لَّمْ يَكُن لَّهَا وَلَدٌ فَإِن كَانَتَا اثْنَتَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ﴾ (النساء: ١٧٦)، فجعلوا كلمة "ولد" في هذه الآية بمعنى الذكر فقط دون الأنثى. فورّثوا الأخت نصف التركة مع وجود البنت. بينما ذهب آخرون إلى أنّ كلمة "ولد" تعني الذكر والأنثى. وعليه، لم يورّثوا الأخت مع وجود البنت.

وأقول: إنّه ينبغي أن لا يظلّ هذا الخلاف مؤبّداً جامداً في كتب الفقه لا يبرح مكانه؛ لأنّ أصل المسألة هو لغوي، فكان الرجوع إلى اللغويين جديراً بحلّ العقدة، من باب أنّ اللغة كائن متطوّر بتطوّر العُرف الاستعمالي للمتكلّمين، وقد تفطّن الأصوليون لذلك وهم يتعاملون مع التعريف الظاهر في مقابل النص والمجمل اللذيْنِ يكتنفانه؛ إذ علّقوا الظهور تارة بالحقيقة اللغوية قبالة المجاز كما انتحاه القاضي أبو بكر الباقلاني، إلا أنّ الأستاذ أبا إسحاق الإسفرائيني انتبه، فنبّه على أنّ الحقيقة اللغوية الأصلية قد لا تكون الأساس الوحيد للظهور إذا تطوّر الاستعمال العرفي ليصير معنًى آخر يتبادر إلى الفهم من اللفظ، وربّما أصبحت الحقيقة الأصلية مهجورة، ويصبح ردّ كلام المتكلّم إليها من باب التأويل الذي يقتضيه سياق الآيات.

خامساً: الإعجاز اللغوي أبلغ مقصد شرعي

مِن المسَلَّم به أنّ دلالات مقاصد الشريعة الإسلامية قامت على ما سُمّي في مجمل القول بقاعدة "درء المفاسد وجلب المنافع". وإنّ أبلغ مصلحة انبرت حولها أقلام العلماء،

وصدحت بها حناجر الفقهاء، وأُدْمِيَت من أجلها قلوب الأتقياء؛ هي ردّ مفاسد المنكرين، وإخماد فتن الجاهلين، وتقويض تُرَّهات الجاحدين لمعجزة القرآن الكريم؛ بأحكامه وحِكَمه، وعدله ونوره، ولفظه ومعناه، الذين قالوا -كما حكى الله عنهم-: ﴿لَوْ نَشَآءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَٰذَآ﴾ (الأنفال: ٣١)، وإن قولهم رُدّ، وبابهم صُدّ، بصدق ربّ الحمْد الذي قال: ﴿قُل لَّئِنِ ٱجْتَمَعَتِ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا﴾ (الإسراء: ٨٨). فَنَفْيُهُ تعالى لصفة المثلية في هذه الآية، معناه إثباتُ العجز التام لهم؛ سواء أكان تحديهم في بلاغته، أم في حسن نظمه، أم في إخباره عن المغيبات، أم في غير ذلك من وجوه الإعجاز.

وإذ آثرنا رصد بعض صور الإعجاز اللغوي في القرآن الكريم، وتوصيف نماذج منها، فإنّ الأمر يصعب ويطول. وحسبنا في ذلك؛ أن نزكّي كلاماً يُنسب إلى فقيه الإعجاز العلمي الدكتور زغلول النجار في كتابه "من آيات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم"[٧٣] حين قال: "كل نبي وكل رسول قد أوتي من الكرامات ومن المعجزات ما يشهد له بالنبوة أو بالرسالة، وكانت تلك المعجزات مما تميز فيه أهل عصره:

١. فسيدنا موسى عليه السلام جاء في زمن كان السحر قد بلغ فيه شأواً عظيماً، فأعطاه الله تعالى من العلم ما أبطل به سحر السحرة.

٢. وسيدنا عيسى عليه السلام جاء في زمن كان الطب قد بلغ فيه مبلغاً عظيماً، فأعطاه الله تعالى من العلم ما تفوق به على طب أطباء عصره.

٣. وسيدنا محمد ﷺ جاء في زمن كانت الميزة الرئيسة لأهل الجزيرة العربية فيه هي الفصاحة والبلاغة وحسن البيان. فجاء القرآن يتحدى العرب، وهم في هذه القمة من الفصاحة والبلاغة وحسن البيان: أن يأتوا بقرآن مثله... ."

ومن أولى الصور والأمثلة ما جاء في قوله تعالى: ﴿قَالُوٓا۟ إِنْ هَٰذَٰنِ لَسَٰحِرَٰنِ﴾ (طه:٦٣)؛ إذ المعلوم في عُرف النحاة أنّ: اسم "إنّ" منصوب، وفي هذه الآية يجب أن ينصب بالياء والنون لأنّه مثنى، فيكون التركيب الصحيح: "إن هذين"، ولكنّنا نجده

[٧٣] انظر: النجار، زغلول. "من آيات الإعجاز العلمي في القرآن الكريم"، ج١، ص٣٣، وهو يمثّل حواراً مع أحمد فراج، عُرض في التليفزيون المصري سنة ٢٠٠٠م، و ٢٠٠١م (مخطوط).

مرفوعاً بالألف والنون [إن هذان...]، والسرّ في ذلك هو معاني ودلالات الآية التي تدور حيث دارت صيغ إعرابها.

قال ابن هشام في كتابه "شرح شذور الذهب في معرفة كلام العرب" مُعرباً الآية: وقد أجيب عليها بأوجه:

الأول- أن لغة بلحارث بن كعب، وخثعم، وزبيد، وكنانة وآخرين استعمالُ المثنى بالألف دائماً، تقول: جاء الزيدان، ورأيت الزيدان، ومررت بالزيدان، قال شاعرهم:

تزوّدَ مِنّا بَيْن أُذُنَاهُ طَعْنة دعته إلى هابي التراب عقيم

وقال الآخر:

إن أباها وأبا أباها قد بلغا في المجد غايتاها

فهذا مثال مجيء المنصوب بالألف، وذاك مثال مجيء المجرور بالألف.

الثاني- أن "إنَّ" بمعنى "نعم" مثلُهَا فيما حكي أن رجلا سأل ابن الزبير شيئاً فلم يعطه، فقال: لعن الله ناقة حملتني إليك، فقال: "إنَّ وراكِبَهَا"، أي نعم ولعن الله راكبها، و"إنّ" التي بمعنى "نَعَم" لا تعمل شيئاً ، كما أن "نَعَم" كذلك. فـ(هذان) مبتدأ مرفوع بالألف، و(ساحران) خبر لمبتدأ محذوف، أي: لهما ساحران، والجملة خبر (هذان) ولا يكون (لَساحران) خَبَرَ (هذان) لأن لام الابتداء لا تدخل على خبر المبتدأ.

الثالث- أن الأصل "إنه هذان لهما ساحران"، فالهاء ضمير الشأن، وما بعدها مبتدأ وخبر، والجملة في موضع رفع على أنها خبر "إنَّ" ثم حُذف المبتدأ وهو كثير، وحذف ضمير الشأن كما حذف من قوله ﷺ "إن من أشد الناس عذابا يوم القيامة المصورون" ومن قول بعض العرب "إنَّ بك زيدٌ مأخوذ".

الرابع- أنه لما ثُنِّيَ "هذا" اجتمع ألفان: ألِفُ هذا، وألف التثنية؛ فوجب حذف واحدة منهما لالتقاء الساكنين؛ فمن قَدَّر المحذوفة ألف "هذا" والباقية ألف التثنية قلبها في الجر والنصب ياء، ومن قَدَّر العكس لم يغير الألف عن لفظها.

الخامس- أنه لما كان الإعراب لا يظهر في الواحد -وهو "هذا"- جعل كذلك في التثنية، ليكون المثنى كالمفرد لأنه فرعٌ عليه. واختار هذا القول الإمام العلامة تقي الدين أبو العباس أحمد بن تيْمِيَّة رحمه الله، وزعم أن بناء المثنى إذا كان مفرده مبنيا أفصح من إعرابه، قال: وقد تفطَّن لذلك غير واحد من حُذاق النحاة".

ومن بديع الإيجاز والإطناب في القرآن الكريم،[٧٤] ما وردا مجتمعين في قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَآ أَتَوۡاْ عَلَىٰ وَادِ ٱلنَّمۡلِ قَالَتۡ نَمۡلَةٞ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمۡلُ ٱدۡخُلُواْ مَسَٰكِنَكُمۡ لَا يَحۡطِمَنَّكُمۡ سُلَيۡمَٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمۡ لَا يَشۡعُرُونَ﴾ (النمل: ١٨). أمّا الإطناب فنلحظه في قول هذه النملة: "يَا أَيُّهَا"، وقولها: "وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ". أمّا قولها: "يَا أَيُّهَا" فقال سيبويه: "الألف والهاء لحقت (أيّاً) توكيداً؛ فكأنك كررت (يا) مرتين، وصار الاسم تنبيهاً."

وقال الزمخشري: "كرر النداء في القرآن بـ"يَا أَيُّهَا"، دون غيره؛ لأن فيه أوجهاً من التأكيد، وأسباباً من المبالغة؛ منها: ما في (يا) من التأكيد، والتنبيه، وما في (ها) من التنبيه، وما في التدرُّج من الإبهام في (أيّ) إلى التوضيح. والمقام يناسبه المبالغة، والتأكيد."

وأمّا قولها: (وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ) فهو تكميل لما قبله، جيء به لرفع توهُّم غيره، ويُسمّى ذلك عند علماء البلاغة والبيان: احتراساً؛ وذلك من نسبة الظلم إلى سليمان عليه السلام وكأنّ هذه النملة عرفت أنّ الأنبياء معصومون، فلا يقع منهم خطأ إلا على سبيل السهو. قال الرازي: "وهذا تنبيه عظيم على وجوب الجزم بعصمة الأنبياء، عليهم السلام." ومثل ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَوۡلَا رِجَالٞ مُّؤۡمِنُونَ وَنِسَآءٞ مُّؤۡمِنَٰتٞ لَّمۡ تَعۡلَمُوهُمۡ أَن تَطَـُٔوهُمۡ فَتُصِيبَكُم مِّنۡهُم مَّعَرَّةُۢ بِغَيۡرِ عِلۡمٖ﴾ (الفتح: ٢٥)؛ أي: تصيبكم جناية كجناية العَرِّ؛ وهو الجرب.

وأمّا الإيجاز فنلحظه فيما جمعت هذه النملة في قولها من أجناس الكلام؛ فقد جمعت أحد عشر جنساً: النداء، والكناية، والتنبيه، والتسمية، والأمر، والقصص، والتحذير، والتخصيص، والتعميم، والإشارة، والعذر. فالنداء: (يا). والكناية: (أيُّ). والتنبيه: (ها). والتسمية: (النمل). والأمر: (ادخلوا). والقصص: (مساكنكم). والتحذير: (لا يحطمنكم). والتخصيص: (سليمان). والتعميم: (جنوده). والإشارة:

[٧٤] الشحود، علي بن نايف. "الإعجاز اللغوي والبياني في القرآن الكريم"، ص٢٤-٢٦ (مخطوط).

(هم). والعذر: (لا يشعرون). فأدَّت هذه النملة بذلك خمسة حقوق: حقّ الله تعالى، وحقّ رسوله، وحقّها، وحقّ رعيتها، وحقّ الجنود.

أمّا الإيجاز مفرداً فقد ورد في وصف الله تعالى خمرَ الجنة، قائلاً: ﴿لَّا يُصَدَّعُونَ عَنْهَا وَلَا يُنزِفُونَ﴾ (الواقعة: ١٩)؛ إذ جمع عيوب خمر الدنيا؛ من: الصداع، وعدم العقل، وذهاب المال، ونفاد الشراب. وأمّا الإطناب بصيغة التفرّد فقد ورد في قوله تعالى: ﴿وَمَآ أُبَرِّئُ نَفْسِيٓ ۚ إِنَّ ٱلنَّفْسَ لَأَمَّارَةٌۢ بِٱلسُّوٓءِ إِلَّا مَا رَحِمَ رَبِّيٓ ۚ إِنَّ رَبِّي غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ (يوسف: ٥٣)؛ إذ في قوله: "وَمَا أُبَرِّئُ نَفْسِي" تحيير للمخاطب وتردّد، في أنّه كيف لا يبرّئ نفسه من السوء، وهي بريئة، قد ثبت عصمتها! ثمّ جاء الجواب عن ذلك بقوله: "إِنَّ النَّفْسَ لَأَمَّارَةٌ بِالسُّوءِ إِلاَّ مَا رَحِمَ رَبِّي." والمراد بالنَّفْس النفس البشرية عامة. و"أمّارَةٌ" صيغة مبالغة على وزن "فعَّالة"؛ أي: كثيرة الأمر بِالسُّوءِ؛ أي: بجنسه. والمراد أنّها كثيرة الميل إلى الشهوات. والمعنى: إنّ كلّ نفس أمّارة بالسوء، إلا نفساً رحمها الله تعالى بالعصمة.

وهذا التفسير محمول على أنّ القائل يوسف عليه السلام. والظاهر أنّه من قول امرأة العزيز، وأنّه اعتذار منها عمّا وقعت فيه ممّا يقع فيه البشر من الشهوات. والمعنى: وما أبرّئ نفسي، مع ذلك من الخيانة، فإنّي قد خنته حين قذفته، وقلت: ﴿قَالَتْ مَا جَزَآءُ مَنْ أَرَادَ بِأَهْلِكَ سُوٓءًا إِلَّآ أَن يُسْجَنَ أَوْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾ (يوسف: ٢٥) وأودعته السجن. تريد بذلك الاعتذار ممّا كان منها. ثمّ استغفرت ربها، واسترحمته ممّا ارتكبت.

سادساً: في أنّ الصلاة تُكْرَه أو تَبْطُل خلف إمام يلحن في القراءة

اعتباراً لما رأينا، اتضح لنا بالدليل جلال فقه اللغة في الاجتهاد المقاصدي بوصفه مستلزمة من مستلزمات العمل بالمقاصد، وتتمظهر بلاغة البُعْد اللغوي بصورة أكثر جلاء في جانبه الإجرائي والعملي، ونمثِّل له بصلاة الإمام اللاحن في القراءة؛ إذ من الشروط الواجب توفرها في الإمام: "المعرفة بما لا بد منه من فقه وقراءة،"[٧٥] وهذا معناه أنّ الإمام اللاحن في فقه الفقهاء على أربعة أحكام، حدَّدها ابن جزي في قوله: "فأما الجاهل بأحكام الصلاة، فلا تجوز إمامته اتفاقاً، وكذلك الذي لا يقرأ الفاتحة، والأخرس بخلاف

[٧٥] ابن جزي، أحمد. **القوانين الفقهية**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م، ص٥٥.

الألكن. أما اللحان فأربعة أقوال، يفرق في الثالث بين من يلحن في أم القرآن وغيرها، وفي الرابع بين من يغير المعنى كأنعمت (بالضم والكسر) وبين من لا يغيره."[٧٦]

وفي ما يأتي بسط للأقوال الأربعة:

- أمّا القول الأول فيُبطل الصلاة مطلقاً خلف إمام لاحن في الفاتحة أم الكتاب وغيرها.
- والقول الثاني يعتقد صحتها مطلقاً.
- والقول الثالث يبطلها خلف مَنْ يلحن في أمّ القرآن فقط، من دون غيرها.
- والقول الأخير يَعُدّ البطلان بتغيير اللحن للمعنى فقط، وإلا فلا.

وعلى الرغم من أنّ ابن جزي قد أشار في اصطلاح كتابه إلى أنّه "إذا سكت عن حكاية الخلاف في مسألة، فذلك مؤذن في الأكثر بعدم الخلاف فيها،"[٧٧] فإنّ ذلك يتطلّب تفسيراً على الراجح، ومنه أنّ الأحناف اختلفوا أنفسهم إلى متقدّمين ومتأخرين في مسألة الصلاة خلف الإمام اللاحن. فالمتقدّمون يرون أنّ الخطأ في الإعراب إن لم يتغيّر به المعنى فلا يُفسد الصلاة، وإن غيّر المعنى أفسد. أمّا المتأخرون فأجمعوا على أنّ الخطأ في الإعراب لا يُفسد الصلاة مطلقاً.[٧٨] والمالكية من جهتهم، لم يسلموا من ريح الخلاف، لكنّ الذي به الفتوى ما قرَّره الشيخ أبو علي المسناوي، وحاصله الآتي:[٧٩]

- إنّ تعمُّد اللحن مُبطل لصلاة اللاحن وللمقتدي به باتفاق.
- إذا كان اللحن سهواً أو لعجز خلقي، لا يقبل التعلّم، صحَّت صلاته وصلاة مَنْ خلفه باتفاق.
- إذا كان اللاحن جاهلاً يقبل التعلّم، فهو محلّ خلاف؛ والأرجح تصحّ صلاته وصلاة المقتدي به.

أمّا الشافعية فقد قصروا بطلان الصلاة على تغيير المعنى. فاللاحن الذي لا يغيِّر المعنى لا تبطل صلاته، وتكره الصلاة خلفه ابتداء. في حين يُكْرَه عند الحنابلة إمامة اللحّان الكثير اللحن، وأمّا التعمُّد فمبطل للصلاة.[٨٠]

---

[٧٦] المرجع السابق، ص٥٥.

[٧٧] المرجع السابق، ص٩.

[٧٨] ابن التمين، **اللحن وآثاره على الفقه واللغة**، مرجع سابق، ص٨٤.

[٧٩] المرجع السابق، ص٨٦.

[٨٠] المرجع السابق، ص٨٨.

وعليه، كان السلف ﷺ يرغبون عن اللحّان، ولا يرون تقديمه للإمامة. قيل للحسن البصري ﷺ: "إن لنا إماماً يلحن، قال: أخِّرُوه."[٨١]

والذي يتبيَّن لنا من هذا النموذج، أنّ شرعية الفعل المقاصدي لحسن التلاوة، تستمد قوتها وشرعيتها من حسن التعبُّد، والعبادة من القطعيات التي لا يجوز تبديلها وتغييرها، أو تعديلها وتنقيحها زيادةً أو تنقيصاً بدعوى الاستصلاح المرسل، وزيادة الأجر، وتحسين الأداء، ومسايرة التطوّر، ورفع الحرج، ودفع المشقة، وتقرير التيسير... والأصل ألاّ يُعبد الشارع إلا بما شرّع، وكيف شرّع.

ولنا حقّ الحكم على إمام يقلب "الثاء" "سينا"، في لفظ "الغيث"؛ إذ يقرؤها "الغيس"[٨٢] في مثل قوله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِى يُنَزِّلُ ٱلْغَيْثَ مِنۢ بَعْدِ مَا قَنَطُوا۟ وَيَنشُرُ رَحْمَتَهُۥ ۚ وَهُوَ ٱلْوَلِىُّ ٱلْحَمِيدُ﴾ (الشورى: ٢٨)، ولفظ "ازكروا"[٨٣] بدل "اذكروا" من مثل قوله: ﴿فَإِذَا قَضَيْتُم مَّنَاسِكَكُمْ فَٱذْكُرُوا۟ ٱللَّهَ كَذِكْرِكُمْ ءَابَآءَكُمْ أَوْ أَشَدَّ ذِكْرًا﴾ (البقرة:٢٠٠). علماً بأنّ اللفظ الأول –أي الغيس– يعني في اللغة: "الرجل الحسن"، واللفظ الثاني –أي الزكر– يعني: "الملء"، وشتّان بين المعنيين واللفظين.

ومثل هذا اللحن يدخل ضمن صنوف اللحن الجلية التي يأثم صاحبها. وهو كما قال ابن الجزري خلل يطرأ على الألفاظ فيُخلّ بعرف القراءة؛ سواء أخلّ بالمعنى أم لا. ومن صوره:

– الذي يُخلّ بعرف القراءة والمعنى؛ كتغيّر حركة بحركة، نحو ضم التاء أو كسرها في كلمة "أنعمت"، من قوله تعالى: "صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِم". فإذا حَرَّكت التاء بالضم بدل الفتح فكأنّك جعلت القارئ هو المنعم الثاني.

– الذي يُخلّ بالعُرف من دون المعنى، نحو رفع الهاء أو نصبها، من قوله تعالى: "الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ"، وزيادة حرف أو حروف أو كلمة أو كلمات، مثل: زيادة واو

[٨١] المرجع السابق، ص٨٨.
[٨٢] انظر مدخل "غسن" في "لسان العرب".
[٨٣] انظر مدخل "زكر" في "لسان العرب".

قبل "إن للمتقين مفازا"، وتبديل حرف بآخر، حين تجد بعضهم يقلب السين إلى صاد، فيقول "عصى" بدل "عسى"، والسين بدل الثاء في قوله تعالى: "إِذْ كُنتُمْ قَلِيلاً فَكَثَّرَكُمْ".

والأمة كما أنّها "متعبدة بفهم معاني القرآن، وإقامة حدوده، مُتَعَبِّدُون أيضاً بتصحيح ألفاظه، وإقامة حروفه على الصفة، المتلقاة عن أئمة القراءة، المتصلة بالحضرة النبوية الأفصحية العربية، التي لا تجوز مخالفتها ولا العدول عنها إلى غيرها."[٨٤]

خاتمة:

لقد حاول البحث –ومن خلال محاوره– أن يثبت بأنّ المعرفة باللغة العربية كانت – وستظلّ– الواجبَ الطبيعي الذي يكفل فهم النص القرآني فهماً يتوافق ومقاصده الشرعية التي جاءت لتضمن للبشر حقهم؛ في: النسل، والعقل، والنفس، والمال، والدين، في إطار الكلّيات الخمس المعروفة. لذلك كان التكفّل الرباني بحفظ القرآن الكريم مصاغاً في ضوء الأمر الإلهي لعباده بالتعلّم الذي تصدح به الآيات الكريمات في بداية سورة العلق: ﴿ٱقۡرَأۡ بِٱسۡمِ رَبِّكَ ٱلَّذِي خَلَقَ ۝١ خَلَقَ ٱلۡإِنسَٰنَ مِنۡ عَلَقٍ ۝٢ ٱقۡرَأۡ وَرَبُّكَ ٱلۡأَكۡرَمُ ۝٣ ٱلَّذِي عَلَّمَ بِٱلۡقَلَمِ ۝٤ عَلَّمَ ٱلۡإِنسَٰنَ مَا لَمۡ يَعۡلَمۡ﴾ (العلق: ١–٥)، وغيرها من الآيات التي تمّ التنصيص فيها بضرورة الربط بين الشريعة الإسلامية واللغة العربية، من باب أنّ تمام معرفة القرآن لا تحصل إلا بتمام معرفة اللغة التي نزل بها.

فلا شكّ –إذن– في أنّ معرفة الشريعة الإسلامية متصلة بعلم اللغة العربية، وهذا الاتصال حاضر في فكر أمّة القرآن على الدوام، بما نصّ عليه كبار فقهاء الدين وعلماء المِلّة؛ على غرار ما ألمحنا إليه سلفاً، كما نزكّيه اللحظة بما أورده الإمام الشافعي –رحمه الله تعالى– الذي قال: "فعلى كل مسلم أن يتعلم من لسان العرب ما بلغه جهده حتى يشهد به أن لا إله إلا الله وأن محمدا عبده ورسوله، ويتلوَ به كتابَ الله، وينطق بالذكر

[٨٤] ابن الجزري، محمد. **النشر في القراءات العشر**، تحقيق: علي محمد الضباع، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج١، ص٢١٠–٢١١.

فيما افترض عليه من التكبير وأُمِرَ به من التسبيح والتشهد وغير ذلك. وما ازداد من العلم باللسان الذي جعله الله لسان من ختم به نبوته وأنزل به آخر كتبه كان خيرا."[٨٥]

وبذا، يحقّ لنا التأكيد ختاماً؛ على أنّ اللغة سُلّم ومرقاة إلى جميع العلوم والمعارف، ومَنْ لا يعلم اللغة العربية أو ينتقص منها، فلا سبيل له إلى تحصيل العلوم والمعارف؛ لأنّ العلم باللغة أصل الأصول على حدّ تعبير الإمام الغزالي. بل هي بوابة الفقيه المجتهد في العمل المقاصدي، الذي يلج عن طريق نحوها وبلاغتها ومعجمها إلى عوالم القصد الرباني؛ لتبيُّن الدليل من المدلول، ومَنْ يقوم على النص ممّن يفتقر إليه.

[٨٥] الأوراغي، محمد. **لسان حضارة القرآن**، بيروت: الدار العربية للعلوم ناشرون، ط١، ٢٠١٠م، ص١٢١.

الاستدلال اللغوي عند الأصوليين: مقاربة تداولية

يحيى رمضان*

الملخص

تسعى هذه الدراسة إلى الكشف عن بعض جوانب ثراء تراثنا اللغوي المتصل بقراءة خطاب الوحي وحداثته أيضاً، عبر مقاربته بأحدث التوجّهات التداولية. كما تطمح إلى الوقوف على بعض شرائط القدرتين: الوصفية، والتفسيرية، التي ميَّزت الخطاب الأصولي بوصفه نظرية في تحليل الخطاب وتأويله؛ وذلك باستكناه أحد المفاهيم المركزية في نظرية المناسبة التداولية (pertinence)؛ أَقصِدُ مفهوم الاستدلال (inférence) وما يرتبط به من مفاهيم، مثل مفهومي: السياق، ومقصد المتكلّم.

الكلمات المفتاحية: الاستدلال، المقصد، السياق، المناسبة، التأويل، أصول الفقه.

Linguistic Inference of Scholars of the Usul : Pertinence Approach

Abstract

This study uses recent pertinence trends to demonstrate some aspects of richness in our linguistic legacy pertaining to the discourse of Divine Revelation and its temporality, and to reveal the descriptive and interpretive capabilities of the Usuli discourse (discourse of principles of jurisprudence) as being a theory in discourse analysis and interpretation. This purpose has been achieved through one of the central concepts of the theory of pertinence; i.e., the concept of inference and other relevant concepts such as context and intention.

Keywords: inference, intention, context, pertinence, interpretation, principles of jurisprudence

* دكتوراه الدولة في مناهج تحليل الخطاب، أستاذ مكوّن بالمركز الجهوي لمهن التربية والتكوين، مكناس– المغرب. البريد الإلكتروني: ramdane2y@yahoo.fr

تم تسلّم البحث بتاريخ ٢٠١١/٥/١٧م، وقُبل للنشر بتاريخ ٢٠١٢/١٠/١٤م.

مقدمة:

في سياق الاهتمام بتجديد النظر في الموروث الإسلامي الذي انشغل بالقراءة والتأويل، تستهدف هذه الدراسة؛ توسيعاً لأفق الإجابة الممكنة عن سؤال التجديد وتعميقاً لها، مقاربةَ الإنجاز الأصولي اللغوي بوصفه نظريةً في تأويل الخطاب؛ وذلك باستثمار أحدث التجلّيات النظرية للتداوليات المعاصرة؛ أَقصِدُ نظرية المناسبة لسبيربير (Sperber)، وولسون (Wilson) .

يتمثَّل هدف هذه الدراسة الرئيس في محاولة اقتراح صياغة بناء نظري منسجم للمنجز اللغوي الأصولي، يستجلي طرائق الفهم والتأويل المركزية، والغاية المرجوّة من سيرورته، والقانون أو المبدأ الحاكم لعملية التأويل؛ وذلك بالتوقّف عند مفهوم "الاستدلال"؛ الذي يُعَدّ أحد المفاهيم المركزية لهذه النظرية، وأكثرها استثماراً لإطارها النظري، وتفاعلاً مع أهمّ انشغالاتها اللغوية، التي هي -في جزء منها- امتداد للانشغالات اللغوية التداولية بعامة.

كلّ ذلك في أفق مقاربي يَتغيّا إدراك التقاطعات النظرية بين الإنجازين: الأصولي، والتداولي، مجسَّداً في نظرية المناسبة، والوقوف على الاختلافات التي تميِّز كلاًّ منهما، لا سيّما ما يتعلّق بما كان مدار اهتمامهما معاً؛ أعني مقاصد المتكلّم وكيفية الوصول إليها، ودور الاستدلال في ذلك، وطبيعة هذا الاستدلال ومكوّناته.

ومن ثَمّ سعت الدراسة، وهي تستهدف الإنجاز الأصولي، إلى التفاعل مع أهمّ الانشغالات اللغوية المعاصرة التي ميَّزت التوجّه التداولي لنظرية المناسبة، خاصّة ما تعلّق بما جعلته الدراسة عنواناً لها؛ أي الاستدلال اللغوي. فحاولت: أولاً بيان اهتمام الأصوليين بالاستدلال بوصفه مكوّناً أساسيّاً من مكوّنات العملية التأويلية. وثانياً إظهار إدراكهم اللافت والصريح لطبيعة الاستدلال العقلية. وثالثاً إبراز وقوفهم اللافت والثري عند تمييز الاستدلال اللغوي عن غيره من أنواع الاستدلالات الأخرى التي كانت مدار اهتمامهم (القياس). وأخيراً الكشف عن المبدأ الموجِّه والحاكم للعملية التأويلية عند

الأصوليين، وبيان طبيعته العقلانية، هذا المبدأ الذي رأت الدراسة أن ما سمّاه الشاطبي بمقصد الفهم هو التجسيد الأكمل له.

وإذ تحصر الدراسة اهتمامها –في هذه المقاربة– بنظرية المناسبة دون غيرها من التوجّهات التداولية؛ فإنّها تقوم بذلك لأمرين تراهما مهمّيْنِ؛ أولهما يتعلّق بما تفترضه (الدراسة) من اتساع مدى التقاطعات بين هذه النظرية والإنجاز الأصولي. وثانيهما يتعلّق بسعيها إلى أن تكون إضافة تتجنّب التكرار لما أُنجِز، لا سيّما أنّ الاهتمام بنظرية المناسبة في الكتابات العربية الحديثة ما يزال قليلاً، إن لم نقل نادراً. ولتحقيق أهداف الدراسة، ارتأينا تقسيمها إلى شِقّين متجاورين يحاور أحدهما الآخر، وقد خصّصنا الأول للإنجاز التداولي محدَّداً بنظرية المناسبة. والثاني للإنجاز الأصولي.

وقد يكون مفيداً، قبل الشروع في ما نرومه، الإشارة إلى أنّ الكتابات العربية المعاصرة التي قاربت التراث العربي الإسلامي من خلال مفهوم الاستدلال، متسلِّحةً بالإنجاز التداولي؛ تكاد –في ما نعلم– تُعَدّ على أصابع اليد، ولعلّ أبرزها دراستان اثنتان: الأولى للدكتور طه عبد الرحمن، وقد ضمَّنها كتابه "اللسان والميزان أو التكوثر العقلي."[١] والثانية للباحث التونسي شكري المبخوت، الموسومة بِـ"الاستدلال البلاغي."[٢]

تندرج مقاربة طه عبد الرحمن في إطار انشغالٍ فكري وفلسفي عامّ، تُهيمِن عليه فكرة ترسيخ "قدَم التفلسف الصحيح؛"[٣] بإعادة الاعتبار إلى المنطق "بوصفه المنهج الذي يوصل الفلسفة إلى الحقائق التي تطلبها."[٤] وفي سياق ردّ الاعتبار هذا يأتي اهتمامه بـِ"تجديد الصلات بين المنطق والأصوليات؛"[٥] وذلك "بجعل علم الأصول جزءاً من علم المنطق،"[٦] على عكس ما قام به المتقدِّمون الذين جعلوا من المنطق مقدِّمة لعلم الأصول.

---

[١] عبد الرحمن، طه. **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، الدار البيضاء: المركز الثقافي العربي، ط١، ١٩٩٨م.

[٢] المبخوت، شكري. **الاستدلال البلاغي**، منوبة: دار المعرفة للنشر، ط١، ٢٠٠٦م.

[٣] عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص١٧.

[٤] المرجع السابق، ص١٧.

[٥] المرجع السابق، ص١٦.

[٦] المرجع السابق، ص١٦.

إنّ مهمّة تحديد الصلة بين المنطق والأصول التي سعى إليها طه عبد الرحمن، وتسلَّحت أساساً بمنجزات التداوليات المعاصرة؛ تمَّت عن طريق مقاربة الخطاب اللغوي الأصولي، انطلاقاً من مفهوم اللزوم. ولا يفارق هذا المفهوم عند طه عبد الرحمن مفهوم "الاستدلال" إلاّ من حيث دلالة الأول بمضمونه على معنى "الاقتضاء"، وهو أقوى من معنى الطلب الذي يدل عليه الثاني بصيغته؛ فكلّ اقتضاء طلب، وليس كلّ طلب اقتضاء. وقد استُعمِل الثاني في معنى "حاصل الاستنتاج"، في حين لم يُستعمَل الأول في هذا المعنى.[٧]

أمّا مقاربة شكري المبخوت فتنطلق من "فرضية أساسية مفادها أن البلاغة العربية في تحديدها لموضوعها ولمنهج تناولها للمسائل تقوم على تصور استدلالي،"[٨] وتحاول اختبارها بوساطة مشروعين تراهما "متكاملين وحاسمين في تاريخنا البلاغي هما مشروع عبد القاهر الجرجاني في دلائل الإعجاز بالخصوص، ومشروع أبي يعقوب السكاكي في مفتاح العلوم."[٩]

أولاً: الإنجاز التداولي: نظرية المناسبة

١. التداولية: التعريف، والمسار:

على الرغم من أنّ محاولات تعريف "التداولية" تكاد تتفق على اعتبارها دراسة استعمال اللغة، أو دراسة اللغة في السياق أو في الخطاب، فإنّ هذا التوافق لا يمكنه إخفاء حقيقة الاختلافات التي تميِّز الأعمال التي تنضوي تحت هذه التسمية.[١٠] إنّ هذه الاختلافات، التي تُعزى أساساً إلى اتساع الحقل الذي تسعى التداولية إلى معالجته، إضافة إلى تنوّع أصولها؛ كانت –مع ذلك– مصدر غنى وتنوّع أكسب التداولية حضوراً فاعلاً وانتشاراً متزايداً ضمن مجال الدراسات اللغوية المعاصرة.

---

[٧] المرجع السابق، ص٨٩.

[٨] المبخوت، **الاستدلال البلاغي**، مرجع سابق، ص٢٤.

[٩] المرجع السابق، ص٣٥.

[١٠] إلى الحدّ الذي يتساءل فيه بعضهم عن وجود تداولية بصيغة المفرد، مفضّلاً الحديث عنها بصيغة الجمع: تداوليات. انظر:

– بلانشيه، فيليب. **التداولية من أوستين إلى غوفمان**، ترجمة: صابر الحباشة، اللاذقية: دار الحوار للنشر والتوزيع، ط١، ٢٠٠٧م، ص١٨.

ويمكن التمييز ضمن مسار التداولية المعاصرة بين ثلاث مراحل، هي:

أ. مرحلة ما قبل النشأة الفعلية، أو وضعية المشروع غير المكتمل:

يُعزى ظهور هذا المصطلح إلى الفيلسوف الأمريكي شارلز مورس، الذي اقترح عام ثمانية وثلاثين وتسعمئة وألفٍ التمييز –ضمن السيميائيات بوصفها نظرية عامة للعلامات– بين ثلاثة فروع، هي: التركيب، والدلالة، والتداولية. وإذا كان التركيب قد اختص بدراسة العلاقات بين العلامات، واهتمت الدلالة بعلاقة العلامات بما تدل عليه، فإنّ التداولية التي خُصَّت بالعناية بعلاقة العلامات بمستعمليها، فيقتصر مجالها –حينئذٍ– على دراسة ضمائر المتكلّم والمخاطَب، وظرفي المكان والزمان: الآن، وهنا، والتعابير التي تستقي دلالتها من معطيات تكون –جزئيّاً– خارج اللغة نفسها؛ أي من المقام الذي يجري فيه التواصل. ذلك –على الأقلّ– ما استقر في ذهن موريس.[١١]

إنّ انحصار التداولية في الألفاظ الإشارية (indexical)، وغياب الأعمال الفعلية الحقيقية؛ حالَ دون بلوغها وضعية الاختصاص الكامل،[١٢] ممّا جعل الإجماع شبه حاصل على أنّ النشأة الحقيقية للتداولية تزامنت مع الأبحاث التي بدأها أوستين منذ سنة خمس وخمسين وتسعمئة وألفٍ، حين شرع في إلقاء محاضراته بجامعة هارفاد ضمن برنامج محاضرات وليام جيمس.

ب. مرحلة النشأة الفعلية، أو وضعية الاختصاص الكامل:

لم يكن أوستين، وهو يلقي محاضراته تلك، يسعى إلى "تأسيس اختصاص فرعي للسانيات،"[١٣] ولكنّ الذي كان يشغله حقّاً هو الطرح الذي تعرّض له أحد أسس الفلسفة التحليلية الأنجلوساكسونية، المتعلّق بالدور الرئيس الذي تضطلع به اللغة؛ وهو – بحسبه– وصف الواقع، والتأكيد على أنّ دور الجمل الإخبارية "لا يمكن أن يكون إلا

[١١] روبول، آن، وموشلر، جاك. **التداولية اليوم: علم جديد في التواصل**، ترجمة: سيف الدين دغفوس، ومحمد الشيباني. بيروت، ط١، ٢٠٠٣م، ص٢٩.

[12] An Reboul ,(1995), La pragmatique à la conquête de nouveaux domaines:la référence,in l'information gramatical ,66,pp. 32 ,37.

[١٣] روبول، **التداولية اليوم: علم جديد في التواصل**، مرجع سابق، ص٢٩.

وصف حالة للأشياء، أو تأكيد حدث ما، والذي لا تستطيع هذه الجمل القيام به من دون أن تكون صادقة أو كاذبة."[١٤]

لقد انطلق أوستين لدفع ما كان يسميه بالمغالطة الوصفية؛ من أنّ بعض هذه الجمل نفسها يمكن أن تُستعمَل لوصف شيء ما، ثمّ يصار إلى استعمالها للدلالة على عمل شيء آخر، بحيث لا تحتمل الصدق أو الكذب. فقول أبٍ "زَوَّجْتُكَ ابنتي" للذي طَلب يدَ ابنته للزواج –مثلاً–، لم يُستعمَل هنا لوصف بعض حالات الأشياء، أو نَقْل أخبار حدث ما، ولكنّه استُعمِل –تحديداً– للقيام بشيء مغاير لذلك. إنّ هذا القول (زَوَّجْتُكَ ابنتي) سيُحدِث –حتماً– تغييراً في العالَم، بحيث لا يبقى كما كان عليه قبل التلفُّظ به؛ فلم يعد حال الفتاة كما كان آنفاً، ولم يعد طالبها للزواج عزباً، وغدا والدها صهراً، وانضمّت إلى هذا العالَم عائلةٌ لم يكن لها وجود من قبلُ.

إنّ من أبرز النتائج المترتّبة على هذا النقاش والحوار، القولَ بمفهوم "فعل اللغة" (acte de langage) الذي سيضيف أبعاداً جديدة مهمّة إلى التفكير، ويُمثِّل أحد أكثر المناحي دراسةً ضمن التداولية. لقد أتاحت أعمال أوستين (١٩٦٢م–١٩٧٠م)، وما قام به سيرل (١٩٦٩م–١٩٧٢م) التعريفَ بالتداولية على نطاق واسع؛ إذ لم يعد هذا المجال قاصراً فقط على عدد محدود من الألفاظ الخاصّة (الألفاظ الإشارية)، التي يمكن النظر إليها على أنها حالات شاذة لا تحفل بأهمية كبرى في النسق اللساني؛ بل تعدّاها ليشمل الجمل كلّها، بما في ذلك الألفاظ التي تَرِد في مواضع تُجاوِز دلالاتها المألوفة، بحيث تضيف المعاني إليها أبعاداً أُخرى جديدة يُسهِم فيها القصد والسياق إسهاماً فاعلاً.

لقد مثَّلت هذه المرحلة العصر الذهبي للتداولية؛ إذ أتاحت لها الانتقال من مجرّد فكرة محكوم عليها بالزوال والفناء إلى حقل متخصّص يحظى بدعم منقطع النظير.

---

[14] J.L.Asustin ,Quand dire,c'est faire,tr,Gille Lane ,1970,éditions du seuil,p ,37.

ترجم الكتاب إلى العربية، وقد حمل عنوان "نظرية أفعال الكلام: كيف ننجز الأشياء بالكلام؟".

