وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الكوفة- كلية الفقه
قسم علوم القرآن الكريم والحديث الشريف

قواعد تفسير القرآن الكريم
أسسها المنطقية-استنباطها- قطعيتها

رسالة تقدّم بها إلى مجلس كلية الفقه في جامعة الكوفة
وهي جزء من متطلّبات درجة الماجستير في الشريعة والعلوم الإسلامية

الطالب
هادي حسين عمران الفائزي
بإشراف
الأستاذ المساعد الدكتور
هادي عبد علي هويدي

1431هـ 2010م

بسم الله الرحمن الرحيم

﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ . . .﴾

(البقرة:127)

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنْ تَنصُرُوا اللَّهَ يَنصُرْكُمْ وَيُثَبِّتْ أَقْدَامَكُمْ﴾

(محمد: 7)

﴿إِنَّ الَّذِينَ يَكْتُمُونَ مَا أَنزَلْنَا مِنَ الْبَيِّنَاتِ وَالْهُدَى مِنْ بَعْدِ مَا بَيَّنَّاهُ لِلنَّاسِ فِي الْكِتَابِ أُولَئِكَ يَلْعَنُهُمُ اللَّهُ وَيَلْعَنُهُمُ اللَّاعِنُونَ﴾

(البقرة: 159)

الإهداء

إلى الأرواح التي تحوم بركاتها حولي:

إليكَ يا عم ... ياسماحة العلامة السيد محمد آل قفطون الفائزي... يا من رسّختَ في قلبي حُبَّ القرآن والعبادةِ...

إليكِ يا أمّي ... لطالما انتظرت ولادتي.. ولم تنتظري حتى تريْ القلم يجري بين يديّ...

إليكِ أيّتها اليدُ الأمينة (عمّتي) التي احتضنتني بعد أمي حتى تخرّجي من الجامعة... ولكنّها لم تنتظر حتى ترى درجة النجاح التي انتظَرَتْها طويلاً...

أُهدي إلى أرواحكم هذا الجهد لعلّي أُكتَب من البارّين... وتُكتب لكم شفاعة القرآن لأنّ القرآن (... شافع مشفّع ...) "الكافي – الكليني – كتاب: فضل القرآن: 599/2."

شكر وعرفان

إنّ شكر المنعمين واجبٌ عقلاً، وهكذا ينبغي أن نكون...

وهكذا أدّبنا ربُّنا من خلال قاعدة كبرى أسّسها في كتابه العظيم، حيث قال تعالى: ﴿هَلْ جَزَاءُ الإِحْسَانِ إِلاَّ الإِحْسَانُ﴾(الرحمن: جل جلاله)

وقال النبي[3]: "من لم يشكر المنعم من المخلوقين لم يشكر الله عزّ وجلّ"
(عيون أخبار الرضا – الصدوق: 24/2)

فإنّ أول من له الحق علينا بالشكر بعد المنعم الأول هو: من تشرّفتُ باختياري باحثاً تحت إشرافه، أسأل الله تعالى له العافية من المرض الذي طال أمده حتى تماثل للشفاء، وعوّضني ما فاتني بحُسنِ تصويباته وبجليل وقته، فهذا هو أ.م.د. هادي عبد علي هويدي.

كما أتقدم بجزيل الشكر وفائق الإحترام إلى عميد كلية الفقه أ.م. د. صباح عباس عنوز الذي بذل الجهود الكبيرة في إقرار الدراسات العليا في كلية الفقه برعايته وبرعاية أ.م. د. علي خضير حجي والأستاذ المساعد عبد الزهرة لفته، وكل من ساهم في إنجاح هذا الصرح العلمي في هذه الكلية العريقة له الشكر الخاص، سيّما أساتذة هذه الكلية، في مقدمتهم أ. م. د. محمد كاظم البكاء، رئيس قسم علوم القرآن.

كما لا أنسى جهود أ. م. د. ستار الأعرجي لملاحظاته السديدة التي كانت من أساسيات هذا البحث، وكذا أ. م. د. رؤوف الشمري بنصائحه وإرشاداته، وأتقدّم بشكري إلى سماحة آية الله الشيخ محمد السند الذي صنّف البحث وجعله ممّا لا يتناوله إلاّ من كان من أصحاب الشهادات العليا.

وأشكر سماحة السيد علاء علي خان المدني.

وأتقدّم بالشكر إلى كل من ساعد في كلمة أو نصيحة أو جهد يصبُّ في صالح هذه الرسالة، سيّما الحاج السيد زهير العيسى الذي أتقن طبع هذه الرسالة.

وشكري إلى الكادر الإداري لمكتبة السيد محسن الحكيم(قدس)، ومكتبة الروضة الحيدرية المقدّسة والمكتبة الأدبية المختصة.

ومدرّسي إعدادية د. علي الوردي.

وإلى عائلتي التي أعطت راحتها خلال مدة البحث ثمناً لإنجاحه، ولاسيّما والدي العزيز وزوجتي الوفية التي انتظرت إنجاز فصول الرسالة لحظة بلحظة متضرعة إلى ربّها بنجاحها...

محتويات البحث

ت	الموضـــــــوع	الصفحة
	الإهداء	أ
	شكر وعرفان	ب
	مقدمة	3-1
	تمهيد	22-4
1)	العلم والإصطلاح	5
2)	تعريف المصطلح	6
3)	التحقيق اللغوي في مصطلحات: (القاعدة، الأصل، الضابطة، الأساس)	9
4)	التحقيق الإصطلاحي	14
5)	التحقق من صحة النتائج :	19
	أ- علامات الحقيقة والمجاز.	19
	ب- النسب الأربع.	20
الفصل الأول: ماهية القاعدة		
	توطئة	25
	المبحث الاول: القاعدة ماهية كلية	29
	المطلب الاول : معنى الكلي	29
.1	الكلي والجزئي	29
.2	الكلي والكل	30
.3	إنتزاع الكلي	31
	أ) المفهوم الكلي	31
	ب) القضية الكلية	32
.4	الكلي: طبيعي، منطقي، عقلي	33
	المطلب الثاني : كلية القاعدة	34
.1	القاعدة كلية لا جزئية حقيقية	34
.2	القاعدة قضية كلية حملية موجبة	35
.3	القاعدة كلي طبيعي	36

4.	الألفاظ الدالة على الكلية	38
	المطلب الثالث : الإستثناء في القاعدة	40
	خلاصة المبحث الأول	42
	المبحث الثاني : عمومية مصطلح القاعدة	43
	المطلب الاول : عمومية العلم والدين	44
1.	العلم والدين	44
2.	فصل العلم عن الدين	45
3.	القرآن الكريم والعلم	47
	المطلب الثاني : القاعدة بين العلم والقرآن	51
1.	مفهوم التفسير في العلم والقرآن	51
2.	الحاجة إلى التفسير	53
3.	الحاجة إلى القواعد	54
4.	نظرية د. عزمي موسى إسلام في مفهوم التفسير	57
	المطلب الثالث : العموم وركنية القاعدة	58
1.	القاعدة مشتركة وخاصة	58
2.	القاعدة ومسائل العلوم	60
	أ- العلم	60
	ب- أجزاء العلم	61
	ت- القاعدة والعلم	62
	خلاصة الفصل الأول	64
الفصل الثاني: إستنباط القاعدة		
	توطئة	66
	المبحث الاول : الأساس التاريخي لاستنباط القواعد	68
	المطلب الاول : قواعد العلوم	69
1.	علم المنطق	70
2.	علم أصول الفقه	
3.	علم الكلام	75
4.	علم النحو	76

	المطلب الثاني : قواعد تفسير القرآن الكريم	79
.1	أسباب النزول	81
.2	الناسخ والمنسوخ	86
.3	المُحكَم والمتشابه	89
.4	السياق	96
	المبحث الثاني : طرائق الإستنباط	98
	المطلب الاول : طرائق إستنباط قواعد العلوم	99
.1	علم المنطق	99
.2	علم أصول الفقه	102
.3	علم الكلام	106
.4	علم النحو	110
	المطلب الثاني : قواعد تفسير القرآن الكريم	114
.1	أسباب النزول	115
.2	الناسخ والمنسوخ	119
.3	المُحكَم والمتشابه	124
.4	السياق	126
الفصل الثالث: قطعية القاعدة		
	المبحث الاول : حقيقة القطع والظن	129
	المطلب الاول : معنى القطع والظن	130
.1	في اللغة والاصطلاح	130
.2	في القرآن الكريم	132
.3	العلم بين القطع والظن	133
	المطلب الثاني : القطع والظن في العلوم	136
.1	علم النحو	136
.2	علم المنطق	138
.3	علم اصول الفقه	140
	المطلب الثالث : القطع والظن في تفسير القرآن الكريم	143
.1	التفسير غير المقبول : التفسير بالرأي	145
.2	التفسير المقبول :	147

	أ- التفسير النقلي	150
	ب- التفسير العقلي	152
	ت- التفسير اللغوي	155
	المبحث الثاني : قطعية القاعدة التفسيرية ضرورة علمية	158
	المطلب الاول : معالم قطعية القاعدة	159
.1	مصدر القاعدة	159
.2	تحقق اركان القاعدة	166
.3	الصياغة	169
.4	لزوم انتماءالقاعدة الى علم	171
.5	إختبارالقاعدة	173
	المطلب الثاني : قطعية القاعدة بين التأصيل التقعيد	175
.1	معنى التأصيل والتقعيد	175
.2	القاعدة التفسيرية بين التأصيل والتقعيد	176
.3	مشروعية التقعيد	179
	المطلب الثالث : التقعيد ضرورة علمية	183
	1- كاشفية العلم و القرآن	183
	2- أطروحتان للتعامل مع القرآن الكريم	185
	خلاصة الفصل الثالث	195
	خاتمة بخلاصة البحث ونتائجه	197
	المصادر والمراجع	200
	ملخص في اللغة الانكليزية	A

المقدمة

والحمد لله ربّ العالمين والصلاة والسلام على محمد وآله الطيبين الطاهرين وأصحابه المنتجبين... اللّهم اجعل القرآن لي نوراً وسلوكاً وشفيعاً...

إنّ الله تبارك وتعالى – بمقتضى حكمته الإلهية – قد وضع للكون نظاماً عامّاً ونسقاً واحداً، ثم جعل لكل شيءٍ نظاماً خاصاً، ولا يمكن أن تتعارض هذه الأنظمة بعضها ببعض أو بالنظام العام، وإلاّ فالفوضى هي الحاكمة. قال تعالى: ﴿...إِنَّ اللَّهَ بَالِغُ أَمْرِهِ قَدْ جَعَلَ اللَّهُ لِكُلِّ شَيْءٍ قَدْراً﴾(الطلاق:3)، ﴿...وَكُلُّ شَيْءٍ عِنْدَهُ بِمِقْدَارٍ﴾(الرعد: 8)، قال تعالى في محكم كتابه عن كتابه الكريم: ﴿... وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافاً كَثِيراً﴾(النساء:82).

لقد اكد الله تعالى في خطاباته على استعمال المشتركات البشرية لإدراك ذلك النظام العظيم وأسراره، لكي يتسنى للإنسان السابق أن يُفهِمَ اللاحق ويشترك معه للوصول إلى الحقيقة نفسها، من هذه المشتركات القواعد العلمية التي تحقق الإشتراك من جهتين: **الأولى**: إشتراك عموم الناس أو عموم العلوم بمفهوم القاعدة (موضوعاً وحكماً). **والثانية**: إشتراك المصاديق المنطوية تحت موضوع القاعدة بذلك الحكم الذي يُحمل على موضوعها.

إنّ استعمال القاعدة لم يكن أمراً أحدثه البحث العلمي، وإنّما هو مركوز في جبلة الإنسان، في كل جوانب حياته – وإن لم يُصطلح عليه، ولم يكن أرسطو (ت322ق.م) مبتكراً القواعد المنطقية، إنّما مخرجها من القوة إلى الفعل. وكذا العرب عندما وضعوا القواعد النحوية عمدوا إلى استقراء الموروث ليقدّموه بصياغةٍ جديدةٍ، ويحولونه من بنية ذهنية إلى قاعدة لفظية.

من هذا الأساس انطلق البحث ليتابع ما يسمى بـ (قواعد تفسير القرآن) متسائلاً: إذا كانت القواعد تحقق الإشتراك من جهتين، فما هي أسباب الإختلاف بين المفسرين إذن؟ لاسيّما إنّ القرآن الكريم أعلن أنّه لكل الناس، وأنّه تبيان لكل شيء. وهذا سبب اختياري للموضوع، لأنّني أسعى دائماً إلى رؤية وحدة البشرية تحت مظلة واحدة.

أخذ البحث بتقصّي هذا الأمر مبتدئاً بتحليل القواعد نفسها. ولمّا كان مصطلح القاعدة مصطلحاً إختلط بمصطلحات أخرى – كالضابطة والأصل والأساس – كان التمهيد في هذا البحث مخلِّصاً له من الإختلاط.

وكان الفصل الأول قد غاص في أعماق ماهية القاعدة ليُبرزها إلى الوجود من خلال متابعة الكليات وعلاقة القاعدة بها. هذه العملية أبرزت لنا الركن الأول من القاعدة، وهو (الكلية)، وبعد تناول علاقة القاعدة بالعلوم والقرآن من جهة، وعلاقة العلوم بالقرآن من جهة أخرى. برز الركن الثاني من القاعدة، وهو (الإنطباقية الكشفية) التي سرت إليها من العمومية الكشفية.

أمّا الفصل الثاني: فتبنّى إستنباط القاعدة أو إنتزاعها (وهو الأَوْلى – كما سيتّضح –) ليأخذ البحث فيه إتجاهين:

الأول: بمتابعة الأساس التأريخي لاستنباط القاعدة في العلوم (كالنحو والكلام) وفي علوم القرآن، ومنها علم التفسير.

الثاني: طرائق الإستنباط لقواعد هذه العلوم.

أمّا الفصل الثالث: فكان في القطعية في العلوم وفي قواعدها.

وكانت خاتمة المطاف في ذكر ما توصل إليه البحث من خاتمة بنتائج أبرزها:

1- إنّ ركنَيْ القاعدة ذاتيان، فإذا فُقد أحدهما فقدت القاعدة قدرتها على العمل.

2- لابدّ للقاعدة من علم تنتمي إليه وتأخذ موضوعه موضوعاً لها.

3- إنّ القواعد المعمول بها في تفسير القرآن لم تكن وليدة العلم، إنّما لعلوم أخرى، وقد بيّنا خطورة ذلك.

4- إنّ قواعد تلك العلوم لم تكن كلية ولا عامة، وقد جُهل الأساس التأريخي لأكثرها، وكذا آلية الإنتزاع مجهولة.

5- تبيّن أنّ علماء التفسير ليس لهم طرائق لاكتشاف قطعية القاعدة، وإنّهم اعتمدوا على العلوم الأخرى التي لا تصلح مسألة القطعية فيها للإنطباق على غيرها من العلوم، وقد بيّنا خطورة ذلك على تفسير القرآن الكريم.

6- بعد أن وجد البحث ضعف القواعد التفسيرية، وعدم وجود علم للتفسير منبثق من موضوعه، طرح أطروحتين للتعامل باحداهما مع القرآن:

الأولى: تأسيس علم للتفسير وبناء قواعد جديدة له.

الثانية: التقعيد للعلوم التي تريد التعامل مع القرآن بقواعد مشتركة مع القرآن، وقواعد خاصة بالعلم نفسه.

ثمّ ذكر ثبت المصادر والمراجع. إنّ أهمية البحث تنبثق من أهمية موضوعه، وهو كتاب الله العظيم الذي أُنزل ليكون هادياً ومرشداً للعقل الإنساني، مقدِّماً له ما يحتاجه من الكليات أو الجزئيات، ومبادراً له بالحلول الوافية عند الإختلاف ﴿وَمَا أَنزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ . . .﴾(النحل: ٦٤).

وأهم ما واجه البحث من الصعوبات إثنتان:

أولاهما: إنّ البحث لم يجد في كل العلوم من تناول بالتحليل تأسيس القاعدة وتكوينها وبناءها من أركانها أو صياغتها، سوى ما جاء في كشاف مصطلحات الفنون للتهانوي (ت بعد ١١٥٨هـ). إلاّ أنّه لم يتناول إلاّ تحليل تعريف القاعدة وبعض أمورها، وكذا عند الشيخ باقر الإيرواني في كتاب شرح الحلقة الثالثة بأسلوبها الثاني، حيث أبرز أركان القاعدة الأصولية والإختلافات بين العلماء فيها فقط.

وقد تابع البحث بالتحليل لمنطق أرسطو، وفهم منه ماهية القاعدة وكيفية تقعيدها لعدم وجود تنصيص على بناء القاعدة وتاسيسها حتى عند ارسطو، ثم تابع البحث استعمال القران الكريم للكليات بانواعها وبذل الجهد في اكتشاف الفرق بينها لتحديد مفهوم القاعدة .

وثانيهما: إنّ مدّة كتابة الرسالة لا تكفي لمثل هذا النوع من الرسائل، لولا الدعم السماوي الذي لاحظه الباحث، مضافاً إلى ذلك الجهود المتواصلة ليلاً ونهاراً في التأمل والتمحيص والمتابعة، لأنّ الخوض في اكثر من علم أمرٌ يحتاج إلى وقت طويل وخبرة كبيرة تفوق ما عند الباحث. وإنّ ما يعتقده البحث أنّه مهّد لتأسيس عِلمَين،

أولهما: علم التفسير الجديد.

وثانيهما : علم التقعيد.

ونحمد الله تعالى ونشكره بتقديم هذا الجهد القليل لخدمة القرآن الكريم والإنسانية.

تمهيد

1) العلم والإصطلاح

2) تعريف المصطلح

3) التحقيق اللغوي في مصطلحات: (القاعدة، الأصل، الضابطة، الأساس)

4) التحقيق الإصطلاحي

5) التحقق من صحة النتائج:

أ- علامات الحقيقة والمجاز.

ب- النسب الأربع.

1) العلم والإصطلاح:

بعدما تكثّرت العلوم وتشعّبت بتطور الحياة، أصبح من الضروري تضييق دائرة الإحاطة بها، تحقيقاً للغاية التي دعت الإنسان إلى تنظيم العلوم وتيسيرها لتقريبها إلى الأذهان والإفادة منها.

إنّ توسعة هذه الدائرة بلا مسوّغ إهدارٌ لتلك الجهود الأولى التي بذلها الإنسان في تأملاته للظواهر الكونية لكي يحدد تلك الظواهر، وعندما وصل العلم إلى مرحلة الإصطلاح التي عُدت من مراحل رقيّ العقل البشري، كان من المؤمّل أن تُسهم هذه القفزة العلمية في تحقيق غاية العلوم، وتُحدث إنفتاحاً عقلياً على الكون ليفيد منها من كان في أدنى مستويات الفهم. ولكنّ ما حدث – وخاصة في العلوم الإنسانية – جعل الإفادة منها أبعد عن العقل من عملية إكتشاف العلوم نتيجة الإفراط في المصطلحات والتفريط بغاياتها، وعدم الإهتمام بقواعد العلوم وضوابطها. وإنّ كلاً من الإصطلاح والتقعيد لهما غاية واحدة هي توحيد الفهم البشري الذي هو مطلب سماوي ومسعى المصلحين، ولكنّ كثيراً من العلوم التجريبية استقرّت بعد أن أقرّت مصطلحاتها، وأوجدت قواعدها، فتجاوزت هذه المحنة.[1]

إنّ التعسف[2] للمصطلحات أوجد فوضى علمية لعدم تحديدها، وهو أقسى ما تعانيه مجتمعات الثقافة والفكر، يقول إبن خلدون (ت808هـ): "إعلم أنّه ممّا أضرّ بالناس في تحصيل العلم والوقوف على غاياته كثرة التآليف واختلاف الإصطلاحات"[3]

ومن الأمثلة على ذلك مصطلح "الإجتهاد"، فقد عانى عند الأصوليين من الإضطهاد والتفسير المخطوء كغيره من المصطلحات مدة طويلة من الزمن، حتى استقرّ في زمن المحقق الحلّي(قدس سره الشريف) (ت676هـ)*[4] الذي أوضح أنّه يرادف عملية الإستنباط. وقد أجاز الحلي العمل به إذا إستُثني منه القياس[5]. وإنّ القياس – كما هو معلوم[6] – عند أبي حنيفة(رحمه

---

(1) ظ:تكوين العقل الحديث،جون هرمان راندال،ترجمة جورج طعمه،1955: 122/2،دار الثقافة– بيروت.

(2) التعسف: حمل الكلام على معنى لا تكون دلالته عليه، وقيل الأخذ على غير طريق... التعريفات، الجرجاني: 49.

(3) مقدمة إبن خلدون: 531، مؤسسة الأعلمي – بيروت – لبنان.

* الحلي: هو نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي (ت676هـ)، من علماء الإمامية، له كتاب معارج الأصول في أصول الفقه.

(4)ظ: دروس في أصول الفقه – الحلقة الأولى – محمد باقر الصدر (1400هـ): 61، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، قم ط1، سنة 1421هـ.

(5) ظ: معارج الأصول – المحقق الحلي: 253/7، تحقيق محمد حسين الرضوي – مطبعة سرور – قم – 1423هـ–2003م.

(6)ظ: الاجتهاد والتجديد في التشريع الاسلا مي ، تاليف لجنة من الاساتذة :180، الشركة التونسية للتوزيع.

الله) (ت150هـ) دليلٌ شرعيٌ ومصدرٌ من مصادر التشريع إذا فُقد النص. وأمّا الشافعي(رحمه الله) (ت204هـ) فقد جعل القياس والإجتهاد إسمين لمعنى واحد.[7]

إنّ تداعيات الإختلاف في مدلول مصطلح الإجتهاد ترشّح عنه جمود وتوقف عند بعضهم، أُغلق على أثره باب الإجتهاد، وفُتح عند بعضهم الآخر إنفتاحاً تجاوز إلقاء الأصول الذي قال به الإمام الصادق(عليه السلام): "علينا إلقاء الأصول وعليكم الفروع".[8]

ولذا كان من واجب البحث أن يسعى لتحديد أمرين بوصفه يتعامل مع أشرف كتاب على وجه الأرض في محاولة لتهذيب وسيلة من وسائل فهم هذا الكتاب العظيم:

الأول: مدلولات المصطلحات التي تشترك في عملية الفهم لهذا الكتاب مراعياً الحالة المشتركة بين مصطلحات العلوم وبين مصطلحات القرآن الكريم، مع هيمنة القرآن الكريم ومصطلحاته على العلوم، بوصفه محوراً لكل العلوم.

الثاني: البحث عن القواعد التي تدخل في عملية الفهم بين القرآن والعلوم، واكتشاف آلية الإستنباط للقواعد. وقد أرجأنا البحث فيه إلى الفصلين الأول والثاني.

أمّا الأمر الأول تناوله هذا التمهيد، وقد ركّز فيه على مصطلح القاعدة، وعلى مصطلحاتٍ يُظنّ أنّها تشاركه في المعنى، كالضابطة والأصل والأساس، ليتّضح لنا أثر كل مصطلح في عملية التفسير.

2) تعريف المصطلح:

إنّ تعريف المصطلح عند العلماء هو "عبارة عن إتفاق قوم، على تسمية الشيء بإسمٍ ما، يُنقل عن موضعه الأول وإخراج اللفظ من معنى لغوي إلى آخر لمناسبة بينهما"[9]

وتكاد التعريفات الإصطلاحية لا تختلف كثيراً عن المدلول اللغوي لها، لأنّها لم توضع إرتجالاً، بل لمناسبة بينهما، إذ أنّ الدلالة اللغوية مأخوذة من أصل المادة (صلح). قال الأزهري (ت370هـ): "الصلح تصالح القوم بينهم وتصالح القوم واصطلحوا بمعنى واحد".[10]

لذا ينبغي أن يكون اشتقاق أي مصطلح من المصطلحات من أصله اللغوي لكي يكون الوضع إتفاقاً، وينبغي كذلك التنصيص على نقله من معنى لآخر، مع ذكر السبب، كما تفعل المجمعات اللغوية والعلمية "إنّ المدلول الإصطلاحي للّفظ متى كان موصولاً بمدلوله اللغوي

---

(1)ظ الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي: 413، تحقيق: د. عبد اللطيف الهميم، د. ماهر الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ-2005م.

(2)وسائل الشيعة، الحر العاملي (ت1104هـ): 62/27، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ط2، 1424هـ - 2003م.

(3) التعريفات، الجرجاني (ت816هـ): 23، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1424هـ- 2003م.

(4) تهذيب اللغة: 142/4، (مادة صلح) - دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1421هـ - 2001م.

سهل مأخذه على الفهم ومتى كان مفصولاً عنه عسر على الذهن إدراكه".[11] وينبغي كذلك الإتفاق على آلية الإصطلاح، وخاصة في المصطلحات التي يراد استعمالها في مباحث القرآن الكريم بوصفه عالمي الدلالة، ولابدّ من أن يراعى إشتراكها مع إصطلاحات العلوم الأخرى لتحقيق فهم الناس كافة لمراد كلام الله تعالى، من غير إخلالٍ بلُغة القرآن لمن أراد أن يجعل فهم القرآن عالمياً[12].

ومن الدقة العلمية في المصطلحات المتقاربة معنىً ولفظاً أن يجري فصلها، منعاً للخلط الذي قد يكون ذريعةً لمغالطات لغوية مقصودة، لأنّ اللغة قابلة لصياغة ألفاظ إيحائية تُلهِب خيال المخاطَب ووجدانه أكثر من عقله بحذلقات بيانية تكمن خطورتها إذا أُريد به الإستدلال الفاسد ذا الطابع العقلي.