ج. مرحلة المسار الاستدلالي والمعرفي:

دشنت هذه المرحلة أعمال الفيلسوف الأنجلوساكسوني غرايس، وبخاصة نظريته حول الدلالة غير الطبيعية ومنطقه الحواري، وتمثَّل إسهامه الأساس في إبراز أن معنى الملفوظ لا يمكن اختزاله في محتواه اللساني (الدلالي)، ذلك أن المواضعة اللسنية لا تسمح وحدها باسترجاع مقصدية المتكلم في حرفيتها، الأمر الذي يستدعي سيرورات استدلالية تسمح بالتأويل الكامل للملفوظ.

إن قول غرايس بمفهوم الاستدلال آلية من آليات الفهم والتواصل ، وبمبدأ التعاون حاكماً وموجهاً لهما، إضافة إلى كونه أحدثَ قطيعة بين اللسانيات والتداولية وبوّأ الأخيرة وضعية الاختصاص المستقل فإنه مهّد الطريق لنظرية تداولية جديدة تعد الأكثر اكتمالاً ضمن النظريات التداولية ما بعد (الغرايسية)، أقصد نظرية المناسبة لسبيبر وولسون ذات الجذور الغرايسية والامتداد المعرفي.

٢. نظرية المناسبة:

تندرج نظرية "المناسبة" في سياق تعاون معرفي أكاديمي بين الأنثروبولوجي (دان سبيربير) وأستاذة اللسانيات (ديدر ويلسون)، بدأ منذ سنة خمس وسبعين وتسعمئة وألفٍ، وما يزال مستمرّاً حتى الآن. وقد استفادا معاً من أعمال (بول غرايس)، ومن منجزات علم النفس المعرفي، ونشرا العديد من المقالات التي ناهزت قرابة اثنين وثلاثين مقالاً عام ألفين وخمسٍة، إضافة إلى كتابهما "المناسبة والتواصل والمعرفة"،[١٥] الذي صدرت نسخته الفرنسية سنة تسع وثمانين وتسعمئة وألفٍ، وفيه عُرِضت نظريتهما في المناسبة على نحوٍ مكتمل.[١٦]

[15] Dan Sperber et Deidere Wilson, La pertinence,communication et cognition,tr,Abel Grschenfeld et Dan Sperber,les éditions de minuit ;1989.

[16] Dan Sperber , Rapport d'activité 1965-2005,www.dan.sperber.com.

إنّ أهمّ ما يميز نظرية "المناسبة"، إضافة إلى انخراطها في التقليد الغرايسي، خَلْفيتها المعرفية. فقد عدَّت نظريةُ "المناسبة" نفسها نظريةً في تأويل الملفوظات، تُصنَّف في إطار المقاربات المعرفية (cognitivistes)، التي تنظر إلى اللغة بوصفها مظهراً من مظاهر نظام أكثر شمولاً في معالجة المعلومة. ففي كتابهما الآنف الذكر (المناسبة والتواصل والمعرفة)، يضع سبيربير وولسون تداوليتهما بوضوح، ضمن مقاربة الفيلسوف وعالِم النفس المعرفي جيري فودور (Jerry Fodor)، معتبريْنِ أنّ المكوِّن الاستدلالي للفهم اللغوي سيرورةٌ معرفية مركزية، لا قدرة (capacité) متميّزة وخاصّة، خلافاً للسانيات التي تُعَدّ سيرورة طرفية (périphirique). وقد رأى كلّ من سبيربير وولسون أنّ دراسة الاستدلال قد تتيح لنا تعرُّف المزيد عن طرائق عمل سيرورات مركزية أخرى لا نعرف عنها –كما يشير فودور– إلاّ القليل.[١٧]

وبوجه عامّ، يقوم النموذج التداولي لنظرية "المناسبة" على مسلّمة، وينطلق من فرضية مؤَسَّسة على تمييز إجرائي، ويشتغل وَفق آلية معيّنة.

أمّا المسلّمة فتتمثَّل في أنّه لا فهم ولا تأويل من دون اعتبار مقصد المتكلّم. وأمّا الفرضية فمفادها أنّ اللغة في بُعْدها اللساني المحض قاصرة عن الإحاطة بمراد المتكلّم في تمامه. وأمّا التمييز الذي تقوم عليه فإجرائي يقع بين مستويي المعنى: المعنى الملفوظ من جهة، والمعنى المقصود من جهة أُخرى. وأمّا الآلية فتتلخّص في سيرورة الاستدلال بمكوِّنيها: الإشارة (ومن ضمنها العبارة اللسانية)، والسياق.

أ. المسلّمة:

إنّ من أهمّ استحقاقات التداوليات المعاصرة إعادة الاعتبار لمقصد المتكلّم. فإذا انتفى وجود اللغة في غياب مَنْ يفهمها، فمِن باب أولى وأحرى أن تكون عدَماً في غياب مَنْ يتكلّم بها؛ إذ ليست الكلمات هي التي "تقول"، وإنّما الأشخاص. لقد أعادت التداوليات سلطة المتكلّم ضمن سيرورة الدلالة، وهذا مكمن تميُّزها، ومن ثَمّ استحضارها

[17] Dan Sperber et Deidere Wilson, La pertinence,communication et cognition, P.104 -106.

لما غاب عند غيرها (دور السياق في إنتاج الكلام وتأويله). فقد انطلقت التداوليات – على اختلاف توجّهاتها– من المسلّمة القائلة بعدم وجود تواصل لغوي أو فهم من دون الاهتمام بمقاصد المتكلّم، معتبرة –خاصة في توجّهها الغرايسي– أنّ الكائنات البشرية حين تتواصل فيما بينها لا تنشغل بفهم ما تعنيه الملفوظات بقدر اهتمامها بما يريد المتكلّم التعبير عنه وهو يتلفّظ بها.[١٨] ولا يكون اعتناء المخاطبين "بالجملة المتلفظ بها إلا من أجل الاستدلال على ما أراد المتكلم قوله؛ إذ التواصل لا يعتبر ناجحاً بمجرد تعرف المخاطبين المعنى اللساني للملفوظ بل يعتبر كذلك فقط حينما يستدلون على المعنى المراد للمتكلم."[١٩]

ب. التمييز الإجرائي:

يستدل المخاطَب على المعنى المراد وفق نظرية "المناسبة التداولية"، انطلاقاً من الإشارة المقدّمة، ومن السياق. ويُقصَد بالإشارة (indice) كلّ شكل قابل للإدراك، أنتجه متكلم وأدركه مخاطَب.[٢٠] ويُحتمَل أن تكون هذه الإشارة لسانية، أو غير ذلك. وفي حال كانت لسانية فهي –حتماً– أغنى وأعقد، لكنّ هذا لا يعني أبداً امتلاكها وحدها القدرة على مطابقة المعنى المراد من المتكلّم بوصفه الهدف الاستراتيجي في عملية الفهم والتأويل. لذا، ميَّز تداوليو المناسبة بوضوح بين وجهين من أوجه سيرورة التفاعل اللغوي؛ تمييزهم بين المعنى اللساني ومراد المتكلّم. فهم يرون أنّ المعنى اللساني مختلف، بل هو –في غالب الأحيان– شديد الاختلاف عن المعنى المراد الذي يبتغيه المتكلّم. إنّ الوجه الثاني هو أكثر غنىً وتعقيداً من المعنى المشفَّر لسانيّاً؛ إنّه أغنى، سواء على مستوى

---

[18] Dan Sperber et Gloria Origgi ,(2005). Pourquoi parler, comment comprendre ? In Jean-Marie Hombert, Ed. L'origine de l'homme, du langage et des langues. Fayard, Paris,pp. 236-253.

[19] Dan Sperber et Deidere Wilson, La pertinence,communication et cognition,P.42.

[20] Dan Sperber et Gloria Origgi,Pourquoi parler,comment comprendre,pp. 236-253.

ما يقال، أو مستوى ما يضمر، من المعنى اللساني المشفَّر.[٢١] وإذا كان الحال كذلك، فهذا يعني أنّ المعنى اللساني يتميَّز بقصور طبيعي. ذلك هو محتوى الفرضية التي يقوم عليها النموذج التداولي لنظرية "المناسبة" عند سبيربير وولسون.

٣. فرضية النموذج:

يفترض النموذج الاستدلالي التداولي أنّ الإشارات الإنسانية، وأهمّها اللغة، هي شفرات (codes) ناقصة بصورة كبيرة،[٢٢] على الرغم من الغنى الشديد الذي تنماز به شفراتها؛ إذ "هي دائما ملتبسة وغير كاملة، ولا تسمح أبداً بالتشفير الكامل للمراد قوله."[٢٣] وبوجه عام، فإنّ غموضها ناجم عمّا يعتريها من التباس، وما تتسم به من إحالات متعدّدة ومتكافئة، ومن قابليتها للتأويلات العديدة؛[٢٤] ما يعني أنّ ما يسعى المتكلّم إلى تبليغه لا يتطابق إلا نادراً، مع ما تدل عليه الجملة التي يستعملها حينما تؤول هذه الجملة بطريقة لسانية خالصة. إنّ "الدلالة اللسانية في جملة متلفظ بها لا تُشَفِّر مقصد المتكلم بشكل كامل،"[٢٥] ممّا يجعل متلقيها محتاجاً إلى ما يكمِّل نقصها، ويملأ فراغاتها، ويُنطِق من ثَمّ سكوتها.

وبذا، فإنّ الإشارات اللسانية، بوصفها معنًى لسانيّاً خالصاً، ليست سوى مظهر من مظاهر الفهم؛ نظراً لعدم قدرتها وحدها على تشفير مراد المتكلّم في تمامه وكماله؛ إذ إنّ التحديد التام الكامل لما يريد المتكلّم قوله يضم -بالضرورة- إلى التشفير عمليةً للاستدلال، اعتماداً على اعتبارات سياقية.[٢٦] ومن ثَمّ يغدو الفهم بهذا المعنى سيرورة

---

[21] *Dan Sperber.(2000). La communication et le sens. Dans Yves Michaud (ed.)* Qu'est-ce que l'humain? Université de tous les savoirs, volume 2. *Paris: Odile Jacob ,pp. 119-128.*

[22] Dan Sperber et Gloria Origgi,Pourquoi parler,comment comprendre,pp. 236-253.

[23] Dan Sperber , La communication et le sens,pp. 119-128.

[24] Dan Sperber et Deidere Wilson, La pertinence,communication et cognition,P57.

[25] Ibid, P48.

[26] Dan Sperber , Rapport d'activité 1965-2005,www.dan.sperber.com.

استدلالية لا يمثّل المعنى اللساني فيها سوى شِقّ يستدعي شِقَّه الآخر (السياق) لتكتمل دورته. كما لا يصبح الوصول إلى مقصد المتكلّم، بوصفه هدفاً استراتيجيّاً، عملية استشفار لما تم تشفيره فحسب، بل عملية استدلال تقوم فيها الدلالة اللسانية المشفّرة بدور الإشارة التي تشير إلى المعنى المراد من دون استنفاده. فهناك دائماً، ولنقل في غالب الأحيان، فائض بين الدلالة اللسانية للجملة وتأويل ملفوظ هذه الجملة. إنّ الجملة اللسانية بهذا الوصف ليست سوى مقدّمة من المقدّمات التي يستعملها المخاطَب ضمن عملية تحليلية، ينجزها حتى من دون أن ينتبه لها في الغالب الأعم؛ ليستدل على ما أراد المتكلّم قوله. فما طبيعة هذه العملية؟ وما مكوّناتها؟

٤. آلية النموذج (الاستدلال):

يُعَدّ الاستدلال من أهمّ آليات العقل، و تجلّ من أبرز تجلّياته، به يتفاعل الإنسان مع العالَم، ومن خلاله يدرِك كثيراً من معطياته. ولمّا كان الاستدلال من أولى الأدوات التي سخَّرها الإنسان للوصول إلى المعرفة، فليس مستغرباً أن يتصدَّر موضوعات هذه المعرفة التي وضعها الإنسان تحت مجهر التأمّل والتفكّر من أجل إدراك طبيعتها، واستبيان طرائق اشتغالها، وتعرّف مدى ملاءمتها، وتحديد مستويات يقينيتها.

لازَم الاستدلالُ التطوّرَ المعرفي بوصفه أداةً للمعرفة، وموضوعاً لمساءلتها، فتحقَّق له بذلك تجاوز الأزمان، والثقافات، والاختصاصات. يُذكَر أنّ الإنسان لم يستنفد في مجالاته العلمية المختلفة كلَّ مراده من الاستدلال، بَدءاً بمرحلة ما قبل المنطق اليوناني، على الأقلّ، ومروراً بالثقافة الإسلامية (سواء ما ارتبط منها بهذا المنطق، أو حاول الانفكاك عنه)، وانتهاءً بآخر تطوّرات مجال العلوم المعرفية الحديثة. وتأسيساً على ما سبق، تُعَدّ نظرية "المناسبة التداولية" من أبرز التوجّهات اللغوية المعاصرة التي اهتمت بالاستدلال بوصفه أداةً من أدوات التواصل، ووسيلةً من وسائل الفهم، وآلية من آليات التأويل والقراءة.

أ. الاستدلال اللغوي: المفهوم، والطبيعة:

يرى سبيربير وولسون –في سياق توضيح هذا المفهوم– أنّه عُدِل عن لفظ "التحليل" (analyse) إلى لفظ "الاستدلال"؛ بسبب ميلان الذهن لدى استعمال اللفظ الأول

(التحليل) عادة إلى التفكير في فعل واعٍ مُفَكَّرٍ فيه ، وليس هذا شأن الاستدلال اللغوي. فقد أظهر علم النفس المعرفي وجود عمليات ذهنية شبيهة بالتحليل، إلا أنّها تتم بطريقة عفوية، تلقائية، غير واعية. ومن هذه العمليات عملية فهم الآخر، خاصة الفهم اللغوي. فعلى سبيل المثال، لو طَلب أستاذ إلى أحد طلبته –وليكن زيداً– في حصة خُصِّصت لتقويم الواجبات المنزلية، أن يتقدَّم نحو المنصّة لعرض ما طُلِب منه، فأجاب بطريقة تبدو غريبة: "لقد خُطِبَتْ أختي البارحة،" لكانت الأسئلة البدهية الذي ينبغي أن تُطرَح هنا، هي:

- ما علاقة هذا الجواب بطلب الأستاذ؟
- ماذا يمكن أن يُفهَم منه؟
- هل هو مجرّد إخبار من زيد، أو اعتذار منه عن عدم قيامه بما طُلِب إليه؟ إنّه بطبيعة الحال اعتذار. ولكن، كيف يمكننا التحقُّق من ذلك، خاصة في ظلّ عدم وجود ما يسمح في اللغة –بوصفها نظاماً شفريّاً فقط– بتأويل جملة زيدٍ على أنّها اعتذار؟

لمعرفة ذلك، ينبغي التفكير في المعطيات الآتية:

- إنجاز الواجبات المدرسية المنزلية يحتم وجود فضاء يسمح بذلك. فضلاً عن خلوّ ذهن الطالب من أيّ انشغال قاهر.
- خطبة الأخت تتطلّب عمل ترتيبات عدّة تحول دون أداء الطالب واجباتِه.
- وجوب مشاركة الأخ أختَه الفرحة.

وبناءً على جملة المعطيات الآنفة الذكر، نستنتج أنّ زيداً لم يتمكّن من الوفاء بما طُلِب منه، وأنّ جملته التي يُفترَض أنّها مناسبة للمقام قد أراد بها الاعتذار. فالاستدلال –إذن– سيرورة تنطلق من مقدّمات (جملة "لقد خُطِبَتْ أختي البارحة" في المثال، إضافة إلى المعطيات التي تحيط بها) للوصول إلى نتيجة (الاعتذار). وبهذا المعنى فإنّ السيرورة تشتغل بوصفها تحليلاً، غير أنّها تجري بطريقة تلقائية وغير واعية.

إنّ الاستدلال الذي يعني الانطلاق من معروف للوصول إلى مجهول، لا يستعمل دائماً أنساقاً مُتيقَّنة النتائج. فقد توجد مقدّمات صحيحة، لكنّ النتائج لا تكون –بالضرورة– دائماً موافقة للمقدّمات؛ لأنّ المسالك المفضِية إلى النتائج المتيقَّن من صحتها، تقتضي شروطاً وقواعد معيّنة، وذلك ما حاول المنطق القيام به منذ عهد

أرسطو، في ما سُمِّي بالقياس البرهاني؛ فكلّما كانت المقدّمات صحيحة كانت النتائج كذلك.

إنّ المقدّمات في سيرورة الاستدلال اللغوي ليست سوى فرضيات ينطلق منها المستقبِل المؤوِّل للرسالة. وهي فرضيات قابلة للتعديل، مثلما هي قابلة للتغيير والإقصاء؛ نظراً لقابليتها للخطأ. وبذا، يُعَدّ الاستدلال اللغوي عملية تحليلية، تلقائية، غير واعية، لا برهانية؛ نظراً لاستناده إلى نهج صياغة الفرضيات وإثباتها، لا قاعدة القياس البرهاني.

ب. مكوّنا الاستدلال اللغوي (الإشارة والسياق):

إنّ الاستدلال بمفهومه الآنف الذكر (استدلال المخاطَب على مقاصد المتكلّم بإشارات يقدِّمها هذا الأخير)، يُمثِّل عملية من عنصرين، هما: المعنى اللساني، والسياق. ولما كان المعنى اللساني قاصراً عن استيعاب مراد المتكلّم في تمامه وكماله، كان لِزاماً استخدام السياق عنصراً مكمِّلاً لدورة الفهم؛ ذلك أنّ اللغة في هذا المستوى ليست متميِّزة طبيعةً بالنقص فحسب، بل إنّ المتكلّم ذاته لا يقوم –في أثناء تواصله– بتشفير كلّ ما يريد قوله بحذافيره، فهناك مقامات لا يحتاج فيها المرء إلى قول كلّ شيء حتى يُفهَم. وحينئذٍ، يعتمد المخاطِب في خطابه على قدرة الفهم التي يمتلكها المخاطَب؛ أي على قدرته التسييقية (contextualistion) التي لا يمكن فيها الفصل بين ما هو لغوي محض، وما هو عمليات ذهنية استدلالية تستثمر معطيات العالَم الخارجي ومعارفه.

وبذا، فإنّ "الكائنات البشرية ليست قادرة فقط على ربط أصوات جملة بدلالات لسانية، ولكن قادرة أيضا على استخدام معلومات حول المقام الذي توجد فيه، وحول المتخاطبين، وتفاعلاتهم، وحول الثقافة التي يتقاسمونها من أجل تأويل الملفوظات التي من دون ذلك تبقى كأشتات معنى من دون محتوى محدد."[٢٧]

وإذا كان السياق قد استطاع بلوغ مرحلة مهمة في دورة استعادة مكانته في فهم الكلام وتأويله، مع تنبُّه اللسانيين لنظرية أفعال الكلام، واستفادتهم من تصوراتها للغة، فإنّ ما سيتحقق له في نظرية "المناسبة التداولية" يُعَدّ سابقة في مجال اللغويات المعاصرة.

[27] Dan Sperber et Gloria Origgi,Pourquoi parler,comment comprendre, pp.236-253.

لقد ظلّ يُنظَر إلى السياق –مدّة من الزمن– على أنّه "سلّة المهملات" التي يمكنها احتضان كلّ ما ليس له علاقة باللغة، وأنّه قد يساعد على فهم الخطاب وتأويله. ولعلّ مَردّ ذلك ميل المتكلّمين الطبيعي إلى الاعتقاد بأنّ السياق يمتلك وجوداً جوهريّاً قابلاً لأن يتجسّد في مجموعة من الوقائع الموضوعية التي يمكن حصرها، ثمّ استخدامها في كشف غموض الملفوظ. غير أنّ التطوّر الذي عرفته اللسانيات المعاصرة بَيَّن أنّ هذا الفهم للسياق ليس بعيداً عن الدقّة فحسب، بل إنّه قاصر عن تقديم توصيف ملائم لطبيعة العملية التأويلية، التي تُعَدّ استدلالاً يقوم به المتلقّي من أجل الوصول إلى المعنى المراد.

لقد عدّت نظرية "المناسبة التداولية" نفسها نظرية حقيقية للسياق، ومن ثَمّ فقد رأت أنّ تأويل الملفوظ هو وظيفة لسياق خاص. وممّا لا شكّ فيه أنّ هذا يُمثِّل فكرة رئيسة بالنسبة إلى نظرية "المناسبة"، غير أنّها ليست جديدة، وإنّما الجديد الذي تُبشِّر به هذه النظرية هو عدم تدخُّل السياق عند الضرورة فحسب، بل التدخُّل دائماً بالنسبة إلى كلّ ملفوظ؛ إذ لا يقتصر عمل السياق على تحديد قيمة التعابير اللسانية المرتهنة سياقيّاً فحسب، بل يتعدّاه إلى وصف التأويلات السياقية غير المعلَّمة لسانيّاً. فليست التعابير المجازية –مثلاً–، أو تلك التي تحتاج إلى بناء استلزامات سياقية، أو التعابير التي تقوم على الحذف والإضمار؛ هي ما تحتاج إلى السياق وتتطلّبه؛ إنّ اللغة، في أبسط تجلّياتها، تحتاج إلى السياق من أجل إدراك معناها، والوصول بها وبالسياق إلى مقصود المتكلّم بها. فلو نظرنا إلى إحدى الجمل العادية، مثل "إنّها شديدة البطء"، التي لا تثير أيّ صعوبة لسانية خاصة، لوجدنا أنّها تحمل –مع ذلك– عدداً غير نهائي من المعاني؛ من مثل:

_ مريم شديدة البطء في العمليات الحسابية؛ مما يُفضي إلى تأخّرها في إنجاز فروضها.

_ التفاعلات أشدّ بطئاً ممّا كان متوقّعاً لها.

_ معدلات البطالة تنخفض ببطء شديد، ممّا يعوق تحقيق الإنجازات الاجتماعية المطلوبة.

_ سيارة زيد شديدة البطء، ولذلك أقترحُ أن نركب سيارة عمرو... .[٢٨]

وعليه، ينبغي للمخاطَب –من دون شكّ– امتلاك معلومات سياقية؛ ليتمكَّن من إدراك المعنى الذي تحمله الجملة الآنفة الذكر حين يتلفّظ أحد المتكلّمين بها. إنّ هذه المعلومات ستساعد على تعرّف طبيعة الإحالة في الضمير، وتعرّف المقصود من البطء المشار إليه في هذه الجملة (بطء في الحركة، بطء في التفكير، بطء في...). كما ستساعد هذه المعارف السياقية على تحديد طبيعة الملفوظ من حيث الحَرْفية، أو الانزياح عنها.[٢٩] لقد غدا السياق، إذن، شريكاً فاعلاً ومتفاعلاً مع التعبير اللساني في سيرورةٍ، هدفُها النهائي الوصول إلى مقصد المتكلّم. فما المقصود من السياق في نظرية "المناسبة"؟

يُعرِّف سبيربير وولسون السياق بأنّه "مجموع المقدمات المستعملة لتأويل الملفوظ."[٣٠] ومن ثَمّ فهو يشمل المعلومات المتعلّقة بالمحيط المادي المباشر، والمعلومات المستفادة من الملفوظات السابقة. فضلاً عن التوقّعات، والفرضيات العلمية، والمعتقدات الدينية، والذكريات، والأحكام الثقافية المسبقة، والافتراضات الخاصّة بحالة المتكلّم الذهنية. وعليه، فكل هذه المكوّنات يمكن أن يتضمنها السياق ما دامت قادرة على تأدية دور ما في التأويل.[٣١] إنّ السياق باختصار هو تلك المجموعة من "الافتراضات التي يملكها المخاطب حول العالم،"[٣٢] ويخضِعها لتعديلات دائمة في أثناء عملية الفهم، انطلاقاً من الإشارات اللغوية (أو حتى غير اللغوية) التي يتلقّاها. كلّ ذلك يتم في بوتقةٍ تتفاعل فيها المعلومات اللسانية بالمعلومات غير اللسانية، بحيث يصبح اللساني ذاته معطى سياقيّاً، ليتحوَّل الكلّ

[28] Dan Sperber et Gloria Origgi, (2005). « Qu'est-ce que la pragmatique peut apporter à l'étude de l'évolution du langage? » In: Jean-Marie Hombert (Ed). L'origine de l'homme du langage et des langues,Paris: Fayard, pp. 236-253.

[29] Ibid, pp. 236-253.

[30] Dan Sperber et Deidere Wilson, La pertinence,communication et cognition,P.31.

[31] Ibid,P.31.

[32] Dan Sperber et Deidere Wilson, La pertinence,communication et cognition,tr,P.31.

إلى مقدّمات تخدم عملية الاستدلال للوصول إلى نتائج، ولتغدو هذه النتائج ذاتها مقدّمات يمكن فَهْم الملفوظات اللاحقة استناداً إليها.

إننا، بإزاء السياق، أمامِ "بناء بيسكولوجي" دينامي، قابل للنمو والتعديل والتغيير، وَفق ما يستجد من اقتراحات، يتأكَّد بعضها، ويُستَغنى عن بعضها الآخر في أثناء عملية التبادل اللغوي، وخلال سيرورة المعالجة التي ينجزها المستمِع أثناء عملية التلقّي، حيث يُعالِج ملفوظاً إثر ملفوظ. ومن ثَمّ فالسياق ليس مُعطًى مُسبقاً، ولكنّه يُبنى في أثناء عملية التأويل ذاتها.[٣٣] وتَعُدّ نظرية "المناسبة" هذه الفكرةَ الأخيرة أهمَّ وأحدث ما جاءت به بخصوص السياق.

وفي حال كان السياق، بوصفه أحدَ مكوّني العملية الاستدلالية، عنصراً ديناميّاً غير قابل للحصر، وكان الاستدلال سيرورة لا نهائية -بالقوة- ينبغي توجيهها، فما الذي يحكم حركته حتى لا يصبح سيرورة منفلتة، تلقي بالمخاطِب في غياهب التأويلات المتكاثرة والمتضاربة بدلاً من إيصاله إلى مراد المتكلّم؟ أو بلغة التداوليين: كيف تتم عملية الاستدلال هذه؟ وما الذي يوجّهها؟

على خلاف جواب (غرايس) الشهير المتمثِّل في مبدأ التعاون ذي القواعد التسع،[٣٤] الذي نوقِش طوال عقدي السبعينيات والثمانينيات من القرن الماضي، ترى نظرية

[33] Dan Sperber , Rapport d'activité 1965-200.

[٣٤] **١. قاعدتا الكمّ:**
- لتكن إفادتك على قدر الحاجة.
- لا تجعل إفادتك تتعدّى القدر المطلوب.

٢. قاعدتا الكيف:
- لا تقل ما تعتقد كذبه.
- لا تقل شيئاً من دون بيِّنة.

٣. قاعدة المناسبة:
- ليكن كلامك مناسباً.

٤. قواعد الجهة:
- لا تُعبِّر بطريقة مبهمة.
- لتتجنَّب الالتباس.
- لتكن موجزاً ومُقِلاً.

"المناسبة" –بوصفها تطويراً لما قام به غرايس– أنّ هذه السيرورة هي موجَّهة بوساطة "اعتبارات المناسبة"؛ المناسبة بوصفها مبدأً عامّاً وحيداً موجِّهاً حاكماً. ومن الجدير بالذكر أنّ سبيربير وولسون طوّرا ما قام به غرايس، الذي كان قد استعمل مفهوم "المناسبة" قبل ذلك في إحدى مسلّماته التخاطبية (ليكن كلامك مناسباً).

قاعدة المناسبة الغرايسية، إذن، هي كلّ ما احتفظ به سبيربير وولسون من قواعد التخاطب. وتقوم أطروحة المناسبة عندهما على استصحاب الفعل الإشاري التواصلي ضماناً للمناسبة المثلى، وإسهام هذا الفعل –الذي يسمّيانه بمبدأ المناسبة– في جعل المقصد الذي تتضمّنه الإشارة جليّاً.[٣٥]

وبوجه عام، يقوم مبدأ "المناسبة" على مفهوم "المناسبة" الذي يعني أنّ الفعل التواصلي يكون مناسباً إذا أنتج آثاراً معرفية كثيرة بأقلّ جهد ذهني. ويمكن تلخيص هذه الآثار المعرفية في ما يأتي: تحصيل معتقدات جديدة، وإقصاء معتقدات سابقة، وإضعاف معتقدات سابقة أو تقويتها. وفي حال كان الفعل التواصلي فعلاً معرفيّاً يحتاج إلى معالجة، وكانت المعالجة تتطلّب جهداً، فالأمر مُتعلِّق بجهد التذكّر والتحليل، وقبلهما الانتباه. وبذا، فإنّ المناسبة تتحدَّد بمفهومي الأثر والجهد؛ إذ لا يهتم المخاطَب إلا بما كان مناسباً. وكلّما كانت النتائج كثيرة وأقلّ كلفة ازدادت هذه المناسبة قوة.

وعلى الرغم من الحداثة الزمنية لهذا الإنجاز، وما تبعه من تميُّزٍ في سياقه المعرفي المتصل بالنظرية المعرفية (cognitive)، فإنّ تأمُّل جوهره، ورصد مفاصل الإشكالات التي شغلت أصحابه، وطبيعة الإجابات الآنفة الذكر التي اقترحوها لفهم الخطاب وتأويله؛ كلّ ذلك يزيدنا اقتناعاً بأنّ هذا الإنجاز لم يكن بعيداً –بصورة كلّية– عن اهتمامات الأصوليين، وانشغالاتهم النظرية، وطبيعة الإشكالات التي عالجوها، والأجوبة التي التمسوها، بوصفهم محلِّلي خطاب الوحي، وراسمي إطاره النظري التأويلي، ومحدِّدي مساطره الإجرائية.

• لتكن مُنظَّماً.

[35] Dan Sperber et Deidere Wilson, La pertinence,communication et cognition,tr,P.82.

وبطبيعة الحال، فإنّ الحديث عن أحد أنواع التقارب والتقاطع بين الإنجاز الأصولي وما قام به تداوليو المناسبة بخاصة، لا ينبغي أن يُفهَم منه سعي الدراسة إلى الإيحاء بتطابق رؤيتي كلٍّ من: أصحاب نظرية "المناسبة"، والأصوليين؛ لأنّ في ذلك تغييباً للتمايزات والاختلافات الآيلة إلى اختلاف السياق التاريخي والمعرفي لكلا الإنجازين، وإلى تمايز طبيعة موضوع كلٍّ من الإنجازين (الخطاب البشري بالنسبة إلى نظرية المناسبة التداولية، خاصة الشفوي منه، وخطاب الوحي بالنسبة إلى الأصوليين). غير أنّ القول بعدم التطابق لا يعني أيضاً، بأيّ حال من الأحوال، نفي قدرة العقول البشرية على التلاقي المعرفي، لا سيّما في المجال اللغوي؛ حتى في حال اختلاف السياقات التاريخية والمعرفية. فـ"العديد من الأبحاث الحالية [كما يؤكّد الباحث اللغوي الكبير تشومسكي] قد تم الإعلان عنها أو تشكيلها بوضوح في بعض الدراسات القديمة التي تم نسيانها اليوم."[٣٦]

إنّ هذا المعطى الذي يُنبِّه عليه تشومسكي هو نفسه الذي يشير إليه الفيلسوف المغربي طه عبد الرحمن حينما يذهب إلى أنّ "أوائل الأبحاث في تحليل الخطاب يجب طلبها في ما أفاض فيه الأصوليون من مقدمات في تحديد الدلالات وتصنيفها وما أفردوه من أبواب في بيان الاستدلالات وطرق التأويل."[٣٧] واجداً أنّ ما أنجزوه من قواعد خطابية، لا سيّما في باب الاقتضاء والمفهوم "تفاجئنا بمضاهاتها لما يعرض اليوم في سياق نظريات التخاطب المعاصرة وكأنه فتح علمي جديد."[٣٨]

وتأسيساً على ما سبق، وبعيداً عن دعوى التطابق، وعن كلّ ما من شأنه أن يبخس جهود القدماء (الأصوليين هنا) الرائدة وقدرتهم على تلمّس أهمّ مفاصل الفعل التأويلي، وسعياً إلى اقتراح بناء نظري منسجم يستحضر الانشغالات اللغوية المعاصرة ويتفاعل معها؛ نسوق في ما يأتي الإنجاز الأصولي.

[36] Chomsky, N, La linguistique cartesienne,tra, N.Delanè et D. Serber, Seuil, Paris, p.112.

[٣٧] عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص٢٩٢.

[٣٨] المرجع السابق، ص٢٩٢.

ثانياً: الإنجاز الأصولي

١. مسلّمة مقصد المتكلم:

إحدى السمات الجوهرية للخطاب الأصولي هي أنّه خطاب مقاصدي؛ حتى إنّ البحث عن المقصد كان علّة وجوده أصلاً. وقد نظر علم الأصول -الذي تحمَّل مسؤوليةَ الوصول إلى الحكم الشرعي، وبناءَ الآليات الموصلة إليه- إلى هذا الحكم بوصفه خطاباً لذاتٍ متكلّمة هي صاحبة الحق فقط في التشريع للعباد. ومن ثَمّ كانت مقاصدُ الذات الإلهية الهدفَ والغايةَ التي سعى إليها الأصولي، ووجَّهت عمله التأويلي برمّته.

وعليه، فليس غريباً ملاحظة أنّ تعامل الأصوليين مع الفعل اللغوي من حيث هو عبارة لسانية تحدِّدها قواعد النحو وقوانينه (صوتاً، وتركيباً، ودلالةً)، لا ينفكّ عن مقاصد المتكلّم ونيّاته؛ إذ لا تُمثِّل التعابير والألفاظ بالنسبة إليهم وجوداً ذاتيّاً خارج وظيفتها التبليغية عن مراد المتكلّم. فدلالات الألفاظ،كما يقول الآمدي: "ليست لذواتها، بل هي تابعة لقصد المتكلم وإرادته."[٣٩]

لم يكن هذا اليقين الذي استقر عند الأصولي بتتبّع القصد والمراد، وتحكيمهما في توجيه ما يصدر عن المخاطِب من إشارات لغوية، اعتقاداً يتعلّق بدلالات الألفاظ من حيث هي كلام الله الذي يجب عبادته بالوصول إلى مراده، بل تجاوز ذلك ليغدو قانوناً يسري على كلّ لفظ تلفَّظ به متلفِّظ؛ ذلك أنّ كلام الناس وحديثهم إلى بعضهم بعضاً في مناحي المعاملات، والمراسلات، والمصنّفات، وغيرها -كما يؤكِّد ابن تيمية- تجمعه كلّه دلالةُ اللفظ على قصد المتكلم ومراده.[٤٠]

إنّ الأمر يتعلّق -أساساً- بوعي الأصوليين العميق بإحدى مسلّمات التواصل التي لا يمكن من دونها تحقيق النجاح المنشود. وانطلاقاً من هذا الإدراك، فقد بنوها مسلّمة

[٣٩] الآمدي، سيف الدين. **الأحكام في أصول الأحكام**، تحقيق: سيد الجميلي، بيروت: دار الكتاب العربي، ط٢، ١٤٠٦هـ/١٩٨٦م، ج١، ص٣٥.

[٤٠] ابن تيمية، أحمد أبو العباس. **الاستقامة**، تحقيق: محمد رشاد سالم، المدينة المنورة: جامعة الإمام محمد بن سعود، ط١، ١٤٠٣هـ، ج١، ص١٠.

من مسلّماتهم، وحَكَّموها في قراءتهم للنصوص الشرعية وفهمهم لها، ومن ثم استنباط الحكم الشرعي الكامن فيها . فضلاً عن تحكيمها في قراءة خطابات العباد المتعلقة بممارساتهم اليومية التي لا تخلو هي الأُخرى من حُكم في: عقودهم، وأيمانهم، وزواجهم، وطلاقهم، وبيعتهم...). لذا، فقد حمَّلها الأصوليون المتأخرون كلّ هذا العموم والشمول، بل والإطلاق، فصاغوها على النحو الآتي: "اللفظ محمول على عرف المخاطِب أبداً؛"[٤١] أي على مراده ومقصوده. وبسبب ذلك "يُقدم في كلام الشارع ومن يتكلم على لسان الشرع لغلبة الظن عند إطلاقه بأنه إنما أراد ذلك."[٤٢] بل إنّ بعض الأصوليين ليصرِّح بأنّه "لولا خشية الاستغراب لقلت: اللفظ الشرعي إذا ورد من الشارع محمول على الشرعي قبل اللغوي اتفاقاً؛"[٤٣] أي محمول على قصده ومراده.

٢. احتمالية الفعل اللغوي ودور السياق:

على الرغم من تسليم الأصوليين بمسلّمة المقاصد وإعمالها في النظر إلى الخطاب، إلا أنّه لم يفتهم، بوصفهم خبراء خطاب، إدراك أنّ الخطاب اللغوي يتميّز بخصيصة لصيقة تتمثَّل في طبيعته الاحتمالية، ممّا يجعله محتاجاً دوماً إلى ما يدفع عنه غموضه، ويقيِّد من إمكانات إحالاته، ويضيِّق من مساحة تعدّده الدلالي.

إنّ آية واضحة مثل ﴿ وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ ﴾ (البقرة: ١٧٩) قد يغدو لها أكثر من إمكان تأويلي، كما أوضح ذلك الأصولي جمال الدين الإسنوي. وقد أورد لها في كتابه ثلاثة تحقّقات من هذه الإمكانات:

أ. قول بعضهم: إنّ الخطاب موجَّه إلى الورثة، لأنّهم إذا اقتصوا فقد سلموا، وحيُوا بدفع شرّ هذا القاتل الذي صار عدّواً لهم بالقتل.

ب. قول آخرين: إنّ الخطاب موجَّه إلى القاتلين؛ لأنّ الجاني إذا اقتُصّ منه فقد انمحى إثمه، فيبقى حيّاً حياة معنوية.

---

[٤١] السبكي، تاج الدين. **منع الموانع عن جمع الجوامع**، تحقيق: سعيد الحميري، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ص٤٧٦.

[٤٢] المرجع السابق، ص٤٧٧.

[٤٣] المرجع السابق، ص٤٧٨.

ت. قول غيرهم: إنّ الخطاب موجَّه إلى الناس كافة... .[٤٤]

إنّ الخطاب اللغوي ليس فعلاً أحادي المعنى أو شفافاً في أغلبه، بل للسياق دور بنائي في عملية إنتاجه وتأويله. ففي لحظة إنتاجه، يقوم بناؤه على افتراض القائم به قدرةَ المتلقّي على الملاءمة الضرورية بين صيغته اللفظية، وظروفه المقامية، فيستحضر هذا المتلقّي ظروف إنتاج هذا الفعل، ليقوم بالتأويل السليم الموصِل إلى مقصد صاحب الكلام.

إنّ العلاقة التخاطبية التي تقوم بين منتج الكلام ومؤوِّله تفرض شروطها، ومن أبرزها "أن اللفظ المخاطَب به سوف يتحدد دلالياً لا بالمدلول الموضوع له (...) وإنما بالقصد الذي يكون للمتكلم منه عند النطق به، والذي يدعو المستمع إلى تعقبه مقامياً."[٤٥]

لقد أدرك الأصوليون هذا القانون التخاطبي نظَراً، ولمسوه اختباراً، ولذلك ما فتئوا يُنبِّهون عليه بأشكال مختلفة. فلقد أوضح الشيرازي –مثلاً– كيف أنّ الخطاب اللغوي يتغيّر حاله بين موقفين يقفهما المتكلّم، فإذا "قال الرجل: أيّ شيء تُحسِن هذا؟ "فإذا كان ذلك في حال الرضى كان تعجّباً من كثرة علمه، وإذا كان في حال السخط كان قصده الاستخفاف والزري عليه."[٤٦] وبيَّن آخرون كيف يمكن للأمر أن يصبح تهديداً في سياق معيّن، ويغدو التماساً في مقام آخر، وإهانة في غيره.[٤٧] بل إنّ التعبير اللغوي قد ينقلب ضد لفظه، فيدل على نقيض ما وُضِع له، ذلك ما أوضحه الجصّاص في أصوله: "ومن الظواهر ما يقضي عليها دلالة الحال، فتنقل الحكم إلى ضد موجب لفظه في حقيقة اللغة، نحو قوله تعالى: ﴿اَعۡمَلُواْ مَا شِئۡتُمۡ﴾ (فصلت: ٤٠)، وقوله سبحانه: ﴿فَمَن

[٤٤] الإسنوي، جمال الدين. **نهاية السول في شرح منهاج الوصول**، تحقيق: شعبان محمد إسماعيل، بيروت: دار ابن حزم، ط١، ١٤٢٠هـ/١٩٩٩م، ج١، ص٣٣٤-٣٣٥.