من هنا صار لزاماً تحديد مصطلح القاعدة وفصله عن مرادفاته المزعومة، ليتسنى للبحث إيقاف ما يتردد على ألسنة أهل العلوم، "لا مشاحة في الإصطلاح"،[13] وهذا العمل إن كُتب له النجاح يُعدّ من المقدّمات التي تمهّد لوحدة البشرية التي هي مطلب إلهي أولاً، ومطلب علمي ثانياً لتوحيد العلوم بتحديد مصطلح القاعدة وفصله عن مشاركاته من جهة، وإبراز وظيفة القاعدة المشتركة بين العلوم من جهة أخرى. وضرورة هذا التحديد هو منع الخلط الذي ربّما يحصل لدى بعض الباحثين أو المفسّرين، سواء في علوم القرآن أم في غيرها من العلوم.

الخلط بين مصطلح القاعدة وغيره عند العلماء:

هذا الراغب الأصفهاني (ت425هـ) [14]يضع في آخر كتابه فهرساً بعنوان القواعد في التفسير، يذكر خلاله أربعاً وأربعين قاعدة يُرى في أنّ اغلبها ضوابط وليست قواعد، كما ستعرف في تحديد المعنى اللغوي والإصطلاحي للقاعدة، ومن أمثلة ذلك كثير، كعبد الرحمن السعدي الذي أورد في كتابه[15] سبعين قاعدة لم تكن قواعد تفسيرية، وإنّما أحكام قرآنية كلّية[6]، أو شروطٌ

([11])تجديد المنهج في تقويم التراث، د. طه عبد الرحمن: 334، الدار البيضاء – المغرب– ط2، 1424هـ – 2003م.

([12])سيقوم البحث – إن شاء الله تعالى – في الفصل الأول بإطلالة على عالمية القرآن.

([13])تهذيب الأصول، السبزواري، ج1: ص10: حيث يقول: "ويصح إطلاق الأصل على القاعدة إذ لا مشاحة..."، ط2، 1427هـ – 1996م.

([14])المفردات: 1188، تحقيق: صفوان الداوودي – دار القلم – دمشق، ط1، 1417هـ – 1997م.

(5) القواعد الحسان لتفسير القرآن: 151، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبد الرحمن السعدي، ج8، مركز صالح بن صالح – السعودية، 1408هـ – 1988م.

(6) على سبيل المثال – لا الحصر:

قاعدة (62) ص151:"الصبر أكبر عون على النجاح"،وقاعدة "مقابلة المعتدي بمثل عدوانه"(قاعدة36، ص101).

للتفسير، أو شروطٌ أخلاقية للمفسّر.يقول: "إنّ كلاً من هذه قاعدة أو أصل كلّي يحتوي على معانٍ كثيرة"،[16] وإنّ الإلتباس بين القاعدة والأصل كثير عند علماء القرآن ، كما في كتاب أصول التفسير وقواعده، الذي دعا أحد الباحثين أن يعدل عن عنوان بحثه – الذي من المقرر أن يكون في قواعد التفسير – مبرّراً عدوله بهذا الخلط، فيقول: "والملاحظ أنّ فصول الكتاب – أي كتاب أصول التفسير وقواعده للشيخ خالد عبد الرحمن العك _ ومباحثه عُنونت بـ (القواعد)، كما أنّ المؤلف، وإن أتى على ذكر ما تعنيه الأصول، إلاّ أنّه لم يُشر إلى لفظ الأصول في آناء بحثه، بَيدَ أنّ عنوان الكتاب هو أصول التفسير وقواعده. وهذا الإلتباس بين القواعد والأصول هو ممّا حدا بالبحث أن يعدل إلى عنوان شامل، ألا وهو (الأسس المنهجية)".[17]

وكان له كل الحق في أن يهرب! ولكن! وقع فيما هرب منه، وأُعيد عليه إعتذاره للشيخ خالد العك "إنّ العلم لازال في طور النضوج الأول".[18]

ولعلّ من اللافت للإنتباه أنّ علماء محققين في مجال اللغة والتفسير إلتبس عليهم الأمر، حتّى عدّوا القواعد ضوابط أو أصولاً، أو العكس. إنّ هذه المصطلحات تُسهم في كشف المعنى، والكاشف للشيء يجب أن يكون واضحاً، لأنّ فاقد الشيء لا يعطيه، وعملية التداخل في المصطلحات لا تزيد المداليل إلاّ غموضاً، فوجب على من سلك باب الدقة العلمية تحديدها وفصلها.

وقد بُذلت جهود كبيرة في هذا المجال من علماء المسلمين الأوائل، فالسكاكي (ت606هـ) "أطلق على كتابه في علوم البلاغة مفتاح العلوم إيذاناً بأنّ البلاغة أصبحت علماً لأنّ لها مفاتيح، ألا وهي المصطلحات التي حدّد مفاهيم لها وصنّفها وفصلها وخلّصها من الخلط".[19] والجرجاني* كذلك "إستطاع أن يوضّح مفاهيم لمفردات غامضة ترقى لأن تكون مصطلحات مُخرجاً إيّاها من الإختلاط والغموض والتداخل".[20]

---

(1) القواعد الحسان لتفسير القرآن: 169.

(2) الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني، د. عدي جواد الحجار، أطروحة دكتوراه: 67، كلية الفقه/ جامعة الكوفة، 1430هـ – 2009م.

(3) المصدر نفسه: 67.

(4) المفسر ومستويات الإستعمال اللغوي، أ. د. على كاظم أسد: 22، دار الضياء – النجف الأشرف، ط1، سنة 1428هـ – 2007م.

* عبد القاهر الجرجاني في كتابه دلائل الاعجاز.

(5) المصدر نفسه: 24.

ولذا حاولتُ أن أشارك الآخرين في هذا العمل لعلّي أوفّق في تحديد مصطلح القواعد وفصله عما يُشتبه مشاركته له، من خلال الموازنة بين التعريفات اللغوية والإصطلاحية، مع تسليط أدوات العلوم الأخرى المستخدمة في كشف المعنى الحقيقي للّفظ.

3) التحقيق اللغوي في مصطلحات (القاعدة، الأصل، الضابطة، الأساس):

أولاً: القاعدة:

" قعد يقعد قعوداً، أي جلس."[21]

وإبن مسكويه (ت421هـ) كان قد فرّق بين الجلوس والقعود: "وأمّا قولهم جلس فلان وقعد: فإنّ الهيأة وإن كانت واحدة فإنّ الجلوس وإن كان بعقب إتكاء واستلقاء والقعود لمّا كان بعقب قيام وانتصاب".[22]

والمقاعد موضع قعود الناس.

"وقعدةً الرجل مقدار ما أخذ من الأرض قعوده"[23]

ولو تابعنا المعاني التي دلّت الألفاظ المشتقّة من هذه اللفظة عليها لوجدنا:

1. ما يدلّ على الثبات والإستقرار والسكون، لذا إستعارها العرب لمن لم يطلب العمل، فقعد عنه وتقاعد عنه، ولمن لا يقدر على النهوض وللمريض، واستُعيرت لكل من لا يتحرك، كما مثّل لها صاحب لسان العرب "فراخ القطا قبل أن تنهض للطيران"[24].

ويقولون لليائسة:" قعدت المرأة عن الحيض"[25] أي استقرّت على حالةٍ واحدةٍ، فلا يطرأ عليها الحيض. ويقول الطباطبائي(قدس) (ت1402هـ): (القواعد جمع قاعدة، وهي ما قعد من البناء على الأرض واستقرّ عليه الباقي).[26] قال تعالى: ﴿ وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ . . .﴾.[27]

---

(1) لسان العرب، إبن منظور (ت711هـ)، تحقيق: عامر أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ – 2005م: 74/2، مادة (قعد)، مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (ت1085هـ):544/3، (قعد)، تحقيق: سيد أحمد حسيني – طهران، 1408هـ.

(2) الهوامل والشوامل: 39، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ – 2001م.

(3) لسان العرب، إبن منظور (ت711هـ):740/2، (مادة: قعد).

(4) المصدر نفسه:741/2 ، (مادة: قعد).

(5) لسان العرب ، ابن منظور (ت711هـ) 744/2

(6) الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين، 285/1، دار الكتب الإسلامية – طهران، 1389هـ.

(7) البقرة: 127.

ونستفيد مما تقدم أنّ استقرار المعنى الذي تكشف عنه القاعدة مأخوذ من إستقرار مدلول كلمة (قعد).

2. ما يدلّ على القرابة والقرب: قال سيبويه (ت180هـ) قعدد ملحق بجشعم ولذلك ظهر فيه المثل أقعد من فلان أي أقرب منه إلى جده[28]، ويمكن الإفادة مما سبق أنّ المعنى المكتشف من خلال القاعدة أقرب إلى المعنى الحقيقي لاعتبارات حققت هذا التقريب، منها: أنّها محل إتفاق، ومنها أنّ القاعدة لا تناقض بين نتائجها إذا استوفت أركانها.*
3. وتأتي على هيأة قعيد ويعني حفيظ ﴿. . . عَنِ الْيَمِينِ وَعَنِ الشِّمَالِ قَعِيدٌ﴾،[29] أي حفيظ،[30] يقول صاحب الميزان : " ...الملكان الموكلان على الانسان اللذان يتلقيان عمله فيحفظانه بالكتابة "[31] والحفظ معنىً من معاني القاعدة.

وهناك معانٍ أخر للقاعدة والغاية من ذكر هذه المعاني، هو تحديد مدلول القاعدة وفصله عن الأصل والأساس والضابطة، لأنّ أي قضية تُسهم في كشف المعنى يجب أن تكون واضحة بنفسها وأن يطابق معناها لفظها وضعاً من جهة ولا تشترك بالمعنى اوباللفظ مع غيرها من جهة أخرى، لئلاّ يكون مدلولها أخفى في الذهن.

نلاحظ من هذا أنّ القاعدة مسؤولة عن مدلول متعلقاتها بالثبات والإحاطة بجزيئاتها والقرب منه والحفظ له.

ثانياً: الأصل:

لغةً: "أسفل كل شيء وجمعه أصول"[32]

"والأصل في اللغة: ما يُبتنى عليه غيره من حيث إنّه يُبتنى عليه غيره"[33]

"الأصل: أسفل الشيء، كاليأصول جمعه أصول وآصل وأصل ككرم صار ذا أصل أو ثبت أو رسخ أصله".[34]

والأصيل العشي، والجمع أُصُل وآصال وأصائل.

---

(1) ظ: لسان العرب ، ابن منظور (ت711هـ):745/2(مادة:قعد)

* وسنشير إلى أركان القاعدة في الفصل الأول من البحث.

([29]) ق: 17.

([30]) ظ: لسان العرب، إبن منظور، 747/2، (مادة: قعد).

([31]) الميزان في تفسير القران ، محمد حسين الطباطبائي ، 377/18.

([32]) لسان العرب، إبن منظور، 134/6، (مادة: أصل).

([33]) كشاف إصطلاحات الفنون، التهانوي (ت1158هـ)، 114/1، (باب: الألف)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1998م.

([34]) القاموس المحيط، الفيروز آبادي (ت817هـ): 338/3، (فصل الهمزة: باب اللام)، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1.

قال أبو ذؤيب الهذلي:

لعمـري! لأنـت البيـت أكـرم أهلـه وأقعـد[35] فـي أفيائـه بالأصـائلِ[36]

والأصيل: الوقت بعد العصر إلى المغرب.[37]

أقول: لأنّ الليل له علاقتان مع النهار: في أوله علاقة، وفي آخره علاقة، ويتصل أحدهما بالآخر من الجهتين.

وفي آخر الليل ساعة لا من الليل ولا من النهار، كما دلّ الخبر من سؤال ملك الروم للإمام الباقر(عليه السلام): أخبرني عن ساعة لا من ساعات الليل ولا من ساعات النهار. فقال: ((هي الساعة التي بين طلوع الفجر وطلوع الشمس))،[38] فكانت هذه الساعة هي التي فصلت الليل عن النهارمن هذه الجهة، وبقي الإتصال بينهما من الجهة الأخرى، فسُمّي أصيلاً ﴿وَسَبِّحُوهُ بُكْرَةً وَأَصِيلاً﴾،[39] ﴿. . . قَبْلَ طُلُوعِ الشَّمْسِ وَقَبْلَ غُرُوبِهَا...﴾،[40] فيتبين من الآيتين أنّ الأصيل قبل الغروب، وأنّها ساعة الإتصال بين النهار والليل، وساعة الإنفصال بينهما هو ما بين طلوع الفجر وطلوع الشمس، وإنّ العرب عرفت أنّ ما يحقق الإتصال بين الشيئين فهو مشتق من (أ. ص. ل)، لذا أطلقوا "الأصيل" على هذا الزمن.

وما بين كل مترابطين إعتمد وجود أحدهما على الآخر صلة، أخذ الأول منهما والسابق على الثاني رتبة إسم الصلة ليكون أصلاً له، ولذا أُطلق على الدليل والراجح والقاعدة والمستصحب لفظُ الأصل عند الأصوليين، من هنا – كما أعتقد – أُطلق لفظ الأصول على هذا العلم.[41]

وإنّ اللفظ "إستأصل" المشتق من (أ. ص. ل) عند العرب له إستعمالان: الشيء ونقيضه ، أي الصلة وعدمها. قال إبن منظور (ت711هـ): "ويقال إستأصلَتْ هذه الشجرةُ أي ثبت

([35]) في ديوان الهذليين (أجلس) مكان (أقعد).

([36]) ديوان الهذليين: 141/1، القسم الأول (شعر أبي ذؤيب وساعد بن جؤية)، أخرجه أحمد الزين – دار الكتب المصرية، مطبعة دار الكتب المصرية – القاهرة – ط1، 1364هـ – 1945م، أبو ذؤيب الهذلي حياته وشعره، نورة الشملان – كلية الآداب – جامعة الرياض، شركة الطباعة العربية، ط1 ،1400هـ–1980م:97.

([37]) ظ: لسان العرب، إبن منظور، 134/6– 135، (مادة: أصل).

([38]) ظ: بحار الأنوار، المجلسي (ت1111هـ): 310/46، منشورات الوفا – بيروت، ط2، 1403هـ–1983م

([39]) الأحزاب: 42.

([40]) طه: 130.

([41]) علم أصول الفقه: وإسم الأصول مأخوذ من الأدلة الأربعة لأنها أصل لكل الأحكام التي جاء بها الإسلام، وكذا الأصول العملية هي ما يعتمد عليها الفقيه عند فقدان الأدلة، وإنّ أخذ القواعد في تعريف علم الأصول عليه إشكالات، لأن القواعد جزء منها كما عرفت ولا يصح التعريف بالأخص، ولذا عدل البعض عن لفظ قواعد إلى عناصر، ظ: دروس في أصول الفقه، السيد محمد باقر الصدر، الحلقة الثانية: 176.

أصلها... واستأصل القوم، أي قَطع أصلهم"،[42] فإذا استخدم لازماً فُهم منه الصلة، وإذا استخدم متعدياً فُهِم قطعها، ولهذا ما يؤيده من قوله تعالى: ﴿مَا قَطَعْتُمْ مِنْ لِينَةٍ أَوْ تَرَكْتُمُوهَا قَائِمَةً عَلَى أُصُولِهَا...﴾،[43] وقوله تعالى: ﴿...كَلِمَةً طَيِّبَةً كَشَجَرَةٍ طَيِّبَةٍ أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾،[44] فالأصل إذن هو جذر الشيء المتّصل به، ويُرجع إليه عند الشك بالشيء، ولا علاقة له بما يترشح عن الشيء أو يجري عليه من الأمور.

ثالثاً: الضابطة:

لغةً: لزوم الشيء حبسه.

لزوم شيء لا يفارقه في كل شيء.

وضبط الشيء حفظه بالحزم والرجل ضابط: أي حازم، ورجل ضابط أي قوي[45].

"وأضبط يعمل بيديه جميعاً".[46]

المفهوم منها: أنّ الضابطة لازمة للشيء تحفظه بقوة وحزم لأنّها محيطة به ونشبهها بخيط المسبحة الذي يضبط كلّ أجزائها المتشابهة هيأة ومادة ولكنّها مختلفة موضعاً ورتبة.

فالضابطة إنّما هي حبس لشيء واحد متعدد الأحوال غايتها حفظه في جميع أحواله.

رابعاً: الأساس:

"الأسُّ والأسس والأساس كلّ مبتديء شيء".[47]

وإنّ قول صاحب لسان العرب بعد هذا القول إنّ "الأس والأساس... أصل البناء... والأسيس أصل كل شيء وأس الإنسان قلبه لأنّه أول متكون في الرحم... وإسُّ البناء مبتدؤه"،[48] لا يخلو من خلط بين الأساس والأصل، ولعله ناظرٌ إلى ما اشتركا فيه من تقدمهما على متعلقيهما وليس الإبتدائية هي العامل المشترك بينهما، وما استشهد به من بيت شعري نسبه لكذاب بني الحرماز يؤيد ما ذهبتُ إليه من أنّ الأس اوالأساس فيه معنى الإبتداء والتقدم، ولكن ليس فيه معنى المرجعية الإنتسابية والدليلية كما للأصل، فلا يصحّ أن نضع أحدهما مكان الآخر إلاّ إذا أردنا معنى التقدم على متعلقيهما:

([42]) لسان العرب، 134/1.

([43]) الحشر: 5.

([44]) إبراهيم: 24.

([45]) ظ: لسان العرب ، ابن منظور(ت711ه):756/4.

([46]) لسان العرب، 755/4، (مادة: ضبط).

([47]) لسان العرب، إبن منظور (ت711ه)، 122/4، (مادة: أسس).

([48]) المصدر نفسه:122/4، (مادة:اسس).

وأسٌ مجـــــدٍ ثابـــــتٍ وطيـــــدُ نـــال الســـماءَ فرعُـــه مديـــد[49]

فلو أبدلنا "وأصل" بـ "وأسٌ" لم يستقم المعنى، لأنّ المجد محدَثٌ من الإنسان فيصح فيه الأس لا الأصل، وأمّا لو قال "وأصلُ مجدٍ" فيعني وجود المجد من قِبل الخالق لا من قِبل الإنسان، وإن وُصِف متعلقيهما (مجد) بالثبات والتفرعية، فالفرق واضح كما يرى البحث، لأنّ الأصول مصنوعة من قِبل الخالق، والأسس موضوعة من قِبل المخلوق.

والمتأمل في هذا المبنى سيجد صحته لو وضعنا أمامه هذا المثال، فلو قلنا "أساس القاعدة" و"أصل القاعدة" لتبادر إلى أذهاننا أنّ أساسها ما يُشار به إلى ابتداء إنشائها وبنائها، وأمّا أصلها هو جذرها ومادتها الأولى ودليلها. وأساس الشيء ما يُلحظ عند العمل به، والأصل ليس كذلك، فلا مدخولية للأصل في عملية الإنشاء والبناء إلاّ من جهة أنّه مرتكز لها، وهذا ما يلائم العرف كذلك.

خلاصة التحقيق اللغوي:

أولاً: القاعدة تدل على:

1- الثبات والإستقرار والسكون.
2- القرابة والقرب.
3- الحفظ.

إنّ القاعدة اشتركت مع الأصل توهّماً بأنّها أصل الحكم، لِما فيهما من معنى التقدم على المتعلق بهما.

واشتركت مع الضابطة في الحفظ للشيء من الإنحراف، ولكن الحفظ في القاعدة أوسع وفي الضابطة أضيق.

واشتركت مع الأساس لتوهم الإبتدائية فيهما.

ثانياً: الأصل: فيه معانٍ:

1- أسفل كل شيء جذره.
2- الصلة.

إشترك الأصل مع الأساس في التقدم على المتعلق والإبتداء للأساس الذي هو محدث، بدليل الآية ﴿...لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ...﴾،[50] وهذا رأي الكوفيين في حروف الخفض الذي ينقله إبن عصفور، ويوافقه الأخفش والمبرّد وإبن درستويه من البصريين "من أنّ

([49])لسان العرب، إبن منظور :4/ 122.

([50]) التوبة: 108.

(من) الجارّة تكون لابتداء الغاية".[51] واستدلّوا بهذه الآية. ولذا من أراد أن يعبّر عن الأساس بالأصل قال الأصول الموضوعة.[52]

ثالثاً: الضابطة: وتدلّ على:

1- الحبس.

2- الحفظ.

لها معنيان لا تشترك الضابطة مع الأساس والأصل فيهما.

رابعاً: الأساس: له معنيان:

1- الإبتداء بالشيء.

2- الاحداث والوضع الجديد.

4) **التحقيق الإصطلاحي:**

كما مرّ بنا في التحقيق اللغوي أنّ القاعدة لها مشتركات معنوية – كما ظن بعض من العلماء –: إنّ القاعدة "في إصطلاح العلماء تُطلق على معانٍ مرادف الأصل والقانون والمسألة والضابطة والمقصد".[53]

وسنستعرض التعريفات الإصطلاحية لهذه المفاهيم لنقف على الفروق العلمية بينها:

1- القاعدة والأصل:

القاعدة: "هي قضية كلية منطبقة على جميع جزيئاتها".[54] وعرّفها التهانوي (ت1158هـ) معتمداً على تعريف الجرجاني (ت816هـ) بتعريفين إجمالي وتفصيلي:

الإجمالي: "أمر كلي منطبق على جميع جزيئاته عند تعرف أحكامها منه".[55]

والتفصيلي: "قضية كلية تصلح أن تكون كبرى، الصغرى سهلة الحصول حتى يخرج الفرع من القوة إلى الفعل".[56]

والقاعدة في مصطلح أهل العلم: "الضابطة وهي الأمر الكلي المنطبق على جميع الجزئيات، كما يقال كل إنسان حيوان، وكل ناطق إنسان".[57]

وعرّفها الخاقاني: "القاعدة: فهي قضية قانونية عامة منضبطة".[58]

([51]) مجلة كلّية الآداب، العدد 9، السنة السابعة 1974 – مطبعة النعمان، د. صاحب أبو جناح: 3، (منهج إبن عصفور النحوي).

([52]) ظ: كتاب من أشعة الإيمان، محمد محمد شبير طاهر الخاقاني، 13-16، أسماها الأصول الموضوعة، مطبعة وفا، قم، إيران، ط1، 1427هـ.

([53]) كشاف إصطلاحات الفنون، التهانوي، 505/3.

([54]) التعريفات، الجرجاني (ت816هـ): 140، (باب القاف).

([55]) كشاف إصطلاحات الفنون، التهانوي، 506/3.

([56]) المصدر نفسه: 506/3.

([57]) مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (ت1085هـ): 531/3، (مادة: قعد).

ونتيجة التأمل في هذه التعريفات: نجد أنّ القاعدة قضية محصورة[59] ولا تكون إلاّ كلية[60] شاملة مستوعبة لجميع جزئياتها، وتعرف أحكام تلك الجزئيات بها، وهي بهذا تدخل في عملية الكشف عن تلك الجزئيات، بل وتستنبط منها أحكامها، وإنّ دخولها الكشفي مستقل من دون ضميمة شيء آخر. قال الطباطبائي: إنّ قوله تعالى: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ...﴾،[61] "القواعد جمع قاعدة وهي ما قعد من البناء على الأرض واستقرّ عليه الباقي. ورفع القواعد من المجاز بِعَدِّ ما يوضع عليها منها، ونسبة الرفع المتعلق بالمجموع إلى القواعد وحدها، وفي قوله تعالى: ﴿مِنَ الْبَيْتِ﴾ تلميح إلى هذه العناية المجازية"[62] لأنّه لم يرفع القواعد، بل رفع البناء بالقواعد، فالقاعدة، وإن كانت تُبنى عليها معرفة جزئياتها، لكنّها تُبنى على غيرها.

وبهذه الخصائص تميّزت القاعدة عن الأصل.

فالأصل: "ما يُبنى عليه غيره... وفي الشرع عبارة عمّا يُبنى عليه غيره ولا يُبنى هو على غيره، والأصل ما يثبت حكمه بنفسه".[63]

وعرّفه الراغب الأصفهاني:* (أصل الشيء قاعدته التي لو توهّمت مرتفعة لارتفع بارتفاعه سائره لذلك، قال تعالى: ﴿...أَصْلُهَا ثَابِتٌ وَفَرْعُهَا فِي السَّمَاءِ﴾،[64] وقد تأصّل كذا واصلّه ومجدٌ أصيل، وفلان لا أصل له ولا فصل)[65] من هذا التعريف يتضح ان الاصل والقاعدة بمعنى واحد عند الراغب .

ولكن يظهر للمتأمل إتساع دائرة الفرق بينهما، حيث أنّ علاقة الشيء بأصله علاقة إنتسابية إلى المنشأ والمرجع، وأمّا علاقة الشيء بقاعدته علاقة عملية يستمدّ منها صحة العمل وعدمها، ويتّضح أكثر لو تأمّلنا في مصدريهما (التأصيل) و(التقعيد) ومدلوليهما.

([58]) من أشعة الإيمان، محمد محمد شبير الخاقاني، 55/14.

([59]) القضية المحصورة هي القضية المسورة المعتبرة عند أهل المنطق وتنقسم بملاحظة كمية أفرادها إلى كلية (إذا كان الحكم فيها على جميع الأفراد مثل "كل إمام معصوم")، وجزئية إذا كان الحكم فيها على بعض الأفراد. ظ: منطق المظفر، ج2، مبحث التصديقات القضايا: 124.