[٤٥] عبد الرحمن، **اللسان والميزان أو التكوثر العقلي**، مرجع سابق، ص٢١٥.

[٤٦] الشيرازي، أبو إسحاق. **شرح اللمع**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٨هـ/١٩٨٨م، ج١، ص٢٠٢.

[٤٧] وقد تتبّع الأصوليون صيغة الأمر "افعل"، فوجدوا أنّ هذه الصيغة قد أدت في الاستعمال العربي معاني عدّة، وصلت عند بعضهم نيّفاً وثلاثين وجهاً. لتفصيل ذلك، انظر:

– رمضان، يحيى. **القراءة في الخطاب الأصولي: الاستراتيجية والإجراء**، الأردن: عالم الكتب الحديث، ط١، ٢٠٠٧م.

شَآءَ فَلۡيُؤۡمِن وَمَن شَآءَ فَلۡيَكۡفُرۡ ﴾ (الكهف: ٢٩)."[٤٨] مبرزاً دور السياق في ذلك: "فلو ورد هذا الخطاب مبتدئاً عارياً عن دلالة الحال لكان ظاهره يقتضي إباحة جميع الأفعال وهو -في هذا الحال- وعيد وزجر بخلاف ما يقتضيه حكم اللفظ المطلق العاري عن دلالة الحال."[٤٩] بل إنّ العزّ بن عبد السلام يذهب إلى أبعد من ذلك حين يُؤسِّس قاعدة سياقية عامّة مفادها أنّ "كل صفة وقعت في سياق المدح كانت مدحاً، وكل صفة وقعت في سياق الذم كانت ذماً."[٥٠] ولا عبرة في ذلك بالدلالة الوضعية، "فما كان مدحاً بالوضع فوقع في سياق الذم صار ذماً واستهزاء وتهكماً بعرف الاستعمال."[٥١] فلفظتا "العزيز" و"الكريم" -وهما صفتا مدح في دلالتهما الوضعية- وردتا في سياق الذم، في قوله تعالى: "ذق إنك أنت العزيز الكريم" (الدخان: ٤٩)، فدلّتا على عكس ذلك؛ "أي الذليل المهان."[٥٢]

إنّ خصيصة احتمالية الخطاب اللغوي هاته هي ما جعلت طائفة من الأصوليين تقول بعزة (ندرة) النص،[٥٣] بما هو النص "اللفظ المفيد الذي لا يتطرق إليه احتمال،"[٥٤] ويُعلَم منه المراد "بظاهر الكلام وموضوع الخطاب من غير حاجة إلى نظر واستدلال،"[٥٥] ولا إلى دليل خارجي "يقترن بالخطاب."[٥٦] لذا، فإنّ اعتراض أصوليين آخرين على هذا الموقف لا يُعَدّ دفعاً لهذه الخصيصة الملازمة للفعل اللغوي بقدر ما هو تأكيد على دور

---

[٤٨] الجصاص، أبو بكر. **أصول الجصاص**، تحقيق: محمد محمد تامر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢٠هـ/٢٠٠٠م، ج١، ص١١.

[٤٩] المرجع السابق، ج١، ص١١.

[٥٠] ابن عبد السلام، عزّ الدين. **الإمام في بيان أدلة الأحكام**، تحقيق: رضوان مختار بن غربية، بيروت: دار البشائر الإسلامية، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٧م، ص١٥٩.

[٥١] المرجع السابق، ص١٥٩.

[٥٢] المرجع السابق، ص١٥٩.

[٥٣] بل ذهب بعضهم؛ كمحمد بن اللبان الأصبهاني إلى نفي ذلك مطلقاً، انظر:
- الباجي، أبو الوليد. **إحكام الفصول في أحكام الفصول**، تحقيق: عبد المجيد تركي، بيروت: دار الغرب الإسلامي، ط١، ١٤٠٧هـ/١٩٨٦م، ص١٨٩.

[٥٤] الغزالي، أبو حامد. **المنخول**، تحقيق: محمد حسن هيتو، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٤٠٠هـ، ص١٦٥.

[٥٥] الباقلاني، أبو بكر. **التقريب والإرشاد**، تحقيق: عبد الحميد أبو زنيد، بيروت: مؤسسة الرسالة، ط١، ١٤١٣هـ/١٩٩٣م، ج١، ص٣٤١.

[٥٦] المرجع السابق، ج١، ص٤٣١.

السياق في دفع الاحتمال عنه، والوصول به إلى مستوى النص، حيث "لا إشكال ولا احتمال في المراد."[٥٧] ولذلك، خلص أصحاب هذا الموقف إلى أنّ القول بندرة النص هو "قول من لا يحيط بالغرض"[٥٨] من مفهوم النص، مؤكّدين على أنّ "الذي عليه جمهور الناس من أصحابنا وغيرهم أنه يوجد كثيراً"[٥٩] إذا روعيت القرائن والسياقات؛ لأنّ اللفظ يكون نصّاً "بالقرائن والسياق لا من جهة الوضع."[٦٠]

وفي واقع الأمر، يصل الأصوليون المنادون بندرة النص، والقائلون بكثرته، إلى النتيجة ذاتها التي مفادها أنّه لا معنى من دون سياق، ولا تأويل من دون اعتباره. تلك، إذن، إحدى خلاصات تعامل الأصوليين مع خطاب الوحي، وإحدى مسلّماتهم التي قرّروها نتيجة تفاعلهم معه: قراءةً، وفهماً، وتأويلاً.

يُذكَر أنّ انتباه الأصوليين للسياق قديم، فمنذ البدايات الأولى لتدوين علم الأصول وبناء أدواته، على يد مؤسِّسه الأول محمد بن إدريس الشافعي، ظهر الاهتمام بمفهوم السياق، وبرز دوره جليّاً في تأويل الخطاب؛ بل إنّ الشافعي قد بوَّب لذلك باباً، فقال: "الصنف الذي قد بيَّن سياقه معناه."[٦١] وليس ذلك إلا لإدراك الشافعي ضرورة تحقيق البيان الذي سعى إلى إقامته نموذجاً في التأويل، وقانوناً عليه المعوّل في إنجاح سيرورة فهم كتاب الله، واستخلاص مقاصد المتكلّم به.

ومنذ هذا الفعل التأسيسي، التقط الأصوليون هذه الإشارة من الشافعي حيال السياق، وأوْلوها اهتمامهم، وزادت عنايتهم بها مع توالي الأحداث، وتجدّد الوقائع، وتغيّر المساقات، فزاد إدراك الأصوليين لأهمية السياق وخطورة دوره؛ إلى الحدّ الذي جعل أحد كبار أصوليي الغرب الإسلامي في القرن الثامن الهجري يقول: "كلام العرب على

---

[٥٧] المرجع السابق، ج١، ص٣٤١.

[٥٨] الجويني، أبو المعالي. **البرهان في أصول الفقه**، تحقيق: عبد العظيم محمود الديب، المنصورة: دار الوفاء، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٢م، ج١، ص٢٧٨.

[٥٩] المرجع السابق، ص١٨٩.

[٦٠] الشريف التلمساني، أبو عبد الله محمد. **مفتاح الوصول**، تحقيق: محمد علي فركوس، بيروت: مؤسسة الريان، ط١، ١٤١٩هـ/١٩٩٨م، ص٤٣٣.

[٦١] الشافعي، محمد بن إدريس. **الرسالة**، تحقيق: أحمد محمد شاكر، بيروت، دار الكتب العلمية، ص٦٢.

الإطلاق لا بدّ فيه من اعتبار معنى المساق؛"[٦٢] لأنّه "لو اعتبر اللفظ بمجرده لم يكن له معنى معقول."[٦٣]

٣. استدلالية المفهوم:

تعرّفنا –في ما مضى– أنّه يمكن الوصول إلى المعنى المعقول حينما يتجاوز المتلقّي اللفظ في تجرّده، ليضعه في سياقه من أجل الوصول إلى مراد المتكلّم، فكلّ عاقل –كما يقول الشاطبي– "يعلم أن مقصود الخطاب ليس هو التفقُّه في العبارة، بل التفقُّه في المعبر عنه وما المراد به."[٦٤] فما بين العبارة من حيث هي وما تعبِّر عنه من مراد المتكلّم مسافة يملؤها السياق إكمالاً للمعنى، أو تدقيقاً له، أو دفعاً للاحتمال عنه. وليس السياق بهذا المعنى كينونة مستقلة عن العبارة اللسانية، بل إنّ هذه العبارة اللسانية تغدو في سياق الفهم الكلّي مكوّناً من مكوّناته.

وعليه، فليس السياق سوى العملية العقلية التي يقوم بها مستقبِل الكلام ومؤوِّله، التي دعاها الأصوليون بالنظر والاستدلال لدى حديثهم عن النص. لقد رأوا حينها أنّ النص يمثِّل أعلى مستويات الكلام من حيث: الانكشاف، والوضوح، وأحادية الدلالة، وأنّه يعلَم منه المراد "بظاهر الكلام وموضوع الخطاب من غير حاجة إلى نظر واستدلال."[٦٥] وإذا كان النص نادراً عندهم أو غير موجود –كما ذهب إلى ذلك محمد بن اللبان الأصبهاني– فالنتيجة أنّ كلّ الكلام، أو أغلَبه على الأقلّ، يحتاج إلى النظر والاستدلال، وليس الاستدلال عندهم في نهاية الأمر غير "ترتيب معلومات ليتوصل بها إلى معلوم آخر."[٦٦] تلك إحدى مدركات الأصوليين الضمنية التي حفزتهم على الاشتغال بقراءة النص وتفهّمه، غير أنّ هذا الإدراك الضمني لهذه العملية الاستدلالية يصبح وعياً نظريّاً حين يتوقفون عند ما عدّوه مفهوماً.

---

[٦٢] الشاطبي، أبو إسحاق. **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق: عبد الله دراز، بيروت: دار الكتب العلمية، ط٣، ٢٠٠٣، ج٣، ص١١٥.

[٦٣] المرجع السابق، ج٣، ص١١٦.

[٦٤] المرجع السابق، ج٣، ص٣٠٧.

[٦٥] الباقلاني، **التقريب والإرشاد**، مرجع سابق، ج١، ص٤٣١-٤٣٢.

[٦٦] القرافي، شهاب الدين. **نفائس الأصول في شرح المحصول**، تحقيق: محمد عبد القادر عطا، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٢١هـ/٢٠٠٠م، ج١، ص٧٠.

لقد قسّم الأصوليون -كما هو معروف- الكلام إلى منطوق ومفهوم، وعرَّفوا الأخير بأنّه "بيان حكم المسكوت بدلالة لفظ المنطوق،"[٦٧] وفي ذلك تنصيص على أنّ معنى "المفهوم" معنى مستدل عليه وليس معنى مُستَشفَراً؛ لأنّه -كما أوضحوا- لم يُسَمَّ مفهوماً "لأنه مُفهِم غيره."[٦٨] فـ"المنطوق أيضاً مفهوم"[٦٩] بهذا الاعتبار، ولكنّه سُمِّي بذلك؛ "لأنه مفهوم مجرد لا يستند إلى منطوق،"[٧٠] بمعنى أنّه دلالة نصل إليها "من غير تصريح بالتعبير"[٧١] عنها. فتحريم الضرب المفهوم من قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (الإسراء:٢٣)، لا نصل إليه من استشفار لفظ العبارة. ولكن، يفهَم "بالسياق والقرائن."[٧٢]

إنّ المفهوم بهذا الاعتبار هو ثمرة لعملية تحليلية تقوم فيها العبارة المنطوقة، إضافة إلى السياق، بدور بنائي في هذا المتوصَّل إليه، الذي لا تَسنُدُه عبارة صريحة. فالمراد -مثلاً- من قوله تعالى: ﴿حَتَّىٰٓ إِذَا خَرَجُواْ مِنۡ عِندِكَ قَالُواْ لِلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلۡعِلۡمَ مَاذَا قَالَ ءَانِفًا﴾ (محمد: ١٦) "أن ما قال ﷺ ليس بشيء... لأن قولهم: ماذا قال محمد آنفا؟ لم يكن غرضهم من هذا اللفظ استكشاف القول والفحص عن معناه."[٧٣] وفي حال اقتصر الأمر على مجرد ذلك "فهذا اللفظ [أي ما جاء صريحاً في العبارة: ماذا قال آنفاً] يجوز أن يراد به ذلك."[٧٤] غير أنّهم ما أرادوه؛ إذ سياق الكلام الذي وردت فيه الآية (سورة محمد)، وورد فيها -بعد ذلك- قوله تعالى ﴿وَلَتَعۡرِفَنَّهُمۡ فِي لَحۡنِ ٱلۡقَوۡلِ﴾ (محمد: ٣٠)، يوحي بخلاف ذلك، فيكون التقدير السالف (ما قال شيئاً) مراداً، لا سيّما حين يعرَف أنّهم "كانوا يقولون ذلك وكان ذلك بيّناً في لحن قولهم."[٧٥]

---

[٦٧] الزركشي، بدر الدين. **البحر المحيط**، تحقيق: لجنة من علماء الأزهر، دار الكتبي، ط١، ١٤١٤هـ/١٩٩٤م، ج٥، ص١٢١.

[٦٨] المرجع السابق، ج٥، ص١٢١.

[٦٩] المرجع السابق، ج٥، ص١٢١.

[٧٠] المرجع السابق، ج٥، ص١٢١.

[٧١] المرجع السابق، ج٥، ص١٢١.

[٧٢] المرجع السابق، ج٥، ص١٢٩.

[٧٣] المرجع السابق، ج٥، ص١٢٦.

[٧٤] المرجع السابق، ج٥، ص١٢٦.

[٧٥] المرجع السابق، ج٥، ص١٢٦.

إنّ هذه العملية التحليلية الاستدلالية، التي ضربنا لها هذا المثال المأخوذ من متون الأصوليين، التي هي شبيهة بكلّ العمليات التي تحدث في هذا النوع من الكلام المُسمّى مفهوماً؛ أثارت تساؤلاً مهمّاً لدى الأصوليين حيال طبيعتها: هل هي عملية عقلية أو لغوية؟ وهو التساؤل نفسه الذي أثارته هذه العملية لدى التداوليين اليوم، وقد انتصر فيه صاحبا نظرية "المناسبة" (سبيربير وولسون) للرأي الأول.

وعلى الرغم من اختلاف الأصوليين بصدد السؤال الآتي: "هل المفهوم مستفاد من دلالة العقل...، أو مستفاد من اللفظ؟ [٧٦] فانقسموا إلى مذهبين: بالثاني قال الإمام الجويني في "البرهان،"[٧٧] وبالأول قال الكرخي في نِكته؛[٧٨] فقد ساد الفكر الأصولي أنّ العملية الاستدلالية في المفهوم هي عملية عقلية محضة؛ لأنّ دلالة اللفظ -كما ذهب إلى ذلك الكرخي- إنّما هي دلالة بالوضع، "ولا شك أن العرب لم تضع اللفظ دالاً على شيء مسكوت عنه."[٧٩]

إذن، سبيل الدلالة في المفهوم بهذا الاعتبار، هو الاستدلال العقلي. ومن ثَمّ فلا اعتبار للاعتراض على طبيعته العقلية هذه. فأهل العربية، وهم أهل ألفاظ، قد صاروا إلى المفهوم؛ لأنّهم، كما يجزم الكرخي، "إنما أخذوه بطريق الاستدلال بالعقل."[٨٠] ويؤكِّد سيادة هذا المنحى في فهم طبيعة الاستدلال في هذا النوع من الخطاب، ما نجده عند الأصوليين من اتفاق يصل حدّ الإجماع في جعل المفهوم ضمن الدلالة الالتزامية، بعكس المنطوق الذي يضعونه في دلالة المطابقة. والدلالة الالتزامية هي —بإجماعهم- دلالة عقلية نصل إليها باستدلالات عقلية، يقوم فيها السياق بدور مهم. ولذلك، مال الأصوليون -حتى القائلون بأنّ الدلالة في المفهوم لفظية؛ كالغزالي، والآمدي- إلى التأكيد على دور

[٧٦] المرجع السابق، ج٥، ص١٢٢.
[٧٧] الجويني، **البرهان في أصول الفقه**، مرجع سابق، ج١، ص٢٩٨.
[٧٨] الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٥، ص١٢٢.
[٧٩] المرجع السابق، ج٥، ص١٢٢.
[٨٠] المرجع السابق، ج، ص١٢٢.

السياق في قيامها.[٨١] فالدلالة في هذا النوع من الخطاب إنّما فُهِمت بحسبهما، كما يؤكِّد البناني، "من السياق والقرائن لا من مجرد اللفظ."[٨٢]

والذي نميل إليه هو أنّ رَفْضَ هؤلاءِ الطبيعةَ العقلية للاستدلال في هذا النوع من الخطاب، لم يكن رفضاً نابعاً من إنكار تدخّل آلية العقل في فهمه، بقدر ما كان موقفاً من القياس بوصفه ممارسة عقلية خاصة، رفضوا أن يُحْصَر فيها هذا النوع من الخطاب الذي هو المفهوم، أو يُرَدّ إليها.

إنّ الممارسة العقلية في المفهوم أعمّ وأوسع من أن تُختزَل في أصل وفرع وعلّة، وإن كان ما يجمع بين المفهوم والقياس أنّهما يقومان معاً على مقدّمات ونتيجة.[٨٣]

---

[٨١] يقول الآمدي: "وذلك كما عرفنا من سياق الآية المحرمة للتأفيف أن المقصود إنما هو كف الأذى عن الوالدين. وأن الأذى في الشتم والضرب أشد من التأفيف، فكان بالتحريم أولى. وإلا لو قطعنا النظر عن ذلك، لما لزم من تحريم التأفيف تحريم الضرب العنيف."

– الآمدي، **الأحكام في أصول الأحكام**، مرجع سابق، ص٧٥. انظر أيضاً:

– الغزالي، أبو حامد. **المستصفى من علم الأصول**، بيروت: دار الفكر، د.ت، ج٢، ص١٩٠.

[٨٢] البناني، عبد الرحمن. **حاشية العلامة البناني**، ضبط وتخريج: محمد عبد القادر شاهين، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٩٩٨م، ج١، ص٣٨٧.

[٨٣] فمثلاً، في تحريم الضرب المفهوم في قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ﴾ (الإسراء: ٢٣)، ستكون المقدّمات والنتيجة على النحو الآتي:

– المقدّمة الأولى: منع التأفيف.

– المقدّمة الثانية: التأفيف أدنى من الضرب.

– المقدّمة الثالثة: منع الأدنى يدل على منع الأعلى.

– النتيجة: منع الضرب.

أمّا في ما يخصّ تحريم الضرب –بوصفه قياساً في الآية نفسها– فتكون المقدّمات والنتيجة كما يأتي:

– المقدّمة الأولى: منع التأفيف.

– المقدّمة الثانية: التأفيف أذى.

– المقدّمة الثالثة: الضرب أذى.

– النتيجة: منع الضرب.

وهذه بناءً على عدّهم الأمرَ قياساً أصله التأفيف، وفرعه الضرب، وعلّته دفع الأذى. فيكون الحكم منع الضرب. انظر:

– الزركشي، **البحر المحيط**، مرجع سابق، ج٥، ص١٢٩.

لعلّ هذا المشترك هو ما جعل بعضهم يتردّد في هذا النوع من الخطاب، فيَعُدّه مفهوماً حيناً، ويراه حيناً آخر قياساً. فقد جعل البيضاوي مفهوم "الموافقة في بحث اللغات مفهوماً وفي كتاب القياس قياساً."[٨٤] والأمر ذاته هو ما جعل الصفي الهندي يتبنّى موقفه، بل يدافع عنه، موضِّحاً أن "لا تنافي بينهما لأن المفهوم مسكوت والقياس إلحاق مسكوت بمنطوق."[٨٥] غير أنّ هذا المشترك لم يمنع بعضهم من التنبّه لما يفرِّقهما؛ أَقصِدُ طبيعة الاستدلال العقلي في كلٍّ منها. فإذا كان القياس –بوصفه استدلالاً عقليّاً– يقوم على قواعد محدَّدة (هي أركان القياس وقواعده)، ويحتاج إلى جهد منظَّم وَفق آليات محدَّدة تستغرق وقتاً نسبيّاً أطول، هو وقت اكتشاف العلّة؛ فإنّ المفهوم "لا يحتاج فيه إلى فكرة واستنباط علة،"[٨٦] بل هو "ضروري أو بمنزلته لأنا نجد أنفسَنا ساكنة إليه في أول سماعنا هذه اللفظة."[٨٧] وبذا، فالعملية الاستدلالية الذهنية في المفهوم أسرع منها في القياس؛ إذ "نقطع بفهم المعنى في محل السكوت لغة قبل الشروع في القياس."[٨٨]

لسنا بحاجة هنا إلى التنويه بأنّ هذا التمييز بين المفهوم والقياس يقوم على أساس ما بينهما من تمايز في استعمال العقل والاستدلال به بين عملية "آلية وعفوية"، كما وصفها سبيربير وولسون، أو "ضرورية"و"سريعة"،كما نعتها الأصوليون ويجسِّدها المفهوم؛ وعملية أُخرى صناعية غير عفوية وأقلّ سرعة من سابقتها تتمثَّل في القياس.

إنّ الممارسة اللغوية –بوصفها فهماً وتأويلاً– هي استدلال عقلي. ولكن، بمواصفات خاصة؛ إنّها سيرورةٌ تتأبّى على النظر الصناعي العالِم المنضبط لترتيبات خارجة عن طبيعة الفهم اللغوي الآلية العفوية المتميّزة بسرعتها النسبية في معالجة المعلومة.

من جانبهما، يرى سبيربير وولسون أنّ الفهم العادي للملفوظات هو فهم لحظي (ابن اللحظة) أو يكاد، وأنّ الزمن الضروري لبناء النظرية العلمية وتقويمها غير مشروط

---

[٨٤] البناني، **حاشية العلامة البناني**، مرجع سابق، ج١، ص٣٩٠.

[٨٥] المرجع السابق، ج١، ص٣٩٠.

[٨٦] البخاري، علاء الدين. **كشف الأسرار**، وضع حواشيه: عبد الله محمود محمد عمر، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤١٨هـ/١٩٩٧م، ج١، ص١١٧.

[٨٧] المرجع السابق، ج١، ص١١٦.

[٨٨] البناني، **حاشية العلامة البناني**، مرجع سابق، ج١، ص٣٨٤.

بوقت محدَّد. أمّا بالنسبة إلى المعطيات والفرضيات التي تصنَّف ضمن سيرورة الفهم – حتى لو كانت غير قابلة للحصر من حيث المبدأ– فإنّ المعتبر منها حقّاً هو الفرضيات التي يمكن الوصول إليها بسرعة. في حين أنّ المعتبر من الفرضيات والمعطيات في النظرية، كما في الممارسة ضمن التفكير العلمي، هو كبير جداً. ومن ثَمّ كان التواصل الاستدلالي في متناول الذكاء العادي.[٨٩] في حين "أن التفكير العالِم هو مشروع يخرج عن العادي، حتى بالنسبة للعلماء."[٩٠]

إنّ الطبيعة العقلية باختصار هي جوهر الممارسة الاستدلالية عند الأصوليين؛ حتى وإن بدت تعبيرات بعضهم أحياناً دالّة على خلاف ذلك. فمَنْ يتأمّل الخطاب الواصف لبعض الأصوليين القائلين بِ"لفظية" المفهوم يجد عباراتهم الواصفة تجمع في ذات الحين بين مكوِّنين، هما: العقل واللفظ. فقد رأى أبو الحسين البصري في ما يخصّ الآية الكريمة ﴿فَلَا تَقُل لَّهُمَآ أُفٍّ وَلَا تَنْهَرْهُمَا﴾ (الإسراء: ٢٣)، التي كانت موضوع هذا النقاش؛ أنّ "المنع من ضربهما معقول من جهة اللفظ، لا من جهة القياس."[٩١] واستعمال لفظ "معقول" عوضاً عن "مفهوم من اللفظ" –مثلاً– إقرار واضح بالطبيعة العقلية لهذا الاستدلال. وفيه، كما أشرنا، رفض لكونها قياسية بالمعنى الشرعي للقياس.

ختاماً، فإنّ مَنْ قال بلفظية المفهوم إنّما قال ذلك في مقابلة اللفظ للقياس، لا في مقابلة اللفظ للعقل؛ لأنّ العقل لا ينفكّ عن هذا النوع من الخطاب: إنتاجاً، وفهماً، وتأويلاً.

٤. موجّه الاستدلال:

ذكرنا –في ما مضى– أنّ الفهم سيرورة استدلالية، وبما أنها كذلك، فهي تقتضي ضرورة مبدأ عامّاً يحكمها ويوجهها. فما المبدأ الموجِّه الذي قال به الأصوليون؟ في

[89] Dan Sperber et Deidere Wilson, La pertinence,communication et cognition, P.105-106.

[90] Ibid, p,119.

[٩١] البصري، أبو الحسين. **المعتمد في أصول الفقه**، ضبط وتقديم: خليل الميس، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج٢، ص٢٥٤.

الحقيقة، ليس هناك من موجّه غير ما سمّاه الشاطبي، الذي بنى نظريته في المقاصد، بمقصد الإفهام.

يُعَدّ هذا المبدأ أكثر الصياغات تطوّراً ونضجاً، ضمن مسار طويل لبناء قوانين فهم دلالة خطاب الوحي وصياغة مبادئ تأويلها، وقد تميَّز –في فترات منه– بجدل وخلاف حادّين، بين توجّهات كلامية متباينة (حشوية، معتزلة، أشاعرة) حيال طبيعة هذه الدلالة، وإمكانية إفصاحها الكلّي واحتمال صمتها المطبق الجزئي. و يمكن التعبير عن هذا الخلاف الذي تجسَّد عند هذه الفِرق إشكالاً بالسؤال الآتي: هل يمكن أن يوجد في خطاب الوحي ما لا يعني شيئاً؟

لقد واجه الأصوليون المتكلّمون هذا الإشكال حين استوقفت بعضَهم تعبيراتٌ للوحي بدت لهم غير قابلة للفهم.[٩٢] وقد افترقوا –حينئذٍ– إلى فريقين؛ رأى الأول أنّه "يجوز عندنا أن يشتمل كلام الله على ما لا يفهم معناه."[٩٣] ورأى الثاني "أنه لا يجوز."[٩٤] وعلى الرغم من الإسهام الفاعل لهذا الإشكال في إغناء المسار الأصولي الطويل المتعلّق بدلالة خطاب الوحي، فقد طغى عليه الجدل الكلامي، وبقي في كثير من تجلّياته حبيسَ التحيّزات الانتمائية للفرق الكلامية التي تعاورته، ورهينَ مبادئها الاعتقادية التي تميّزها من غيرها.[٩٥]

---

[٩٢] مثل أوائل السور. فقد رأت الحشوية "أنه ورد في القرآن قوله تعالى (ألم– المص– كهيعص– طه– حم) وأمثالها، فإنا لا نفهم لها معنى." انظر:
– السبكي، تاج الدين. **الإبهاج في شرح المنهاج**، بيروت: دار الكتب العلمية، ط١، ١٤٠٤هـ/١٩٨٤م، ص٣٦٠. ومثل قوله تعالى: ﴿طَلۡعُهَا كَأَنَّهُۥ رُءُوسُ ٱلشَّيَٰطِينِ﴾ (الصافات: ٦٥). فقد قالت: "إن العرب لا تعلم ما هي رؤوس الشياطين" انظر:
– السبكي، **الإبهاج في شرح المنهاج**، مرجع سابق، ج١، ص٣٦١.

[٩٣] الأصفهاني، محمد بن محمود العجلي. **الكاشف عن المحصول**، تحقيق: عادل أحمد عبد الموجود، وعلي محمد معوض، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ج٢، ص٤٧٣. ويُنسَب هذا الرأي إلى الحشوية، التي جوَّزت أن يتكلّم الله –عزّ وجلّ– بكلامه، ولا يعني به شيئاً. انظر:
– الأصفهاني، **الكاشف عن المحصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٧٨.

[٩٤] المرجع السابق، ج٢، ص٤٧٣. ويُعَدّ المعتزلة أبرز مَنْ دافع عنه.

[٩٥] لا يمكن –مثلاً– قطع صلة موقف المعتزلة القائل بأنّه "لا يجوز على الله أن يتكلم بشيء، ولا يعني به شيئا" ممّا تكرّر في كلام القاضي عبد الجبار في "العُمُد"، وفي كلام أبي الحسين البصري في شرحه "للعُمُد" عن مبدئهم

إنّ هذا الجدل الذي نجد بعض تفاصيله في ما بقي من تراث المعتزلة الأصولي، هو بمثابة المختبر الذي ستتفاعل فيه كثير من الرؤى الأصولية حيال فهم الخطاب وتأويله، التي ستتطوّر –فيما بعد– لتغدو كلّيات ومبادئ وقواعد تحكم التواصل مع خطاب الوحي، بل توجّه التواصل البشري؛ فالبشر هم المكلَّفون بهذا الخطاب، وهم المطالبون بقراءته وفهمه. وهكذا نجد أنفسنا مع الغزالي، وبعيداً عن الخلافات الكلامية السابقة، أمام صياغة بالغة الجرأة والنضج للمسلّمة التي ينبغي أن توجّه فهم الوحي، والتي صاغها على النحو الآتي: "كل خطاب متضمن للأمر بالفهم."[٩٦]

إنّ القول بـِ"استصحاب الخطاب للأمر بالفهم"، هو قول على قدر كبير من الأهمية؛ ليس فقط لأنّه حسم النقاش الذي كان دائراً قبله بين أصوليي الفرق الكلامية حيال دلالة خطاب الوحي، والذي كاد يختصَر عندهم –في بعض الأحيان– في "ما يجوز على الله وما لا يجوز في الخطاب،"بل لأنّه كان أيضاً –في العمق– تجاوزاً جذريّاً لهذا النقاش، حين أدرك طبيعة الخطاب الجوهرية المتمثّلة في أنّه لا خطاب من دون فهم. وليس ذلك ما توحي به مسلّمة الغزالي الخطابية فحسب، بل إنّ من مقتضياتها المعلنَة أنّ فهم دلالة الخطاب يصبح، بمجرّد حدوث الخطاب، أمراً ينبغي الخضوع له.

إذن، أصبحت المسألة بالنسبة إلى الغزالي أبعد من أن يكون فيها الخطاب محلاً للتساؤل عمّا إذا كان قابلاً لأن يكون فارغاً من المعنى، أو أنّ فراغه من المعنى محال على مَنْ أصدره. وبذا، فإنّ المسألة تصاغ مع الغزالي بطريقة مختلفة جذريّاً.

وفي واقع الأمر، فإنّ اختلافها الجذري هذا هو ما يجعلها تغدو على درجة عالية من الإثارة المعرفية، لا سيّما حين نستحضر بإزائها المسلّمة المعاصرة للمبدأ العام الذي تقوم عليه نظرية "المناسبة التداولية"؛ أي مبدأ المناسبة، التي ينص على أنّ "كل فعل للتواصل

الكلامي العام في التحسين والتقبيح. يقول صاحب "الكاشف عن المحصول" بعد نقاشه لهذا الإشكال: "واعلم أنه قد تلخص مما ذكر في هذه المسألة: أن أصل هذه المسألة قاعدة الحسن والقبح العقليين." انظر:
– الأصفهاني، **الكاشف عن المحصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٨١.

[٩٦] الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص٨٣.

هو متضمن لضمان مناسبته المثلى."[٩٧] بمعنى أنّ الخطاب يكون مناسِباً بمجرّد حدوثه وإثارة انتباه المخاطَب له، ولن ينتبه المخاطَب للخطاب إلا حين يتضمن معارف؛ أي دلالات ومقاصد إخبارية؛ إذ "لا أحد يمكنه أن يتواصل إشارياً إذا لم يكن يريد أن يتم التعرف على مقاصده الإخبارية."[٩٨] وذلك ما كان واضحاً في ذهن الغزالي وهو يصوغ مسلّمته القائلة بِـ"استصحاب الخطاب للأمر بالفهم". ويَتبيَّن ذلك جليّاً بتأكيده أنّ "الله لا يخاطب العرب بما لا سبيل إلى معرفته لأحد من الخلق."[٩٩]

إنّ مبدأ المناسبة هذا، ذا الخلفية المعرفية، ليس مبدأً معياريّاً بالمعنى الذي يفرض على المتكلّم التلفُّظ بملفوظات مناسبة فقط، ولكنّه مبدأ تأويلي يستعمله المخاطَب من دون وعي في أثناء سيرورة التأويل. فليس المخاطِب بهذا الاعتبار هو مَنْ يُساءَل عن مناسبة ملفوظه أو عدم مناسبته، بل إنّ المخاطَب هو الذي يتعيّن عليه البحث عن هذه المناسبة المفترضة في كلّ ملفوظ أثار انتباهه فتلقّاه.

وتأسيساً على ما سبق، هل يمكن فهم ما قام به الغزالي في مسلّمته على نحوٍ يوافِق ما انتهينا إليه في الفقرة السابقة؟ أي بوصفه عكساً للمسألة؛ بتحويل الأمر من المخاطِب إلى المخاطَب؛ أي من التساؤل عن: هل يجوز على الله أن يخاطب بما لا يفهم أو لا يجوز؟، إلى سؤال المخاطَب عن دلالة ما خوطب به ومحتواه؛ لأنّ الخطاب –حين يصدر– لا يحمل في ذاته ضمان مناسبته فحسب –كما ذهبت إلى ذلك نظرية المناسبة التداولية–، بل أمْرَ فهمِه كما تعلِن مسلّمة الغزالي.

وإذا كان الحال كذلك، فإنّ هذا الأمر بالفهم لا يمكن أن يُتصوَّر إلاّ في إطار حقيقة مفادها: لكي يحصل فهم الخطاب المأمور به، ينبغي أولاً: أن يكون هناك قصد إلى إنتاج هذا الخطاب، وثانياً: أن يكون هذا الخطاب حاملاً لقصد الإفهام، وثالثاً: أن يكون حاملاً لمحتوى قابل للفهم وهو المتجلي في اللغة.

---

[97] Jacques Moeschler,Théorie pragmatique et pragmatique conversationnelle, Armand Colin /Mason,1996,p.30.

[98] Dan Sperber et Deidere Wilson, La pertinence,communication et cognition, P.١٠٥.

[٩٩] الغزالي، **المستصفى من علم الأصول**، مرجع سابق، ج١، ص١٠٦.

ومن الملاحَظ أنّ هذه القصود الثلاثة التي استضمرتها مسلّمة الغزالي، هي أكثر القصود تجلّياً في قاعدة الشاطبي المشهورة "لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود".[١٠٠] بل إنّ هذه القاعدة الخطابية تحمل في طياتها مبدأً إضافيّاً لا نجده صريحاً في مسلّمة الغزالي؛ هو مبدأ عقلانية الفعل التخاطبي الذي يقوم على "استبعاد الخطاب بما لا يفهم؛"[١٠١] لأنّ "إرادة الإفهام هو المعقول من المخاطبة،"[١٠٢] كما نبَّه على ذلك الأصولي المعتزلي أبو الحسين البصري أحد محاوَري الشاطبي الضمنيين.[١٠٣] وليست القاعدة التخاطبية الشاطبية (لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود) سوى الترجمة العبارية الأكثر تركيزاً لمبدأ الإفهام أو مقصده، والجوهر المؤسّس له.

إذن، يتميّز مبدأ (أو مقصد) الإفهام بطابعه العقلاني،[١٠٤] الذي يجعل لكلّ خطاب مقصداً مفيداً هو غاية الخطاب أصلاً، ومن أجله كان القصد إلى إنجازه؛ الأمر الذي يحتم على كلّ متفهِّم يَتغيّا الفهم أن يسعى للقبض على هذا المقصد مستشفِراً، أو مستدِلاً. أضف إلى ذلك أنّ هذا المبدأ يحلّ إشكال العبارات اللغوية التي تبدو –في ظاهرها– أنّها لا تفيد شيئاً، أو أنّها لو بقيت على حالها لكانت محالاً. وبالمثل، فإنّ إعمال مبدأ الإفهام لا يجعل العبارات التي تبدو مجملة أو غامضة قابلةً للفهم؛ بإدخال ما يدفع إجمالها والتباسها فحسب، بل يوجِّه العملية الاستدلالية لكي لا تنفلت، فتسير نحو ما لم يقصده صاحب الخطاب من خطابه.

[١٠٠] الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٥٦.

[١٠١] المرجع السابق، ج٣، ص٧٣.

[١٠٢] الأصفهاني، **الكاشف عن المحصول**، مرجع سابق، ج٢، ص٤٨٨.

[١٠٣] من الأهمية بمكان الإشارة إلى التشابه بين عبارة الشاطبي "مقصد الإفهام"، وعبارة أبي الحسين البصري "إرادة الإفهام". بل هما واحد في عمقهما الخطابي المتجاوز للأبعاد الكلامية. ولا أخالني مجانباً للصواب إذا قلت إنّ أبا الحسين البصري وشيخه القاضي عبد الجبار كانا أيضاً من محاوري الغزالي.

[١٠٤] يرتبط هذا المبدأ بإحدى الكلّيات التي أسّس عليها الشاطبي مشروعه المقاصدي، وتتمثَّل في أنّ الشريعة جارية "على مقتضى العقول". ومن أهم مقتضيات هذه الكلّية أن يخاطب الله عباده بما يفهمون؛ لأنّ "المقصود الشرعي من الخطاب الوارد على المكلفين تفهيم ما لهم وما عليهم، مما هو مصلحة لهم في دنياهم وأخراهم، وهذا يستلزم كونه واضحاً لا إجمال فيه ولا اشتباه، ولو كان فيه بحسب هذا القصد اشتباه وإجمال؛ لناقض أصل مقصود الخطاب، فلم تقع فائدة، وذلك ممتنع من جهة رعي المصالح؛ تفضلا، أو انحتاما، أو عدم رعيها؛ إذ لا يعقل خطاب مقصود من غير تفهيم مقصود." انظر:
– الشاطبي، **الموافقات في أصول الشريعة**، مرجع سابق، ج٣، ص٢٥٦.

إنّ هذا المبدأ العامّ الذي نجد صياغته أكثر تطوّراً ونضجاً مع الشاطبي (النضج والتطوّر المتجاوزان للإشكالات الكلامية المخالفة لطبيعة الخطاب، والوعي بجوهر العملية التخاطبية العقلاني)، لم يكن غائباً غياباً تامّاً عن الأصوليين الذين سبقوا الشاطبي، بل إنّ هذا النضج والتطوّر اللذيْنِ تجسّدا انسجاماً ووضوحَ رؤيةٍ عند الشاطبي، لم يكونا ليتحقّقا بهذا الشكل لولا النقاشات النظرية السابقة، التي تمخّضت عن نتائج مهمّة التقطتها عقلية الشاطبي، واستثمرتها على نحوٍ منتج فاعل لبناء نسق كامل ومتناغم للفهم: مسلّمات، وآليات، وحدوداً.

غير أنّ الشاطبي، ربّما بسبب هذه العقلية المولعة بالكلّيات الكبرى والمقاصد الشاملة، لم يهتم كثيراً بالعديد من التفصيلات الإجرائية المرتبطة بهذا المبدأ العام، على الرغم من أهمّيتها في توضيح جزئياته. ولحسن الحظ فقد أولاها غيره من الأصوليين اهتماماً بالغاً، لاسيما تلك المتعلقة بالقواعد التي مسَّت أساساً ما دعاه الأصوليون بِـ"المفهوم" الوجه اللغوي الأكثر ارتباطاً بالاستدلال؛ كقاعدتي الصحة والصدق الخاصّتين بالاقتضاء، وقاعدة التنبيه المتعلّقة بمفهوم الموافقة، وقاعدة المخالفة المتصلة بمفهوم المخالفة.

خاتمة:

حاولت هذه المقاربة بيان وعي الأصوليين بدور الاستدلال في الفهم والتأويل، وإبراز وقوفهم على طبيعته العقلية، والكشف عن إدراكهم لتميُّز الاستدلال اللغوي عن غيره من أنواع الاستدلالات الأُخرى التي كانت مدار اهتمامهم، واستكناه المبدأ الموجِّه والحاكم للعملية التأويلية عندهم، المتمثِّل في المبدأ العامّ الذي سمّاه الشاطبي "مقصد الفهم"، وبيان طبيعته العقلانية. وبذا، تكون هذه المقاربة قد حقَّقت جزءاً مهمّاً ممّا رنت إليه.