([60]) ويمكن أن تكون جزئية إضافية مع بقائها على كليتها. ظ: الكشاف إصطلاحات الفنون للتهانوي، 508/3.

([61]) سورة البقرة/ 127.

([62]) الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي(ت1402هـ): 285/1.

([63]) التعريفات، الجرجاني: ص23، (باب الألف).

* إنّ وفاة الراغب الأصفهاني مختلَفٌ فيها (503هـ او502 هـ أو 425هـ ، ويرجّح صفوان داودي – محقق المفردات – الأخيرة)، ظ: المفردات: 37.

([64]) إبراهيم: 24.

([65]) المفردات، الراغب الأصفهاني: 79، (باب الألف – أصل).

فالتأصيل: هو رجوع لأصل الشيء والتقعيد هو بناء للقواعد وانتزاع. لذا إنّ القاعدة تدخل في عملية التفسير دخولاً كشفياً ليس للأصل مثله، بل لا يكون تفسير بلا قاعدة حتى السماء لا تفسر شيئاً إلاّ بقاعدة – بحسب النظام السماوي – وإن لم يصرّح بها – فهذا النبي الأعظم[3] – الذي لا ينطق عن الهوى – يستند في عمله التفسيري إلى قاعدة قرآنية تفسّر الظلم بالشرك عندما سأله إعرابي عن قوله تعالى: ﴿. . . وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ...﴾،[66] قائلاً: ((وأيّنا لم يظلم نفسه؟ ففسّر النبي له الآية بإيضاحه معنى "الظلم" بأنّه "الشرك" مستشهداً بآية أخرى من قوله تعالى: ﴿. . . إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾،[67]))[68]

وهذا يجري في ممارسات الإنسان الأخرى، كاللغة مثلاً: يرى الأستاذ إبراهيم مصطفى أنّ النُحاة رأوا أنّ المتكلم يجري في كلامه على قواعد ونُظم يصدر منها ولا يتجاوز سننها وإن لم يفطن لها. وأخذوا يحاولون كشف هذه النُظم وتدوينها وسمّوها علل النحو.[69]

وأمّا الأصل فليس له هذا النحو من الدخول، نعم، إذا أخذ شكل قاعدة يُطلق إصطلاحاً من بعض أصحاب العلوم، كعلم أصول الفقه على القاعدة، لأنّها معنى من معاني الأصل عندهم.[70] أو إذا أُطلق على القاعدة من باب الخلط – كما عرفت – أو إذا استُعمل في باب التمثيل الذي يتقلب بين الحس والعقل لتوليد الصورة الذهنية عند العقل، كقول النبي : ((إنّ الإسلام بُني على خمسة أصول)) أي خمس قواعد.[71] لأنّ الأصول لا يُبنى عليها ولكن القواعد يُبنى عليها ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ . . .﴾.[72]

([66]) الأنعام: 82.

([67]) لقمان: 13.

([68]) ظ: البرهان في علوم القرآن، الزركشي، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهين، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 1427هـ – 2006م،ظ: أصول التفسير وقواعده، الشيخ خالد عبد الرحمن العك: 32، دار النفائس – بيروت، ط5، 1428هـ – 2007م.

([69]) ظ: إحياء النحو، إبراهيم مصطفى: 2–10، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1951.

([70]) لأنّ الأصوليين ذكروا للأصل معانٍ: 1– ما يقابل الفرع. 2– ما يدل على الرجحان. 3– الدليل. 4– القاعدة. 5– المستصحب. ظ: الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم: 39، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1962م.

([71])ظ: الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم: 39.

([72]) البقرة: 127.

وان ما ذكره الميبدي[73] يوضّح الأمر: إنّ القاعدة تُبنى على الأصل ولا عكس، فهناك ثلاثة إصطلاحات:

أولاً: الأصل: وهو المبنى، ويكون بمنزلة الجذر والبناء.

ثانياً: القاعدة: وهي التي تُبنى على الأصل، وهي بمنزلة الحائط والجدران.

ثالثاً: المسألة: وهي التي تنشأ من القاعدة أو توضع عليها، وهي بمنزلة السقف.

2- القاعدة والضابطة:

ولعلّ من أكثر المصطلحات عُلقة بالقاعدة هي الضابطة حيث تشترك معها بالكلية والإنطباقية والضبط، ولذا نجد خلطاً عند علماء التفسير بين مصاديقهما رغم الإتفاق على تحديدهما مفهوماً.

فالضابطة: "حكم كلي ينطبق على جزئيات".[74]

والقاعدة: "قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها"[75]

والفرق بينهما لمن يحقق في التعريفين يتّضح، فالمأخوذ في حد الضابطة "حكم" وفي حد القاعدة "قضية" والحكم: "إسناد أمرٍ إلى آخر سلباً أو إيجاباً".[76]

والقضية: "هو الخبر أو المركب التام الذي يصح أن تصفه بالصدق أو الكذب".[77] وعلاقة القضية بالحكم علاقة ملزوم بلازمه. فلو أخذنا القضية الحملية مثلاً، فإنّها تتكون من موضوع ومحمول. وتغيّر القضية بموضوعها تتغير بتغيره، والحكم ثابت، فعندما يقول الخبر ((حلال محمد حلال إلى يوم القيامة وحرامه حرام إلى يوم القيامة)).[78]

فيعني أنّ أحكام محمد لا تتغير، والذي نراه من تغيير في الأحكام الشرعية إنّما هو لتبدّل العنوان بتبدل الموضوع، "إنّ الحكم فرع الموضوع، بحيث متى انتفى الموضوع إنتفى الحكم"،[79] فمصاديق الموضوع هي المتغيّرة، فإذا تغيّر بعضها لا يتغير الحكم في الحقيقة، وإنّما ينتقل هذا المصداق إلى حكم آخر. فالخمر تحريمه ثابت، ولكن لو انقلب أحد مصاديقه – الذي هو الزبيب

([73])قواعد التفسير لدى الشيعة والسنّة، محمد فاكر: 34، المجمع العلمي للتقريب، طهران، ط1، 1428هـ – 2007م.

([74]) كشاف إصطلاحات الفنون، التهانوي (ت1158هـ): 113/3.

([75]) التعريفات، الجرجاني: 140.

([76]) المصدر نفسه: 74.

([77]) المنطق، محمد رضا المظفر: 119/2، المطبعة، نينوا، إيران، ط2، 1425هـ-1383ش.

([78]) الكافي – الكليني (ت329هـ)، 57/1، المطبعة، حيدري، طهران، 1375ش، الوسائل، الحر العاملي (ت1104هـ)، 124/1.

([79]) من أشعة الإيمان، محمد شبير الخاقاني، 305/1.

أو التمر الذي صار خمراً – خلاًّ، فالمتغيّر هو الموضوع لا الحكم، فانتقل الخل إلى حكم آخر وهو الحليّة، وبقي الحكم ثابتاً لباقي المصاديق، فلمّا عرّفوا القاعدة "قضية" والضابطة "حكم" يجري عليهما هذا القياس. فالقاعدة موضوعها كلي، فيصيب بعض المصاديق التغيّر، فتنتقل إلى عنوان آخر ويبقى الحكم ثابتاً لباقي مصاديق الموضوع، والضابطة موضوعها واحد "جزئي"، والجزئي ليس له مصاديق، وما نراه من تغيّر في موضوع الضابطة هو تبدّل في أحواله، لأنّ التعدّد بأحواله فعبّر عن الضابطة بأنّها حكم، لأنّه يدور مدار الموضوع وجوداً وعدماً، لأنّ الحكم ذا الموضوع الواحد ينتفي بانتفاء موضوعه، ولذا أصبحت الضابطة في باب واحد، لأنّ موضوعها جزئي والقاعدة في أبواب شتى، لأنّ موضوعها كلّي، وهذا ما يميّز القاعدة عن الضابطة. ولو أردنا أن نتلمّس الفروق نجدها كثيرة، فالجزئيات في الضابطة هي جزئيات موضوع الضابطة وأحواله التي تنطبق عليها الضابطة، فإذن لها موضوع واحد، والتعدد في أحوال ذلك الموضوع، وهذه الأحوال ما دامت في باب واحد، فهي محدودة يستطيع أن يصل من اراد إليها عن طريق الإستقراء، ولعلّ النكتة في التعريف "ينطبق على جزئياته ولم يقل جميع جزيئاته تشير إلى محدودية المصاديق، وأمّا القاعدة فهي تنطبق على جميع جزئياتها، لأنّ موضوعها متعدد المصاديق غير محدود أو محدود ولكن تُجهل حدوده كالقاعدة النحوية الأولى: الكلمة إسم وفعل وحرف،[80] لا تُنال إلاّ بالإحاطة الكاملة التي لا تتأتّى إلاّ لمعصوم (كالكتاب اوالسنّة اوالعقل اوالإجماع)، وهذه هي مصادر القاعدة، كما ستعرف في الفصل الثالث.

3- القاعدة والأساس:

الأساس: قال التهانوي (ت1158هـ) معتمداً على تعريف الجرجاني في التعريفات:[81] "عبارة عن إفادة معنى آخر لم يكن أصلاً قبله، فالتأسيس خير من التأكيد، لأنّ حمل الكلام على الإفادة خير من حمله على الإعادة"، "ويُطلق عند أهل العربية على خلاف التأكيد".[82]

ومن الواضحات لأدنى تأمل الفرق بين القاعدة والأساس، حيث تمثل القاعدة عملية التشييد للبناء ورفعه، في حين أنّ الأساس يمثل الإبتداء بعملية التشييد، حتى وإن لم يكمل أو ترتفع القواعد التي تشيد البناء، فالأساس يمثل المبدأ والإبتداء والجزء الأول من التشييد، ولذا يُعبَّر عن المباديء بالأسس والعكس، لأنّها محدثة يُبتدأ بها كل شيء محدَث موضوع لا موجود مصنوع

([80]) قيل أنّ الإمام علي(عليه السلام) قالها لأبي الأسود الدؤلي (ت69هـ)، ظ: طبقات فحول الشعراء: 12/1، مطبعة دار المدني بجدة – السعودية.

([81]) ص40، (باب التاء).

([82]) كشاف إصطلاحات الفنون، التهانوي، 98/1.

كالأصل، فنقول أساس الضابطة وأساس القاعدة، ولا نقول أساس الأصل، ﴿. . .لَمَسْجِدٌ أُسِّسَ عَلَى التَّقْوَى مِنْ أَوَّلِ يَوْمٍ. . .﴾.[83]

5) **التحقق من صحة النتائج:**

بعد هذه النتيجة التي استطاعت – بعد مخاضٍ عسيرٍ – أن تلد كشفاً نوعمّا عن مدلولات هذه الألفاظ يحتاج إلى برهان يجلي حقيقة الكشف، وأنّ البراهين في عالم الألفاظ لا تتعدى جهود العلماء في البرهنة. ولعلّ ما أنتجه علماء أصول الفقه في أول مباحث الألفاظ وهو "الوضع" واختبار المعنى الموضوع له أهو على نحو الحقيقة أو المجاز. واتفاقهم على علاماتٍ للحقيقة هو من الآليات الكاشفة عن الوضع الأولي وفصله عن الإستعمال الثانوي كالمجازاوالثاني كالترادف.

أ) **علامات الحقيقة والمجاز:**

أولاً: التبادر:

من العلامات الموضوعة للحقيقة هو التبادر: "وهو عبارة عن إنسباق المعنى من نفس اللفظ مجرداً عن كل قرينة".[84]

وهو وإن كان متوقفاً على العلم الإجمالي الإرتكازي للوضع،[85] فهو مشروط بأصالة عدم النقل،[86] والمنقول في اللغة: هو انتقال الكلمة من معناها اللغوي إلى معناها العلمي المجرد الإصطلاحي، فمثلاً كلمة "الإعراب" كانت تدل على الإفصاح والبيان، ولكنّ النحويين اصطلحوها لاختلاف أواخر الكلم.[87] كذلك الفقه كان بمعنى الفهم، وكذلك الصلاة والصوم والحج والزكاة نقلها القرآن إلى معناها الجديد.[88]

فالقاعدة ما ينسبق معناها إلى الذهن عند سماعها عرفاً : أنّها أمر شامل لجميع أفراده أو مصاديقه، ولا تُخرق من قِبل أي من أفرادها، وكذا عند أهل العلم، سواء كان بالعلم الإجمالي أو التفصيلي.

([83]) التوبة: 108.

([84]) أصول الفقه، المظفر، 24/1، المطبعة العلمية، النجف، 1378هـ – 1959م.

([85]) لقد خاض الأصوليون مبحثاً كبيراً في أنَ سبب التبادر هو العلم بالوضع، والعلم بالوضع متوقف على التبادر، وفي هذا دور، وهو محال، فتخلصوا منه بأنّه متوقف على العلم الإجمالي بالوضع، والمتوقف عليه هو العلم التفصيلي، فلا دور، ظ: تهذيب الأصول، عبد الأعلى السبزواري (ت1414هـ)، 22/1.

([86]) ظ: من تجارب الأصوليين، محمد تقي الحكيم: 45، المؤسسة الدولية، بيروت، ط1، 1423هـ – 2002م.

([87]) ظ: المصطلح النحوي، محمد عوض قوزي: 21، عمادة شؤون المكتبات، كلية الآداب، الرياض.

([88]) ظ:المصطلح النحوي – محمد عوض القوزي: 21.

أمّا عدم نقلها، فواضح من تطابق مدلولها اللغوي والإصلاحي – كما عرفت سابقاً، ولم يرد نص في نقلها، وحتى على مستوى الإستعمال لم يرد أنّها هجرت معناها، وكذلك الضابطة.

وأمّا الأصل – وإن كان المتبادر مدلوله اللغوي نفسه المطابق لمدلوله الإصطلاحي – فقد تمّ استعماله مصطلحاً في بعض العلوم، كالنحو وعلم أصول الفقه من دون التحقيق في انطباقه وعدمه، وإنّما قياس على المعنى المتوهم – كما عرفت سابقاً – ومن دون التنصيص على نقله من معناه اللغوي. وكذا بالنسبة إلى "الأساس والأسيس" لكنّ نتيجة الإكثار من استعماله عند المؤلفين، ولم يتبنّه أي علم مصطلحاً.

ثانياً: صحة الحمل وعدم صحة السلب:

وأمّا العلامة الثانية صحة الحمل أو عدم صحة السلب لم تشمل هذه الموارد لأنّ صحة السلب علامة للمجاز.[89]

ثالثاً: الإطراد:

وهذه العلامة كسابقتها علامة للمجاز،[90] ويقول المظفر: "فالإطراد لا يختص بالحقيقة حتى يكون علامة لها".[91]

رابعاً: التنصيص:

أعتقد – ونحن بصدد البحث القرآني – أنّ استعمال القرآن الكريم لهذه الألفاظ في معانيها يُعدّ تنصيصاً بالعرض، رغم أنّ الأصوليين اشترطوا التنصيص من الواضع، وإنّ الوضع من الخالق لهو الوضع الحقيقي، حيث لا معنى ثانٍ ولا ثانوي (ترادف أو مجاز) في كلام الخالق عزّ جلّ، لأنّه غير محتاج لذلك ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ...﴾.[92]

هذا ما كان في عالم الألفاظ، بقي لنا أن نختبر تلك النتائج من خلال النسبة بين المعاني، باعتبار إجتماعها في المصداق وعدمه، فيما اصطلح عليه علماء المنطق بالنسب الأربع.

ب) **النسب الأربع:**

للمناطقة آليةٌ في الكشف عن المعاني باعتبار إتحادها أو عدمه، وهي "إذا قسنا لفظاً إلى لفظٍ أو إلى ألفاظ، فلا تخرج تلك الألفاظ المتعددة عن أحد قسمين:

1- أمّا أن تكون موضوعة لمعنى واحد، فهي المترادفة...

([89]) ظ: تهذيب الأصول، عبد الأعلى السبزواري (ت1414هـ): 23/1.

([90]) ظ: المصدر نفسه: 23/1.

([91]) أصول الفقه، محمد رضا، 28/1.

([92]) لقمان: 27.

2- وأمّا أن يكون كل واحد منها موضوعاً لمعنى مختص به، فهي المتباينة".[93]

فلمّا تبيّن في التحقيق اللغوي والإصطلاحي أنّها الفاظ مترادفة إذا سلّمنا بوجود الترادف في لغة القران،[94] أو سلّمنا به على الإصطلاح الصحيح،[95] فلابدّ أن تكون ألفاظ "القاعدة، الأصل، الأساس والضابطة" مفاهيم متباينة، وما بين كل مفهومين كليين متباينين أحد النسب الأربع.[96] أمّا التساوي أو التباين أو العموم والخصوص مطلقاً، أو من وجه إن كانا كلّيين،[97] كالقاعدة والضابطة، فهما كليان،[98] فبينهما تباين، لأنّهما لم يصدقا على شيء واحد، إلاّ إذا كان ما تصدق عليه الضابطة – وهو موضوعها الواحد – أحد مصاديق القاعدة، فبينهما عموم وخصوص مطلق كالقاعدة النحوية (كل فاعل مرفوع) والضابطة التي يتّحد موضوعها باحد مصاديق موضوع القاعدة (كل لفظ زيدٍ يأتي بعد فعل قام به فهو فاعل).

وعلاقة الضابطة بالقاعدة، كعلاقةٍ صغرى القياس بكبراه إن كانتا مقدمتين كليتين.

وأمّا الأصل والأساس أعمّ من كونهما جزأين أو كليين، وهما غالباً جزئيان لأنّهما لا يصدقان على كثير، فإن كانا جزأين فبينهما التباين، وبينهما وبين القاعدة، أمّا التباين أو الخصوص والعموم مطلقاً إذا كان ما يصدقا عليه هو من مصاديق القاعدة لأنّ الجزئي والكلي لا يتحقق بينهما إلاّ إثنان من النسب الأربع التباين والعموم والخصوص مطلقاً.

قال الرازي (ت 766هـ) :"وأما الكلّي والجزئي فلا يوجد فيهما إلاّ قسمان فقط وفي الجزئيين إلاّ قسم واحد".[99]

وأمّا إن كانا كليين فبينهما وبين القاعدة ما بين القاعدة وبين الضابطة – كما تقدم.

([93]) المنطق، محمد رضا المظفر، 39/1.

([94]) لإختلاف أهل الملّة في وجوده في لغة القرآن ولغة العرب.

([95]) أي أنّنا لو أخذنا الترادف بمدلوله اللغوي لَصحّ استعماله في لغة القرآن ولغة العرب بهذا المعنى، لأنّ الترادف بالمعنى اللغوي هو تعاقب وتوالي لفظين أو أكثر على معنىً واحدٍ متّحدٍ في الذات، متعدد في الصفات، فيُصبح لكل لفظٍ معنىً يؤديه لا يؤديه اللفظ الآخر، وإن كان متّحداً معه في الذات، فهو مغايرٌ ومباين له من جهة تغاير الصفات، فهدا هو المعنى اللغوي للترادف.

([96]) قاعدة منطقية، ظ: الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني، المولى عبد الله: 31-32، مؤسسة النشر الإسلامي، ط9، 1417هـ.

([97]) ليس كل كليين، فقد أخرج المناطقة الكليات الفرضية لعدم احتياجهم لها، ظ: تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (ت766هـ)، حاشية الشريف الجرجاني: 63.

([98]) راجع تعريف القاعدة والضابطة في التمهيد من هذا البحث ص17.

([99]) تحرير القواعد المنطقية ، قطب الدين الرازي : 64، مكتبة أحمد الرواد، سبيهات.

إذن هذه آليات علم المنطق تفصل بين هذه المصطلحات، وقد سبقتها آلية لعلم الأصول "علامات الحقيقة والمجاز"، وقد كان للمعاجم اللغوية والإصطلاحية قولٌ فصلٌ بل اللافت للإنتباه، إنّ من اللغات الأخرى تفرق بين هذه المصطلحات، كاللغة الإنكليزية مثلاً.[100]

يتبين ممّا سبق أنّ القاعدة هي الوسيلة الوحيدة الكلية التي بمقدورها إستنباط المعنى لكل جزئية من جزئيات موضوعها، ولذا إنّ دخولها في التفسير يحقق الكشف التام والضبط التام للمسائل الجزئية، والضابطة لها هذا الكشف ولكنّ كشف جزئي لأنّ موضوعها واحد متعدد الأحوال.

وأمّا الأصل هو ما يحقق الدليلية للشيء المكتشَف أو المكتشِف، ويدلّ على صحة إنتساب الشيء ومرجعيته فقط.

وأمّا الأساس فهو مبتدأ العمل وليس له مدخولية في عملية الكشف.

وإنّ الخلط بين هذه المصطلحات وغيرها كالمباديء والمباني هو الذي أبعد القاعدة عن مهمتها البيانية من جهة، وأضاع فرصة الفهم المشترك لأسرار الكتاب العظيم – من جهة أخرى – ولا حول ولا قوة إلاّ بالله العليّ العظيم.

([100]) ظ: قاموس المورد (عربي – إنكيزي)، د. روح البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط13.

الفصل الأول

الفصل الأول

ماهية القاعدة

المبحث الاول: القاعدة ماهية كلية

المطلب الاول: معنى الكلي

1. الكلي والجزئي
2. الكلي والكل
3. إنتزاع الكلي:

أ) المفهوم الكلي

ب) القضية الكلية

4. الكلي: طبيعي، منطقي، عقلي

المطلب الثاني : كلية القاعدة:

1. القاعدة كلية لا جزئية حقيقية:
2. القاعدة قضية كلية حملية موجبة
3. القاعدة كلي طبيعي
4. الألفاظ الدالة على الكلية

المطلب الثالث : الإستثناء في القاعدة

المبحث الثاني : عمومية مصطلح القاعدة:

المطلب الاول : عمومية العلم والدين.

1. العلم والدين
2. فصل العلم عن الدين
3. القرآن الكريم والعلم

المطلب الثاني : القاعدة بين العلم والقرآن.

1. مفهوم التفسير في العلم والقرآن
2. الحاجة إلى التفسير
3. الحاجة إلى القواعد
4. نظرية د. عزمي موسى إسلام في مفهوم التفسير

المطلب الثالث : العموم وأركان القاعدة

1. القاعدة مشتركة وخاصة
2. القاعدة ومسائل العلوم:

أ- العلم

ب- أجزاء العلم

ت- القاعدة والعلم

الفصل الأول: ماهية القاعدة

توطئة:

تكمن أهمية القاعدة – بوصفها أمراً كلياً – في أنّها من متداولات العقل، "لأنّ الكلية إنّما تعرض للمفهومات في العقل، ولذا كانت من المعقولات الثانية"،[101] لأنّه لا حكم للحس في الكليات.[102]

إنّ الإنسان يمتاز عن الحيوان بقوة التفكير وإدراك الأمور الكلية، لذا عبّر عنه المناطقة بأنّه حيوان ناطق "وذلك إنّ الأصل في الإدراك إنّما هو المحسوسات بالحواس الخمس، وجميع الحيوانات مشتركة في هذا الإدراك من الناطق وغيره، وإنّما يتميز الإنسان عنها بإدراك الكليات، وهي مجرّدة من المحسوسات"،[103] فهو يميل إلى الكليات ليفهم من خلالها جزئياتها بوصفه نوعاً من التوثيق العقلي للنتائج التي توصل إليها من هذه العملية، ولأنّ الكليات سهلة التناول وأكثر قطعية إذا سلمت المقدمات وآلية الإستنباط، ومن دون هذه العملية العقلية يكون فكر الإنسان قد وقع في المغالطة، أو قارَب من الوقوع. قال السبكي (ت771هـ): "أمّا إستخراج القوى وبذل المجهود من الإقتصار على حفظ الفروع من غير معرفة أصولها ونظم الجزئيات دون[104] فهم مآخذها، فلا يرضاه لنفسه ذو نفسٍ أبيّة ولا حامله من أهل العلم كلية."[105]

وهذا يتلاءم مع حياة الإنسان البسيطة في أنّه يُدرك المشخّصات من الأمور التجريدية.

إنّ عملية الإنتقال من الجزئيات إلى الكلي هي عملية تعليمية لا تُمكّن الإنسان من الإحاطة بكل الجزئيات لذلك الكلّي متعدد الأبواب – وإن اعتمد على ما حقّقه السابقون –، أمّا الإنتقال من الكلي إلى جزئياته، فهو عملية عقلية تمكّن الإنسان من معرفة جزئيات ذلك الكلي – ولو بالقوة –، وبتطبيق ذلك الكلي على جزئياته يخرج الجزئي المطلوب معرفته إلى الفعل، وهذا هو عمل القاعدة، وتتجلى أهمية القواعد في اختصار الوقت للمتعلمين، لأنّ الحصول على الجزئيات والكليات معاً عمل يحتاج إلى وقت طويل، قال إمام الحرمين:* "وإن تعارض الأمران وقصر

---

(101) الحاشية على تهذيب المنطق، التفتازاني المولى عبد الله (ت 981)، ط9 سنة 1417هـ، 49.

(102) ظ: الإبستمولوجيا، د. زينب شوربا: 168، دار الهادي، بيروت، ط1، 1425هـ – 2004م.

(103) مقدمة إبن خلدون (ت808هـ): 489.

(104) والصحيح هو (من دون).

(105) الأشباه والنظائر: 10/1، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي عوفي، دار الكتب العلمية، لبنان، 1422هـ – 2001م.

* إمام الحرمين: هو أبو المعالي عبد الملك بن عبد الله بن يوسف الجويني (ت478هـ) صاحب كتاب البرهان في أصول الفقه.