إنّ إثارة الانتباه للاستدلال اللغوي عند الأصوليين، تُجلي طبيعة النموذج التأويلي الذي بنوه بالكشف عن مكوِّن مهمّ من مكوِّني العملية التأويلية لديهم، وتضع الإنجاز

الأصولي في صُلْب الانشغالات اللغوية المهتمة بالفهم والتأويل، التي تجاوزت الرؤية الشفرية التي هيمنت على الفكر اللغوي المعاصر مدّة طويلة من الزمن.

غير أنّه ينبغي التنبيه على أنّ الاهتمام بالاستدلال –بوصفه الشِّقّ المكمِّل للشفرة– لا ينبغي أن يكون على حساب شِقّه الآخر؛ وإن كان يمنح السياق أو المقام دوراً مهمّاً. إنّ تحقيق التوازن بين شِقّي العملية التأويلية للوصول إلى التأويل السليم ليس أمراً سهلاً، ولعلّ ذلك مكمن التمايز بين النماذج التداولية المعاصرة. من هنا، يحتاج الإنجاز اللغوي الأصولي إلى إعادة تأمّل وبحث دقيق؛ بغية إدراك طبيعة إجابته عن سؤال السياق أو المقام في علاقته باللفظ حسب التعبير القديم، أو علاقة المكوِّن الدلالي اللساني بالمكوِّن التداولي حسب التعبير المعاصر: أين ينتهي الأول؟ وأين يبدأ الثاني؟ وما طبيعة الإجراءات المنظِّمة لهذه العلاقة؟

لا شكّ في أنّ جهوداً مضنية قد بُذِلت في هذا الإطار، غير أنّها ما تزال غير كافية لبناء إطار نظري يستوعب الإشكالات اللغوية المعاصرة بخصوص السياق، ويستظهر –في الوقت نفسه– جوهر إجابة الأصوليين الأصيلة من دون إسقاط، أو تقويل، أو تقزيم، أو تسطيح.

قراءات ومراجعات

قراءة في كتاب:
واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج[*]
تأليف: أنور الزعبي[**]

محمد علي الجندي[***]

يمثّل هذا الكتاب ثاني الكتب[1] في قراءتنا لمؤلفات الدكتور أنور الزعبي، ويمثّل الوقت نفسه الكتاب الثالث[2] من سلسلة الكتب التي نشرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي للمؤلف، بوصفها كتباً تتناول قضية واحدة أساسية تدور حول مسألة "المعرفة والمنهج" عند كل من: ابن حزم، والغزالي، وابن تيمية. وقد اختار المؤلف هذه الشخصيات تحديداً لما لها من أهمية كبرى في تاريخ الفكر الإسلامي بخاصة، والفكر الإنساني بعامة.

والكتاب الذي بين أيدينا يهدف إلى الكشف عن طريقة تفكير ابن تيمية في المسائل المعرفية، ومنهجيته في النظر إليها. كما أنه يهدف إلى بيان حقيقة موقف ابن تيمية من مسألة العقل والنقل، وحقيقة موقفه من نقض المنطق الأرسطي، وتقديمه لمنطق آخر بديلاً عنه.

ولتحقيق هذا الهدف، قسّم المؤلف كتابه إلى تمهيد، وخمسة فصول، وخاتمة.

---

[*] الزعبي، أنور. **واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج**، الأردن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي ودار الإعلام للنشر والتوزيع، ٢٠٠٢م.

[**] دكتوراه الدولة في الفلسفة، باحث أردني متخصص في قضايا الفكر والتراث الإسلامي، توفي رحمه الله في ٢٣ مارس (آذار) ٢٠٠٩م.

[***] دكتوراه في الفلسفة الإسلامية، أستاذ الفلسفة الإسلامية بكلية دار العلوم، جامعة المنيا– مصر. البريد الإلكتروني: mohamedelgendy45@yahoo.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١١/١٢/١٢م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٢/٢/١٥م.

[1] سبقت لنا قراءة كتاب "مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي" للمؤلف نفسه.

[2] نشر المعهد العالمي للفكر الإسلامي كتابين للمؤلف قبل هذا الكتاب، هما: "ابن حزم: نظرية المعرفة ومناهج البحث"، و"مسألة المعرفة ومنهج البحث عند الغزالي".

تناول في التمهيد مسألتين مهمتين، تتعلق الأولى بأبعاد مبحث المعرفة وحدوده عموماً وصلته بفكر ابن تيمية. وتتعلق الثانية بإشكالية الخطاب ومفهوم الواقع عند ابن تيمية.

أمّا فيما يتعلق بالمسألة الأولى فقد بدأ المؤلف ببيان أهمية مبحث المعرفة والمنهج وجدواهما في عصرنا الحاضر؛ لأنه يعالج أساساً مسألة اليقين معالجة جذرية، ويساعد على تقنين وبلورة المسالك المنهجية المعتبرة في كل العلوم، الأمر الذي يجعل حياة الإنسان حياة حضارية تنشد المستقبل الأفضل. وبيّن الكتاب أن مبحث المعرفة يهتم بإيضاح مناهج البحث، من حيث إنها خطوات وأساليب منطقية وإجرائية، نظرية وعلمية، من بينها الطرق الاستنباطية، والاستقرائية، والسيميائية، والحدسية، وغيرها ممّا يقود إلى تحقيق نتائج تلزم عن تلك القضايا الأولية.

انتقل المؤلف بعد ذلك إلى الحديث عن إسهامات المفكرين الإسلاميين المميزة في حقل المعرفة والمنهج، وهذه المسألة لم تأخذ حظها من العناية والدراسة والتنويه إلا قليلاً في وقت متأخر، على الرغم من أن إسهامات هؤلاء المفكرين جاءت غنية، وذات ارتباط وثيق بالشريعة الإسلامية. ولا أدلّ على ذلك من إسهامات ابن حزم، والغزالي، وابن تيمية، وابن خلدون الذين لم يحفلوا بالنظريات الميتافيزيقية، وأسسوا معارفهم على أسس نقدية وشرعية منهجية، وقدّموا إسهامات وفيرة يمكن استخلاصها وبلورتها.

وفيما يتعلق بواقعية ابن تيمية، يعلّق المؤلف على إشكالية الخطاب التيمي؛ الذي يبدو للوهلة الأولى غير متماسك يأخذ بفطرية المعرفة، وتجريبيَّتها، وإسلاميتها،[٣] ويقصي ما خلا ذلك.

[٣] الزعبي، **واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج**، مرجع سابق، ص٢٩ وما بعدها. ويميّز المؤلف بين ثلاثة أنواع من المعرفة؛ فالأولى (الفطرية) هي ما كانت مركوزة في العقل كمبادئ فطرية ليست مكتبسة من التجربة. والثانية (التجريبية) هي عكس الأولى؛ إذ تكون الخبرة لا العقل هي مصدر المعرفة. والثالثة (إسلامية المعرفة) هي مشروع فكري معاصر يمارس المعهد العالمي للفكر الإسلامي عمله وأنشطته تحت مظلته، ويهدف هذا المشروع إلى ضرورة استعادة المعرفة وردّها إلى حياض الدين عن طريق الدعوة إلى التكامل بين قراءتي الوحي والعالم مصدرين للمعرفة، والعقل والحس أدتين لها.

وعلى الرغم من تباين موقف المؤيدين لكل نوع من أنواع المعرفة السابقة، والتحمس لها؛ إذ يناهض بها أنصار كل نوع أنصار الفريق الآخر، إلاّ أن ابن تيمية كان على قناعة تامة بإمكانية اتساق هذه الأصول في حال عولجت معالجة مختلفة لتؤتي ثمارها في المناحي كلها. وتظهر واقعية ابن تيمية –كما يراها المؤلف– في اعتقاده بأن المعرفة (epistemology)، تبدأ ذاتية ونسبية وحسية، ثم تتدرّج إلى أن ينتهي بها المطاف إلى الموضوعية. أمّا بالنسبة إلى الوجود (ontology) فتتمظهر هذه الواقعية بالنظر إلى الوجود بوصفه مجتمعاً لأعيان مفردة مشخصة[٤] أو جزئية؛ سواء أكان هذا الوجود مدركاً بوساطة الحس، أم العقل، أم الشرع، وأنه لا وجود للكلي إلاّ على المستوى الذهني بوصفه جامعاً مشتركاً لما يتماثل به الأفراد والجزئيات من صفات. أمّا على المستوى الشرعي فتتمثّل هذه الواقعية في منح الاعتبار الكبير لفهم الصحابة للشريعة؛ إذ إنهم عاصروا البعثة النبوية، وكانوا المعنيين بفهم الخطاب قبل سواهم. وعليه، فإن إجماعهم وما فهموه منها، هم والتابعون لهم، ألقى بظلاله على تفسير الشريعة، وبيان أحكامها، ومن ثم لا ينبغي مخالفة إجماعهم، وإنْ عرض الخطأ لأحدهم أو لبعضهم في مسألة أو أخرى.

وقد جاءت هذه الأطروحات الواقعية (المعرفية، والوجودية، والشرعية) من ابن تيمية ردّاً على الطروحات السابقة عليه، التي غرق معظمها في الصورية والمثالية، وهي تدعي الواقعية، سواء كانت هذه المثالية فيثاغورية تقول بوجود مُثُل للأعداد وما شابهها، أو أفلاطونية تفترض وجود مُثُل للأشياء، أو مثالية تصورية كالأرسطية التي تقول بوجود الجواهر المفارقة، كالعقل الفعال وأشباهه، أو صوفية، أو كلامية، أو غير ذلك. كما جاءت ردّاً على وجهات النظر الواقعية المفرطة في واقعيتها، كالدهرية، أو الأطروحات التي لا ترى في الوجود سوى المادة وتجلياتها، فضلاً عن أنها جاءت رداً على المشكّكين، ومنكري الحقائق واللا أدريين وسواهم.

---

[٤] القضية الجزئية التجزئية الحسية هي أساس المعرفة عند ابن تيمية. انظر:

– ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول**، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠م.

لقد ناقش ابن تيمية في حوارات بارعة هذه الدعاوى وغيرها ليخلص إلى تبني تلك الأصول، على أساس من واقعيته، فاتسم فكره بالواقعية النقدية،[٥] التي تعرّضت –فيما بعد– إلى انتقادات ليست في محلها.

يبدأ المؤلف –بعد ذلك– فصله الأول من الكتاب بتناول سيرة ابن تيمية، وملامح شخصيته،[٦] ويختم هذا الفصل بعرض موقف ابن تيمية من مسألة اليقين، فيشير إلى أن الشيخ لم ينطلق –كما فعل غيره– انطلاقة شكية منهجية في بحثه عن اليقين، إلاّ أنه كان يعرف هذه الصيغة وجاراها، وإن لم يُصرّح بها إيجاباً، كما صرّح الغزالي مثلاً، أو مَن سبقوه، أو لحقوا به مثل ديكارت. ذلك أن عمله النقدي كله ينم عن طبيعة تماثل طبيعة الشك المنهجي. وعلى أية حال، فإن الشك المنهجي لا يعني بحال عدم الإقرار ببعض الحقائق أو التسليم بها.[٧] لقد كان ابن تيمية في ذلك يبحث عن نقطة ارتكاز –مثل الغزالي– تكون أجدى من غيرها ويُركن إليها في بحثه عن اليقين، فوجد هذا المرتكز في افتراض صحة الشريعة والفطرة، فسلّم بها، ثم شرع يتحقّق منها، ويقيم البرهان على صحتها.

يذهب ابن تيمية إلى أن التقليد هو من أبرز الفرضيات التي يمكن اللجوء إليها على أساس من التسليم باعتقاد ما، ثم التأكد بعد ذلك من أنه سائغ، بالبرهنة عليه، ويصدق ذلك على مختلف العلوم؛ "فكل العلوم لا بد للسالك فيها ابتداء من مصادرات يأخذها مسلّمة إلى أن نبرهن عليها فيما بعد... فالإيمان نظير سلوك الرجل الطريق التي وصفها له السالكون.. والقرآن تصديق الرسل فيما تخبر به، وهو نظير إتباع الدليل منزله، ولا بدّ في طريق الله منهما."[٨]

---

[٥] هو اتجاه ينطلق من الواقعية الساذجة العفوية، لكنها تعيد تشكيل هذا الواقع نقدياً في ضوء مسالك لها وزنها واعتبارها. وهي عند ابن تيمية تصدر عن مزج بين الواقع المحسوس الملموس ومثاله الممكن، بعد أخذ كل الاحتياطات الضرورية لنبذ ما هو وَهْم فيها. انظر:
– الزعبي، **واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج**، مرجع سابق، ص٣٤ وما بعدها.

[٦] الزعبي، **واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج**، مرجع سابق، ص٥٨ وما بعدها.

[٧] صرّح الغزالي بأنه بقي في أثناء شكّه محتفظاً ببعض الحقائق الإيمانية من مثل: إيمانه بالله تعالى، وبالنبوة، وبالمعاد، فهذه تثبت في نفسه، لا بدليل محرر معين، ولكن بدلائل وقرائن لا تحصى.

[٨] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، مج٢، ص٧١.

أمّا فيما يتعلق بموقف ابن تيمية من العقل والنقل، فالظاهر منه أنه يُهّون أحياناً من شأن المنطق الأرسطي، ويُقدّم النقل على العقل لنصرف تفكيرنا إلى أنه كان في الأساس نقليّاً لا عقليّاً. وهذا فهم خطأ لطبيعة اليقين عند ابن تيمية، فكل ما في الأمر أن ابن تيمية لا ينتقص من قدر العقل، أو ينقض المنطق، أو يقلل من شأنهما، وإنما هو لا يعظم العقل أو المنطق على إطلاقه، وفقاً لما كانا يُفهمان عند الفلاسفة والمتكلمين وغيرهم. وهذا هو الذي جعله يهوّن من شأنهما، كما هما مطروحان، وذلك من خلال بيانه لعَوَارهما. أمّا العقل الذي دعا إليه (العقل الصريح)، والمنطق الذي قنّنه هو، وقدّمه تصويباً للمنطق الأرسطي، على النحو الذي كان مطروحاً، وما تضمنته الشريعة من براهين فذلك شيء آخر.[٩]

وعلاوة على هذا، فإن تقديم النقل عند ابن تيمية على العقل إنما هو تقديم بالرتبة لا بالأسبقية، ولم يتم هذا اعتباطاً، بل على أساس منهجي، إضافة إلى أساس فعلي واقعي؛ فالقضية كما يطرحها ابن تيمية توجب استناد المنقول إلى المعقول، بل الصريح منه فقط، الذي يشتمل على الفطرة والبداهة. فهذا العقل في نظره هو أصل ومبدأ لكل معرفة، وهو الذي يؤكد –فيما يؤكد– أن الشريعة حقة، وأن لها أولوية الرتبة، وفي ذلك يقول ابن تيمية صراحة: "الأدلة العقلية التي تعارض السمع، غير الأدلة العقلية التي يعلم بها أن الرسول صادق وإن كان جنس المعقول يشملها. ونحن إذا أبطلنا ما عارض السمع، إنما أبطلنا نوعاً مما يسمى معقولاً، ولم نبطل كل معقول، ولا أبطلنا الذي علم به صحة المنقول."[١٠]

إذن، فلهذا السبب؛ أي رجوع الحقائق إلى العقل الصريح، وهو سبب قوي وبسيط، يجب تقديم الشريعة لا لسبب لآخر، ذلك أن العقل الصريح هو الذي يوجب هذا الأمر

[٩] يذهب الدكتور محمد رشاد خليل في كتابه: "المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ" إلى أن ابن تيمية يعد واحداً "من أبرز الذين انتصروا للعقل، وحفظوا عليه كرامته بمنهج علمي صحيح في تاريخ الفكر الإسلامي كله". انظر:
– خليل، محمد رشاد. **المنهج الإسلامي لدراسة التاريخ**، الدار البيضاء: دار الثقافة، ١٩٨٦م، ص٤٩. وفي كتابه: "ابن تيمية السلفي" يذكر الدكتور محمد خليل هراس "أن لابن تيمية في نظرنا دوراً مهمّاً من أدوار الثقافة العقلية في الإسلام، وهو دور يمتاز بالنقد والإحياء والتجديد، ولكنه لا يزال يحتاج إلى دراسة واسعة عميقة." انظر:
– هراس، محمد خليل. **ابن تيمية السلفي**، بيروت: دار الكتب العلمية، د.ت، ص٨.

[١٠] ابن تيمية، أحمد. **موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول، على هامش منهاج السُّنة**، ٤ أجزاء، دمشق: دار الفكر، ١٩٨٠، ج١، ص٩٨.

لدى المؤمنين بالشريعة. فما دام هذا العقل يوجب الإقرار بوجود الله، والرسول، وصلاح الشريعة، فلا يسع العقل الصريح بعد هذا الإقرار إلاّ أن يخضع لمقتضى الشريعة، وإلاّ كان متناقضاً مع نفسه. و يوجّه ابن تيمية هذا الخطاب لمن يدعى الإيمان بالشريعة، ويدعى مع ذلك بأن للعقل –على إطلاقه– أولوية التقديم. ولا يوجهه لمنكري الشرائع، فهذا الموقف لا يلزمهم كما يلزم المؤمنين به، فهؤلاء لهم شأن آخر.[١١] ويقيم ابن تيمية الحجة على الفلاسفة المسلمين والمتكلمين وغيرهم من الفرق، ممّن يدعون الإيمان بالشريعة، حين يجدون تعارضاً بين العقل والنقل، فيذهبون إلى تقديم معقولهم على إطلاقه، فتراهم ينزلون الأحكام الشرعية نتيجة ذلك منازل شتى لتنسجم مع المعقول الذي يفترضونه، فيتكلفون تأويلات فاسدة، أو تكيفات تعتمد أحاديث ضعيفة، أو وجهات نظر سقيمة، تذهب بالشريعة مذاهب شتى ليست من الشريعة في شيء؛ فلا هُمْ على بينة من المعقول الصريح ولا المنقول الصحيح.

ويذهب ابن تيمية من ذلك كله إلى أن المعقول الصريح هو الذي يساوي الفطرة الموهوبة من الله سبحانه وتعالى، ويكمله منقول صحيح، فطرة منزلة منه أيضاً، لذلك لا يتعارض، وإنما يوجد التعارض المؤكد في بعض القضايا حين يضاف إلى المعقول ما ليس منه ويظن أنه منه، أو يدخل في المنقول ما ليس منه ويظن أنه منه، وهذه الزيادات في الحقيقة من صنع الفلاسفة، والمتكلمين، والمفكرين، وأصحاب الأهواء، وغيرهم ممّن حكموا أهواءهم. ورغم ذلك كله، فلا يمكننا أن ننكر أن ابن تيمية استفاد من بعض الفلاسفة، مع ثورته على نظرياتهم في الإلهيات... بقدر ما يدين لهم بالفضل في تكوينه المنطقي، فقد تأثّر بقسمة المناطقة ومن تابعهم، كابن حزم، والغزالي، وغيرهما، لمراتب أو وجوه البيان الأربعة، وهذا متجاوز على أية حال لفهم السلف، الأمر الذي يدل على أن فهم ابن تيمية تجاوز فهم السلف.[١٢]

ولذلك فقد سعى في بحثه عن اليقين إلى إجراء تعديل في بنية المنطق بأسرها، لتحقيق الانسجام بين العقل والفطرة من جهة، وبينه وبين الشريعة من جهة أخرى، فمضى لعمله

[١١] المرجع السابق، ج١، ص٩٩.

[١٢] الزعبي، **واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج**، مرجع سابق، ص٨٦ وما بعدها.

ذلك معتبراً إياه سبطاً مستوياً مباشراً، وتعديلاً للمنطق الأرسطي، الوعر المسالك، القائم على فهم يحتاج إلى نظر وتمحيص، منجزاً بذلك منطقاً جديراً بالاعتبار، ويفتح آفاقاً جديدة، مثل تلك التي جعلت بها أوروبا في عصر النهضة؛ إذ استفاد الشيخ من ريادات عدّة، لا ليخدم الشريعة فحسب، وإنما لتطوير معرفتنا بها، والمعرفة في شتى الحقول، وهذا المنطق يقود إلى ذلك حقّاً؛ فقد نبّه ابن تيمية على أهمية هذا المنهج بوصفه منهجاً تجريبيّاً يفيد منه العلم، الأمر الذي جعل ابن تيمية يحتل مكانة بارزة في الاتجاه العقلاني كأساس لليقين.[١٣]

ينتقل المؤلف –بعد ذلك– إلى الفصل الثاني المعنون بـ: "أصول واقعية ابن تيمية"، فبدأ الحديث عن التأصيل عموماً، فوصف واقعية ابن تيمية بنزعها إلى التأصيل،[١٤] وهذا واضح تماماً في كل مناحي فكره؛ سواء ما تعلّق بإرجاع المعرفة إلى عناصرها الأولية البسيطة، أو إرجاع الواقع إلى معطياته الجزئية الأساسية، أو إرجاع الشريعة إلى مصادرها النقية. ولم يتم هذا إلاّ من خلال مراجعات عميقة مغنية لمختلف الدعاوى المعرفية في جميع المجالات.

وأول هذه المجالات الأصول المنطقية. ولكن ليس على طريقة المناطقة التقليديين، وإن كان التقاطع موجوداً، فالمناطقة التقليديون كانوا قد انتهوا قبل ابن تيمية إلى عدّ المنطق الأرسطي هو الشكل الأرفع للمنهجية العلمية، لا سيّما بعد إدخاله في حقل أصول الدين على أيدي المتكلمين، وإدخاله في حقل الفقه وأصوله على يد ابن حزم، ومن ثم التصوف على يد الغزالي.

وقد أدرك ابن تيمية تأثير هذا المنطق الأرسطي في الشريعة وثقافة عصره، وتباين أساليب المواجهة، الأمر الذي حفزه إلى النهوض بعملية نقدية واسعة شملت مختلف

[١٣] الجندي، محمد علي. **قواعد المنهج القرآني في تأسيس اليقين عند ابن تيمية**، الرياض: دار أسامة، ١٤١٥هـ/١٩٩٥م، والكتاب محاولة من المؤلف، لبيان مدى إلمام ابن تيمية بقواعد المنهج التجريبي الحديث وأسسه (بكامل مواصفاته العلمية المعروفة).

[١٤] التأصيل: هو البحث فيما هو سابق بالوقوع الفعلي على غيره، ويعني أيضاً: ما هو مصدر لا غنى عنه لما يأتي بعده، أو ما يتصل بما تستمر الحاجة إليه، ولا يمكن إغفاله. انظر:
– الزعبي، **واقعية ابن تيمية**، مرجع سابق، ص٩٣ وما بعدها.

الدعاوى التي تدعي اعتمادها على العقل والمنطق. فعمل على دراسة المنطق وما تستند هذه الدراسة، إليه ليكتشف أن الأمر على خلاف ما يُدّعى، بل اكتشف أن المنطق ليس الطريقة الوحيدة للمعرفة، وأنه ليس الأفضل كما يزعمون وقد قدّم الإثبات على ذلك، وآثر أن يتقن طرق المعرفة الأخرى، ويثبت أنها تفضله، الأمر الذي أوكله إلى عملية تأصيل واسعة واستخلاص أصول يجدر اعتمادها في اتباع منطق جديد أجدى وأنفع ويتفق مع الطروحات الشرعية تماماً، وفهم السلف وكبار المفكرين الإسلاميين، الذين لم يتعرّفوا المنطق الأرسطي أو يعتمدوه معياراً وحكماً، ويفتح في الوقت ذاته باباً واسعاً للتطور.[١٥] وليس معنى هذا أن ابن تيمية يتنكّر للمنطق جملة، أو ينقضه كما هو شائع، بل إنه ينقد مواطن الضعف فيه. يقول ابن تيمية عن القياس الشمولي: "والتقدير هو القياس الشمولي، وهو الانتقال من المبادئ إلى المطلوب بالقياس المنطقي الشمولي، ولعمري إنه لصواب إذا صححت مقدماً له وإن كانت النتيجة في الأغلب أموراً عليه ثبوتها في الأذهان لا في الأعيان، كالعلوم الرياضية من الأعداد والمقادير."[١٦] وهذا إدراك منه لطبيعة المنطق الصورية وصلته بالرياضة، وأنه لا يفيد في إنتاج قضايا حسية واقعية، وإنما تبقى فائدته صورية، فضلاً عن "أن صورة القياس المذكور فطرية لا تحتاج إلى تعلم فهي عند الناس بمنزلة الحساب، ولكن هؤلاء يطولون العبارات ويغيرونها."[١٧]

بيد أن المنطق الصحيح والأجدى في نظر ابن تيمية يتجاوز هذا. وهذا المنطق الجديد فطري يشير ابن تيمية إليه بقوله: "ينعقد في نفسه دون تعلم هذه الصناعة كما ينطق العربي بالعربية بدون النحو."[١٨] إذن، فثمة منطق آخر بوسعه أن يحكم المنطق الأرسطي، أو أن يقومّه على الأصح، وله أصوله التي تعتمد على النظرة الواقعية للأمور، فما هذا المنطق؟ وما الأصول التي قادت ابن تيمية إليه؟

---

[١٥] لمزيد من التفصيل، انظر:

– النشار، علي سامي. **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، بيروت: دار النهضة العربية، ١٩٨٤م، ص٧٤ وما بعدها.

[١٦] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، مج١٢، ص٢٤٤.

[١٧] ابن تيمية، أحمد. **نقض المنطق**، بيروت: المكتبة العلمية، د.ت، ص٢٠٢.

[١٨] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، مج٩، ص٩.

تكمن هذه الأصول في الأخذ بفطرية المعرفة، وتجريبية المعرفة، واسمية المعرفة،[١٩] وإسلامية المعرفة.

- **فطرية المعرفة:**

مفهوم "الفطرة" مفهوم محوري في فكر ابن تيمية، يستمده من الشريعة أيضاً، وهي مثل معرفة الإنسان بوُجُودِه، ومعرفته بوجود الخالق، ومعرفته بالقضايا البديهية، مثل: الكل أكبر من الجزء، والمساويان لشيء متساويان، وكل البداهة على هذا المستوى، وهذا جميعه من المعارف الضرورية. يعرّف ابن تيمية العلم الضروري بقوله: "إنه الذي يلزم نفس المخلوق لزوماً لا يمكن الانفكاك عنه، فالمرجع في كونه ضرورياً إلى أنه يعجز عن دفعه عن نفسه."[٢٠] وهذه الحقائق الخارجية يراها ابن تيمية غير تابعة لتصوراتنا، بل تصوراتنا تابعة لها، الأمر الذي يعني تجريبية الفطرة ذاتها، وإن اختلفت كيفية حصولها عن القضايا التجريبية الحسية. وبهذا فالمعارف الفطرية تتكامل بها المعارف التجريبية، الأمر الذي يؤكد تجريبه المعرفة الفطرية نفسها. وطبيعة الخلق تفرض الفطرة؛ "فإن الله سبحانه وتعالى خلق عباده على الفطرة التي فيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به."[٢١]

كذلك تشمل الفطرة صور الاستدلال جميعاً؛ وسواء أكانت هذه الصور شمولية أم قياس تمثيل، فإنها مودعة في نفوس الناس الذين يستعملونها بتلقائية وعفوية؛ ولا تقتصر على ما يرسمه المناطقة من إجراءات، وتشمل الفطرة أيضاً اللزوم؛ سواء أكان منطقيّاً أم واقعياً، وبعض هذا يخضع لبعض ويتكامل به؛ لأنه يشتمل على الميزان.

- **تجريبية المعرفة:**

تُعَدّ المعرفة ذاتية ونسبية؛ إذ إنها تبدأ ذاتية رغم موضوعيتها، فالأفراد يتفاوتون في القدرات، وفي المعارف؛ فليس ما عرفه أحدهم هو ذاته الذي عرفه غيره. أمّا نسبيتها

---

[١٩] النزعة الاسمية: نزعة فلسفية تُعرف بالنيمونالية (nimonally)، وهي ترفض الوجود الحقيقي للأشياء الكلية التي يشار إليها بأسماء أو عبارات عامة، وتُطلق هذه الأسماء على عدد من الأشياء التي تشترك معاً في مجموعة من الصفات، كلفظ إنسان، حيوان، إلخ).

[٢٠] ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص٣٨.

[٢١] المرجع السابق، ص٢٩.

فتعني عدم تعلّم الأفراد الأشياء بالطريقة نفسها؛ فبعض الناس يعتقد بالنتيجة من دون استدلال، وبعضهم يتوصل إليها عن طريق التقاليد وغيره عن طريق الحدس.[٢٢] نخلص من هذا كله إلى أن المعرفة تبدأ ذاتية ونسبية وبهذا فهي تجريبية.

وعليه، فقد ركّز ابن تيمية اهتمامه وجهوده على العناية بقياس التمثيل فأولاه مكانة عالية، رغماً عن التشكيك فيه كقياس يقيني من سابقيه، وسعى حثيثاً إلى إثبات يقينيته التي لا تقل –من وجهة نظره– عن يقينية قياس الشمول، بل ويَعُدّه أساساً في حصول قياس الشمول.

- **اسمية المعرفة:**

يتبنّى ابن تيمية النزعة الاسمية في المعرفة، وهي نزعة ترى أن الوجود الواقعي خارج الذهن يتكون من الجزئيات وموجودات معينة مشخّصة، وأنه لا وجود للكليات سوى الوجود الوظيفي الذي لا تحقق له في الخارج أبداً.[٢٣] وتُعَدّ الرواقية هي صاحبة النظرة الاسمية في الفكر الفلسفي اليوناني؛ إذ كانت لهم ريادتهم في هذا المجال.[٢٤]

والحقيقة أن ابن تيمية قد دفع بالنزعة الاسمية إلى أقصى المجالات، حتى مجال الشريعة؛ إذ إن الموجودات الملكوتية في نظره هي موجودات معينة مشخّصة بما فيها الذات الإلهية، ومن هنا تم الطعن عليه بشبهة التجسيم، في حين أن ذلك لا يعني التشبيه والتجسيم، وإنما يعني فقط أن عالم الملكوت ليس وجوداً افتراضيّاً ذهنيّاً بل هو وجود واقعي معيّن مشخّص خارج الذهن، وينطبق ذلك على الله سبحانه وتعالى؛[٢٥] "لأن

[٢٢] المرجع السابق، الصفحة نفسها.

[٢٣] هذه النظرة تحقّق انقلاباً في الفكر الفلسفي عموماً؛ لما تمثّله من اتجاه مضاد للرؤى الفلسفية القديمة التي تقول بوجود واقعي للكليات على المستوى الخارجي؛ سواء كانت أعداداً مجردة عند الفيثاغورثيين، أو مُثُلاً أفلاطونية عند أفلاطون، أو عقولاً فاعلة عند الفيضيين، إلى غير ذلك من التصانيف.

[٢٤] الرواقية (stoicism): مذهب يوناني قديم يُنسب إلى زينون الأيلي، صاحب العديد من الآراء المنطقية والطبيعية والميتافيزيقية، وهي ترى أن المعرفة تمثّل معطيات الحواس، وأن الله شيء؛ لأنه حالٌّ في كل شيء، وأن عقل الإنسان قبس من الطبيعة الإلهية، وأن الأخلاق هي هدف الحياة البشرية.

[٢٥] الزعبي، **واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج**، مرجع سابق، ص١١٩ وما بعدها.

القياس الذي تستوي أفراده ويماثل الفرع فيه أصله، فهذا يمتنع استعماله في حق الله، فإن الله مثل له سبحانه وتعالى، وإذا استعمل فيه مثل هذا القياس لم يفد إلا أمراً كلياً مشتركاً بينه وبين غيره، لا يدل على ما يختص به الرب سبحانه وتعالى إلا أن يضم إليه علم آخر،"[٢٦] الأمر الذي يعلو بالوجود الإلهي عن أن يكون مجرد وجود ذهني افتراضي، فيما لو استعملنا قياس الشمول في إثبات وجوده أو حتى قياس التمثيل؛ لأن الله سبحانه وتعالى ليس كمثله شيء، الأمر الذي يترتّب عليه ألاّ نركن إلى غير الفطرة، ومن ثم الخبر الشرعي في إثبات وجوده.

- **إسلامية المعرفة:**

تتضمن الشريعةُ من وجهة نظر ابن تيمية الأدلةَ العقلية، الأمر الذي يجعلها بتمامها برهانية، بل إن في القرآن طرقاً برهانية لا يعرفها أهل النظر والقياس. فما هذه الأدلة؟

على ما يرى ابن تيمية، فإن الأدلة العقلية التي جاء بها القرآن الكريم تتمثَّل في مسالك منهجية عدّة، منها: اللزوم، والاعتبار، والتمثيل، وقياس الأولى، وغيرها.[٢٧]

أمّا اللزوم فهو لزومان: منطقي وواقعي، الأول يتم من خلال ارتباط النتائج بالمقدمة، ومنه صور القياس الشمولي، وقياس التمثيل. ويتمثل الثاني في تلازم الأمارة أو العلامة مع الملزوم، فتدل عليه، ويدل عليها، وهذا اللزوم يطبَّق على العديد من القضايا، وقد لا ينعكس، لا سيّما في مجال الإلهيات، فالمخلوقات يلزم من وجودها وجود الخالق، لكن وجود الخالق لا يلزم عنه وجود المخلوقات.

أمّا التمثيل فهو أنواع عدّة، فمنه الاستقراء، ومنه قياس الفرع على الأصل، ومنه قياس النوع على نوع، وهو يفيد العلم اليقيني أيضاً، ويردّه ابن تيمية إلى الشريعة، علماً بأن قياس التمثيل عند ابن تيمية يقود إلى القول بالسببية.

[٢٦] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، مج٢، ص٩٦.

[٢٧] لمزيد من الإيضاح، انظر:

– الجندي، **قواعد المنهج القرآني في تأسيس اليقين عند ابن تيمية**، مرجع سابق، ص٢٢.

وفيما يخص قياس الأولى، فهو يطبَّق على مجال الصفات الإلهية، وفحواه أن أيّ كمال يتصف به موجود فخالقه أولى أن يتصف به، وأن أي نقص ينزه عنه مخلوق فخالقه أولى أن ينزه عنه.

إذن، فالشريعة تتضمن المسالك المنهجية المعروفة خلاصتها، وتزيد عليها. ولهذا فهي برهانية، وينبغي تفسيرها والتفكّر فيها. ولكن، ليس باعتماد أساليب ومسالك تفتقر إلى الدقة، كما يفعل المتكلمون والفلاسفة استناداً إلى مرجعية المنطق اليوناني من دون تمحيص. إذن، فنحن أمام مسالك منهجية وطرق عقلية نتثبت بها من وجود الله –سبحانه وتعالى–، ومن صحة الشريعة، وهي تزيد على الطرق الأرسطية والفلسفية والكلامية، وهذه الطرق العقلية، وإن كانت تتقاطع مع الطرق السابقة –كما أشرنا–، إلاّ أنها طرق يقينية واقعية، وهي عقلية وشرعية في آن واحد، الأمر الذي يفضي إلى تبني إسلامية المعرفة. ومن هنا جاء تقديم ابن تيمية للشريعة، وذلك لأنها تتضمن الطرق الصحيحة.

وإسلامية المعرفة لا تعني بحال أن جميع المعارف والمعلومات هي قصر على الخبر من دون العقل، فليس الشرع طريقاً وحيداً في المعرفة؛ إذ إن العقل، ومنه الفطرة، طريق صحيح أيضاً، ولهذا فهما يتكاملان.

نحن، إذن، أمام معرفة متكاملة تجمعها الأصول الثلاثة: الفطرة، والتجربة، والشريعة، وهذه إسلامية المعرفة وهي متوافقة، وتمضى معاً للترقي في الحياة الإنسانية، الأمر الذي يؤكد صحة الشريعة باستمرار، ومن ثم يمنحها الأولوية في التقديم، ويفتح أمام إسلامية المعرفة آفاقاً غير محدودة بزمان أو مكان.

يحمل الفصل الثالث من الكتاب عنوان "نقد القضايا والدعاوى المعرفية"، ويتطرق المؤلف فيه إلى معالجة ستة أوجه من النقد يحصرها في: نقد المنطق الأرسطي، ونقد واقعية الكليات، ونقد الفلاسفة، ونقد المتكلمين، ونقد المتصوفة، ونقد المقلدين.[٢٨]

[٢٨] عالج ابن تيمية هذه القضايا في كتابه الجامع: "درء تعارض العقل والنقل"، المتضمن أيضاً: "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول"، بالإضافة إلى كتابيه: "الرد على المنطقيين"، و"نقض المنطق".

- **نقد المنطق الأرسطي**

ركّز ابن تيمية على نقد المنطق الأرسطي؛ نظراً إلى أنه يشكّل أرفع المنهجيات العلمية حتى عصره، لدى مَن يدَّعون العقلانية في أطروحاتهم، وهم: الفلاسفة، والمتكلمون، وبعض ممثّلي الفرق الأخرى. وهو في نقده هذا لا يسعى إلى النقد والتعديل فحسب، وإنما يسعى إلى إثبات قضيتين أخريين لا تقلان شأناً، هما: إثبات أن منهجية المفكرين الإسلاميين (قبل دخول المنطقِ الثقافةَ العربية الإسلامية)، ومَن حذا حذوهم، تضمنت ما هو أصح وأقوم، وإثبات أن الشريعة تتضمن من المنهجية العلمية أرقاها، وأنها صاحبة الفضل في إنتاج هذه الثقافة.

وينحصر نقد ابن تيمية للمنطق الأرسطي في أربعة مقامات: مقامين سالبين، وآخرين موجبين. أمّا المقامان السالبان فهما القضية القائلة بأن "التصور المطلوب لا ينال إلا بالحد"، والقضية القائلة بأن "التصديق المطلوب لا ينال إلا بالقياس". وأمّا الموجبان فهما القضية القائلة بأن "الحد يفيد العلم بالتصورات،" والقضية القائلة بأن "القياس يفيد العلم بالتصديقات".[٢٩] وفيما عدا هذا، وبعض المسائل الأخرى، لا يتعرض ابن تيمية للمنطق كآلية صورية يمكن أن تكون صحيحة، فيما إذا اعتمدت على علاقة اللزوم، واستكملت بعناصر ضرورية لإثمار معرفي أفضل، كالمنهج التجريبي الذي يتم به تصحيح المقدمات، وقياس التمثيل الذي يتم من خلاله تعميم الحكم، وقياس الأولى الذي يتم من خلاله تصور الفروق في الأحكام بين الموجودات المختلفة، وغير هذا من مسائل.[٣٠]

- **نقد واقعية الكليات**

ينتقد ابن تيمية جميع الدعاوى التي تزعم أن الكليات لها وجود واقعي خارج الذهن، وقد تمثّلت هذه الدعاوى في العديد من الأطروحات في عصره ومنها: دعوى واقعية

[٢٩] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، مج١، ص٣٣. لمزيد من الإيضاح، راجع شروحنا في:
– الجندي، **قواعد المنهج القرآني في تأسيس اليقين عند ابن تيمية**، مرجع سابق، ص١٢ وما بعدها.
[٣٠] الزعبي، **واقعية ابن تيمية**، مرجع سابق، ص١٣٥ وما بعدها.

الأعداد المجردة التي نادى بها فيثاغورس وأتباعه، ودعوى واقعية الجواهر المجردة المنسوبة إلى أرسطو وأتباعه، ودعوى واقعية العقول الفيضية التي قال بها أفلوطين.[٣١]

وينبّه ابن تيمية بشدة على أنه لا يوجد في الخارج ما هو كلي أصلاً،[٣٢] ومن أمثلة هذا الكلي، كما يرى ابن تيمية: العلة، والمعلول، والجوهر، والعرض، إلخ، وهذه وأمثالها ليست موجودات واقعية في الخارج حتى تكون المعرفة بها بالوجود، بل هي مجرد تقديرات ذهنية، وهي لا تفيد معرفة بقضية جزئية في الخارج، وجميع هذه الموجودات في الخارج معينة مشخّصة. وينبغي لنا أن نلاحظ هنا أن نقد ابن تيمية لدعوى واقعية الكليات لا ينسحب على وظيفتها الذهنية، فهي من هذه الناحية تشبه وظيفة الحساب والهندسة، وبذا فإن استعمالها مثمر في حال تجريدها من الجزئيات والمعينات، فإذا جُرِّدت على هذا النحو في تركيبات كلية، فهذا أمر صحيح في نفسه، وإن كان وجوده مع ذلك ذهنيّاً لا واقعيّاً في الخارج.