وقت الطالب عن الجمع بينهما لضيق أو غيره من آفات الزمان، فالرأي لذي الذهن الصحيح الإقتصار على حفظ القواعد وفهم المآخذ".[106]

ولعل أهمّ ما تنجزه القواعد أنّها تقدم المعرفة الكلية المشترَكة (بفتح الراء)، خاصة إذا كانت قواعد لعلمٍ يتصل بشرائع سماوية أو عقائد دينية أو مباديء أخلاقية، فالناس شركاء فيها كما هم شركاء في العلوم الطبيعية والتجريبية، وهذا ما تؤديه القواعد المشتركة، فلابدّ من أن تُلحظ هذه الحيثية والإهتمام بالقواعد المشتركة في مجال التفسير الديني، وبالخصوص لدينٍ ينادي بالعالمية والشمولية كالإسلام وكتابه الكريم، ﴿وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلَّا كَافَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا . . . ﴾،[107]

ان دعوات التحجيم لعالمية القرآن باطلة لايُلتفت اليها – إن صدرت من أحد – بناءً على أنّ القرآن للمسلمين فقط، ولا يحق لغيرهم التصرف فيه تفسيراً أو ترجمةً أو لمساً، حتى يكون عند غير المسلمين أنّه ليس لهم، بل للمسلمين فقط، أو كما يمكن أن يقال أنّه نزل بلغة العرب، فهم ما يتوقف عليهم حمله، فالعرب إنّما شُرّفوا بحمل الرسالة إلى جميع الناس، ﴿. . . وَمَا عَلَى الرَّسُولِ إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ﴾،[108] لا أن تُنسب الرسالة لهم فتكون خاصة بهم.

وكذلك لا نلتفت إلى مقولة تفاوت العقول بين البشر في فهم القرآن، وإنّه لا يعلمه إلاّ من خوطب به – كما قال بعض الأخباريين من الإمامية.[109]

فالقرآن الكريم عالمي وشمولي، ويدعو إلى العالمية والشمولية والقواعد من الأمور المشتركة التي تحقق العالمية والشمولية، وإنّ الخروج عن القواعد يؤدي إلى المغالطات التي تؤدي بدَورها إلى الفرقة، كما فعل السوفسطائيون حتى واجههم سقراط وأفلاطون وأرسطو بقواعد عقلية كشفت عن زيفهم.

فاستعمال القاعدة للوصول إلى الكشف الحقيقي عن معنى الأشياء يُعدّ من الأمور المنهجية التي تورث القطع بالمعنى المُخرَج إذا تحققت شروط الإنتزاع لتلك القواعد وأركانها وصياغتها المبرزة لها في عالم الإعتبار والتدوين بعد استقرارها في عالم الثبوت والتكوين.

والغريب أنّ أصحاب العلوم – وإن التفتوا إلى أهمّية عمل القاعدة في ضبط علومهم – إلاّ أنّ أغلبهم أهملوا كيفية انتزاعها وتحقق أركانها وصياغتها، لتكون عامة وكلية، ولم يُذكَر بهذا

---

(106) الأشباه والنظائر، السبكي: 11/1.

(107) سبأ: 28.

(108) النور: 54، العنكبوت: 18.

(109) الأخباريون: عند الكثير منهم عدم حجية الكتاب لاختصاص فهمه بمن نزل عليهم وهم الرسول(3) والأئمة(عليهم السلام): ظ: علم الأصول تأريخاً وتطوراً، علي القائيني: 52، مركز إنتشارات، قم، ط2، 1428هـ – 1376ش.

الشأن إلاّ شذرات تناثرت، لا تنهض لو جُمعت أن تكون عِلماً مستقلاً يضمن الفهم الكلي والمشترك، حتى في العلوم الآلية التي هي عبارة عن قواعد تضبط كل العلوم، كعلم المنطق، أو تضبط بعضها، كالنحو للنصوص العربية، أو علماً واحداً كأصول الفقه للفقه. لذا تبنّى هذا البحث أن يعرض خصائص القواعد في عالم التكوين وفي عالم التدوين، وأن يتبنّى بعض المصطلحات والقضايا التي لم يتناولها أي علم – بحدود علمي. وأقصد بعالم التكوين أي عالم تأسيس القاعدة، بما هي قاعدة (وأقصد بعالم التدوين أي إختصاصها بعلم أو علوم) للوصول إلى ما يسمى بقواعد تفسير القرآن الكريم ومعرفة حقيقتها.

إنّ لمصطلح القاعدة في عالم التكوين حيثيتين عموميتين:

الأولى: من حيث استعمال العلوم لهذا المصطلح فهو عام لإشتراك العلوم فيه وحاجة كل العلوم له، فلا نجد علماً يستغني عن القواعد – وإن لم يُصطلح عليها – لأنّها تضبط مسائله وتُعدّ من لوازمها، لذا يُحمل العموم على القاعدة من هذه الجهة فتسمى "عامة".

والثانية: من حيث انضواء جميع جزئياته تحته، كانضواء جزئيات وأجزاء الكلي تحته.[110] فالقاعدة بالنسبة إلى جزئياتها عامة، لعمومية حكم موضوعها[111] وسريانه إلى جميع جزئياته. يقول السيد السبزواري: "والعموم عند العرف متقوم بالشمول والسريان بخلاف الخصوص الذي هو في مقابله".[112] لذا توصف القاعدة من هذه الجهة "كلية".

والتعميمان متغايران، **فالأول** ذاتي نسبي يقع للقاعدة مشككاً،[113] لأنّ العام والخاص من الأمور الإضافية. قال السبزواري: "قَرُبَّ عام من جهة يكون خاصاً من جهة أخرى، كما أنّ رُبَّ خاص من جهة يكون عاماً من جهة أخرى، وقد يُستعمل كل منهما في الآخر إذا استحسنه الذوق السليم".[114]

ولقد أدرك الأصوليون أنّ العموم في الألفاظ نسبي، فليس هناك عام مطلق، فلفظ المشركين عام بالنسبة لهم قاصر عن غيرهم ولفظ المعلوم لا يشمل المجهول.[115]

---

(110) ظ: من أشعة الإيمان، محمد شبير الخاقاني: 308/1.

(111) ظ: المقرر في شرح منطق المظفر، رائد الحيدري: 27/2، مطبعة شريعت، قم/طهران، ط1، 1422هـ – 2001م.

(112) تهذيب الأصول، السيد عبد الأعلى السبزواري (ت1424هـ): 25/1.

(113) المشكك: هو المتفاوتة أفراده في انطباق المفهوم عليها مثل البياض، فبياض الثلج أشد من بياض الورق، ويقابله المتواطيء، منطق المظفر، 54/1.

(114) تهذيب الأصول، السيد عبد الأعلى السبزواري (ت1424هـ): 25/1.

(115) ظ: المستصفى، الغزالي (ت505هـ): 33/3، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ – 2000م.

والثاني ذاتي متواطيء، لذا أصبح هذا التعميم الركن الأول من أركان القاعدة ولا تستقيم إلاّ به. فأفردنا له المبحث الأول، وأمّا عمومية القاعدة فهي ركن ذاتي، لكنّه يقبل السعة والضيق، وسنتناوله في المبحث الثاني ليستوفي البحث ركنَي القاعدة.

ولمّا وجدنا أنّ القاعدة قضية كلية – كما ورد في تعريفات القاعدة في إصطلاح العلماء – فقد عرّفها الجرجاني (816هـ): "هي قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها".[116]

وعرّفها التهانوي (ت1158هـ): "وبالتفصيل قضية كلية تصلح أن تكون كبرى ...".[117]

وبعد البحث في العلوم التي تبنّت القضايا والكليات، وُجد أنّها من اكتشاف المناطقة، ومن اختصاصهم، وإنّما العلوم الأخرى – حتى وإن كانت علوماً آلية – فهي قد اعتمدت مباني المناطقة في القضايا الكلية.

ولذا سيكون جلُّ ما يطرحه البحث في هذا الفصل هو من علم المنطق، وخاصة في ما يتعلق بانتزاع الكلي وانتزاع القضية الكلية ليتّضح لنا كيفية استنباط وانتزاع القاعدة في عالم التكوين (أي عالم التأسيس) بوصفها قضية كلية.

---

(116) التعريفات: 140.

(117) كشاف إصطلاحات الفنون، 506/3.

المبحث الاول : القاعدة ماهية كلية:

المطلب الاول : معنى الكلي:

1- الكلي والجزئي:

عندما أدرك الإنسان ما حوله من الموجودات تأمّل فيها، فوجد كلّ فردٍ لا ينطبق على فردٍ آخر، ولا يصدق إلاّ على ذلك الموجود وحده كزيد ومحمد، وهذا القلم وهذه الشجرة، فعرف أنّها أمور جزئية خارجية، ثمّ وجد بعضها تشترك مع البعض الآخر في صفة واحدة، كالإنسانية بالنسبة لزيد وعمرو وخالد، والحيوانية بالنسبة للإنسان والفرس والطائر، فالإنسانية والحيوانية صفة مشتركة بين جزئيات كثيرة انتُزعت من مجموعها لتكوّن مفهوماً كلياً لهذه الجزئيات، وهو مفهوم ذهني منتَزع من جزئيات، وإنّه لا وجود له في الخارج إلاّ بوجود تلك الجزئيات، فلذا قسّم المناطقة هذه الموجودات المدرَكَة من قبل الإنسان إلى موجودات جزئية وموجودات كلية، وأطلقوا عليها المفهوم الجزئي والمفهوم الكلي.

والمفهوم[118] الجزئي: هو ما يصح تعريفه: "المفهوم الذي يمتنع صدقه على أكثر من واحد ..."[119]

وأما المفهوم الكلي: "المفهوم الذي لا يمتنع فرض صدقه على كثيرين".[120]

فإذن معنى الكلي هو مفهوم منتزع من مجموعة جزئيات تشترك بصفة واحدة.

والكلي يقابل الجزئي فلا يمكن أن يكون جزئياً إلاّ أنّه يكون جزئياً إضافياً بالنسبة إلى ما هو أوسع منه دائرة، أي: إنّ الإنسان كلي بالنسبة إلى زيد وعمرو وخالد لانطباقه عليهم، وجزئي إضافي بالنسبة إلى جنسه الحيوان" الذي هو أعلى منه لانطباق الحيوانية عليه وعلى "الفرس" و"الطائر"، ولكنّه يبقى كلياً رغم أنّه جزئي إضافي لا جزئي حقيقي،[121] وعلاقة مفهوم الكلي بمفهوم الجزئي في القضايا العقلية هو أنّ الكلي هو جزء للجزئي غالباً، كالإنسان، فهو جزء لزيد، والحيوان فإنّه جزء للإنسان، وهكذا بالنسبة للأجناس العالية، فيكون الجزئي كلاً والكلّي جزءاً له، وكلّية الشيء إنّما تكون بالنسبة إلى الجزئي، فيكون ذلك الشيء منسوباً إلى الكل، والمنسوب إلى الكلّ كلّي، وكذلك جزئية الشيء.[122]

---

(118) المفهوم: "...نفس الصورة المنتزعة من حقائق الأشياء"، المنطق، محمد رضا المظفر، 56/1.

(119) المنطق، محمد رضا المظفر، 51/1.

(120) الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني، المولى عبد الله (ت981هـ): 48.

(121) ظ: التعريفات، الجرجاني (ت816هـ):152، ظ: كشاف إصطلاحات الفنون، التهانوي (ت1158هـ)، 508/3.

(122) ظ: تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (ت766هـ): 46، ظ: التعريفات، الجرجاني (ت816هـ): 153.

وإنّ تسمية الكلّي والجزئي إنّما هي للمعاني لا للألفاظ، كما يقول قطب الدين الرازي (ت766هـ): "واعلم أنّ الكلّية والجزئية إنّما تعتبران بالذات في المعاني وأما في الألفاظ فقد تسمى كلية أو جزئية بالعرض تسمية الدال بإسم المدلول".[123]

فإذن معنى الكلي هو مفهوم منتزع من أمور متكثرة تكوّن بمجموعها جزئيات له، سواء كانت جزئيات حقيقية أم إضافية، فيقف الكلّي دائماً مقابل الجزئي ولا كلّي إلاّ بجزئي، ولا عكس، وإنّهما مفهومان في المعاني إطلاقها على الألفاظ مجازٌ.

2- الكلّي والكل:

لابدّ من التمييز بين الكلّي والكل، لأنّ هذا التمييز يُبتنى عليه المطلب الثالث من هذا المبحث ، وهو أنّ الإستثناء هل يصيب الكليات مثلما يصيب الكل؟ وبعد أن تقدم من معنى الكلّي في المطلب السابق بقي لنا أن نطّلع على معنى الكل وإيجاد الفروق التي وضعها العلماء بين الكلّي والكل.