- **نقد الفلاسفة**

يرى ابن تيمية أن الفلاسفة "ليس لهم مذهب معين ينصرونه، ولا قول يتفقون عليه في الإلهيات، والمعاد، والنبوات والشرائع، بل ولا في الطبيعيات، ولا في الرياضيات، بل ولا كثير من المنطق، ولا يتفقون إلا على ما يتفق عليه جميع بني آدم من الحسيات الشاهدة، والعقليات التي لا يتنازع فيها أحد."[٣٣] ويذهب ابن تيمية إلى أن أطروحات الفلاسفة ليست باطلة على جملتها، بل إن منها ما هو حق وما هو غير حق، فلا تعميم في هذه المسألة. وهم (أي الفلاسفة) مختلفون في أطروحاتهم، وفي وسائل تحقيقها. يقول ابن تيمية: "نعم لهم في الطبيعيات كلام غالبه جيد، وهو كلام كثير واسع، ولهم عقول عَرفوا

[٣١] يُنسب القول بالفلسفة الفيضية (emanation) التي ترى أن العالم يفيض عن الله كما يفيض النور عن الشمس، فيضاً متدرّجاً، وأنه لم يخلق من العدم، إلى أفلوطين السكندري، وهو فيلسوف يوناني، ولد في مصر عام ٢٠٥ قبل الميلاد، ونشأ في الإسكندرية، ودرس الفلسفات المصرية والهندية والفارسية، ثم تفّرغ للتدريس. وقد تأثّر به فلاسفة اللاهوت المسيحي، وفلاسفة الإسلام، وفلاسفة عصر النهضة.

[٣٢] ابن تيمية، **موافقة صريح المعقول الصحيح المنقول**، مرجع سابق، ج١، ص١٢٥.

[٣٣] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **منهاج السنة النبوية**، دمشق: دار الفكر، ط٢، ١٩٨٠م، ج٢، ص٢٢.

بها ذلك وهم يقصدون الحق، ولا يظهر عليهم العناد... ولكنهم جهال بالعلم الإلهي إلى غاية، ليس عندهم إلا قليل كثير الخطأ."[٣٤] هكذا يمضي ابن تيمية في التركيز على نقد الفلاسفة في حقل الميتافيزيقا (أو الإلهيات)، لينتهي إلى أن أطروحاتهم في هذا الحقل قليلة الصواب.

- **نقد المتكلمين**

يعتقد ابن تيمية أن المتكلمين سمّوا بهذا الاسم؛ نظراً إلى اشتغالهم بالحدود المنطقية وخلطها بعلوم الإسلام، خاصة العلوم النبوية التي جاءت بها الرسل، بل وسائر العلوم كالطب والنحو وغير ذلك. ولـمّا كانت هذه الحدود ونحوها لا تفيد الإنسان علماً لم يكن عنده، وإنما تفيده كثرة كلام، سمّوهم أهل الكلام.[٣٥] ودور المتكلمين، وإن كان ظاهره الدفاع عن الشريعة، وهذا أمر متفق عليه، إلاّ أنه أفضى إلى تجّرؤ أعداء الدين عليه. يضاف إلى ذلك تفويتهم للعمل،[٣٦] وانتقالهم من قول إلى قول، وجزماً بالقول في موضع، وجزماً بنقيضه وتكفير قائله في موضوع آخر، وهذا دليل على عدم اليقين.[٣٧] إذن، فطريقة المتكلمين لا هي عقلية، ولا هي نقلية، ولا تصلح لتحقيق علم يقيني، لكن ابن تيمية مع هذا يفضّلهم على الفلاسفة؛ لقربهم أكثر من الشريعة.

- **نقد المتصوفة**

يعرض ابن تيمية للمتصوفة أيضاً، فيرى أنهم ثلاثة أصناف (صوفية الحقائق، وصوفية الأرزاق، وصوفية الرسم). وهؤلاء فيهم "المجتهدون في طاعة الله... وفيهم من يجتهد فيخطئ، ومنهم من يذنب فيتوب أو لا يتوب، ومن المنتسبين إليهم من هو ظالم لنفسه عاص لربه."[٣٨] وما دام أمرهم قد اختلط، فلا سبيل إلى الطريق الصحيح إلا بتفهم

---

[٣٤] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، مج١، ص١٥٢.
[٣٥] المرجع السابق، مج١، ص٥٦.
[٣٦] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، ص٤.
[٣٧] ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص٤٢.
[٣٨] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، مج١١، ص١٨، ١٩.

الشريعة والالتزام بأحكامها، ومن ثم فلا بد من العلم والعمل معاً، والاعتصام بالكتاب والسُّنة طريقاً للمعرفة والفوز بالسعادة الأبدية.

- **نقد المقلدين**

يتبنى ابن تيمية عقلانية مشروعة تنسجم والشريعة ويتبعها أهل السُّنة والحديث، الأمر الذي يضع المعرفة في سياقها الصحيح المجدي عقلاً وشرعاً، ومع ذلك فإنه لم يكن يرى أن طريق أهل السُّنة والحديث خالية من العيوب، فلا ريب أن بعضهم يحتجون بأحاديث ضعيفة موضوعة في مسائل الأصول والفروع، ويذكرون من القرآن والحديث ما لا يفهمون معناه، وربما تأوّلوه على غير تأويله، ثم إنهم بهذا القول الضعيف، والمعقول السخيف، قد يكفّرون ويضلّلون ويبدّعون أقواماً.[٣٩]

من هنا يستنكر ابن تيمية مَن لا يعتبرون العقل، والذين لا يرون أن الشريعة تدرك بالعقل: "المدعوون للسُّنة والشريعة وأتباع السلف، من الجهال بمعاني نصوص الأنبياء يقولون: إن الأنبياء والسلف الذين اتبعوا الأنبياء، لم يعرفوا معاني هذه النصوص التي قالوها أو أبلغوها عن الله. أو يقولون: بل هذه الأمور لا تعرف بعقل ولا نقل، بل نحن منهيون عن معرفة العقليات وعن فهم السمعيات."[٤٠] وبهذا فهو يَعُدّهم دخلاء على السُّنة والشريعة والسلف.

نخلص من هذا إلى أن جميع هذه النقود عن ابن تيمية كانت تحتكم إلى نظرة تفاضلية منهجية قوامها العقلانية الصريحة، ومدى قرب أيّ دعوى أو بُعدها عن أطروحات الشريعة، ويجمل لنا أن ابن تيمية نظرته التكاملية التفاضلية بقوله: "من ظن أن الهدى والإيمان يحصل بمجرد طريقة العلم مع عدم العمل به، أو بمجرد العمل والزهد بدون العلم، فقد ضل، وأضل منهما من سلك في العلم والمعرفة طريقة أهل الفلسفة والكلام بدون اعتبار ذلك بالكتاب والسنة... أو سلك في طريق الزهد طريق أهل الفلسفة

[٣٩] ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص٢.
[٤٠] المرجع السابق، ص٢٢.

والتصوف بدون اعتبار بالكتاب والسنة، ولا اعتبار العلم بالعمل... فضلَّ كل منهما من هذين الوجهين."[٤١]

ويعالج المؤلف في الفصل الرابع مسألة "المنطق التيمي"، من نواحٍ عدّة؛ أولها: نفسانية الإدراك، ونزوعيته، فيشير إلى أن ثمة ملكة غريزية تلقائية نزوعية تحكم المعرفة منذ بداية تشكّلها، وتهيء الإنسان إلى أن يتجه نحو الحق، وأن يختار النافع قبل إعمال قواه الاستدلالية المنطقية.[٤٢] وبطبيعة الحال، فإن هذا يقود إلى أن بعض المعارف مقدّرة قبل تقرير المعارف المنطقية، ومن ثم فإنها تحصيل حاصل، ويشير ابن تيمية إلى ذلك بقوله: "لا يجوز أن يستدل الإنسان على كونه عالماً بدليل، فإن علمه بمقدمات ذلك الدليل يحتاج إلى أن يجد نفسه عالماً بها، فلو احتاج علمه بكونه عالماً إلى دليل أفضى ذلك إلى الدور أو التسلسل، وبهذا لا يحس الإنسان بوجود العلم عند وجود سببه إن كان بديهياً."[٤٣] وبهذا يتبيّن أيضاً أن المعرفة المنطقية لا بد لها أن تكون قائمة على معرفة سابقة، هي المعرفة الفطرية. إذن، فنحن أمام ملكة نزوعية توفِّر المعارف قبل حصول المعرفة المنطقية، لذلك اعتمد ابن تيمية على مبدأ أن المعرفة تبدأ بالفطرة، فجعل الفطرة عماد نظريته المعرفية، وأولاها أهمية بالغة. ويشمل هذا أولاً ما يرد إلى الإنسان من أحاسيس في الشعور، "فلا يمكنه تصور شيء بدون مشاعره الظاهرة والباطنة، وما غاب عنه يعرف بالقياس والاعتبار بما شاهده."[٤٤]

والثاني: ما يتعلق بمسألة مستويات الإدراك والنظر: فيذهب ابن تيمية فيها إلى أن الإنسان لا بدّ له من الشعور بالشيء قبل عملية تعرّفه، والإقرار بأن بعض المعارف تتم بطريقة فطرية تلقائية نزوعية تسبق التفكير المنطقي، وأن تصويب هذه المعلومات، إن

[٤١] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، مج١٣، ص٢٤٧.

[٤٢] ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص٢٨.

[٤٣] الزعبي، **واقعية ابن تيمية**، مرجع سابق، ص١٦٠ وما بعدها. والمعرفة الفطرية التي يقصدها ابن تيمية ليست هي المعرفة السابقة التي تلقتها النفس في عالم آخر قبل حلولها في البدن، كما يقول سقراط وأفلاطون، وإنما هي الفطرة التي خلق الله الناس عليها، وفيها معرفة الحق والتصديق به، ومعرفة الباطل والتكذيب به، ومعرفة النافع والملائم والمحبة له، ومعرفة الضار والمنافي والبغض له بالفطرة.

[٤٤] ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص٢٨-٣٨.

عرض لها ما يفسرها بالشك والوسوسة وفعل الشيطان، إنما يتم بالإنابة إلى الله وطلب العون والهداية منه. ومن هنا استند ابن تيمية إلى الفطرة في بناء مذهبه مستلهماً الشريعة في هذا الأمر بعد تحليل دقيق لسيكولوجية المعرفة.[٤٥]

والثالث: مبدأ التلازم، فقد أشار المؤلف إلى أهمية التلازم، وأظهر دوره في بناء الدليل. يقول ابن تيمية: "بأيِّ صورةٍ ذهنية أو لفظية صُوِّر الدليل فحقيقته واحدة، وأن ما يعتبر دليلاً هو كونه مستلزماً للحكم لازماً للمحكوم عليه، فهذا من جهة دلالته، سواء صور بقياس شمول وتمثيل أو لم يصور، وهذا أمر يعقله القلب، وإن لم يعبر عنه الإنسان، ولهذا كانت أذهان بني آدم تستدل بالأدلة على المدلولات، وإن لم يعبروا عن ذلك بالعبارات المبينة لما في نفوسهم، وقد يعبّرون بعبارات مبينة لمعانيهم وإن لم يسلكوا اصطلاح فئة معينة. فالعلم بذلك اللزوم لا بد أن يكون بيّناً بنفسه أو بدليل آخر... ذلك أن وجود كل شيء في الخارج عين حقيقته فالملازم للموجود الخارجي لازم للحقيقة الخارجية."[٤٦]

إذن، فثمة صور وأشكال يبتدئ بها اللزوم؛ سواء أكان واقعياً أم منطقيّاً، وهذه الأشكال فطرية ومودعة في النفوس. ومن هنا جاء قول ابن تيمية بأن البشر يستعملون تلقائياً صور الأقيسة الصحيحة، وجاء التداخل بين الفطرية والتجريبية والمنطقية عنده، لأن أساس التصديق جميعاً في القضايا يعود إلى علاقة اللزوم بين الشيء وغيره.[٤٧] وعلى هذا "فإن الحقيقة المعتبرة في كل برهان ودليل في العالم هو اللزوم، فمن عرف أن هذا لازم لهذه، استدل بالملزوم على اللازم."[٤٨]

---

[٤٥] بعد رد ابن تيمية التصورات إلى تصديق، وعدّه التصور عملية حكم، فيه سبق للمناطقة الكبار في العصور الحديثة. انظر:
– النشار، **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، مرجع سابق، ص٢٦٣.

[٤٦] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، ص١٠.

[٤٧] ويلاحظ هنا أيضاً سبق ابن تيمية لما استقر عليه المناطقة المحدثون، في تعريف المنطق بأنه علم اللزوم، كما كان متمكناً من معرفة الخصائص الأساسية التي أثبتها هؤلاء القوم لعلاقة اللزوم. انظر تفصيل هذه المسألة في:
– عبد الرحمن، طه. **تجديد المنهج في تقويم التراث**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤م، ص٣٥١.

[٤٨] ابن تيمية، **الرد على المنطقيين**، مرجع سابق، مج٢، ص٩.

والرابع: إشارة المؤلف إلى اهتمام إبن تيمية بوظيفة الكُلِّيات من جهة، ووظيفة الجزئيات التي تندرج ضمنها من جهة أخرى؛ إذ رأى أن الكُلِّيات وحدها لا تفيد معرفة شيء معين موجود في الخارج، وإنما هي تعبِّر عن علاقات صورية ذهنية لا وجود لها خارج الذهن، والكُلّيات بهذا المعنى —ويشمل ذلك فيما يشمل صور الاستدلال جميعها– لها وجود حقيقي داخل الذهن، أمّا الخارج فلا. وعند هذا الحدّ فوظيفتها غير مجدية إن لم تتضافر مع الجزئيات والمعينات المشخّصة خارج الذهن، المستفادة بالتجربة والاستدلال.

وعلى ذلك فابن تيمية يرى أن الكُلّي إنما يتحقق بالفطرة، كما هو حال الصور المنطقية، أو انتزاعاً وتجريداً من المعينات المشخّصة من الخارج، بيد أن هذا الكُلّي، على أيّ وجه حصل في العقل، إنما هو صوري لا يفيد وحده معرفة بشيء، وإلاّ كانت المعرفة صورية وافتراضية بحتة، مثلما هو حال المعرفة الرياضية المجردة.

والخامس: الدليل وأنواعه، وفيه يرى ابن تيمية أن مادة الدليل الذي يعتمد على علاقة اللزوم يمكن توفيرها بالاعتماد على مسالك عدّة، إلى جوار ما تقدّمه الفطرة من بديهيات وصور. ومن بين هذه المسالك التجربة، وهي توفِّر القضايا التجريبية، في حين يوفِّر الخبر القضايا الخبرية. وهذه القضايا مجتمعة تنسجم فيما بينها، ومع قضايا الفطرة وتنضبط بها، ولها أساليب يمكن أن تتحقق بها.

والسادس: أنه لمّا كان للقضايا التجريبية مكانة كبيرة عند ابن تيمية، فإنه أكّد على أن المعرفة الفطرية لا بد لها من التجربة كي تتم المعرفة الحقيقية بالوجوديات في الخارج، وإلاّ فستبقى المعرفة افتراضية واصطلاحية بحتة، شأنها في ذلك شأن التجربة. وهذه المادة وإن كانت تنتظم في الصور الذهنية، لكنها لا تفتقر إليها كي تكون صحيحة، بل لها مسالك توفِّر لها الصحة من دون أن يكون الشرط في ذلك أن تنظم في قياس شمول؛ لأن صدق القضايا (التجريبية) لا يرتدّ لاتساقها (كما في القضايا الرياضية التحليلية)؛ بل لمطابقتها للواقع الخارجي.

وهكذا يصل ابن تيمية إلى تجريبية المعرفة، والمسالك التي تحقّق لهذه التجربة صحتها، من دون أن يتوقف الأمر على القياس المنطقي. ويحصر ابن تيمية هذه المسالك (التي هي عناصر المنهج التجريبي الذي يقوم على الاستقراء)[٤٩] في السبر، والتقسيم، والدوران، والطرد، والعكس، وقياس التمثيل، وقياس الشبه. ويرى ابن تيمية ضرورة إحلالها كمسالك بدلاً من قياس الشمول لقيام المعرفة.

السابع: الاستقراء، وهو عند ابن تيمية أصل التمثيل والشمول على حدّ سواء، فمنه التام، وبه يتحقّق الحكم على القدر المشترك، ويعزى ذلك إلى عملية استدلالية قوامها تلازم الحكم مع كل فرد من أفراد الكلي العام. فمشروعية الاستقراء، إذن، مردّها أن حكم الشيء هو حكم مثيله، بل حكم نفسه؛ لأن شبيهه التام هو نفسه، وهذا يعود إلى وضع قياس الاستقراء، ومن ثم تمثيل موضع المناقشة في ظنيته المدعاة، الأمر الذي حفّز ابن تيمية على أن يناقشها مناقشة مستوفاة، ويعيد إليها الاعتبار بعد أن كادا يقضيان بوصفهما ظنيين.

الثامن: قياس التمثيل والمشهورات، فقد أولى ابن تيمية قياس التمثيل الأولوية في إقامة الأحكام اليقينية، بعد أن كاد يقضي بوصفه ظنياً، فالتمثيل في عرفه يعود في أصله وصحته كقياس إلى التجربة، فإذا استُعملت فيه القضايا التجريبية كمادة له، كان شأنه شأن قياس الشمول، فهو يبدو وسيطاً في تعميم الحكم وإقامة القضايا الكُلّية، وبذلك فهو أصل للشمول، وبه يتم تعميم الحكم؛ نظراً إلى التماثل والتشابه. وقياس التمثيل يشمل –في عُرف ابن تيمية– الاستقراء لقياس أفراد أو أعيان النوع الواحد بعضهم على بعض. كما يشمل قياس الفرع على أصله، أو ما يسمّى قياس العِلّة، وهذا القياس يقوم على الوصف المشترك الجامع بين الفرع والأصل بوصفه مستلزماً للحكم. أمّا بالنسبة إلى المشهورات فإن ابن تيمية يرفض عدم إمكان يقينيتها، ويرى أنها تتضمن كثيراً من القضايا

[٤٩] نبّه على هذا الأمر الأستاذ الدكتور علي سامي النشار في كتابه: **مناهج البحث عند مفكري الإسلام**، ص٢٧٠ على أن ابن تيمية وصل حقاً في أوج الدرج في فلسفة المنهج التجريبي بنقده المنطق، وتعبيره عن روح الحضارة الإسلامية الحقة. للاستزادة، انظر:

– الجندي، **قواعد المنهج القرآني في تأسيس اليقين عند ابن تيمية**، مرجع سابق، ص٣٦.

اليقينية بحسب معيار المطابقة، وموافقة الفطر السليمة، ومن ثم فإنه يقرّر –بشأن بعض المشهورات– أن "القضايا التي يتفق عليها ابن آدم لا تكون إلا حقاً، كاتفاقهم على مدح الصدق والعدل وذم الكذب."[٥٠]

يتضح ممّا سبق أن المنطق التيمي تضمن عناصر جديدة لاءمت روح العصر الذي عاش فيه ابن تيمية والعصور التي تلت، لا سيّما في إدراك علاقات اللزوم في حقل المعرفة وتجليتها؛ ذلك أن علم المنطق وأشكاله –فيما انتهت إليه الأبحاث حتى عصرنا– ليس سوى علم اللزوم.[٥١]

وفي الفصل الخامس والأخير المعنون بِـ"المنهج الأصولي عند ابن تيمية"، يبدأ المؤلف هذا الفصل بتساؤل واضح مفاده هل يبدأ الاستدلال عند ابن تيمية من المعقول إلى المنقول أم من المنقول إلى المعقول؟ وينتهي في ذلك إلى أن ابن تيمية يتبنى تقديم المنقول واللغة التي تضمنها، على ما يُدّعى أنه معقول واللغة التي جاء بها، لا كما هو الحال عند الفلاسفة والمتكلمين ومَن حذا حذوهم. بيد أن هذا الرأي لا يلغي دور العقل في الأسبقية، وكونه أصلاً في إثبات الشريعة ودليلاً على صحتها، بل إن هذا السبب ذاته هو الذي يؤدي إلى تقديم المنقول. يقول ابن تيمية: "ليس المراد بكونه أصلاً له أنه أصل في ثبوته في نفسه وصدقه في ذاته، بل هو أصل في علمنا به، أي دليل لنا على صحته."[٥٢] وما دام الأمر كذلك فإنه "إذا كانت صحة الشرع لا تعلم إلا بدليل عقلي، فإنه يلزم من علمنا (عن هذا الطريق) بصحة الشرع، علمنا بالدليل العقلي الدال عليه، ويلزم من علمنا الدليل العقلي علمنا بصحة الشرع."[٥٣]

انطلاقاً من هذا المفهوم، يبدأ ابن تيمية بمعالجة المسائل الآتية:

---

[٥٠] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، مج٢٨، ص١٥٤.

[٥١] الزعبي، **واقعية ابن تيمية**، مرجع سابق، ص١٨٦ وما بعدها.

[٥٢] ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم. **درء تعارض العقل والنقل**، تحقيق: محمد رشاد سالم، الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود، ١٩٧٩م، مج٥، ص٢٦٩.

[٥٣] المرجع السابق، مج٥، ص٢٧٠.

أولاً: إثبات وجود الله: يرى ابن تيمية في هذا السياق أن الأدلة على وجود الله –سبحانه وتعالى– كثيرة، وأن المسالك فيها وفيرة، الأمر الذي دعا ابن تيمية إلى إقرار بعض الأدلة كدليل الصانع، والواجب والممكن، وغيرها. لكنه لم يكن يرى بأن هذه الأدلة صحيحة، وأنها تصاغ على نحو نظري، على طريقة القياس الأرسطي، وتعدل الأدلة المباشرة للفطرة. فالفطرة والضرورة في الأمور المعينة والجزئية هي المعوّل عليها في المعرفة، وهذا ما تؤكده الشريعة. يقول ابن تيمية: "إن الفطرة السليمة الإنسانية شهدت بضرورة فطريتها وبديهة فكرتها، بصانع عليم قادر حكيم ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكٌّ﴾ (إبراهيم: ١٠)، ﴿وَلَئِن سَأَلْتَهُم مَّنْ خَلَقَهُمْ لَيَقُولُنَّ ٱللَّهُ﴾ (الزخرف: ٨٧) كما قال تعالى: ﴿أَمْ خُلِقُوا۟ مِنْ غَيْرِ شَىْءٍ أَمْ هُمُ ٱلْخَٰلِقُونَ﴾ (الطور: ٣٥) فإذا لم يكونوا خلقوا من غير خالق، ولا هم بخالقين لأنفسهم تعيّن أن لهم خالقاً خلقهم."[٥٤]

نخلص من ذلك إلى أن ابن تيمية يركن إلى الفطرة في إثبات وجود الله، ولا يعدل بها طرقاً أخرى مع صحة هذه الطرق؛ لأن طريق الفطرة أبين وأعمّ بين الناس ويؤكدها الشرع، ومن ثم فإن رفض ابن تيمية استعمال قياس التمثيل أو الشمول في إثبات وجود الله يطعن في القانون العلمي الذي يقوم على التعميم بالتمثيل والاستقراء؛ لأنه لا يصدق في ذات الله المتعالية المتفردة، التي لا تخضع لقانون تخضع له المخلوقات.

ثانياً: إثبات النبوة: فبعد التثبت من وجود الله –سبحانه وتعالى–، يتعيّن إثبات أن الشريعة صادرة عنه، وهذا يتطلب إثبات أهمية الشريعة، وصِدْق الرسول ﷺ المبلغ بها. أمّا صِدْق الرسول، فيثبت بطرق عدّة أيضاً، منها، مرافقة المعجزة، والمعجزة التي لا يقدر عليها إلاّ الله، وهذا من العلم الاضطراري. ومنها أيضاً: موافقة المعقول الصريح للمنقول الصحيح الذي جاء به الرسول.

ثالثاً: أسلوب ابن تيمية: ينبّه المؤلف هنا إلى أن أسلوب ابن تيمية في التعبير أسلوب ظاهري، يأخذ بالدلالة المباشرة للغة، ويتجنب المجاز، ولا يلتفت إلى الخصائص اللغوية

[٥٤] ابن تيمية، **مجموع الفتاوى**، مرجع سابق، مج٣، ص٩.

التي من شأنها أن تضفي الجمال على التعبير، وهو في هذا أكثر إخلاصاً للغة الشيئية مثل ابن حزم. كذلك لا نلمس في تعبيرات ابن تيمية تلك المسحات الوجدانية في التعبير، من تلك التي نلمسها عند الغزالي.

جدير بالذكر أن ابن تيمية لم يتمكن من تنظيم مجمل أعماله، أو إعادة النظر فيها، وترك فيها تفاوتاً بيّناً. كما أن كثيراً من كتبه ورسائله كانت تؤلَّف إملاءً على تلاميذه وصحبه، ما يفسِّر تكرار التفاصيل والاستطرادات في الفكرة الواحدة، فضلاً عن تكراره الشاهد، من قول مأثور، أو عبارة مروية، أو شعر سائر، على نحو لا يحصى، ونقولاته العديدة لأفكار الآخرين قبل تأييدها أو الرد عليها. غير أن العامل الأكبر المؤثِّر في أسلوب ابن تيمية، هو نزعته الواقعية التجريبية؛ إذ حرص في تعبيراته جميعاً على التماس المطابقة للواقع الخارجي.[٥٥]

رابعاً: اللغة والتأويل: ينطلق ابن تيمية في بناء نظريته في التفسير والتأويل من نظريته في اللغة والمعنى، القائمة على ما انتهى إليه في نظرته المعرفية والمنهجية، من أنه لا يوجد في الخارج إلاّ ما هو معين مشخّص أو جزئي، وأن أيّ لفظ لا يحدّد معناه إلاّ على هذا الوجه، أو بالقدر المشترك مع غيره، فإذا كان اللفظ عامّاً فإنه يشمل النظر والمثل، ولهذا رفض ابن تيمية التفرقة بين الحقيقة والمجاز. كما أنه يعترض في الوقت نفسه، على من يرى أن اللفظ إذا استُعمل من غير قرينة يشكّل حقيقة، وإذا استُعمل بقرينة يشكّل مجازاً، ويرى أن هذا الفرق باطل؛ لأن استعمال اللفظ مجرّداً من غير قرينة، ضمن سياق، ليس له دلالة مفيدة.

في ضوء هذا التحليل للعبارات ذهب ابن تيمية إلى تأكيد أن "كل لفظ موجود في كتاب الله وسنة رسوله فإنه مفيد بما يبين معناه، فليس في شيء عن ذلك مجاز بل كله حقيقة."[٥٦]

---

[٥٥] الزعبي، **واقعية ابن تيمية**، مرجع سابق، ص٢١٢ وما بعدها.

[٥٦] المرجع السابق، ص٩٠.

وعلى ذلك يقدّم ابن تيمية نظريته في التفسير والتأويل، فيرى أن التفسير ثلاث طبقات "أحدها ترجمة مجرد اللفظ مثل نقل اللفظ بلفظ مرادف، فهذا علم نافع، والثاني ترجمة المعنى وبيانه بأن يصور المعنى للمخاطب... والثالث بيان صحة ذلك وتحقيقه، بذكر الدليل والقياس الذي يحقق المعنى، إمّا بدليل مجرد، وإمّا بدليل يبين علة وجوده، وهذا قد يحتاج إلى ضرب أمثلة ومقاييس تفيد التصديق بذلك المعنى."[٥٧]

نخلص من هذا الفهم للتفسير والتأويل عند ابن تيمية إلى أن التأويل هو حقيقة يجب أن ترجع أو تؤول إلى الوقائع والأحداث الفعلية، وما لا ينتهي إلى ذلك لا يُعَدّ تأويلاً، إنما هو خروج صريح على المعرفة. ومن ثمّ فإن التأويل على هذا النحو لا يمكن معرفته جميعاً؛ إذ جاءت الشريعة بأخبار الغيب، وهذه لا نعلمها تماماً؛ لأن بعضها لم يقع بعد، وهذا التأويل لا يعلمه إلاّ الله. أمّا ما يؤول إلى الواقع الفعلي على مستوى البشر فإن مآلها هو عين تأويله.

في ضوء هذه التفرقة أجاز ابن تيمية قراءة الآية الكريمة: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلْعِلْمِ﴾ (آل عمران: ٧) على الوجهين: الوقف حين يتعلق الكلام بعالم الغيب والملكوت، وهذا لا يعلمه إلا الله على حقيقته. والراسخون في العلم إذا كان الكلام عن عالم الشهادة؛ إذ في قدرتهم علمه.[٥٨]

[٥٧] ابن تيمية، **نقض المنطق**، مرجع سابق، ص٩٨.

[٥٨] الزعبي، **واقعية ابن تيمية: مسألة المعرفة والمنهج**، مرجع سابق، ص٢١٣ وما بعدها.

الإشكالية المعرفية في تصنيف الفن الإسلامي

قراءة في كتاب:

تصنيف الفنون العربية والإسلامية: دراسة تحليلية نقدية*

تأليف: سيد أحمد بخيت علي**

إدهام محمد حنش***

يحمل مصطلح "التصنيف" في داخله اللغوي العربي والمعرفي الإسلامي إشكاليته القائمة على الانشطار الدلالي بين الكتابة والتأليف (Composition) من جهة المعرفة وأركانها الأساسية (الأدب، العلم، الفن)، والترتيب والتنسيق (Classification) من جهة الفهرسة التي أصبحت اليوم العصب المعرفي (Epistemological) لعلم تصنيف الكتب والمخطوطات في المكتبات العامة والخاصة؛ المعروف بالببليوغرافيا (Bibliography).

وبذا، فإنّ البحث في هذا الموضوع الواسع معرفيّاً والولود بكثرة النظريات والتعديلات التصنيفية يتطلّب الاستحضار الدائم للعلاقة المتوازنة بين حدود الموضوع المعرفية، وحدود الفهرسة التي هي –في الأساس– انعكاس نسقي لتصنيفه المعرفي.

ويمكن القول بأنّ كلّ فهرسة هي –بحدّ ذاتها– نظرية معرفية وتصنيفية مشتركة خاصة من حيث اشتغالها في مجال معين، وربّما في مجالات المعرفة الإنسانية، وعامة من حيث اشتغالها في إطار النظرية العامة للتصنيف؛ ذلك أنّ وجود النظرية المعرفية يُعَدّ شرطاً مؤسّساً وحاكماً قَبليّاً لفلسفة التصنيف الببليوغرافي وطريقة الفهرسة الخاصة بموضوع ما.

---

* علي، سيد أحمد بخيت. **تصنيف الفنون العربية والإسلامية: دراسة تحليلية نقدية**، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ط١، ٢٠١٢م.

** دكتوراه في الآداب من جامعة بني سويف–مصر، أستاذ بقسم المكتبات والوثائق في كلية الآداب، جامعة بني سويف.

*** أستاذ فن الخط وعلم المخطوطات، عميد كلية العمارة والفنون الإسلامية، جامعة العلوم الإسلامية العالمية/ الأردن.
البريد الإلكتروني: idham_61@yahoo.com

تم تسلّم القراءة بتاريخ ٢٠١٢/٧/٦م، وقُبلت للنشر بتاريخ ٢٠١٢/٩/١٤م.

إنّ هذا الذي نُقدِّم به ههنا هو جوهر الفكرة التي يقوم عليها الكتاب، من حيث الرؤية والمنهج؛ إذ يُقدِّم مؤلِّف الكتاب –منذ البداية– ذلك بقوله: "إن علماء التصنيف في مجال المكتبات والمعلومات يؤكدون أهمية تحديد موضوع المجال المراد تصنيفه، وتعرّف حدوده ومعالمه، ورسم علاقاته بغيره من الموضوعات ذات الصلة، وضرورة معالجة هذه المشكلات في التصنيف المتخصّص، وبناء على ذلك فإن تحديد موضوعات العلوم والفنون –على اختلافها– يمثل عنصراً جوهرياً في فلسفة نظم التصنيف الببليوغرافية (تصنيف المكتبات)."[١]

وعلى الرغم من مجيء لفظ "التصنيف" في سياق عنوان هذا الكتاب من غير توصيف، على هذا الوضع من إضافته إلى الفنون العربية الإسلامية، فقد يلبس على قارئه –أول مرّة– فهم معنى التصنيف ودلالته بين التصنيف المعلوماتي المتعلق بالكتب والمؤلَّفات والتصنيف المعرفي المتعلق بهذه الفنون. ومع أنّ هذا العنوان يوحي مباشرة بأنّ الكتاب يتناول التصنيف المعرفي للفنون العربية الإسلامية موضوعاً رئيساً له... إلاّ أنّ قارئ هذا الكتاب يتبيّن –منذ البداية– أنّه يتناول أساساً موضوع التصنيف الببليوغرافي لكتب الفنون العربية الإسلامية في المكتبات العامة والمتخصّصة.

وهذا الموضوع بلا شك موضوع إشكالي في المعرفة المعاصرة، لم تتضح معالمه، ولم تنضج نظريته المشتركة في التأليف بين كلٍّ من التصنيف المعرفي للفنون الإسلامية، وتصنيف كتب هذه الفنون في المكتبات.

ومن هنا، فقد تكمن أهمية هذا الكتاب وجدته المغامِرة في وجود حقل معرفي مشترك الألغام المفهومية والرؤيوية والمنهجية، التي قد تعترض المؤلِّف في تناوله موضوع كتابه هذا، الذي أقلّ ما يمكن أن يقال عنه إنّه كتاب رائد في مجاله، وجديد في مكتبة الفن الإسلامي.

أولاً: عرض محتويات الكتاب:

يتألف الهيكل المعرفي الرئيس للكتاب من ثلاثة أبواب عامة، يتألف كلّ واحدٍ منها من فصول عدّة. هذا، فضلاً عن مقدّمة، وخاتمة، وقائمة طويلة من المراجع المتنوعة بين

[١] علي، **تصنيف الفنون العربية والإسلامية: دراسة تحليلية نقدية**، مرجع سابق، ص١٦.

الكتب والفهارس وأدلة المكتبات وغيرها من المؤلَّفات العربية والأجنبية التي تتناول المجالين: المعرفي المتعلق بالفن الإسلامي، والمعلوماتي (informatics) المتعلق بالمكتبات.

انعقدت مقدّمة الكتاب على ما سمّاه المؤلِّف غاية هذا الكتاب، وهي "تتمثل في رسم صورة للفنون الإسلامية وفلسفتها وخصائصها المميزة لها، وأثر الشريعة الإسلامية واللغة في تحديد مفهومها، وميادينها التي أبدع فيها العرب والمسلمون، بما يساعد على تأسيس نظرية إسلامية لتصنيفها ضمن خطة تصنيف عامة للفنون، تطبق في المكتبات العربية والإسلامية، وتعبر بصورة صادقة عن خصوصيات الإنتاج الفكري العربي والإسلامي في مجال الفنون."[٢]

ودارت حول هذه الغاية مداخل وإشارات عاجلة تنطلق من إشكالية "أن معظم الدراسات الخاصة بتنظيم المعرفة أولت الاهتمام لتصنيف العلوم، في حين لم تحظ الفنون بالقدر الكافي من الاهتمام،"[٣] فتعرضت هذه المقدّمة لإشكاليات عديدة، منها: مفهوم الفن غير واضح الهوية وغير مُحدَّد التعريف كما هو شأن مفهوم العلم. وتداخل موضوع الفن في موضوعات أخرى مختلف فلسفيّاً على إدراجها في منظومة الفنون؛ كالصناعة، والحرفة، والأدب، والرياضة، والترفيه، والسحر، والتكنولوجيا، وطبيعة الفن الاجتماعية الثقافية النسبية والخاصة والمتطورة المختلفة عن الطبيعة الحضارية العامة ذات الثبات النسبي الذي يتصف به العلم مثلاً، وحدود ممارسة الفنون في المنظور الإسلامي وارتباطها بالشريعة الإسلامية، وغير ذلك من الإشكاليات التي تفرض على واضع خطة التصنيف المتخصّصة هذه دراستها بعناية قبل المباشرة بوضعها.

وقد حاول المؤلِّف القيام بهذه الدراسة باستخدام أدوات منهجية عدّة، منها: المنهج الوثائقي، والمنهج التاريخي، والمنهج التحليلي المقارن بين التصانيف الفلسفية والببليوغرافية للفنون، والفلسفات، والخلفيات، والخصائص التي قامت عليها كلّ من الفنون الإسلامية والفنون الغربية على حد سواء.[٤]

---

[٢] المرجع السابق، ص١٥.
[٣] المرجع السابق، ص١٥.
[٤] المرجع السابق، ص١٩.

يضم الكتاب ثلاثة أبواب، حمل أولها عنوان "الفن والفنون"، وهو يشتمل على الفصلين: الأول والثاني. وقد تناول الفصل الأول مصطلح "الفن" ومفهومه في اللغتين: العربية والإنجليزية، وعرض لتطور هذا المصطلح ومفهومه في الفكرين: العربي والغربي على حدّ سواء، في حين تناول الفصل الثاني الإشكاليات الفلسفية بين الفنون الجميلة وغيرها من الموضوعات الأخرى ذات الصلة بها.

وحمل الباب الثاني عنوان "تصنيفات الفنون"، وقد خصّص المؤلِّف له ثلاثة فصول، تناول فيها الفنون وتقسيماتها في التصنيفات الفلسفية (النظرية) التي وضعها الفلاسفة على مرّ العصور، وذلك عن طريق التتبع التاريخي لها. كما تعرّض لأشهر التصنيفات الببليوغرافية في مجال الفنون، وناقش مدى تأثّر أنظمة التصنيف الببليوغرافية بالفكر التصنيفي الفلسفي، فضلاً عن مدى الاختلاف في تناول الموضوعات المختلف عليها فلسفيّاً وتنظيميّاً في بعض أنظمة التصنيف الببليوغرافية العالمية، مع التركيز على نظامي تصنيف "ديوي" و"الكونجرس"، وقد أفرد المؤلِّف جزءاً خاصّاً لمعالجة قسم الفنون في هذين النظامين: وصفاً، ومقارنةً، ونقداً.

أمّا الباب الثالث فهو بعنوان "الفنون العربية الإسلامية"، وقد خُصِّص للحديث عن مفهوم الفن العربي الإسلامي، وخصائصه، وفلسفته، والتوجيهات النوعية والشرعية للفنون الإسلامية، وبعض المحاولات لتصنيف الفنون الإسلامية في خطط التصنيف الفلسفية والببليوغرافية، وكذا المحاولات التي بُذلت على المستوى العربي لتعديل بعض أرقام تصنيف الفنون في نظام تصنيف "ديوي العشري" بما يتناسب والفنون العربية والإسلامية وإنتاجها الفكري.

وللكتاب خاتمة أجملت النتائج التي توصّل إليه المؤلِّف من عمله البحثي في جوانب هذا الموضوع المختلفة؛ يتمثّل أبرزها في اقتراح منهجية، وآلية عمل تُصنَّف على أساسها الفنون بعامة، والفنون العربية الإسلامية بخاصة، بحيث يمكن تطبيقها على المكتبات العربية الإسلامية المتخصّصة في مجال الفنون، أو تلك التي تحوي أقساماً كبيرة أو مستقلة للفنون.

ثانياً: قراءة لموضوعات الكتاب:

١. مفهوم الفنون العربية الإسلامية وفلسفتها وخصائصها

تعدّدت النظريات المفهومية والفلسفية والنقدية المتعلقة بالفن الإسلامي، منذ ظهور مصطلحه أول مرّة في غضون القرن الثامن عشر الميلادي حتى اليوم، على نحوٍ واسع نسبيّاً، صار معه تعريف هذا الفن تعريفاً جامعاً مانعاً صعب التحقيق. وربّما لذلك أسرع المؤلِّف إلى تقديم مفهوم إجرائي لمعالجة هذا الموضوع بعنوان "الفنون العربية الإسلامية"؛ إذ استند إلى المسوّغات التعريفية والفلسفية الآتية:

أ. تعريف (قاموس الفن) للفن الإسلامي بأنّه: "الفن الذي أنتجه الفنانون الذين يدينون بالدين الإسلامي، من المحيط الأطلسي إلى غرب ووسط آسيا والهند، والذي ظهرت بوادره من القرن السابع الميلادي."[٥]

ب. "الفن الإسلامي هو ما وافق مقاصد الشريعة، وإنّ ما خالفها يخرج عن كونه فناً إسلامياً، لخروجه على ضوابط الشرع ومنهاج الإسلام."[٦]

ج. ضم الصفة "العربية" إلى هذا المصطلح، "لما للعرب من دور بارز في ازدهار تلك الفنون، وبخاصة الخط العربي الذي يعد بحق أرقى الفنون العربية الإسلامية على الإطلاق، إضافة إلى أن الفنون التي اتخذت بعد الفتوحات الإسلامية... كانت ذات طابع خاص يتميّز بوحدته الفنية والتعبيرية، والتنوع في الأساليب التي لا تتعارض مع تلك الوحدة، فكأنما هو شبيه باختلاف اللهجات في اللغة الواحدة."[٧]

ومن هنا، يَعُدّ المؤلِّف مصطلح "الفن العربي الإسلامي" أفضل المصطلحات التي أُطلِقت على هذا الفن؛[٨] نظراً لتأثّره -إلى حدّ كبير- بما سمّاه "فلسفة الفن في الإسلام" التي تقوم على "عقيدة التوحيد" التي أثّرت على نحوٍ فاعل في تكوّن خصائص هذا الفن

[٥] المرجع السابق، ص١٩٤.
[٦] المرجع السابق، ص٢٠٦.
[٧] المرجع السابق، ص١٩٥.
[٨] المرجع السابق، ص١٩٥.

العامة: التجريد، والبُعْد عن المحاكاة والتجسيم، وكراهية تصوير الكائنات، وتلازم الجمال والمنفعة، وموافقة مقاصد الشريعة.[٩]

٢. التوجهات النوعية والشرعية للفنون العربية الإسلامية

ومن أبرز أنواع هذه الفنون المعروفة في عالمنا المعاصر: الفنون الزخرفية (الأرابسك)، وفن الخط العربي. وفنون العمارة الإسلامية. والفنون التطبيقية، ويمكن تصنيفها إلى: خزفية، وفخارية، ومعدنية، وخشبية، وزجاجية. وفنون النحت والتصوير. وفنون الموسيقى، والغناء، والرقص. وفنون الأداء والتمثيل.

أمّا أبرز التوجهات الشرعية الضابطة لما يدخل من هذه الفنون وما لا يدخل منها في "تصنيف الفنون العربية الإسلامية" فهي: الإباحة، والكراهة، والتحريم،[١٠] التي تفاوتت في التطبيق على تلك الفنون.

٣. التصنيفات الفلسفية للفنون العربية الإسلامية

يبدو أنّ المؤلِّف لا يَعُدّ ما عرضه سابقاً من أنواع الفنون العربية الإسلامية تصنيفاً لها؛ إذ عمد في الفصل الثاني من الباب الثالث في كتابه إلى عرض "بعض المحاولات لتصنيف الفنون العربية الإسلامية في خطط التصنيفات الفلسفية، والببليوغرافية (تصانيف المكتبات). والغرض الأساس من استعراض هذه التصنيفات يتمثل في الوقوف على حدود الموضوعات الداخلة في الفنون الإسلامية، والمنهج المتبع في تقسيمها وترتيبها، سواء على مستوى الترتيب الرأسي أم الترتيب الأفقي."[١١] ومن التصنيفات الفلسفية التي عرضها المؤلِّف:

أ. تصنيف الفاروقي (إسماعيل، ولويزا) الذي يقسم الفنون الإسلامية إلى الأقسام الأربعة الآتية: فنون الخط، الفنون المكانية، الفنون الزخرفية، فن الصوت.[١٢]

---

[٩] المرجع السابق، ص١٩٨-٢٠٦.
[١٠] المرجع السابق، ص٢١٤-٢٢٤.
[١١] المرجع السابق، ص٢٢٧.
[١٢] المرجع السابق، ص٢٢٨.

ب. تصنيف أسامة القفاش الذي صنَّف هذه "الفنون من خلال الرؤية الإسلامية، وتأثيرها في الحواس، فقسمها إلى فنون: سمعية، وبصرية، وسمعية بصرية، ولغوية."[١٣]

وقد انتقد المؤلِّف هذين التصنيفين، وعاب عليهما إغفالهما "قسماً كبيراً من الفنون الأكثر انتشاراً وقبولاً ووفرة في العالم الإسلامي، ألا وهي الفنون التطبيقية التي تشمل الحرف والصناعات اليدوية."[١٤] وعاب على التصنيف الثاني إغفاله "أيضاً مجموعة الفنون الحديثة من سينما، وتلفزيون، ومسرح، إلخ"، "كما يعاب على هذا التصنيف أيضاً أنه وزع الفنون الأدبية بين الفنون السمعية، والفنون البصرية، والفنون اللغوية."[١٥]

٤. التصنيفات الببليوغرافية للفنون العربية الإسلامية

وقد أعقب مؤلِّف الكتاب كلّ تلك التصنيفات المعرفية أو الفلسفية للفنون الإسلامية ببعض تصانيف مكتبات الفنون العالمية التي اشتملت على خارطة ببليوغرافية لمؤلفات الفنون الإسلامية، فضلاً عن بعض التعديلات التصنيفية المتعلقة بهذا الموضوع على تصنيف "ديوي العشري" الشهير.

ونظراً لتفاوت هذه التصنيفات والتعديلات في تغطية مواد الفن الإسلامي وموضوعاته على نحوٍ واضح كبير؛ سيقتصر الحديث في ما يأتي على أبرز هذه التصنيفات وأكبرها:

أ. تصنيف مكتبة الفنون الجميلة بجامعة هارفارد:

"ويعد هذا التصنيف من أشمل التصنيفات فيما يخص الفنون الإسلامية، فهو مفصل إلى أبعد حد، كما أنه يتبع المنهج الحديث في التصنيف الذي يعتمد أساساً على أسلوب التحليل والتركيب لتصنيف الموضوعات المركبة والمعقدة."[١٦]

---

[١٣] المرجع السابق، ص٢٣٣.
[١٤] المرجع السابق، ص٢٣٣-٢٣٥.
[١٥] المرجع السابق، ص٢٣٥.
[١٦] المرجع السابق، ص٢٤٧.

يُوزِّع هذا التصنيف الفنون الإسلامية في ست فئات، طبقاً لمجموعة الخصائص التي تجمع بين عناصر كلّ فئة منها، على الوجه الآتي:

(A): فن العمارة، والطرز المعمارية.

(B): الخرائط، والرسوم التوضيحية، والرسوم البيانية في أشكالها الإسلامية.

(C): فنون الكتاب، والمخطوطات، بما في ذلك: القرآن الكريم، وفن الخط، وتجليد الكتب، والتلوين، والطباعة، والصور واللوحات والرسوم، والطباعة بالإستنسل.

(D): التصوير، وفنون الجرافيك.

(E): الفنون القابلة للحمل والنقل، مثل: صناعة الفخار، والمعادن، وأشغال الخشب، والزجاج، والنسيج، والجلود، والخزف (السيراميك)، والجص المزخرف، وأشغال العاج والعظم.

(F): التصنيفات الخاصة بالأعراق البشرية الإسلامية، والاستشراق.[١٧]

ب. تصنيف إيكونكلاس iconclass الهولندي:

وهو تصنيف مصمَّم على نحوٍ خاص "للأيقونات التي تتخذ لتمثيل موضوع ما عن طريق الرسم أو التصوير الزيتي أو النحت."[١٨] ويعمد هذا التصنيف إلى وضع "الأيقونات الإسلامية" في الفئة (١٢- Islam)، المتفرعة من (١٢- الديانات غير المسيحية)، المتفرعة من القسم الرئيس (١- الدين والسحر).

ج. تصنيف ساردار:[١٩]

وضع هذا التصنيف الفن الإسلامي بين الفرعين: (C) و (D)، ضمن القسم الرئيس (S: الثقافة والحضارة) على النحو الآتي:[٢٠]

[١٧] المرجع السابق، ص٢٣٧-٢٤٦.

[١٨] المرجع السابق، ص٢٤٧.

[١٩] ضياء الدين سردار: باحث هندي مسلم في مجال المعلومات. وقد نشر تصنيفه هذا عام ١٩٧٩.

[٢٠] علي، **تصنيف الفنون العربية والإسلامية: دراسة تحليلية نقدية**، مرجع سابق، ص٢٥٣-٢٥٥.

(C: الثقافة – الفن): فلسفة الفن الإسلامي. أساليب الفن الإسلامي. التأثير والمقارنة بين الفن الإسلامي وفنون الغرب. الفنون الجميلة – فن العمارة: المساجد؛ عمارة المساجد. تخطيط المدن – المدن المقدسة: مكة، المدينة، القدس، آثار أخرى. الخط. التصوير: المنمنمات، التصوير على الحوائط والأسقف. السيراميك. النسيج. الملابس. التطريز. السجاد. الجواهر. أشغال المعادن. الدروع. الطلاء بالمينا. النقش على الخشب. تجليد الكتب. المشغولات الجلدية. الموسيقى. الآلات الموسيقية.

(D: الحضارة): الفنون التطبيقية. الحرف اليدوية. صناعة الورق. الطهي. الرياضيات والألعاب. الفروسية. الفنون العسكرية. الشطرنج.

د. تصنيف سجّاد الرحمن: [٢١]

"ويخصص سجاد الرحمن القسم (R: الحضارة الإسلامية والثقافة) لتصنيف العلوم والفنون الإسلامية والعادات والتقاليد،"[٢٢] على نحوٍ لا يختلف كثيراً عمّا ورد في التصنيف السابق من حيث عرض مواد الفن الإسلامي وموضوعاته.[٢٣]

٥. تصنيف الفنون العربية الإسلامية

يهدف هذا الكتاب[٢٤] إلى اقتراح أسس ومبادئ لبناء خطة تصنيف ببليوغرافي مستقبلية لمنظومة الفنون العربية الإسلامية. وتنقسم هذه الأسس والمبادئ إلى: عامة، مثل: الدين الإسلامي، والحضارة الإسلامية... وخاصة، مثل: فلسفة الفن الإسلامي وخصائصه البارزة؛ كالتوحيد، ومقاصد الشريعة، والتجريد، وغيرها.

ولكنّ هذه الأسس والمبادئ (العامة، والخاصة) لم تَحِد عن جوهر المعادلة المتوازنة بين ما هو معرفي وما هو ببليوغرافي في التصنيف؛ ما حفز المؤلِّف إلى محاولة تصنيف الفنون

---

[٢١] سجّاد الرحمن: عالم هندي مسلم، أستاذ المكتبات المعلومات في عدد من الجامعات الدولية، حاصل على شهادة الدكتوراه في علوم المكتبات من جامعة إنديانا–الولايات المتحدة عام ١٩٨٥

[٢٢] علي، **تصنيف الفنون العربية والإسلامية: دراسة تحليلية نقدية**، مرجع سابق، ص٢٥٧.

[٢٣] المرجع السابق، ص٢٥٧–٢٦٠.

[٢٤] المرجع السابق، ص٢٧٩–٢٩٢.

العربية الإسلامية معرفيّاً من جديد، لتكون منطلقاً لخطة التصنيف الببليوغرافي المستقبلية. وطبقاً لذلك يرى المؤلف "أنه من المفيد الاعتماد على أساس خاص بالأمة الإسلامية لتصنيف فنونها، ويتمثل هذا الأساس فيما يمكن تسميته بالأساس القيمي، الذي نستطيع من خلاله التمييز بين فئتين من الفنون العربية الإسلامية؛ أولاهما: تلك الفنون التي اكتسبت صفة إيجابية فأقبل عليها العرب والمسلمون وأبدعوا فيها، مما أثّر بدوره في غزارة الإنتاج الفكري العربي الإسلامي لها، وتشمل هذه الفئة فنون العمارة، والخط، والزخرفة، وفنون الكتاب، والفنون التطبيقية بأنواعها المختلفة. أمّا ثانيتهما فهي تلك الفنون التي اكتسبت صفة سلبية، ولم تحظ بالقدر نفسه الذي حظيت به الفنون السابقة، وتتمثل هذه الفئة بشكل خاص في فني النحت، والتصوير. ومن البدهي أن تقدم الفنون الإيجابية على الفنون السلبية في خطة التصنيف المقترحة. أمّا بقية الفنون الأخرى كفنون الغناء، والموسيقى، والتمثيل، وغيرها فيمكن أن تتوسط الفئتين السابقتين."[٢٥]

ثالثا: مراجعة نقدية للكتاب:

إنّ هذا الأساس القيمي الذي يدعو المؤلِّف إلى اعتماده لتصنيف الفن الإسلامي؛ معرفيّاً وببليوغرافيّاً هو أول الملحوظات التي يمكن أن يعترض بها الببليوغرافيون –قبل المعرفيين– على صعوبة قبوله ليكون أساساً لتصانيف كتب الفنون الإسلامية في المكتبات؛ ذلك أنّ هذا الأساس يتصل بمقاصدية الفن الإسلامية التي لا تزال تمثّل إشكالية كبيرة جدّاً في رسم مفهوم الفن الإسلامي وحدوده المعرفية.

وبذلك؛ يكون هذا التصنيف أشبه بتلك التصنيفات الموضوعية الخارجة على طبيعة الفن وخصوصيته المعرفية، من حيث الجدل الشائك حول الأساس الفلسفي الرمزي لتصنيف الفن الإسلامي، وهو الأساس الذي يعبّر عنه –مثلاً– تيتوس بوركهارت[٢٦] بأنّ ثمة أبعاداً ثلاثة يمكن أن يقوم عليها الفن الإسلامي؛ هي: الظاهر، والباطن، والروح. فالظاهر يتمثّل في الشكل الفني الخارجي المتكوّن من الخط والمساحة والكتلة وغير ذلك

[٢٥] المرجع السابق، ص٢٨٨.

[26] Burkhart, Titus: **Art of Islam; language & Meaning**, London: World Wisdom,2009,p125.

من العناصر القابلة للوصف والتاريخ، والباطن يتمثّل في القيم التي يعبّر عنها هذا الظاهر من الوحدة والتنوع والأصالة وغير ذلك من القيم المتصلة بفلسفة الجمال. أمّا الروح فهي السر أو الكنه الماورائي المتصل بالحقيقة المطلقة المنعكسة حضوراً فطريّاً في كلّ الأشياء بعامة؛ ويتجلّى حضورها الرمزي الفاضل في الفنون المقدسة، ومنها الفن الإسلامي بخاصة.

وعلى هذا الأساس الرمزي صُنِّفت الفنون الإسلامية إلى: فنون جلالية صادرة عن المسجد بوصفه مركز العمل الديني الإسلامي؛ كفن ترتيل القرآن، وفن العمارة المقدسة، وفن الخط العربي... وإلى فنون جمالية تتمتع برعاية البلاط والمجتمع كلّه؛ كالموسيقى، والشعر، والمنمنمات.[٢٧]

ومن هنا، يمكن القول بأنّ المؤلِّف حاول في هذا الكتاب أن يقترح منهجية وآلية عمل خاصة لتصنيف الفن الإسلامي ببليوغرافيّاً، يمكن تطبيقها في المكتبات العربية والإسلامية المتخصّصة في مجال الفنون، أو في تلك المكتبات التي لديها أقسام كبيرة أو مستقلة للفنون... .[٢٨] لكنّ ثمة شكوك –من وجهة نظرنا على الأقل– في تحقيق نجاحات علمية معتبرة ومقنعة في بناء هذا التصنيف الببليوغرافي على أساس قوي متين راسخ من "التصنيف المعرفي للفن الإسلامي". ولعلّ السبب الرئيس في هذا الانزياح عن تحقيق المراد يكمن في الملحوظات العامة الآتية:

١. ميل الكتاب نحو الاشتغال بتحليل هذا الموضوع ونقده في التصنيفات الببليوغرافية (تصانيف المكتبات) أكثر بكثير من اشتغاله التحليلي والنقدي في التصنيفات المعرفية أو الفلسفية بتعبيره[٢٩] للفنون الإسلامية.

٢. انسياق جهود المؤلِّف في اشتغاله الببليوغرافي هذا وراء اهتمام أغلب تصانيف المكتبات بالفن/ الفنون الجميلة (وَفق المنظور الغربي) على وجه العموم أكثر بكثير من

---

[٢٧] نصر، سيد حسين. **العلاقة بين الفن الإسلامي والروحانية الإسلامية**، ضمن: **مقالات في الفنون الإسلامية**، الأردن: معهد الفنون الإسلامية التقليدية، جامعة البلقاء التطبيقية ومؤسسة آل البيت للفكر الإسلامي، د.ت، ص١٢٥.

[٢٨] علي، **تصنيف الفنون العربية والإسلامية: دراسة تحليلية نقدية**، مرجع سابق، ص٢٦.

[٢٩] المرجع السابق، ص٢٢٧–٢٧٧.

اهتمامها بالفن/ الفنون العربية الإسلامية على وجه الخصوص؛ ما اضطره إلى تخصيص أكثر من نصف مساحة كتابه الورقية (نحو ١٨٨صفحة) وثلثي بنيته التخطيطية الدراسية التي تقع في بابين وخمسة فصول من مساحة الكتاب؛ للبحث في المفهوم العام للفن والفنون الجميلة، ودراسة التصنيفات الفلسفية والببليوغرافية للفن والفنون الجميلة، على نحوٍ تفصيلي موسّع يفوق مرّات عدّة حجم البحث العلمي، وشكل الدراسة المنهجية الحاصلَين في الباب الأخير؛ وهو الباب الثالث (ثلاثة فصول) من أبواب الكتاب الثلاثة.

٣. عرض هذا الباب موضوع الفن الإسلامي بطريقة بدا فيها كأنّه مقطوع الجذور المعرفية والتصنيفية عن التأليف العربي والإسلامي القديم. فلم يتطرّق -مثلاً- إلى تصنيفات ابن النديم وطاش كوبري زادة وغيرهما لبعض أجناس الفن الإسلامي، على الرغم من رجوعه[٣٠] إلى حديث طاش كوبري زادة عن الرقص، وحديث غيره من العلماء المسلمين عن الموسيقى، ومحاولته إسقاطهما على منظومة الفنون العربية والإسلامية.

٤. نحا المؤلِّف منحى يُظهِر أنّ ثمة إشكالية في إدراك تاريخ هذا الموضوع وتحولاته المعرفية الحديثة التي تقوم على حقيقة أنّ "الفن الإسلامي" من حيث هو مفهوم ومصطلح وموضوع وبحث ونظرية وعلم؛ إنّما هو صناعة استشراقية غربية حديثة بامتياز.

٥. عدم استيعاب الكتاب لمحاولات التصنيف المعرفي والببليوغرافي الكثيرة التي قام بها علماء الفن الإسلامي المختلفون في اهتماماتهم التاريخية والآثارية والفلسفية والمعلوماتية وغيرها، التي كان من الممكن؛ بل من المفترَض أن تكون أرضيةً خصبةً لمؤلِّف هذا الكتاب عند بحثه في إمكانات تصنيف الفن الإسلامي؛ معرفيّاً، وببليوغرافيّاً.

رابعاً: تساؤلات:

قد تثير الملحوظة الأخيرة الآنفة الذكر بخاصة، وبجمل تلك الملحوظات العامة، بعض التساؤلات المتعلقة بأسباب عدم توفيق المؤلِّف في بناء مشروع كتابه المتمثّل في "وضع أسس ومبادئ يمكن الاعتماد عليها في بناء خطة تصنيف مستقبلية، تحكم منظومة

[٣٠] المرجع السابق، ص٢١٧.

الفنون العربية والإسلامية، وتراعي الاحتياجات الخاصة بها، والفلسفة التي قامت عليها."[٣١] أو ربّما يمكن إعادة التساؤل الرئيس بعبارة أخرى مباشرة؛ هي: هل نجح المؤلِّف في وضع أول هذه الأسس والمبادئ التي كان من المفترض أن يوليها جلّ عنايته، ألا وهو التصنيف المعرفي للفن الإسلامي؟

لعلّ النفي هو الجواب الذي يُقدِّمه تعويل المؤلِّف-على نحوٍ تفصيلي كبير- على التصنيفات المعرفية والببليوغرافية الغربية للفن الغربي؛ مفهوماً وإنتاجاً وثقافةً وعرضاً، وتجاوزه؛ بل ربّما عدم التطرق إلى أعمال علماء الفن الإسلامي وجهودهم المعرفية والببليوغرافية في هذا المجال، ومن ثم استيعابها وتجاوزها.

لقد بدا التصنيف المعرفي للفن الإسلامي مشكلة الكتاب العويصة، وإشكاليته الحبلى بالقلق المعرفي والتساؤلات الفضولية عن العوامل المؤثّرة سلباً -من وجهة نظرنا على الأقل- في عدم وصول المؤلف إلى تصنيف معرفي لهذا الفن، مناسب لتحقيق مشروعه العلمي في بناء خطة تصنيف ببليوغرافي مستقبلية، على الوجه الأكمل والأمثل. فالكتاب بحاجة إلى تعميق المعالجة التحليلية النقدية لبعض موضوعات الفن الإسلامي الأساسية؛ كمفهوم هذا الفن، ومصطلحه، وحدوده المعرفية المتمثّلة في ما يمكن أن نُطلِق عليه اسم "أجناس الفن الإسلامي وأنواعه"، بوصفها المادة العلمية النسقية التي يمكن أن يقوم عليها التصنيف المعرفي للفن الإسلامي. وثمة حاجة ماسّة إلى تفحّص المحاولات المبكّرة لتصنيف الفن الإسلامي معرفيّاً؛ ليكون -أولاً وقبل كلّ شيء- منطلقاً فلسفيّاً وأساساً منهجيّاً لأيّ تصنيف آخر لهذا الفن؛كالتصنيف الوثائقي (documentary) الذي غالباً ما يتعلق بعرض مجموعات هذا الفن في المتاحف والمزادات والمعارض، والتصنيف الببليوغرافي الخاص بتنسيق موضوعات الفن الإسلامي ومواده العلمية في الكتب، وترتيبها في المكتبات العامة والخاصة.

ويمكن تأشير البدايات التاريخية الأولى لهذه المحاولات مع الطلب الأوروبي الذي نشط منذ القرن الثامن عشر الميلادي في الإقبال على اقتناء التحف (Antiques) الفنية

[٣١] المرجع السابق، ص٢٧٩.

الإسلامية، التي تمثّل ثروةً ثقافية ومالية حرص المالكون والمقتنون والمتذوقون الأوروبيون؛ أفراداً ومؤسساتٍ ودولاً، على استعراضها في معارض عامة وخاصة، وعرضها في المتاحف والمكتبات، فضلاً عن تداولها الاقتصادي؛ بيعاً وشراءً في المزادات، وغير ذلك من الأنشطة الاجتماعية والثقافية والاقتصادية؛ الأوروبية، والأمريكية. وقد تجلّت هذه المحاولات في بعض المقالات الاستشراقية الأولى المنشورة في بعض المجلات الفنية الصادرة بأوروبا وبعض الدول العربية، فضلاً عن الكتب المتنوعة في محتوياتها الخاصة والعامة بخصوص مجموعات الفن الإسلامي ومعارضه المتعاقبة حول العالم، حتى أخذت حركة التأليف في الجوانب المختلفة لهذا الموضوع تكثر وتنضج وتتسق منذ القرن التاسع عشر الميلادي ومطلع القرن العشرين باتجاه الكتابة التاريخية العامة –في الغالب– عن مجموع الفنون الإسلامية، والخاصة عن بعض الفنون الإسلامية، التي تشكّل، في غضون القرن العشرين، تصنيفها المعرفي العام في هذه الكتابات والمؤلَّفات، في صنفين أساسيين، هما:

- الفنون الرئيسة؛ كالعمارة، والخط، والزخرفة، والتصوير، وغيرها من الفنون الجميلة الإسلامية.

- الفنون الفرعية المتعلقة بالمعدنيات، والزجاجيات، والقماشيات، وغيرها من الصنائع (Grafts) الفنية للمسكوكات والمخطوطات والتحف، وغير ذلك من التطبيقات الفنية والتقنية والأسلوبية في المصنوعات التي عَدَّها كثير من المؤرخين جزءاً من علم الآثار (Archaeology)، بوصفه أبرز العلوم الوثائقية التي تدخل الفنون الإسلامية في بنيتها المعرفية، ويجب أن تقوم على حقيقتين من حقائق الفن الإسلامي؛ إحداهما: مادية فنية، والأخرى: معنوية تأليفية. وتتمثّل الحقيقة الفنية في الأعمال والمواد والقطع والتحف الفنية، في حين تتمثّل الحقيقة التأليفية في الكتابات والمؤلَّفات والمقالات المنشورة حول هذه الأعمال والمواد والقطع والتحف الفنية.[٣٢]

وعلى الرغم من تأكيد المؤلِّف –في هذا الكتاب– على أنّ عمله الرئيس يعتمد على الإنتاج الفكري المتعلق بالفنون بعامة، والفنون العربية الإسلامية بخاصة، إلاّ أنّه لم ينتبه

[٣٢] داغر، شربل. **الفن والشرق**، بيروت: المركز الثقافي العربي، ط١، ٢٠٠٤م، ص٢١١.

لأهم المعطيات العلمية المتعلقة مباشرة بهذا الإنتاج الفكري الخاص بالفن الإسلامي، ولم يحفل بتلك الببليوغرافيات المعرفية العديدة التي صنعها المستشرقون لمواد الفن الإسلامي وموضوعاته العامة والخاصة.[٣٣]

تمثّل هذه الببليوغرافيات أهمية معرفية وتصنيفية قصوى لمثل هذا العمل التأليفي المتخصّص في تصنيف الفن الإسلامي. ولعلّ أبرز هذه الببليوغرافيات التي كان من الواجب المعرفي والمنهجي على مؤلِّف هذا الكتاب مراجعتها والاستفادة منها: العمل التصنيفي الهائل الذي قام به مؤرخ العمارة والفنون الإسلامية الأبرز في هذا المجال؛ المستشرق الإنكليزي أ.ك. كرزويل (Creswell) (ت ١٩٧٤م) وبعض تلامذته الذين أكملوا مشروعه من بعده في جمع كلّ ما كتب عن العمارة والفنون والصنائع الإسلامية وتصنيفها حتى عام ١٩٨٠م تقريباً؛ في أول وأكبر وأهم وأعم وأشمل وأجمع وأضخم فهرس عالمي من نوعه.[٣٤]

وما يعنينا مباشرة من هذا الفهرس الكبير هو التصنيف المعرفي أو الموضوعاتي الذي وَزَّع كرزويل كلّ تلك الكتابات من الكتب والمقالات وغيرهما في ضوئه، خاصة أنّه استخدم الإخراج المعجمي والموسوعي لتوزيع المادة العلمية في الصفحة الواحدة على شكل عمودين مرقمين، وفهرس محتويات كلّ مجلد من كتابه هذا برقم العمود الذي في صفحاته، بعد أن وَزَّع كلّ محتويات الكتاب من عناوين تلك المؤلَّفات على قسمين عامين؛ أولهما خاص بالعمارة الإسلامية. والثاني خاص بالفنون والصناعات الإسلامية.

وقد صُنِّفت المؤلَّفات المتعلقة بموضوعات العمارة الإسلامية (القسم الأول) على رؤوس الموضوعات الآتية:

١. المؤلَّفات التاريخية العامة.

٢. المؤلَّفات المتنوعة عن موضوعات العمارة وعناصرها؛ كالقبة وغيرها.

[٣٣] انظر: سوفاجيه، جان وزميله. **مصادر دراسة التاريخ الإسلامي: دليل ببليوغرافي**، ترجمة: عبد الستار الحلوجي وزميله، القاهرة: المجلس الأعلى للثقافة، ١٩٩٨م.

[٣٤] صدر هذا العمل التصنيفي الموسوعي الرائد والكبير عن الجامعة الأمريكية في القاهرة في ثلاثة مجلدات ضخمة بعنوان: (A Bibliography of the Architecture: Arts and Crafts of Islam).

٣. المؤلَّفات المتعلقة بالعمارة في البلدان الإسلامية المختلفة، مرتّبة ترتيباً هجائياً حسب الحرف الأول لاسم كلّ بلد، بدءاً بالجزيرة العربية، وانتهاءً بتركيا العثمانية.

ثمّ عمد كرزويل إلى تصنيف المؤلَّفات المتعلقة بالعمارة في هذه البلدان الإسلامية إلى رؤوس أقلام فرعية؛ هي:

أ. المؤلَّفات المتعلقة بالصيانة والترميم.

ب. المؤلَّفات المتعلقة بالتنقيبات الآثارية عن العمارة الإسلامية، مرتّبة حسب تواريخها أولاً، ثمّ تقاريرها المبكّرة، ثمّ تقاريرها اللاحقة، وهكذا.

ت. المؤلَّفات العامة عن العمارة الخاصة ببعض المدن الواقعة في هذا البلد، مرتّبة حسب الحروف الهجائية الأولى لأسماء هذه المدن.

ث. المؤلَّفات الخاصة ببعض موضوعات هذه العمارة؛ كالتصوير بالفريسكو، والحدائق الهندية، وغيرهما.

أمّا القسم الثاني الذي يتضمّن المؤلَّفات المتعلقة بالفنون والصناعات الإسلامية، فقد جاء تصنيف المؤلَّفات فيه وَفق الترتيب الآتي:

١. المؤلَّفات العامة في موضوعاتها المعمارية.

٢. المؤلَّفات العامة عن الفنون والصناعات في كلّ بلد، مرتّبة ترتيباً هجائياً يبدأ بالجزيرة العربية وينتهي بتركيا.

٣. المؤلَّفات حسب نوع الفن ونوع الصناعة، وهي مرتّبة هجائياً على النحو الآتي: الأسلحة، الأسطرلاب، التجليد، فن الخط وعلم الخطوط القديمة، الخزف، الأزياء، المينا، التزييف والنقل والاستنساخ، الحدائق، الزجاج والبلور الصخري، الشعارات والرنوك، العاج، حجر اليشم (Jade)، الحلي والجواهر، اللاكيه، الجلد، الخرائط، المعادن، الأدوات الموسيقية، الزخرفة، التصوير، الورق، أوراق اللعب، خيال الظل، الخيال، الحجر والرخام، النسيج.

ويضع كرزويل تحت هذا العنوان (النسيج) كلّ المؤلَّفات المتعلقة بأعمال النسيج من المصنوعات والمواد والطرق وغيرها فروعاً تصنيفية للنسيج؛ وهي: السجاد، والقطن، والصبغات والصباغة، والتطريز، والدنتيلا (Lace)، والكتان، والحصير، والشيلان الكشميري، والحرير، والطراز، والصوف.

٤. المؤلَّفات الخاصة بأثر الفنون الإسلامية في الغرب، بدءاً بالمؤلَّفات العامة، فالمؤلَّفات الخاصة بأثر كلّ نوع من أنواع الفنون الإسلامية المذكورة آنفاً، حسب الترتيب الآتي: العمارة، فالتجليد، فالخشب...، انتهاءً بالأرقام العربية والحروف الكوفية.

٥. المؤلَّفات الخاصة بأثر الفنون الإسلامية في الشرق.

٦. المؤلَّفات الخاصة بالفنون الإسلامية ذات الصلة بالتجارة والعلاقات المتبادلة في العصور الوسطى.

وقد جاء المجلد الثالث من الكتاب ليستدرك على المجلدين: الأول والثاني؛ بإضافة المؤلَّفات المتعلقة بموضوعين من موضوعات العمارة والفنون والصناعات الإسلامية، فضلاً عن مؤلَّفات أخرى فيها. وهذا الموضوعان هما: الفسيفساء، والجص. وقد صُنِّفت المؤلَّفات المتعلقة بكلٍّ منهما على النحو الآتي: المؤلَّفات العامة، والمؤلَّفات الخاصة بكلّ بلد من البلدان الإسلامية، مرتّبة حسب الحروف الهجائية، بدءاً بالجزيرة العربية، وانتهاءً بتركيا.

وتأسيساً على ما سبق، يمكن القول بأنّ إشكالية التصنيف المعرفي للفن الإسلامي ظلّت هي مشكلة الكتاب الأساسية التي لم يشتغل عليها المؤلِّف اشتغالاً علميّاً عميقاً.

خامساً: تصنيف مقترح:

ولكي لا تقف هذه المراجعة عند هذا الحدّ المبتور؛ قد يكون من نافلة القول في ختامها عرضُ مقترحٍ لما يمكن أن يُعَدّ تصنيفاً معرفيّاً -نوعاً ما- للفنون الإسلامية، يصلح أن يكون-إلى حدّ ما- أساساً مرجعيّاً خاصّاً بتصنيف مؤلَّفات هذه الفنون العامة والمتخصّصة في مجال المكتبات.

ينطلق التصنيف المقترح من النسق المعرفي للعمارة والفنون والصناعات الإسلامية في التراث الفكري العربي؛ إذ يقوم هذا النسق على أجناس وأشكال وأساليب وتقنيات ورؤى وآداب تميِّز الفن العربي الإسلامي عن غيره من الفنون الإنسانية؛ الدينية والحضارية معاً.

ويمكن أن نتبيّن حدود هذا النسق في دائرة واسعة متكاملة من المجالات والموضوعات والمؤلَّفات الجمالية والهندسية والتقنية والأسلوبية والتواصلية التي تتناول:

١. فن العمارة الإسلامية وتصميمها الداخلي.

٢. فنون الكتاب الإسلامي المتمثّلة في الخط، والزخرفة، والتصوير، والتذهيب، وغيرها.

٣. الصناعات الفنية الإسلامية المتعلقة بالخشب، والحجر، والمعدن، والنسيج، والزجاج، وغير ذلك من المواد والخامات.

وفي حال عددنا ذلك إطاراً عامّاً لتصنيف الفنون الإسلامية معرفيّاً، فإنّ الإطار الخاص لتصنيف الآراء والأفكار والنظريات والموضوعات الجمالية، والأشكال والرسوم والصور الفنية المتنوعة الواردة في كتب الفنون الإسلامية ومؤلَّفاتها المتنوعة ببليوغرافيّاً؛ يمكن أن يحدَّد في ضوء تصنيف هذا التراث الفكري الفني من حيث دلالاته على أدبه النقدي والمعرفي (المؤلَّفات) المتعلق على وجه الخصوص بعلم الفن الإسلامي، وتاريخه، وفلسفته وفقهه، وتقنياته، وأساليبه أو مدارسه... على شاكلة الفهرسة الأولية، التي يمكن تصميمها على نحوٍ يتيح تصنيف العمارة الإسلامية -على سبيل المثال لا الحصر- إلى الفروع المعرفية الآتية: هندسة العمارة (العلم)، تاريخ العمارة، فلسفة العمارة وفقهها، صناعة البناء (التقنيات، والأساليب).

تقارير علمية

مؤتمر علمي دولي بعنوان:
الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة

نظمه المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع الجامعة الأردنية ووزارة التنمية الاجتماعية
الأردن: في ٢٨-٣٠ جمادى الأولى ١٤٣٤هـ الموافق ٩-١١ أبريل (نيسان) ٢٠١٣م

إعداد: مكتب الأردن

نظم المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالتعاون مع الجامعة الأردنية ووزارة التنمية الاجتماعية مؤتمراً علمياً دولياً بعنوان "الأسرة المسلمة في ظل التغيرات المعاصرة". مدته ثلاثة أيام؛ من التاسع إلى الحادي عشر من أيار (مايو) ٢٠١٣م، وقد عُقد اليوم الأول للمؤتمر في حرم الجامعة الأردنية (مدرج محمد علي بدير برئاسة الجامعة)، واليوم الثاني والثالث في القاعة الرئيسية لفندق الفنار في العاصمة الأردنية عمّان.

وهدف المؤتمر إلى بيان مفهوم الأسرة في النظام الإسلامي، واستلهام موقعها في البناء الاجتماعي في ضوء الوحي الإلهي والهدي النبوي. والتأكيد على أهمية التربية الوالدية والتربية الأسرية بما يعين على تكوين الأسرة وقيامها بمهمتها في التنشئة الاجتماعية للأبناء والأحفاد. وفهم طبيعة التغيرات التي طرأت على الأسرة وموقعها في المجتمع الحديث والمعاصر.

وهدف كذلك إلى تشخيص التحديات التي تواجه الأسرة المسلمة في الوقت المعاصر، وضرورة مواجهة هذه التحديات، والحد من تأثير الاستلاب والاختراق الثقافي. وحماية الأسرة في المجتمع العربي المسلم من الآثار السلبية للعولمة والحداثة والتيارات الفكرية الغربية، وإبراز خطورة التشريعات المحلية المتغربة والعالمية الخاصة بالأسرة على الخصوصيات الثقافية لهذا المجتمع. وبناء برامج عملية للتربية الوالدية والأسرية قادرة على النهوض بالأسرة، لتمكينها من بناء الشخصية الإسلامية المنشودة في أبناء الأمة.

وشارك في المؤتمر خمسة وعشرون باحثاً، يمثلون عشر دول هي: الأردن والإمارات والجزائر والسعودية والسودان وفلسطين ومصر والمغرب وماليزيا ونيجيريا.

وافتتحت أعمال المؤتمر بجلسة افتتاحية في مدرج محمد علي بدير في مبنى رئاسة الجامعة. وبدأ الحديث الدكتور رائد جميل عكاشة؛ المستشار الأكاديمي للمعهد نيابة عن اللجنة التحضيرية؛ إذ استعرض الجهد المبذول في إعداد ورقة عمل المؤتمر، والإجراءات العلمية والإدارية التي رافقت تحكيم البحوث، وركز على أهمية العمل الجماعي في إنتاج المعرفة العملية، ودور المعهد في التنسيق مع الجهات المتعاونة في عقد هذا النشاط.

وتحدّث المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي؛ الدكتور فتحي حسن ملكاوي عن أهمية موضوع المؤتمر في السياق الحضاري للأمة، والتغيّرات الواسعة التي طرأت في مجال العلاقة بين مكونات الأسرة؛ إذ فقدت الأسرة، في كثير من المجتمعات، مفهومها في الطبيعة الفطرية، وموقعها في البناء الاجتماعي، ووظيفتها في التنشئة والتربية. وبيّن أهمية تكاتف الجهود بين المؤسسات الرسمية، وغيرها من جهات أكاديمية كالجامعات ومؤسسات ثقافية كالمعهد والجمعيات الخاصة ومؤسسات المجتمع العامة، وأبرز نشأة المعهد ودوره في التنمية الثقافية.

وأكّد الأستاذ عمر حمزة؛ أمين عام وزارة التنمية الاجتماعية، على أهمية المؤتمرات المحلية والدولية في التصدي للتشريعات التي تتناقض من الموروث الثقافي والخصوصيات الحضارية والدينية للمجتمع العربي المسلم، وللمؤامرات التي تهدف إلى التفلُّت من القيام بالمسؤولية الأدبية والأخلاقية تجاه الأسرة، وإعطاء الشرعية للقوانين التي تقوّض عُرى الأسرة؛ مفهوماً وبناءً ووظيفةً.

ثم ألقى الدكتور أمين القضاة عميد كلية الشريعة في الجامعة الأردنية كلمة رئيس الجامعة بالنيابة، مرحباً بعقد مثل هذه المؤتمرات، التي ترقى بمستوى المجتمع وثقافته، وبالأخص في بنائه وتركيبه لمرحلة ما قبل بناء الأسرة، والتنشئة الاجتماعية التي تعني بالعملية الثقافية، وبنقل القيم من جيل إلى جيل، وإكساب الفرد أنماط السلوك في

مجتمعه، متمثلاً القيم والمعايير التي يتبناها المجتمع، ليغدو الشخص كائناً اجتماعياً وعضواً صالحاً في الأسرة والمجتمع.

واخْتُتمت الجلسة الافتتاحية للمؤتمر بمحاضرة ضيف شرف المؤتمر الأستاذ الدكتور عبد الحميد أبو سليمان؛ رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي أشار إلى التشوّهات التي أصابت المجتمع المسلم؛ إذ بات أفراده مهمشين واستهلاكيين. وأكّد أبو سليمان على ضرورة معرفة التاريخ، وإدراك مصادر الخلل الذي أصاب المجتمع المسلم حتى يتم إعادة البناء والإصلاح والنهوض وإصلاح العقل المسلم. وشدّد على ضرورة أن نعيش عصرنا، ونكون جادين في إصلاح حياتنا المعاصرة، انطلاقاً من الرؤية القرآنية.

ثم انطلقت جلسات عمل المؤتمر لليوم الأول؛ إذ احتوى ثلاث جلسات، وجاءت الجلسة الأولى، وترأسها الدكتور فتحي ملكاوي، وتحدثت فيها الدكتوره رولا محمود الحيت من جامعة الإسراء/ الأردن، وتناولت الورقة موضوع "المفردات القرآنية في موضوع الأسرة: دلالتها الفقهية وامتدادها الاجتماعي"، ثم ألقى الدكتور محمود خليل أبو دف من الجامعة الإسلامية في غزة/فلسطين ورقة بعنوان: "التوجيهات التربوية من خلال خطاب الآباء للأبناء في القرآن الكريم"، وتحدث الدكتور إبراهيم عيسى صيدم من الجامعة الإسلامية في غزة/فلسطين عن "الحياة الزوجية كما تصورها سورة التحريم"، واختتمت الجلسة بورقة الباحث عمران سميح نزال من الأردن، وهي بعنوان: "مشاهد أسرية في سورة مريم: دراسة معرفية واجتماعية".

أما الجلسة الثانية التي ترأسها الأستاذ الدكتور أمين القضاة، تحدث فيها الدكتور ماهر حسين حصوة من جامعة العين/الإمارات المتحدة، عن "مقاصد الأسرة وأسس بنائها في الرؤية الإسلامية"، وألقت الأستاذة مونية الطراز من الرابطة المحمدية للعلماء في المغرب ورقة بعنوان: "البناء الأسري وأهلية الزوجين: مقاربة شرعية مقاصدية"، ثم تناولت الدكتوره شفاء علي الفقيه من جامعة الحدود الشمالية/السعودية موضوع "الأسرة الممتدة ودورها في بناء الشخصية المسلمة: نماذج تطبيقية من بيت النبوة"، واختتم الدكتور أنور محمد الشلتوني من جامعة الشارقة/الإمارات المتحدة الجلسة بورقة علمية عن "التطبيقات المعاصرة الخادمة لتمكين نظام الأسرة الممتدة في ضوء التشريع الإسلامي".

وفي ختام اليوم الأول للمؤتمر عقدت جلسة مسائية ترأسها الدكتور منذر زيتون؛ مستشار وزير التنمية الاجتماعية، وتحدث فيها الدكتور إبراهيم رحماني من جامعة الوادي/الجزائر عن "أثر العرف والتحولات الاجتماعية على الأسرة المسلمة"، ثم تناول الدكتور بشير خليفي من جامعة معسكر/الجزائر موضوع "إكراهات الثقافة الاستهلاكية وتأثيرها على التنشئة القيمية للأسرة"، ثم تطرق الدكتور عبد الكريم عثمان/السودان إلى موضوع "تنظيم مالية الأسرة في ضوء الرؤية الإسلامية".

وتواصلت أعمال اليوم الثاني بجلسة صباحية ترأسها الدكتور عبداللطيف عربيات؛ رئيس جمعية العفاف الخيرية ورئيس مجلس النواب الأردني سابقاً، وتحدثت فيها المهندسة كاميليا حلمي محمد؛ رئيس اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل/مصر حول "أهم المصطلحات الواردة في أبرز الاتفاقيات والمواثيق الدولية للمرأة والطفل وخطورتها على الأسرة"، ثم تناول الدكتور رشيد كهوس من جامعة القرويين/المغرب موضوع "المسؤوليات الأسرية في الرؤية الإسلامية ومدونة الأسرة"، تلاه الدكتور السعيد عواشرية من جامعة باتنة/الجزائر بعرض ورقة بحثية حول "الإرشاد العقلي الانفعالي للمرأة المسلمة في ظل تحديات مؤتمرات المرأة الدولية".

ثم بدأت الجلسة الخامسة برئاسة الأستاذ وليد المحيسن؛ مدير الأسرة والطفولة في وزارة التنمية الاجتماعية، وتحدث فيها الدكتور محمد خالد المعاني من الجامعة الأردنية/الأردن حول موضوع "الأسرة المسلمة بين فوضى العلمانية ونظام الإسلام"، ثم تناول الدكتور عز الدين معميش من جامعة الجزائر/الجزائر ورقة بعنوان"منظومة القيم الأسرية في الفكر الغربي الحديث: رؤية تحليلية نقدية"، وتحدثت الدكتوره سميرة الرفاعي من جامعة اليرموك/الأردن عن "المؤثرات الفكرية على التربية الأسرية وسبل ومواجهتها: تيارات الداورينية الاجتماعية وقيم ما بعد الحداثة نموذجاً"، ثم تحدثت الباحثة منى عبد القادر الحمد من الأردن عن "التكامل الفكري في الرؤية الإسلامية".

وفي الجلسة السادسة التي ترأسها الأستاذ الدكتور هشام الطالب؛ نائب رئيس المعهد العالمي للفكر الإسلامي، تحدث الدكتور أنس بن عبد الوهاب بن زرعة من جمعية

المودة/السعودية عن "تجربة جمعية المودة الخيرية للإصلاح الاجتماعي بمحافظة جدة" ثم تحدث الأستاذ مفيد سرحان مدير جمعية العفاف/الأردن عن "تجربة جمعية العفاف في بناء الأسرة المسلمة في الأردن"، وتم استعراض ورقة بعنوان"التجربة الماليزية في تنشئة الأسرة الإسلامية المعاصرة"، اشترك في كتابتها كل من: الأستاذ ماجد أبوغزالة الباحث في المعهد العالمي للفكر الإسلامي وجامعة مالايا الماليزية، والدكتوره نور عزة كميري الأستاذة في جامعة مالايا الماليزية، وعرض كذلك الباحث النيجيري حامد جمعة الباحث في جامعة العلوم الإسلامية العالمية في الأردن ورقة مشتركة مع الباحث النيجيري عز الدين أدينتجي، وكانت بعنوان "تجارب المجتمع النيجيري في المحافظة على دور الأسرة المسلمة".

وفي صباح اليوم الثالث من أيام المؤتمر بدأت الجلسة السابعة برئاسة الدكتور إبراهيم أبوعرقوب؛ رئيس قسم العمل الاجتماعي في الجامعة الأردنية، وتحدث فيها الدكتور نزار العاني مدير جامعة الأمومة والدراسات الأسرية في الإمارات العربية المتحدة عن "إعداد المرأة أكاديمياً لوظيفة ومهنة الأمومة"، ثم عرضت الدكتوره صباح عياشي من جامعة الجزائر/في الجزائر العاصمة ورقة بعنوان: "نحو إرساء خلفية معرفية لعلم الاجتماع العائلي والطفولة خاصة بالمجتمعات المسلمة"، واختتمت الجلسة بورقة الباحث الإعلامي محمود أبو فروة الرجبي من الأردن عن "دليل الأهل في التعامل مع برامج الأطفال التلفازية".

واختتم المؤتمر أعماله بجلسة ختامية قُدّم فيها البيان الختامي للمؤتمر، والتوصيات، التي جاءت على النحو الآتي:

١. الإشادة بالجهود الكبيرة والتعاون المثمر الذي وفرته الجهات الحكومية في الأردن ولا سيما وزارة الداخلية ووزارة الخارجية، في تسهيل وصول ضيوف المؤتمر من خارج الأردن، وكذلك المؤسسات الإعلامية الرسمية والخاصة في تغطية أخبار المؤتمر.

٢. دعوة المؤسسات الأكاديمية والبحثية ومؤسسات المجتمع المدني ووسائل الإعلام إلى نشر الوعي بأهمية الأسرة، وبخطورة المؤتمرات العالمية التي تعالج موضوع المرأة خاصة، وتوسيع رقعة المستهدفين لتشمل المدن والأرياف والبوادي، وبلورة هذا الوعي من خلال رسم خارطة طريق للتعامل مع المشكلات، بإقامة ورشات عمل وتدريب، وتكوين فرق

بحثية من مناطق متعددة ومن خلفيات معرفية متنوعة تتحرك ضمن مشاريع جماعية تتكامل فيها الجهود المعرفية.

٣. الإشادة بالجهود الهادفة إلى المحافظة على الأسرة، سواء أكانت فردية أو جماعية أو أهلية أو حكومية، وتعميم التحارب الناجحة في البناء والتربية الأسرية والوالدية، مع العمل الجاد والدؤوب في ترسيخ التعاون بين جميع الأطياف والمؤسسات، لما للعمل الجماعي من استثمار أفضل للطاقات الفردية. وتعزيز هذه الجهود من خلال الجوائز المادية والعينية مثل إنشاء جائزة لأفضل مؤسسة تعنى بالأسرة، إلخ.

٤. الاهتمام بمتطلبات الأسر المسلمة في المجتمعات الغربية، لما تمثله من صورة للحياة الإسلامية، بوصفها سفيراً للإسلام في تلك المجتمعات.

٥. الدعوة إلى تأسيس البرامج الأكاديمية في التربية الوالدية، والتنشئة الأسرية، وحث الجامعات على تخصيص بعض المقررات الجامعية، التي تهدف إلى تأهيل الطلبة جميعهم لتحمل المسؤوليات الأسرية بعد التخرج. ومحاولة الإفادة من البحث العلمي في مرحلتي الماجستير والدكتوراه، لتكليف بعض الطلبة المتميزين بكتابة أطروحاتهم الجامعية في قضايا تتصل بالأسرة، وتشجيعهم على نشرها ليفيد منها المجتمع.

٦. حث مؤسسات المجتمع المدني والمؤسسات الحكومية والدوائر الأكاديمية على إصدار وثيقة شرف، تُشدد على ضرورة معالجة قضايا الأسرة المسلمة ضمن الرؤية الفكرية الحضارية للأمة، وبما لا يتعارض مع ثقافة الأمة وهويتها. وتفعيل ميثاق الأسرة في الإسلام، الذي أعدته اللجنة الإسلامية العالمية للمرأة والطفل.

٧. إنشاء صندوق وقفي مخصص لدعم المشاريع المتعلقة بالمحافظة على الأسرة.

٨. دعوة وزارات التربية والتعليم إلى الاهتمام بالتنشئة الأسرية في مراحل التعليم العام بدءاً من رياض الأطفال، من خلال برامج التوعية —المنهجية واللامنهجية– وتضمين المناهج الدراسية مقررات تحث على انتماء الفرد إلى أسرته ومجتمعه، ضمن الرؤية الحضارية للأمة، وتنقية هذه المقررات من المشاريع والأفكار التي تتعارض مع هوية الأمة.

٩. دعوة المؤسسات والهيئات المسؤولة عن سن قوانين الأحوال الشخصية إلى تمثّل هوية الأمة، وعقد الورش العلمية والدورات التدريبية لمحاولة الإفادة من التجارب الناجحة في المحافظة على الأسرة؛ تشريعاً وقانوناً.

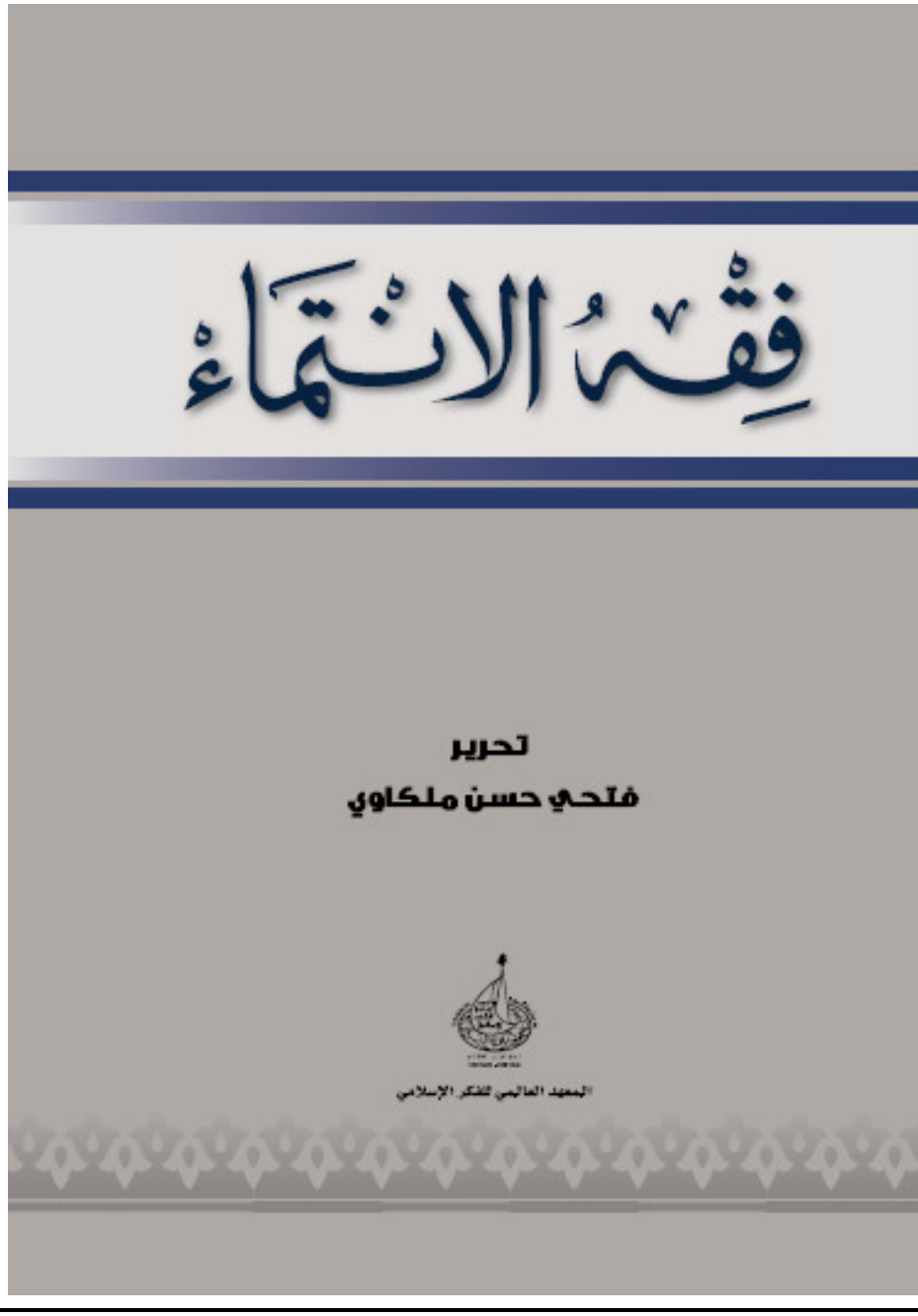
١٠. الإفادة من التطورات التقنية في مجال التواصل الاجتماعي، لا سيما شبكات الفيس بوك وتويتر... من أجل المحافظة على كينونة الأسرة الممتدة، والتوعية بكل ما يتعلق بالأسرة المسلمة.

١١. تشكيل لجنة لرصد القرارات المتعلقة بالأسرة، والصادرة عن الهيئات الدولية، ودراسة هذه القرارات والأفكار، وترجمة مضمونها إلى الفئات المسلمة المستهدفة، ومعالجتها معالجة علمية؛ لبلورة تصور معرفي عملي تجاهها، نابع من ثقافة الأمة، ورفع توصية إلى الجهات المعنية تدعوها إلى التراجع عن المشاركة في اتفاقية سيداو، لما للاتفاقية من خطورة على أمن المجتمع وسلامته.

١٢. تعزيز الدورات المتعلقة بتأهيل الشباب لدخول عالم الزوجية، ومحاولة الإفادة من الأفكار والأساليب العلمية في هذا المجال، مع التأصيل اللازم، ليتم الدمج بين الطبائع والوقائع والنصوص.

١٣. طباعة أعمال المؤتمر في كتاب يفيد منه طلبة العلم والمهتمون والمؤسسات الأكاديمية والبحثية. وذلك بعد استفادة الباحثين من الملحوظات التي أبداها المعقبون والمتدخّلون.

يصدر قريباً كتاب



رسالة الجامعة ووظيفتها

الأيام البيداغوجية العاشرة التي نظمها المنتدى الوطني للتعليم العالي والبحث العلمي بالتعاون مع جامعة الحسن الثاني والمعهد العالمي للفكر الإسلامي والمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية

الدار البيضاء/ المغرب: ١٤-١٥ جمادى الآخرة ١٤٣٤هـ الموافق ٢٦-٢٧ أبريل (نيسان) ٢٠١٣م

إعداد: السعيد الزاهري* وبلال التليدي**

نظم المنتدى الوطني للتعليم العالي والبحث العلمي، بشراكة وتعاون مع جامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء واستشارية المعهد العالمي للفكر الإسلامي بالمغرب والمركز المغربي للدراسات والأبحاث التربوية الأيام البيداغوجية العاشرة، وذلك يومي الجمعة والسبت ٢٦-٢٧ أبريل ٢٠١٣، في موضوع: "رسالة الجامعة ووظيفتها" بالمكتبة الوسائطية محمد السقاط، التابعة لجامعة الحسن الثاني بالدار البيضاء، بمشاركة ثلة من الأساتذة الجامعيين.

وقد افتتحت هذه الأيام بكلمة لرئيس جامعة الحسن الثاني الأستاذ جعفر خالد الناصري، رأى فيها أن الحاجة إلى الجواب عن سؤال دور الجامعة ورسالتها غدت أولوية كبيرة في أجندة إصلاح المنظومة التربوية، وأن الجواب عن سؤال التقدم مرتبط بتحديد دور الجامعة ووظيفتها، ولفت الانتباه إلى نوع التكوين الذي تنشده الجامعة، كما دعا إلى بحث أشكال تمويل الجامعة، عاداً الحسم فيها في السنوات الخمس القادمة أولوية من الأولويات.

وكشف المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي بالمغرب؛ الدكتور خالد الصمدي عن انشغال المعهد العالمي بتطوير التعليم الجامعي بالعالم العربي. واستعرض التحديات التي عرفتها الجامعة في السنوات العشر الأخيرة، مؤكداً الحاجة إلى إعادة هيكلة

* أستاذ التعليم العالي تخصص تكنولوجيا الإعلاميات وهندسة التربية والتكوين، في كلية أصول الدين بجامعة القرويين، تطوان/ المغرب
** نائب برلماني مغربي، ومحرر وباحث في مركز نماء للبحوث والدراسات.

الجامعات المغربية، ووضع استراتيجية جديدة للتعليم الجامعي. كما ألمح إلى مشكلة البحث العلمي في الجامعات، والحاجة إلى ربطه بالمحيط الاقتصادي وحاجيات التنمية في البلاد.

ورأى نائب رئيس المنتدى الوطني للتعليم العالي؛ السيد محمد إدعمر أن عقد الأيام البيداغوجية بعد عشر سنوات من التعثر في مسار الإصلاح الجامعي، يعدُّ محطة أساسية للتقويم واستقراء واقع الجامعة المغربية؛ لاستحضار تحدياتها، والتفكير بشكل جماعي في خارطة طريق جديدة، تسهم في البحث عن المخارج الممكنة، والأسباب التي أعاقت قدرة المبادرات السابقة على تحقيق الإصلاح.

انتظمت الجلسات العلمية للأيام البيداغوجية في ثلاث جلسات وعلى مدار يومين؛ إذ خصصت الجلسة الأولى التي ترأسها الدكتور حامد أبشير لتقويم مسار التعليم العالي بالمغرب. وكانت الورقة الأولى للدكتور الكاملي؛ العميد السابق لكلية العلوم بجامعة عبد المالك السعدي بتطوان، وهي بعنوان: "تطور التعليم العالي بالمغرب: نحو إعادة تعريف دور الجامعة ورسالتها"؛ إذ رصد فيها مراحل تطّور التعليم العالي بالمغرب، وحاول إعادة تعريف دور الجامعة ورسالتها، مشيراً إلى أنماط التعليم العالي في المغرب: التقليدي والمعاصر، والمحطات التاريخية والتحولات التربوية والتعليمية والمجتمعية التي طرأت على التعليم الجامعي وانعكست عليه وعلى المجتمع المغربي، ومسارات إصلاح التعليم الجامعي، وعرض تصوّراً رؤيوياً قوّم من خلاله مسار الإصلاح في التعليم الجامعي، وحدّد الرهانات التي تواجه مستقبل الجامعة المغربية.

وعرض الدكتور عمر الكتاني الأستاذ بكلية العلوم القانونية والاقتصادية بجامعة محمد الخامس – أكدال الرباط في ورقته المعنونة بـ"الجامعة ورسالة بناء الإنسان والقيم الدافعة"، وجهة نظر مختلفة لرسالة الجامعة المغربية؛ إذ انتقد اختصار وظيفة الجامعة في البعد المهني المرتبط بإكساب الخبرات والمؤهلات التي تسهل على خريج الجامعة الاندماج في سوق

الشغل، مؤكداً على أن دور الجامعة الأساسي هو بناء الإنسان وبناء القيم الدافعة والحافزة على التنمية. كما انتقد التوجهات التي تسعى إلى تهميش التكوين النظري والإعلاء من التكوين المهني. وفرّق الكتاني في هذا الصدد بين وظيفة الجامعة ووظيفة الاقتصاد، موضحاً بأن وظيفة الجامعة ليست خلق الوظائف، وأن هذه المهمة موكولة إلى الاقتصاد، بينما تنصرف مهمة الجامعة الأساسية إلى تكوين الإنسان وتأهيله وصناعة القيم الدافعة للبحث العلمي والتنمية.

وتركزت المداخلة الثالثة المعنونة بـ"الجامعة والحاجة إلى استراتيجية وطنية شاملة لإصلاحها" على تقويم واقع وآفاق التعليم الجامعي في المغرب؛ إذ قدم فيها الدكتور عبد اللطيف اليوسفي؛ عضو المجلس الأعلى للتعليم رؤيته للأخطار والتحديات والرهانات التي تنتظر الجامعة العمومية، فتوقف في تشخيصه لوضعية الجامعة المغربية على بعض الجوانب الإيجابية التي تحققت بفضل السياسات العمومية التي انتهجت، واستعرض في المقابل الاختلالات التي عرفتها على المستوى المجتمعي والمستوى البنيوي للجامعة. وكشفت ورقة اليوسفي عن التحديات التي تواجه الجامعة المغربية: داخلياً وخارجياً. وبخصوص الرهانات التي تنتظر الجامعة المغربية، أكد اليوسفي على ضرورة التوجه إلى الإصلاح الشمولي النسقي الذي ينظر إلى المدى البعيد، مركزاً على ضرورة تأهيل الجامعة لجعلها في مستوى مواكبة المتغيرات الدولية.

وناقشت أوراق الجلسة الثانية التي ترأسها الدكتور خالد الصمدي مقومات النهوض بالتعليم الجامعي؛ إذ قدّم الدكتور محمد الخمسي؛ الأستاذ بجامعة سيدي محمد ابن عبد الله– كلية العلوم والتقنيات بفاس ورقة حول "مقومات نجاح الجامعة العمومية في تأدية رسالتها"، انطلق فيها من طرح سؤال جدوى الجامعة العمومية المغربية، عادّاً المدخل للجواب عن هذا التساؤل مرتبطاً بحجم استقلال القرار السياسي والاجتماعي والاقتصادي والثقافي، ثم بمساحة السيادة الوطنية في محيطنا الإقليمي والدولي ثانياً. وحذر

الخمسي من المخاطر التي يمكن أن تنشأ عن هيمنة الجامعات غير الحكومية من غير التفكير في إطار قانوني تعاقدي استراتيجي، نظراً للمنطق الربحي لهذه الجامعات. ورأى الخمسي أن الأولوية ينبغي أن توجه إلى صياغة سياسة لغوية رشيدة، وإلى ضرورة توفر مقوم الجاهزية للتغيير في جميع مستوياتها، وعلى مقوم توطين المعرفة في المجتمع والدور المحوري الذي يمكن أن يقوم به الأساتذة الجامعيون في هذا الاتجاه، وذلك بالانتقال من الفضاء الجامعي إلى المجتمع، بالإضافة إلى مقوم سد الفجوات المعرفية سواء منها الكلية أو الجزئية.

أما المداخلة الثانية التي جاءت بعنوان: "الرسالة الجديدة للجامعة المغربية"، فقد خصصها الدكتور إدريس الطحطاوي؛ الباحث في جامعة أبي شعيب الدكالي كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالجديدة، للحديث عن الرسالة الجديدة للجامعة المغربية. استهل الباحث الحديث عن علاقة الجامعة بمعضلة بطالة الخريجين، مورداً إحصائيات مقلقة بهذا الشأن. وأوضح الباحث أن المغرب قام بعدد من التدابير والإصلاحات من أجل تطوير ثقافة المشاريع، ومثّل لذلك بالإصلاح البيداغوجي الجامعي الذي أعاد تعريف رسالة الجامعة بالتركيز على مساهمتها في التقدم. وذهب الطحطاوي إلى ضرورة مضاعفة الجهود وإدخال وحدات مرتبطة للمشاريع وبيئة الأعمال من أجل تعزيز قيم الريادة وفي مجال الأعمال.

أما الجلسة الثالثة، التي انعقدت صباح يوم السبت ٢٧ أبريل ٢٠١٣ وترأسها الدكتور محمد إدعمر، فقد ركزت على المحور الذاتي في الإصلاح؛ إذ ركز الدكتور عبد القادر لشقر؛ أستاذ العلوم السياسية بجامعة سيدي محمد بن عبد الله فاس الكلية متعددة التخصصات- تازة، في ورقته: "في الحاجة إلى ميثاق أخلاقي لمهنة الأستاذ الباحث" على الحاجة إلى ميثاق أخلاقي لمهنة الأستاذ الباحث، مؤكداً أن عملية الإصلاح تتطلب تقوية أخلاقيات الأستاذ الباحث، لا سيما بعد بروز مظاهر سلبية تمثلت في ابتعاد شريحة من

الأساتذة الجامعيين عن القيم والمعايير الأخلاقية العلمية. ولفت الباحث النظر إلى أوجه القصور في البحث العلمي، وضعف مواكبة الأستاذ الجامعي لما يصدر في مجال اختصاصه، وحاجته إلى تطوير نفسه ومادته العلمية، كما لاحظ عزلة الأستاذ الجامعي عن محيطه وبيئته الاجتماعية. وتوقف عند بعض المؤشرات المقلقة في المسار المهني لبعض الأساتذة الجامعيين، والممارسات السلبية التي تضر بالرسالة التعليمية.

وفي مداخلة عن "واقع البحث العلمي بين الأمس واليوم"، كشف الدكتور خالد سامي؛ الأستاذ بكلية العلوم بجامعة القاضي عياض، عن التحولات التي عرفتها مهام الجامعة ووظائفها في العقود الأخيرة، مشيراً بهذا الخصوص إلى ارتفاع الطلب على التعليم وارتفاع المستوى المعرفي المتطلب في المواطن، بحكم تنامي إنتاج المعرفة وتسارع الحاجة إلى تحويل المعارف إلى مواد تدريس يتم استغلالها في ممارسة يومية. وقدّم الباحث معطيات إحصائية مقلقة عن عدد المغاربة الذين يقصدون الوجهة الأوروبية للتعليم الجامعي، وقدّم معطيات أخرى عن هجرة العقول المنتجة للخارج. وأشار الدكتور سامي إلى دور اتساع المعرفة في انشطارها وظهور التخصصات المتنوعة والمتداخلة، وبروز الحاجة إلى تدبير هذا التداخل. كما نبّه إلى قضية عولمة معايير ومقاييس التكوين، وإلى قضية تمويل التعليم والبحث العلمي، وأهمية المجتمع الأهلي في ذلك. وأشار في نهاية ورقته إلى مهام الجامعة كما تصوغها متطلبات الحاضر.

وقد تضمنت هذه الجلسة أيضا مشاركة الدكتور أحمد بوصفيحة؛ الباحث بكلية الطب والصيدلة، الدار البيضاء بورقة بعنوان: "لغة التدريس وضرورة دعم اللغة العربية في التعليم العالي العمومي"، قدّم فيها التعليم الطبي نموذجاً، عارضاً تجربة الانشغال بتعريب الطب من خلال تجربة إصدار مجلة صحية باللغة العربية. وتقدّم الدكتور بوصفيحة بعرض أهداف الجمعية المغربية للتواصل الصحي التي تصدر المجلة الصحية ووسائل اشتغالها، مبرزاً أهمية الأطروحة الطبية العربية والاشتغال على ترجمة عناوين بحوث المؤتمرات الطبية إلى

العربية وترجمة فهرس المجلات الصحية. وقلّل الباحث من تحدي المصطلحات العلمية الأجنبية التي تعترض عملية التعريب، وأشار بهذا الخصوص إلى أن هذه المصطلحات لا تتجاوز نسبة ٥%، وأنه يتم ترجمتها بالمعجم الطبي المعتمد في منظمة الصحة العالية، مع الاحتفاظ بالمصطلح بالفرنسي وإلى جانبه المصطلح المعرب.

وفي ختام أشغال هذه الأيام البيداغوجية الجامعية، قرر المشاركون منح شرف تنظيم الدورة المقبلة لجامعة ابن زهر بمدينة أكادير/المغرب؛ إذ ستعقد تحت عنوان: "الجامعة وتنمية المجتمع".

مصير حوار الحضارات في ظل العولمة

حلقة نقاشية لتطوير مشروع بحثي

تنظيم المعهد العالمي للفكر الإسلامي/مكتب الأردن ومخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان في جامعة الأمير عبد القادر/الجزائر

الأردن: ١٣-١٦ رجب ١٤٣٤هـ الموافق ٢٣-٢٦ مايو (أيار) ٢٠١٣م

إعداد: مكتب الأردن

نظم مخبر الدراسات العقدية ومقارنة الأديان جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية قسنطينة –الجزائر- بالتعاون مع المعهد العالمي للفكر الإسلامي/ مكتب الأردن حلقة نقاشية لتطوير مشروع البحث الموسوم بـ: "مصير حوار الحضارات في ظل العولمة"، وذلك أيام ١٣-١٦ رجب ١٤٣٤هـ الموافق لـ ٢٣-٢٦ مايو /أيار ٢٠١٣م.

وقد عُقدت سبع جلسات علمية؛ خمسة منها لتطوير مشروع حوار الحضارات، واثنتان لتطوير مشروعي: مساق في الفلسفة في الفكر الإسلامي، ومساق سنن قيام الحضارات وسقوطها. واتُّبعت منهجية محددة في تطوير الأوراق؛ إذ يقوم الباحث بعرض ورقته بصورة مجملة، ثم يتناوب المعقبون على التعقيب، علماً بأن المعقبين قد زُوّدوا بالأوراق البحثية قبل شهر من انعقاد الحلقة النقاشية.

افتتحت أشغال الحلقة النقاشية يوم الخميس الساعة العاشرة صباحاً بكلمة للمستشار الأكاديمي لمكتب المعهد العالمي للفكر الإسلامي في الأردن؛ الدكتور رائد عكاشة، الذي قدّم فيها كلمة ترحيبية بالحضور، وكشف عن أهمية عقد مثل هذه النشاطات الجماعية التكاملية، وعن المراحل التي تم فيها التنسيق لعقد هذا النشاط. أعقبتها كلمة الدكتور فتحي حسن ملكاوي؛ المدير الإقليمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي، الذي عرض فيها برنامج العمل، مبيناً أهميته وضرورته للبرامج الجامعية، منوّهاً بالجهود التي يبذلها بعض الأساتذة في الجزائر، في سبيل النهوض الحضاري. واختُتمت

الجلسة بكلمة للدكتور عبد العزيز بو الشعير؛ مدير المشروع، الذي عرض الإطار العام للمشروع؛ مبيناً العناصر الأساسية للمشروع وإشكالياته، وأهدافه ومنهجيته.

انطلقت أشغال الجلسة الأولى بمداخلة الدكتوره زبيدة بن ميسي من قسم الفلسفة بالمدرسة العليا للأساتذة قسنطينة الجزائر، وجاءت بعنوان "حوار الحضارات أم صدام الحضارات من منظور المفكرين العرب والمسلمين"، أثارت خلالها جملة من التساؤلات حول خلفية طرح شعار حوار الحضارات، وموقف الإسلام والمسلمين من الحوار، وهل العلاقة بين الحضارات يحكمها منطق الحوار أم منطق الصدام؟ وذلك من خلال آراء ومواقف بعض المفكرين العرب والمسلمين.

وقد عقّب على ورقتها كل من: الدكتور مصطفى غنيمات؛ أستاذ الفلسفة في جامعة الإسراء، والدكتور أمين عودة؛ أستاذ الخطاب الصوفي في جامعة آل البيت، والدكتور محمد علي الأحمد؛ الباحث في التاريخ العثماني. وفُتح بعد ذلك باب النقاش؛ إذ ركزت المناقشات على البعدين: المنهجي والفني للورقة.

أشار الدكتور مصطفى غنيمات إلى أهمية الورقة، ونبّه إلى ضرورة التصنيف المنهجي بين الذين جمعوا بين مفهوم الثقافة والحضارة، والذي فصّلوا بين المفهومين، كما أشار إلى نظرية المركز والمحيط في تناول مسألة صدام الحضارات.

أما الدكتور أمين عودة فقد بيّن في تعقيبه أولوية الحوار الداخلي على الحوار الخارجي، مؤكداً على ضرورة استخراج رؤية واضحة من جملة ما كتب في موضوع حوار الحضارات وصدامها، وذلك بغية الانتقال من الرؤية والتنظير إلى المسلك والممارسة.

وقدّم الدكتور محمد علي الأحمد ملحوظات منهجية وموضوعية، مشيراً إلى أن الغرب اصطنع فكرة الصراع مع الإسلام بعد نهاية الحرب الباردة، وتساءل عن علاقة حوار الحضارات مع الجهاد في سبيل الله، ونبّه إلى ضرورة ربط حوار الحضارات بمقاصد الشريعة الإسلامية، والتأكيد على إظهار الرؤية الإسلامية للحوار الحضاري.

وجاءت المداخلة الثانية للدكتور عبد العزيز بوالشعير من قسم الفلسفة بجامعة سطيف٢، الجزائر، الذي قدّم فيها ورقة بعنوان: "حوار الحضارات في الفكرين العربي

والغربي من أفق التنظير إلى ساحة الممارسة"، تطرق فيها إلى جملة من النقاط منها: مفهوم الشرق، ومفهوم الغرب، وعلاقة الشرق بالغرب، وحوار حضارات في الفكرين العربي والغربي، وركز على الرؤية الغربية للحوار الحضاري.

وقد عقب على الورقة كل من الدكتور مازن عصفور؛ أستاذ النظرية النقدية الفنية في الجامعة الأردنية، والدكتور رائد عكاشة؛ أستاذ النقد الأدبي؛ المستشار الأكاديمي للمعهد العالمي للفكر الإسلامي/مكتب الأردن. وتم بعدها فتح باب النقاش الحر.

بيَّن الدكتور مازن عصفور أن سقوط الاتحاد السوفياتي قد وحّد الغرب في العشرية الأخيرة من القرن العشرين، لكن سرعان ما بدأت الذات الغربية في التفكك في العشرية الأولى من القرن الواحد والعشرين بسبب الصراع الموجود بين الثقافة اللاتينية الممثلة في جنوب أوروبا، والثقافة الأنجلوسكسونية في شمالها. وقد تساءل هل العولمة تفتيت للهويات الأوروبية المتعددة بدلاً من توحيدها؟ مستنداً في تساؤله إلى ثقافة الصورة التي جعلت الفرنسيين يرفضون السينما الأنجلوسكسونية والأمريكية، متكئين على عراقة ثقافتهم ذات الأصول اللاتينية.

وفي تعقيبه على الورقة أشار الدكتور رائد عكاشة إلى رفض بعض الأوروبيين لفكرة العولمة مستشهداً بمظاهرات في مدينة ليون الفرنسية رفضاً للعولمة، ورأى أن الغرب ليس غرباً واحداً، وتساءل عن أية محطة نتحدث فيها عن الفكر الغربي؟ منبهاً إلى ضرورة تحديد المجال الزمني في الحديث عن هذا الفكر، مبرزاً ضرورة تصنيف النماذج المعروضة في البحث في إطار مدارس تفصل بين رأي الغربيين المسلمين في الحوار وغيرهم، مع الإشارة إلى ضرورة الربط بين حوار الحضارات وحوار الأديان، منتهياً بالحديث عن العولمة كمفهوم، وعلاقتها بالحداثة وما بعد الحداثة.

واختتم اليوم الأول أعماله بمداخلة الدكتوره نعيمة إدريس، من قسم الفلسفة بالمدرسة العليا للأساتذة قسنطينة، في ورقة بعنوان: "الأساس الفلسفي والديني لحوار الحضارات". تطرقت فيها إلى الحوار فكراً وممارسة في الحضارات القديمة الشرقية ثم اليونانية، ثم عرجت بالحديث عن تراجع الحوار في العهد المسيحي الذي يرجع إلى الأطر الفكرية المبنية على التعالي، وأنهت مداخلتها بموقف الإسلام من الحوار، مركزةً على دور

العقل في الفكر الإسلامي، خاصة آلية الاجتهاد التي فعّلت حركة الحوار داخلياً وخارجياً.

وعقّب على الورقة كل من الدكتور خالد الجبر؛ أستاذ النقد والبلاغة في جامعة البترا الأردنية، والدكتور حسام اللحام؛ أستاذ البلاغة في جامعة الزيتونة الأردنية.

أشار الدكتور خالد الجبر في تعقيبه إلى أن الحوار منطق الضعفاء من جهة، وإفلاس منظومة القيم الغربية والنظم المادية من جهة أخرى، داعياً إلى ضرورة التفكير الإيجابي تجاه ذواتنا، بمعنى أن نفكر في أنفسنا بوصفنا بديلاً للنماذج الحضارية المهيمنة، وهو ما يعني أولوية الحوار مع الذات قبل الحوار مع الآخر، وانتهى إلى أنه لا يمكن عدّ الغرب مسيحياً بالأساس بالنظر إلى علمانيته التي تقوم على الفردانية، والديمقراطية، والليبرالية.

وفي تعقيبه على الورقة أشار الدكتور حسام اللحام إلى ضرورة ضبط مفهوم الحوار بوصفه أساساً أولاً في الحوار بين الحضارات، كما تساءل عن موقع الحوار في ظل تزايد خطر العولمة على العالم.

وأعقب ذلك مناقشات الحضور.

وافتتحت أشغال اليوم الثاني يوم السبت ٢٥ مايو/أيار بمداخلة الأستاذ رحماني ميلود، من قسم الفسلفة جامعة سطيف٢، الموسومة بـ: "علماء وفلاسفة الحضارة في تاريخ العالم العربي"، التي استهلها بالحديث عن موقع الورقة في مشروع حوار الحضارات في ظل العولمة. وطرح مجموعة من التساؤلات قائلاً متى بدأ التفكير في موضوع الحضارة؟ وكيف تناولها فلاسفة الإسلام وعلماؤه؟ ومتى كيف ظهرت المسألة الحضارية في الفكر الإسلامي؟ مركزاً على نماذج من التاريخ الإسلامي القديم والمعاصر، بدءاً بابن خلدون ومالك بن نبي، وانتهاء بشخصية أوروبية متميزة هي: علي عزت بيجوفيتش.

وعقب على الورقة كل من الدكتور محمد علي الجندي؛ أستاذ الفلسفة الإسلامية في كلية دار العلوم بجامعة القاهرة، والأستاذ الزائر في جامعة العلوم الإسلامية العالمية في الأردن، والدكتور عليان الجالودي؛ أستاذ التاريخ الوسيط في جامعة آل البيت. تلتهما مناقشات الحضور.

بـدأ التعقيـب الـدكتور محمـد الجنـدي، فأشـار إلى أن الورقـة يمكـن أن تقسـم إلى وحدتين؛ وحدة الترجمة، ووحدة فلسفة الحضارة، مشيراً إلى ضرورة إجراء مقارنات بين النماذج المعروضة في الورقة قصد استجلاء جهود المسلمين في التأصيل للحوار الحضاري.

وتلا ذلك تعقيب الدكتور عليان الجالودي؛ إذ ركّز على تلازم الحضارة والتاريخ، وبيان موقع المسألة الثقافية في حركة التاريخ، حيث يكون الدين هو أساسها. وانتهى إلى طرح جملة من التساؤلات منها: ما دور المسلم في ظل حركة العولمة؟ وكيف نظر المسلمون إلى الآخر؟ وكيف كان الآخر ينظر إلينا؟

واختتم اليوم الثاني بمداخلة الدكتور عبد الرزاق بلعقروز، من قسم الفسلفة جامعة سطيف٢، المعنونة بـ "قراءة تحليلة مقارنة لمفاهيم الثقافة والحضارة والدين والحوار في الفكرين العربي والغربي" مبتدئاً بالمقاربة الانثروبولوجية للثقافة، ومن ثم الخروج من المجادلة التاريخية لهذا المفهوم إلى مهمة التجديد الثقافي أساساً لحوار الحضارات، كما عرض نظرية التجديد القيمي للثقافة في مقاربة طه عبد الرحمن، التي تقوم على رفض الاستتباع الثقافي والتخريب الثقافي والتنميط الثقافي والتلبيس الثقافي، وموضحاً ضرورة ربط الثقافة بالقيم، منتهياً إلى الدعوة إلى أعادة بناء المفاهيم، حتى نخرج من حالات التيه والتحيز والقلق المفاهيمي.

وقد عقّب على هذه الورقة كل من: الدكتور عزمي طه؛ أستاذ الفلسفة في جامعة آل البيت، والدكتور حمود عليمات؛ أستاذ علم الاجتماع في الجامعة الأردنية.

نبّه الدكتور عزمي طه السيد إلى تلاقح الأفكار وتكاملها، وركّز على عملية ضبط المصطلح، التي تقوم على الأسس الآتية: الوضوح، والتميّز، والجدوى، كما نبّه إلى وظيفة القيم والتمييز بين الثقافة العامة والثقافة الخاصة، وذلك بنقد مفهوم اليونيسكو للثقافة؛ إذ تعدها بديلاً للدين، في حين أن المفهوم الصحيح لها هو الذي يستند إلى العناصر الآتية: البصيرة، والهداية، والتوجيه.

تلا ذلك تعقيب الدكتور حمود عليمات، فبيّن أن الثقافة هي مجموع الكسب الإنساني، كما حثّ على ضرورة الفصل بين المفهوم الثابت والمفهوم المتغير، وأكّد على

عدم إمكانية تصدير قيم فارغة للغرب، بل دعا إلى ضرورة تقديم نموذج حضاري ثقافي للآخر انطلاقاً من تجاوز التشوش في المفاهيم لدى المسلمين أولاً.

وفي اليوم الثالث من هذه الأيام العلمية نظّمت ورشة عمل حول تطوير مساق "سنن قيام الحضارات وسقوطها" ضمن برنامج ماجستير الفكر الإسلامي، الذي سيعقده المعهد العالمي للفكر الإسلامي مع الجامعة الأردنية. وقد عرض الدكتور فتحي الهدف من المساق، ومدى الحاجة إليه، لما للموضوع من ارتباط بقضية الإصلاح. ونوّه إلى أن هذا الموضوع يقع ضمن الموضوعات البينية، التي تحتاج إلى أكثر من تخصص لمناقشتها وتطويرها. وقد قُدّمت ورقة تأطيرية للمساق، تتضمن فكرة المساق وأهدافه ومحاوره وطرائق تنفيذه. وقد حاول الأساتذة من الجزائر أن يتفحصّوا معالم المساق من طريقين: الطريق المنهجي، والطريق المعرفي؛ فعلى المستوى المنهجي عرضوا بعض المقترحات التي من شأنها أن تغني المساق، ومنها: تحديد العلاقة بين الأهداف وكيفية تنفيذ البرامج، وضرورة تحديد الفئة المستهدفة ومدى تكوينها المعرفي لمعرفة مدى حاجتها للمواد الاستدراكية، إلخ. أما على المستوى المعرفي، فقد حاول الأساتذة أن يضيفوا بعض المواد على المساق أو يدمجوا المواد حسب الحقول المعرفية، ومن أهم الاقتراحات في هذا الشأن: إدخال مادة حول فلسفة الحضارة أوفلسفة التاريخ، وتأسيس مفردات للحديث عن الدورة الحضارية، وتخصيص محور كامل للمفاهيم ذات العلاقة بالحضارة، والتركيز على موضوع بناء الحضارات، إلخ.

واختُتمت الأيام العلمية بحلقة نقاشية حول تطوير مساق في الفلسفة في الفكر الإسلامي؛ إذ قام الدكتور فتحي بتقديم تصور مكتوب حول المساق الذي بلوره أثناء تدريسه مادة الفلسفة الإسلامية ضمن برنامج ماجستير دراسات الإسلام في العالم المعاصر، فقام بالتعريف بالمساق وأهدافه ومحاوره الأنشطة والأساليب التي تضمنته، وعناصر التقويم، والقراءات الخارجية المتعلقة به. وقد دار حوار مستفيض حول تطوير المساق. وتركّز النقاش حول القضايا الآتية: ضرورة تخصيص مساق مستقل حول علم الكلام والتصوف والمنطق، وضرورة اختصار المفردات لكي تُعطى كل مفردة حقها من البحث، وضبط مفردات المساق في أطر كلية تتعلق بالمدارس والمناهج والشخصيات والمصادر.

عروض مختصرة

إعداد: حنان لطفي زين الدين

١. **مشاهد من المقاصد**، عبد الله بن الشيخ المحفوظ بن بيه، الرياض: دار التجديد، ط٢، ٢٠١٢م، ٢١٥ صفحة.

سعى المؤلف في هذا الكتاب إلى البحث في مسيرة تشكّل المقاصد وتاريخها. وتناول الفصل الأول تعريف المقاصد لغةً واصطلاحاً، وتحديد الضابط الذي يعرف به مقصد الشارع، والعِلّة ومسالكها، وأنواع سكوت الشارع عن الحكم. وفي الفصل الثاني استعرض المؤلف مسيرة العمل والتعامل مع المقاصد، وتناول فهم الصحابة للمقاصد وعملهم بها، وصولاً إلى فهم الأئمة الأربعة لها. أما الفصل الثالث فتحدث عن المصلحة التي تبنى عليها الأحكام: عقلية أم شرعية، وعن دوران الشريعة بين معقولية المعنى والتعبد، والتجاذب بين الكُلّي والجزئي. وتناول الفصل الرابع أصناف المقاصد، مشيراً إلى معيار الانتماء إلى المقصد الضروري، وتذبذب الانتماء بين الضروري والحاجيّ في بعض المسائل. ووضّح الفصل الخامس استنباط المقاصد واستخراجها وبيان كيفية الوصول إلى الحكم بمقصد الشارع. وتناول الفصل السادس الاستنجاد بالمقاصد وإخراجها من حيز التنظير إلى فسحة التطبيق.

٢. **مقاصد المقاصد: الغايات العلمية والعملية لمقاصد الشريعة**، أحمد الريسوني، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣م، ١٧٦ صفحة.

يهدف الدكتور أحمد الريسوني في كتابه الجديد إلى توجيه الحركة المقاصدية، وبيان الفوائد المرجوة من نشر الثقافة المقاصدية. وتطرق المؤلف لنماذج من فقه المقاصد، كما تناول علاقة السياسة الشرعية بفقه المقاصد. وينقسم الكتاب إلى ثلاثة فصول. تناول الفصل الأول بيانَ مقاصد المقاصد في فهم الكتاب والسنة، ووضّح فيه أنه لا توجد مقاصد للشريعة خارج نصوص القرآن والسنة. أما الفصل الثاني فتناول مقاصد المقاصد في الفقه والاجتهاد الفقهي، عادّاً علاقة المقاصد بالفقه كعلاقة الروح بالجسد؛ فالمقاصد

هي الروح، والفقه الحي هو الجسد الذي تسري فيه المقاصد. وخُصص الفصل الثالث والأخير للمقاصد العملية للمقاصد؛ إذ أكّد الريسوني أن العلوم المنبثقة عن الدين (ومن ضمنها علم المقاصد) لا بدّ أن تكون ذات مقاصد ومردودية عملية.

٣. **تكوين ملكة المقاصد: دراسة نظرية لتكوين العقل المقاصدي**، يوسف بن عبد الله حميتو، الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣م، ١٦٠ صفحة.

تأتي الدراسة في هذا الكتاب محاولةً لتفعيل ملكة العقل المقاصدي وتطويرها. ويطرح المؤلف إشكالات مهمة حول توجهات العقل المقاصدي بشكل عام. ويحاول المؤلف في كتابه إثارة الانتباه إلى وجوب الضبط العلمي للعقل المقاصدي من خلال إثارة قضايا محددة ذات أولوية وأهمية للطالب والباحث. يتكون الكتاب من مدخل وخمسة فصول. وقد تناول المدخل مفاهيم الملكة والعقل والمقاصد والعقل المقاصدي. وتناول الفصل الأول التوجهات التي تتجاذب العقل المقاصدي، وحدد الفصل الثاني أولويات عمل العقل المقاصدي، بينما وُجّه الفصل الثالث للعناية ببعض الإشكالات النقدية التي تعترض عمل البحث المقاصدي المعاصر، ثم استعرض الفصل الرابع بعض مزالق العقل المقاصدي، وأخيراً، تناول الفصل الخامس المَلَكات التي ينبغي أن يتسلح بها العقل المقاصدي.

٤. **الخطاب المقاصدي المعاصر: مراجعة وتقويم**، الحسان شهيد، الرياض: مركز نماء للبحوث والدراسات، ٢٠١٣م، ٢٥٤ صفحة.

يتناول الكتاب مسائل تخص الخطاب المقاصدي في الوقت الراهن، والأبعاد الموثقة بين جوانبه المعرفية ومواقع الوجود الإنساني، كما يبحث في التحديات العلمية والواقعية التي تواجه التفكير المقاصدي المعاصر، مع مراجعة لأهم المشاريع العلمية المنجزة لتجديد الخطاب المقاصدي، وذلك بهدف توضيح معالم المسيرة الطويلة للخطاب المقاصدي المعاصر وتقويمها بغرض تطوير ذلك الخطاب، ونقده، وتفعيله، وتجاوز مشكلاته والمحافظة على مكتسباته، مع تقديم رؤية مقترحة للنظر في الخطاب المقاصدي؛ بحثاً عن آفاق تجديدية.

يتكون الكتاب من ثلاثة أبواب رئيسة؛ أولاً: الخطاب المقاصدي المعاصر: مراجعة نقدية، وثانياً: الخطاب المقاصدي المعاصر: دراسة مشاريع ورؤى تجديدية، وثالثاً: التجديد التشغيلي للمقاصدي: المقدمات والإمكانات.

٥. **المقاصد التربوية للعبادات في الفرد: روحياً وأخلاقياً وعقلياً وبدنياً**، صلاح الدين سلطان، القاهرة: نهضة مصر، ٢٠١٣م، ٢٣٢ صفحة.

يتلمس المؤلف المقاصد التربوية للعبادات بالمفهوم الخاص (الطهارة، والصلاة، والزكاة، والصيام، والحج)؛ إذ جمع النصوص الشرعية والأحكام الفقهية محاولاً تحديد المقاصد التربوية لهذه العبادات؛ مع ربط الأحكام الفقهية بمقاصد أداء الشعائر التعبدية. ويتناول المؤلف في كتابه بناء الإنسان المسلم من أعماقه؛ روحاً وخلقاً وعقلاً وبدناً، بما يمكنه من عيش الحياة وفق المقاصد التربوية التي تغرسها العبادات فيه على المستوى الفردي أولاً، وليبني ما حوله من حضارة تالياً.

٦. **الأسرة في مقاصد الشريعة: قراءة في قضايا الزواج والطلاق في أمريكا**، زينب العلواني، هيرندن: المعهد العالمي للفكر الإسلامي، ٢٠١٢م، ٣٨٣ صفحة.

يتناول الكتاب قضية أساسية من القضايا التي تعيشها الجالية المسلمة في المجتمع الأمريكي، ويكشف القناع عن كثير من المشكلات الأسرية المسكوت عنها في أوساط تلك الجالية، والتحديات التي تواجهها على صعيد الأسرة والعائلة فيما يتعلق بأحكام الزواج والطلاق وما يتعلق بها، وتحليل معنى المقاصد وتفعيلها لمواجهة التحديات التي تعصف بالأسرة المسلمة المهاجرة والمقيمة في أمريكا وبلاد الغرب على العموم، وعرض نماذج تطبيقية لتفعيل المقاصد في القضايا الأسرية، مع بيان ضوابط وإجراءات وقائية تنطلق من تنزيل النص على الواقع وفق رؤية اجتهادية معاصرة.

يتكون الكتاب من أربعة فصول: الإطار المفاهيمي للمقاصد، وتطور العمل بالمقاصد الأسرية، ومنهج تفعيل المقاصد في الولايات المتحدة الأمريكية، وضوابط الكشف عن المقاصد الأسرية وتفعيلها.

٧. **الاجتهاد المقاصدي: من التصور الأصولي إلى التنزيل العملي**، جاسر عودة، بيروت: الشبكة العربية للأبحاث والنشر، ٢٠١٣م، ١٧٦ صفحة.

يتضمن الكتاب مجموعة من الأبحاث التي قدمها الدكتور جاسر عودة في مجال الاجتهاد المقاصدي، تناولت الأفكار والنظريات المطروحة في مجال علوم الشريعة، إضافة إلى مجالات مختلفة من المعرفة الإنسانية. يتكون الكتاب من خمسة فصول؛ إذ ناقش المؤلف الاجتهاد المقاصدي في عدة مجالات نظرية مع التأصيل العملي لها، فتناول الضرورات الشرعية مع تصور المقاصد الشرعية أنموذجاً، وموضوع نوط الأحكام بمقاصدها في نظريات أصول الفقه، كما تناول إسلامَ المرأة دون زوجها أنموذجاً في أحكام الفقه، أما في الفكر الإسلامي فتناول مسألة التنمية المعرفية، وصفتي المعطي والمانع لله تعالى أنموذجاً في العقيدة الإسلامية.

٨. **موسوعة المعجم المفهرس لألفاظ الحديث النبوي الشريف للكتب الستة ومعه شرح غريب الحديث لابن الأثير**، (٢١ مجلداً)، ترجمة وتحقيق: خليل مأمون شيحا، بيروت: دار المعرفة للطباعة والنشر، ٢٠١٣م، ١٦١٣٠ صفحة.

تعد هذه الموسوعة أول موسوعة كاملة للحديث النبوي الشريف، تشمل الكتب الستة، وتضم النص الكامل للحديث من خلال ١٩٥,٠٠٠ مدخل للبحث. ويمكن البحث فيه عن الكلمات وفق ترتيبها الهجائي، حيث تُسرد تحت باب كل كلمة سائر الأحاديث التي تحتوي هذه الكلمة مع مصدرها. وتُعدُّ هذه الموسوعة مرجعاً قيماً لتسهيل الوصول إلى الأحاديث وفق موضوعاتها والكلمات الواردة في نَصِّها.

٩. **استدلال الأصوليين باللغة العربية؛ دراسة تأصيلية تطبيقية**، ماجد بن عبد الله الجوير، الرياض: دار كنوز إشبيليا للنشر، ٢٠١١م، ٧٥٢ صفحة.

يسهم الكتاب في تجلية العلاقة الوثيقة التي تربط بين علم أصول الفقه واللغة العربية، فيبحث المؤلف في كتابه تأصيل الاستدلال باللغة العربية من حيث حجية اللغة العربية ومرتبة الاستدلال بها، وضوابط الاستدلال بها في إثبات القواعد الأصولية، وأنواع استدلال الأصوليين بها، ثم يذكر المؤلف تطبيقات لاستدلال الأصوليين باللغة العربية

على القواعد الأصولية، ومنها القواعد الأصولية المستدل لها باللغة في مباحث الحكم الشرعي، ومباحث الأدلة، ومباحث الأمر، ومباحث النهي، ومباحث العموم، ومباحث التخصيص، وأخيراً مباحث المنطوق والمفهوم. وختم المؤلف كتابه بمجموعة من النتائج والتوصيات.

١٠. **الاحتمالات اللغوية المُخِلّة بالقطع وتعارضها عند الأصوليين**، كيان أحمد حازم يحيى، بيروت: دار المدار الإسلامي، ط١، ٢٠١٣م، ٦٨٠ صفحة.

يهدف المؤلف في كتابه إلى الكشف عن بناء لغوي كبير، وفّق الأصوليون إلى حدٍّ كبير في عرض لبناته الأساسية، سواء منها ما كان نظرياً وما كان تطبيقياً، لكن نقص الأدوات والرؤى المتاحة لهم أقعدهم عن النهوض بمهمة تقديم إطار معرفي متكامل يلمّ شتات تلك اللبِنَات، ويؤسس منها منظومة تعين على القطع بأنظمة اللغة وبمرادات المتكلمين في ما ينشئونه من نصوص وخطابات. وقد حرصت هذه الدراسة على عرض المنجز الأصولي المتعلق بالقطع والظن اللغويين، بوصفه تحققاً لسانياً يرتكز –في أسسه النظرية– على نتاج حوارات معمقة في بيئات علمية وفكرية متنوعة تنوع التراث الإسلامي، كانت بمنزلة الأساس المعرفي الذي شيّد عليه ذلك المنجز، والمصبّ الذي التقت فيه روافده، ويستمد فاعليته وقدرته على اختراق كثير من حقول العلم والفكر من استناده إلى منظومة متكاملة من الخطوات العملية الإجرائية القابلة للتطبيق على النصوص والخطابات اللغوية على اختلاف انتماءاتها وتنوّع مشاربها.

١١. **الإيجاز وبلاغة الإشارَة في البيان النبويّ**، عبد الرحمن بودرع، تطوان: مطابع الخليج العربي، ط١، ٢٠٠٩م، ٢٢٠ صفحة.

يعرض المؤلف في هذا الكتاب تطبيقَ قواعد ونظرات من مسائل الدرس اللغوي والبلاغي، على نصوص من الحديث النبوي الشريف، لإخراج المعرفة اللغوية من إطارها النظري المسطور في مصنفات النحو والبلاغة والمعجم، إلى ميدان التطبيق على نصوص بليغة لها قيمة عملية وقوة إنجازية. ويأتي هذا الكتاب في سياق الاستفادة من المباحث المتعددة والأدوات المعرفية في اللسانيات وعلوم اللغة والبلاغة؛ للتوصل إلى كشف ما

بالحديث النبوي من بلاغة وحسن بيان. وتوسع المؤلف في مفهوم الإيجاز البلاغي والخروج به من دائرة الكلام والعبارة اللغوية إلى دائرة الفعل والسلوك، ليصير منهجاً يحيا به المؤمن وأسلوباً له في الفكر والفعل؛ وانتقالاً بمجموع أفراد الأمة من حالة الفوضى في المنهج إلى حالة النظام والتوازن، ومن طريق الإسراف والتبذير إلى طريق الوسطية.

12. *A New Anthropology of Islam.* John R. Bowen, Cambridge University Press, 2012, 230 pages

عنوان الكتاب بالعربية: "**أنثروبولوجيا جديدة للإسلام**". يتناول هذا الكتاب الإسلام بطريقة تركز على ممارساته، بدءاً من الصلاة وطلب العلم وانتهاءً بالأحكام والتنظيم السياسي. ويبين المؤلف كيف يتبنى المسلمون النصوص الدينية والتقاليد والأفكار في دول آسيا وإفريقيا وأروربا، وكيفية نظرهم إلى دينهم، إضافة إلى نظرة غير المسلمين إلى الإسلام. وفي بعض أجزاء الكتاب، يقارب المؤلف (جون بُوين) بين آيات من القرآن والإنجيل، ومن الأمثلة على ذلك بيان الآيات التي يمكن تفسيرها على أنها تحض على العنف، إلا أنه يمكن تفسيرها أيضاً بأن الله يخبر الناس ألا يقوموا بذلك إلا عند الضرورة. كما يعرض الكتاب مجموعة من الشخصيات الإسلامية المهمة، والمناسبات التي يحتفل بها المسلمون، وما يؤمنون به وما لا يؤمنون به، ويعرض كثيراً مما يتعلق بلباس المرأة المسلمة.

يتكون الكتاب من تسعة فصول: كيفية التفكير في الدين: الإسلام أنموذجاً، والتعلُّم، واستكمال التقوى من خلال العبادة، وإعادة تشكيل التضحية، والشفاء والصلاة، وتنظيم التديّن، وإصدار الحكم، والهجرة والتبني، والحركة.

13. *Divine Love: Islamic Literature and the Path to God*, William C. Chittick, Yale University Press (June 10, 2013), 520 pages

عنوان الكتاب بالعربية: "**الحب الإلهي: الكتابات الإسلامية والطريق إلى الله**". يتبنى هذا الكتاب فكرةً تقول إن خلاصة التقليد الإسلامي هي الحب. ويسلط المؤلف

(ويليام شتيك) -الذي يعد من علماء التصوف- الضوءَ على العديد من المصادر الفارسية التي لم يتم عرضها من قبل؛ إذ اعتمد على أكثر من ألف صفحة من المواد المترجمة حديثاً لتصوير الأدب النثري الغني في قلب الفكر الإسلامي. وهو يعمّق في كتابه فهم التصوف والحب الإلهي من ذلك المنظور، مع دمج المراجع الفارسية والعربية لإتمام هذا الكتاب. يتكون الكتاب من ثلاثة أجزاء في كل منها ثلاثة فصول. يتناول الجزء الأول مصدر الحب، تضمن في فصوله السياق الثيولوجي، وقصة الحب، وعلم النفس الروحاني. أما الجزء الثاني فيحمل عنوان "حياة الحب"؛ إذ يبحث في: البحث عن الحب، والطريق إلى الحب، وحال المريدين أو الساعين إلى الحب. في حين يتناول الجزء الأخير موضوع أهداف الحب في فصوله الثلاث: حقيقة الحب، والمعاناة في الحب، وإدراك التوحيد.

14. *Letting Islam Be Islam: Separating Truth From Myth*, Dr. Stephen M. Kirby, CreateSpace Independent Publishing Platform (October 2, 2012), 402 pages

عنوان الكتاب بالعربية: "**ليكون الإسلام هو الإسلام: فصل الحقيقة عن الخرافة**". اعتمد مؤلف الكتاب الدكتور (ستيفين كيربي) على المصادر الإسلامية التاريخية الأصيلة، وكتابات الباحثين الجدد، إضافة إلى أسس التفكير الإسلامي اليوم. ومن خلال ذلك كله، يقدم الكتاب فهماً أعمق للقرآن والسُّنة بحيث يساعد المسلم وغير المسلم على معرفة السلوكيات الراهنة وفهمها، وعلى فهم أسس علاقة المسلمين ببعضهم بعضاً وبغير المسلمين. يتكون الكتاب من تسعة عشر فصلاً: شملت علوم التفسير والحديث والسيرة، ومبدأ النسخ، ونبوة محمد عليه الصلاة والسلام، ودين السلام، والأديان التوحيدية، والشريعة والمرأة، وقضية الرق، والردة، والعهدة العمرية، والصلوات الخمس، والجنة، والمسلمون الأميركيون. الكتاب دليل ممتاز لتوجيه الفهم للتدفق الهائل للإسهاب في الحديث عن الإسلام، سواء أكان ذلك عن علم أم ذكاء أم خوف أم تهدئة أم جهل أم خداع.

15. *Communicating the Word: Revelation, Translation, and Interpretation in Christianity and Islam,* David Marshall, Georgetown University Press (November 17, 2011), 208 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**تبليغ الكلمة: الوحي والترجمة والتفسير في المسيحية والإسلام**". يعرض (ديفيد مارشال) مجموعة من مقالات الباحثين والدارسين المسيحيين والمسلمين، التي تركز على النصوص الدينية الأساسية مع إدخال الفكر الإسلامي والمسيحي التقليدي والمعاصر. يتكون الكتاب من ثلاثة أجزاء رئيسة: الخصوصية والعمومية والغاية في الوحي، وترجمة الكلمة، وطرق التفسير وسلطاته. ويتضمن الكتاب من بين موضوعاته الكثيرة: الطرق المختلفة التي يفسر فيها المسلمون والمسيحيون مصطلح "كلمة الله"، والاحتمالات والتحديات في ترجمة النص المقدس، وطرق التفسير والنزاع حوله في الماضي والحاضر.

16. *An Introduction to Al-Islam and Islamic Law*, Dr. Muhamad Mugraby, CreateSpace Independent Publishing Platform (February 25, 2013), 262 pages

عنوان الكتاب بالعربية: "**مدخل إلى الإسلام والشريعة**". على بساطة هذا العنوان، فإن الدكتور (محمد مغربي) يطرح قضيته بشكل يحدد موقع الشريعة من الإسلام وتطبيقاتهما. والإسلام في تعريفه اللغوي حالة من الأمن والسلام. والشريعة جزء لا يتجزأ من الإسلام، وهي القانون الذي يحكمه، ويتمثل دورها في ضمان السلام والأمن وحمايتهما للجميع. للأسف، يسود الافتقار إلى الوعي العام والأكاديمي بالشريعة، ويتمثل ذلك في عجز الآلاف من المؤلفين الذين يكتبون بلغات مختلفة عن فهم طبيعتها؛ فيقتصر تعريف معظمهم للشريعة على أنها القانون الديني؛ ويعزى ذلك إلى كونهم يفسرون الإسلام بوصفه ديناً فحسب، تماماً مثل المسيحية. ومن الأمثلة على ذلك مبدأ الفصل بين الكنيسة والدولة؛ ففي حال تطبيق ذلك على الإسلام، يتم نزع الشرعية عن الشريعة. ونتيجة ذلك، فإن أي دعوة لإعادة الشريعة يتم رفضها بعناد بوصفها إهانة للعلمانية والحداثة. ويؤكد المؤلف في كتابه على أن الإسلام ليس ديناً بالمعنى المسيحي، بل إن

الدين والعبادة والمعتقد الديني أجزاء منه. الإسلام نظام عام شامل لا يمكن فصله عن الشريعة.

17. *The Muslim Book of Why: What Everyone Should Know about Islam*, Warithudeen Umar, iUniverse (January 15, 2013), 306 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**كتاب المسلم حول الأسباب (لماذا): ما ينبغي أن يعرفه الجميع عن الإسلام**". من المؤسف أن تعاليم الإسلام لوثتها قرون من الضيق الفكري، والتضليل السياسي، والتطرف، والانقسام. لقد أدى ذلك بالعديد من المتسائلين، سواءً من المسلمين وغير المسلمين، إلى التفكير بكثير من الأسئلة التي لم تعالج حول هذه التعاليم المقدسة. هذا الكتاب يحمل إجابات عن تلك الأسئلة، كما يسلط مؤلفه (وارث الدين عمر) الضوء على مفهوم الاجتهاد، في محاولة للمساعدة في الإجابة عن كثير من الأسئلة الأكثر إلحاحاً اليوم عن الإسلام. ويحاول الكتاب تفكيك التاريخ من أجل التعرف على ما الذي جرى من أخطاء بعد فترة الوحي، كما يسعى إلى إعادة تركيز فكر مسلم على حياة الإيمان، وتنمية الأسرة، والعبادة. يتكون الكتاب من ثلاثة عشر فصلاً: الإسلام والخلق، والله رب الكون، وحياة النبي محمد، والممارسات والعبادات والصلاة في الإسلام، ومعتقدات المسلم، وهندام المسلم ولباسه، وحياة المسلم وموته، واليهود والمسيحيون والمسلمون، والإسلام والحداثة، والحلال والحرام في الإسلام، والصراع بين المسلمين، وتفكير المسلم، والتفكير الإسلامي. وفي كل فصل منها مجموعة من العناوين على شكل أسئلة تبدأ كلها بـ"لماذا".

18. *The Story of the Qur'an: Its History and Place in Muslim Life*, Ingrid Mattson, Wiley-Blackwell; 2 edition (February 18, 2013), 312 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**قصة القرآن: تاريخه ومكانته في حياة المسلم**". يتضمن الكتاب أهم تفسيرات القرآن التاريخية، والشخصيات المهمة ممن عنوا بالقرآن

الكريم، وقاموا بتدريسه عبر القرون، وتأثير القرآن على الجوانب الرئيسة للمجتمع المسلم؛ بما في ذلك العلاقات الشخصية، والثقافة العامة، والحركات السياسية، والعلوم، والأدب. وتحاول المؤلفة (إنجريد ماتسون) تقديم توضيح مميز لتاريخ مكانة القرآن في حياة المسلم، وموقعه الحالي منه. وتتميز الطبعة الثانية بتحديث المقدمة الموثوقة الشاملة، وإضافة أقسام موسعة تتناول القرآن في الفن والهندسة المعمارية، وفي دورة حياة المسلم، إضافة إلى الأخلاق الإسلامية والشريعة. كما أنه يفحص العقائد في القرآن بشكل دقيق، ويبين أهميتها للأفراد المسلمين وللمجتمعات التي يعيشون فيها. يتكون الكتاب من ستة فصول: الله يحدّث الإنسانية، والرسول يبلغ الرسالة، والصوت والقلم، والكلمات المباركة: القرآن والثقافة، وما الذي يعنيه الله حقاً: تفسير القرآن، والاستنتاج: الاستماع إلى الله.

19. *Sense and Sensibility in Islam: Linguistics, Context and Rationality*, Abdul Elah Nazer, Xlibris, Corp. (April 27, 2012), 816 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**العقل والعاطفة في الإسلام: اللغويات والسياق والعقلانية**". يتناول الكتاب الفكرة التي تقول إنه ما يزال يساء فهم الإسلام حتى اليوم أربعة عشر قرناً من نزوله، وإن الإسلام التقليدي الذي يمارس اليوم ليس هو إسلام الأنبياء، إبراهيم ومحمد عليهما السلام؛ بل تم التوفيق بينه وبين مبادئ متعارضة تماماً من المفاهيم الغريبة من الوثنية والزرادشتية واليهودية والمسيحية. يحاول (عبد الله ناظر) تفسير بعض الآيات التي يساء فهمها باستخدام علم اللغة ضمن سياقاته المختلفة، ويرى أن استخدام المنطق وسياق الرسالة هو الهدف الأسمى، مع الرجوع إلى المعاجم العربية وكشف الاستعارات القديمة. ويقوم الكتاب أيضاً بفحص الخرافات والأساطير والعقائد، والمعجزات، ويمحّصها تاريخياً في ضوء التخصصات الحديثة لعلم الآثار وعلومه الفرعية من دراسة النقوش، والأنثروبولوجيا، وعلم الكون، والتخصصات العلمية الأخرى. ويخلص الكتاب إلى أن الإسلام عبارة عن مجموعة من الإصلاحات الاجتماعية التي تؤدي إلى تحقيق السلام والأمان وحقوق الإنسان للجميع.

20. *Reading the Qur'an: The Contemporary Relevance of the Sacred Text of Islam*, Ziauddin Sardar, Oxford University Press, USA (August 30, 2011), 432 pages.

عنوان الكتاب بالعربية: "**قراءة القرآن: الصلة المعاصرة للنص المقدس في الإسلام**". يأسف المؤلف (ضياء الدين سردار)، باحث بريطاني مسلم من أصل باكستاني، أن القرآن بالنسبة إلى كثير من المسلمين أصبح أداة تستخدم لضمان الإذعان وقمع وجهات النظر المعارضة. ويدعو المؤلف إلى اتّباع نهج أقل تصلباً وأكثر انفتاحاً في قراءة القرآن. وهو يبين أن فهم القرآن ليست ثابتاً كالصخر في جميع الأوقات، بل إن نصّه الدينامي ينبغي أن يُواجَه بشكل متجدد في كل جيل، وما يزال ينبغي على الباحثين بيان دلالته ومضامينه في العصر الراهن. إن كلمات القرآن تتضمن الحراك؛ فالحياة الدينية لا تتعلق بالثبات على وضع واحد، بل بدوام السعى لجعل حياتنا ومجتمعنا والعالم بأسره من حولنا مكاناً أفضل للجميع. ويعرض المؤلف رؤيته لفهم القرآن وفق مجموعة متنوعة من وجهات النظر، من التفسير التقليدي إلى التأويل، والنظرية النقدية، والتحليل الثقافي، واستخلاص الدروس الحديثة والمعاصرة من النص المقدس.

يصدر قريباً كتاب

٧٩
السنة العشرون
ربيع ٢٠١٣م/ ١٤٣٤هـ

الكلمة

تصدر عن
منتدى الكلمة
للدراسات
والأبحاث

مجلة فصلية تعنى بشؤون الفكر الإسلامي وقضايا العصر والتجدد الحضاري

◆ أصول الفقه والفلسفة.. قراءة في نظرية السيد محمد باقر الصدر
◆ فكر عبد الوهاب المسيري.. مشروع قراءة معرفية
◆ الفكر العربي اللساني.. نحو الجملة
◆ دور الشبكات الاتصالية في إرساء ثقافة الحوار بين الشرق والغرب
◆ نظرية التلقي.. النشأة وإشكالات المصطلح
◆ الإسلاميون والحراك العربي تحدّيات الموقف ورهانات المستقبل

◆ ترجمات:
مدخل إلى الفينومينولوجيا

◆ نـــدوات:
حوارات في الدين واللغة

المسلم المعاصر

في هذا العدد

- تطبيق الشريعة بين آلية الضبط القانوني وآلية الضبط الاجتماعي. — د. يحيى رضا جاد
- نحو صناديق وقفية ذات صفة استثمارية. — أ. د. أسامة عبد المجيد العاني
- بيان غير المسلمين لدينهم في مجتمع المسلمين بين الجواز والمنع. — د. وصفي عاشور أبو زيد
- مدخل لتدوين جديد للسيرة النبوية باستخدام البرمجيات. — د. مصعب عبدالله زروق
- التيارات الإسلامية بين الدعوة والدولة. (سمينار) — د. عماد الدين حسين

العدد (١٤٧) السنة السابعة والثلاثون

صفر – ربيع الأول – ربيع ثاني ١٤٣٤هـ
يناير – فبراير – مارس ٢٠١٣م

قواعد النشر وتعليمات إعداد البحوث

- يشترط في البحث أن يتوافق مع أهداف المجلة ومحاورها، وأن يتراوح حجمه بين ستة آلاف – عشرة آلاف كلمة مع الهوامش، وأن لا يكون قد نُشر أو قدّم للنشر في أي مكان آخر. والمجلة غير ملزمة بإعادة الأبحاث إلى أصحابها سواء نشرت أم لم تنشر.

- تنظم مادة البحث ضمن **مقدمة** مناسبة حوالي خمسمائة إلى ألف كلمة تتضمن بيان موضوع البحث وأهدافه وأهميته وطبيعة الأدبيات المتوافرة حوله. **وخاتمة** بنفس الحجم تتضمن خلاصة البحث وأهم نتائجه وتوصياته. والمقصود بخلاصة البحث هنا هي فكرة مركزة لمجمل الأفكار الأساسية التي يود الباحث أن يتجه تفكير القارئ إليها، والمقصود بالنتائج الإضافة المعرفية التي تمثل قمة البحث وأفضل عطاء لصاحبه في موضوع البحث. والمقصود بالتوصيات بيان الأسئلة التي أثارها البحث وحاجتها إلى إجابات عن طريق مزيد من البحوث، وكذلك بيان القرارات التي تقتضي من المعنيين بأمرها الأخذ بها إصلاحاً للواقع. أما **جسم البحث** الرئيسي فتنظم مادته في عدد من الأقسام ٣-٥ مع عناوين فرعية مناسبة لكل قسم مرقمة بكلمات: أولاً، وثانياً، وثالثاً... وإذا لزم تقسيم أي عنوان إلى عناوين فرعية فإنها ترقم بأرقام ١و٢ و٣

- يعطى صاحب البحث المنشور عشر فصلات (مستلات) من بحثه المنشور، ويكون للمجلة حق إعادة نشر البحث منفصلاً أو ضمن مجموعة من البحوث، بلغته الأصلية أو مترجماً إلى لغة أخرى، دون الحاجة إلى استئذان صاحب البحث.

- يكون التوثيق في مجلة "إسلامية المعرفة" على الوجه التالي:
  - الالتزام بقواعد التوثيق المعمول بها في المجلة.
  - توثيق الآيات القرآنية بعد نص الآية مباشرة في المتن وليس في الهامش ويتم ذلك بين قوسين مع وضع اسم السورة تليها نقطتان رأسيتان ثم رقم الآية؛ مثال: (البقرة: ٧٩-٨٧)
  - توثق الأحاديث الشريفة بالرجوع إلى كتب الحديث المطبوعة بالإشارة إلى الكتاب المطبوع وبعد ذلك استكمال جميع المعلومات الببلوغرافية من دار نشر، إلى مكان النشر..
  - عند توثيق الكتب أو المجلات يتم التركيز على البدء بالاسم الأخير للمؤلف واستكمال بيانات التوثيق الببلوغرافية بما فيها بلد النشر والكتاب ودار النشر، وسنة النشر وأرقام الصفحات والجزء الذي أخذت منه المعلومة، مع ضرورة إبراز عنوان الكتاب أو المجلة بالخط الأسود الغامق.

قسيمة اشتراك في إسلامية المعرفة

أرجو قبول/ تجديد اشتراكي بـــ (.....) نسخة اعتباراً من العدد (.....) ولمدة (.....) عام.

طيه صك/ حوالة بريدية بقيمة .....

إرسال فاتورة .....

الاسم .....

العنوان .....

.....

التوقيع ..... التاريخ .....

الاشتراك السنوي

للأفراد ٥٠ دولاراً – للمؤسسات ١٠٠ دولار أميركي

التسديد

عن طريق شيك مصرفي مسحوب على أحد المصارف الأجنبية لأمر:

المركز اللبناني للأبحاث والدراسات الحضارية (LCCRS)

كورنيش المزرعة – شارع أحمد تقي الدين – بناية كولومبيا سنتر (قسم أ) طابق رابع

بيروت – لبنان

الهاتف والفاكس: ٠٠٩٦١١٧٠٧٣٦١

أو تحويل المبلغ إلى العنوان التالي:

LCCRS – Bank Audi, Bechara Khoury – Beirut
Acc. No: 58280546100206201

سعر العدد:

لبنان: ٥٠٠٠ ل.ل، سوريا: ٧٥ ل.س، الأردن: ١,٥ دينار، العراق: ١٠٠٠ دينار، الكويت: ١,٥ دينار، الإمارات العربية: ٢٠ درهم، البحرين: ١,٥ دينار، قطر: ٢٠ ريالاً، السعودية: ١٠ ريالات، اليمن: ١٥٠ ريالاً، مصر: ٤ جنيهات، السودان: ٦٠٠ جنيه، الصومال: ٢٠ شلناً، ليبيا: ٣ دنانير، الجزائر: ٥٠ دينار، تونس: ديناران، المغرب: ٣٠ درهماً، موريتانيا: ٢٥٠ أوقية، قبرص: ٣ جنيهات، الاتحاد الأوروبي: ٥,٥ يورو، بريطانيا: ٤ جنيهات، أمريكا وسائر الدول الأخرى ١٠ دولارات.

المعهد العالمي للفكر الإسلامي

مؤسسة فكرية إسلامية ثقافية مستقلة أنشئت في الولايات المتحدة في مطلع القرن الخامس عشر الهجري (١٤٠١هـ/١٩٨١م) لتعمل على:

- توفير الرؤية الإسلامية الشاملة، في تأصيل قضايا الإسلام الكلية وتوضيحها، وربط الجزئيات والفروع بالكليات والمقاصد والغايات الإسلامية العامة.
- استعادة الهوية الفكرية والثقافية والحضارية للأمة الإسلامية، من خلال جهود إسلامية العلوم الإنسانية والاجتماعية، ومعالجة قضايا الفكر الإسلامي.
- إصلاح مناهج الفكر الإسلامي المعاصر، لتمكين الأمة من استئناف حياتها الإسلامية ودورها في توجيه مسيرة الحضارة الإنسانية وترشيدها وربطها بقيم الإسلام وغاياته.

ويستعين المعهد لتحقيق أهدافه بوسائل عديدة منها:

- عقد المؤتمرات والندوات العلمية والفكرية المتخصصة.
- دعم جهود العلماء والباحثين في الجامعات ومراكز البحث العلمي ونشر النتاج العلمي المتميز.
- توجيه الدراسات العلمية والأكاديمية لخدمة قضايا الفكر والمعرفة.

وللمعهد مكاتب وفروع في عدد من العواصم العربية والإسلامية وغيرها يمارس من خلالها أنشطته المختلفة، كما أن له اتفاقيات للتعاون العلمي المشترك مع عدد من الجامعات العربية والإسلامية والغربية وغيرها في مختلف أنحاء العالم.

The International Institute of Islamic Thought
.Grove Street, 2nd Floor, Herndon 500
Virginia 20170 USA
Tel: 1-703-471 1133
Fax: 1-703-471 3922
URL: http://www.iiit.org - Email: iiit@iiit.org

Islāmīyat al Ma'rifah
Journal of Contemporary Islamic Thought

An International Refereed Academic Journal
Published Quarterly by
The International Institute of Islamic Thought

1401هـ - 1981م
1981AC - 1401AH

Vol. 19 No. 73 Spring 1434 AH / 2013 AC

ISSN 1729- 4193