فقد عرّفه الراغب (ت425هـ): "لفظ كل هو لضم أجزاء الشيء، وذلك ضربان: **أحدهما:** الضام لذات الشيء وأحواله المختصة به، ويفيد معنى التمام نحو قوله تعالى: ﴿...وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ...﴾،[124] أي بسطاً تاماً...، **والثاني:** الضام للذوات، وذلك يضاف تارةً إلى جمع معرّفٍ بالألف واللام نحو قولك كل القوم، وتارةً إلى ضمير ذلك، نحو: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾،[125]... إلى غير ذلك في القرآن ممّا يكثر تعداده".[126]

وعرّفه الجرجاني (ت816هـ): "في اللغة إسم مجموع المعنى ولفظه واحد، وفي الإصطلاح إسم الجملة مركّبة من أجزاء"[127]

وقد تناوله صاحب مجمع البحرين بالتفصيل وذكر الفروق بينه وبين الكلي: "كلّ لفظٍ واحدٍ ومعناه جمع فعلى هذا تقول (كلٌّ حضر) (وكلٌّ حضروا) حملاً على اللفظ مرة وعلى المعنى أخرى... والكلُّ خلاف الجزء كما أنّ الكلي خلاف الجزئي. وقد فُرّق بين الكل والكلي بوجوه:

منها: أنّ الكل متقوم بأجزائه والكلي مقوم بجزئياته.

ومنها: أنّ الكل في الخارج والكلي في الذهن.

---

(123) تحرير القواعد المنطقية: 46.

(124) الإسراء: 29.

(125) الحجر: 30.

(126) المفردات، الراغب الأصفهاني: 719.

(127) التعريفات: 152.

ومنها: أنّ الكلّ لا يحمل على أجزائه والكلي يحمل على جزيئاته.

ومنها: أنّ أجزاء الكل تتناهى جزيئات الكلي غير متناهية".[128]

ومنها – كما يذكرالزركشي :"الكل لابدّ من حضور أجزائه معاً بخلاف الكلي".[129]

فالكل إذن يوجد بجميع أجزائه ولا يوجد إذا تخلّف أحد أجزائه، كالمثلث الذي يوجد بوجود أضلاعه الثلاثة، فإذا تخلف أحد أضلاعه انتفى كونه كلاًّ، يقول المولى عبد الله: "إذا تغاير الأجزاء تغاير الكل وإلاّ لم يبق فرق بين الكل والجزء".[130] فانتفاء الجزء إنتفاء الكل، فالنسبة بينهما ذاتية، أي لو أخذنا واحداً إنتفى الكل، فالعشرة إذا أخذنا واحداً من آحادها إنتفت العشرة وانتقل الكل إلى عنوان آخر هو التسعة، أمّا الكلي لو أخذنا واحداً من مصاديقه أو أفراده، لم تنتفِ كلّيته بل ينتقل الواحد إلى عنوان آخر لأنّ الكلي ليس مجموع الأفراد ولكنّ الكل مجموع الأفراد، فيقول الإيرواني: "إنّ نسبة واحدات العشرة إلى نفس العشرة هي نسبة الجزء إلى الكل، وليست نسبة الأفراد إلى الكلي، وهذا بخلاف عنوان "كل عالم"، فإنّ عنوان عالم يصدق على كل فرد، فإذا أريد به شمول جميع الأفراد كان ذلك عموماً، وهذا بخلاف مثل العشرة، فإنّها لا تصدق على كل فرد بل على المجموع"[131]

فإذن الكلي لا يوجد بوجود مصاديقه، فإذا تخلف أحد مصاديقه فهو موجود، كالكلمة التي تنقسم إلى فعل وإسم وحرف. فإذا وُجد الإسم – مثلاً – أو الفعل، فيصدق على ذلك الفرد بأنّه كلمة، حتى بعدم وجود الكلمات الأخرى، وأمّا الكل فلابدّ من وجود جميع أجزائه، وإلاّ انتفى وجوده، والكل لا علاقة لبحثنا به لأنّه لم يكن كلّياً، والقاعدة إنّما هي من الكليات لا من صنف الكل، وإنما ذكرناه خوف الخلط.

3- إنتزاع الكلي:

أ- المفهوم الكلي:

بعد أن عرفنا أنّ الإنسان أدرك أنّ في الكون أموراً لا يمكن أن تنطبق على بعضها كزيد، وهذا الفرس، وهذا الجبل، فأطلق عليها مفهومات جزئية، وقد انتزع هذه المفهومات من خلال إحساسه بها وبتنوعها وتغايرها، ثمّ أدرك ذهنه أشياء تشترك بجهة معينة كالإنسانية في (محمد، زيد، وعلي،...)، والحيوانية في (فرس، جمل، أسد)، فأطلق على هذه المفهومات التي انتزعها

---

(128) مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (ت1085هـ)، 64/4.

(129) البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي (ت794هـ)، 429/1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ – 2000م.

(130) الحاشية على المنطق للتفتازاني، المولى عبد الله (ت981هـ): 48.

(131) كفاية الأصول في أسلوبها الثاني، محمد باقر الإيرواني، 279/3، مؤسسة إحياء التراث الشيعي، النجف الأشرف، ط1، 1429هـ – 2008م.

من هذه الجزئيات المشتركة كليات، فالإنتزاع هو سلب شيء من شيء. فالمفهوم – وهو المدلول الإلتزامي للشيء – هو أمرٌ منتزع، سواء كان كلياً أم جزئياً، ولكنّ الكلي معنى جديد غير محسوس متولد من المعاني الجزئية المحسوسة، وهذا ما يطلق عليه الفلاسفة نظرية الإنتزاع. يقول السيد الصدر (قدس) (ت1400هـ): "وهي نظرية الفلاسفة الإسلاميين بصورة عامة.

وتتلخص هذه النظرية في تقسيم التصورات الذهنية إلى قسمين: تصورات أولية، وتصورات ثانوية. فالتصورات الأولية هي الأساس التصوري للذهن البشري، وتتولد هذه التصورات من الإحساس بمحتوياتها بصورة مباشرة، فنحن نتصور الحرارة لأنّنا أدركناها باللمس، ونتصور اللون لأنّنا أدركناه بالبصر... وهكذا جميع المعاني التي ندركها بحواسنا، فإنّ الإحساس بكل واحد منها هو السبب في تصوره ووجود فكرة عنه في الذهن البشري، وتتشكل من هذه المعاني القاعدة الأولية للتصور، وينشيء الذهن بناءً على هذه القاعدة التصورات الثانوية فيبدأ بذلك دور الإبتكار والإنشاء... فيولّد الذهن مفاهيم جديدة من تلك المعاني الأولية، وهذه المعاني الجديدة خارجة عن طاقة الحس، وإن كانت مستَنبطة ومستخرَجة من المعاني التي يقدمها الحس".[132]

ب- القضية الكلية:

وجد الذهن علاقة بين المفاهيم – جزئية كانت أم كلية – فضمّ بعضها إلى بعض، فكانت قضايا وعرّف المناطقة القضايا: "هي المركب التام الذي يصح أن نَصِفَه بالصدق والكذب".[133] ويُرى من هذا التعريف أنّه تعريف للخبر، ولكنّ المظفر يؤكد أنّ القضية هي نفس الخبر،[134] وأمّا صاحب المقرر يفرّق بين القضية والخبر من حيثية أنّ المركّب التام إذا اشتمل على الحكم يسمى قضية، وإذا اشتمل على الحكاية يسمى خبراً، وهناك حيثيات أخرى لهذا المركّب.[135]

فالمركّب التام، مثل (زيد إنسان)، (الإنسان حيوان)، (الناطق إنسان)، (بغداد مدينة جميلة)، كلها قضايا، والقضية مركب تام يتألّف من موضوع (محكوم عليه)، ومحمول (محكوم به).

ثمّ صنّف المناطقة تلك القضايا إلى شخصية وطبيعية، ومهملة ومحصورة. ولمّا كان الحكم المنتِج في القضايا الكلية هو الحكم على كمية معلومة

كان المُعتبَر عند المنطقي هي القضية المحصورة، لأنّ الحكم فيها على كمية معلومة – سواء كانت كل أو بعض – لذا سُمّيت محصورة، لأنّ (الكم) فيها مذكور، فإذا كان المذكور كل

---

(132) فلسفتنا، محمد باقر: 62،مطبعة ستار، قم، ط4، 1429هـ – 2008م.

(133) المنطق، المظفر، 119/2.

(134) المصدر نفسه: 119/2.

(135) ظ: المقرر، رائد الحيدري، 9/2.

مصاديقها سُمّيت كلية (كل إنسان ناطق)، وإذا كان بعض مصاديقها مذكوراً (بعض العرب آسيويون) فتسمّى جزئية.[136]

ولما كانت القاعدة فيها موضوع ومحمول، يُقصد منها إستنباط معنى كل مصداق من مصاديق موضوعها بحمل المحمول عليه، فالقاعدة إذن هي قضية محصورة، لأنّ (الكم) فيها مذكور، ولابدّ من أن تكون كلية حتى يكون الحكم سارياً إلى كل المصاديق، ليتحقق الكشف التام من خلال القاعدة، إذا كانت بهذه الصورة، لذا اقتصرنا على توضيح كيفية انتزاع القضية المحصورة دون بقية القضايا، وبهذا اتّضحت لنا آلية انتزاع الكلي الذي يكون من خلال الجزئيات الموجودة في الخارج أو في الذهن، وكذلك اتّضحت آلية انتزاع القضية الكلية من خلال النسبة بين مفهومين منتزَعين، أولهما – وهو الموضوع – لابدّ من أن يكون كلياً ليتّضح الفرق بين الكلي الذي يقع موضوعاً للقضية الكلية، وبين القضية الكلية التي لابدّ من أن تشتمل على كلّي أو كلّيين.

4-الكلي: طبيعي، منطقي، عقلي:

إذا حُمل مفهوم (كلي) على أحد جزئياته، كقولنا (الإنسان كلي)، فمعروضه (الإنسان) يسمى كلياً طبيعياً، وهو – أي كلي – يسمى كلياً منطقياً،[137] والمجموع منهما أي (الإنسان كلي) يسمّى كلياً عقلياً.

والكلي الطبيعي: "يسمى كلياً طبيعياً لأنّه طبيعة من الطبائع، أو لأنّه موجود في الطبيعة: أي في الخارج".[138] والموجود ليس الكلي الطبيعي وإنّما أفراده، فهو موجود بوجود أفراده في الخارج في الجملة، لأنّ من أفراد الكليات الطبيعية ما هو ممتنع الوجود كشريك الباري وما هو ممكن الوجود ولكنه معدوم كالعنقاء.[139]

والكلي المنطقي سُمّي منطقياً "لأنّ المنطقي إنما يبحث عنه".[140] و"الكلي المنطقي لا وجود له إلاّ في العقل".[141]

ويقول قطب الدين الرازي (ت766هـ): "إنّ الكلي المنطقي كونه كلياً فيه مساهلة، إذ الكلية إنّما هي مبدؤه".[142]

---

(136) ظ: المنطق، محمد رضا، 123/2، ظ: المقرر، رائد الحيدري، 27/2-40.

(137) ظ: الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني، المولى عبد الله (ت981هـ): 250.

(138) تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (ت766هـ): 62.

(139) ظ: المصدر نفسه: 62، ظ: المنطق، المظفر، 81/1.

(140) ظ: المصدر نفسه: 62، الحاشية على التهذيب: 48.

(141) المنطق، المظفر، 82/1.

(142) تحرير القواعد المنطقية: 62.

وأمّا الكلي العقلي: سمّي بالعقلي "لأنّه لا وجود له إلاّ في العقل".[143]

فالكلي الطبيعي هو الموجود الوحيد من بين هذه الكليات الثلاث وإن كان وجود بوجود أفراده، لأنّ هذا الإنسان موجود، والإنسان جزء من هذا الإنسان الموجود وجزء الموجود موجود، فعندما نقول زيد وعمرو وخالد ... إلخ"، ونطلق عليهم الكلي الجامع لهم (الإنسان)، فالإنسانية جزء زيد وعمرو ... إلخ. فزيد = إنسانية + مشخصات، وزيد موجود، وجزء الموجود موجود. أمّا الكليان، المنطقي والعقلي لا وجود لهما في الخارج.

إذن الكلي لا يوجد في الخارج، فتعيّن أنّه موجود في الذهن إلاّ الكلي الطبيعي، فهو موجود في الخارج بوجود أفراده.[144]

فلذا كانت القاعدة كالكلي الطبيعي، لأنّها تكشف عن معنى جزئياتها الموجودة في الخارج، أو هي من المعاني الذهنية، كما أنّ الكلي الطبيعي من المعاني الذهنية.

وبذلك اتّضح معنى الكلي أنّه لا يكون جزئياً حقيقياً لأنّه انتُزع من جزئيات مشتركة بهذه الصفة المنتَزعة، وهو يختلف عن الكل، وكذلك تبيّن الفرق بينه وبين القضية الكلية التي هو جزء منها، وهو موضوعها، وإنّ الكلي المطلوب لتكوين القاعدة هو الكلي الطبيعي لا العقلي ولا المنطقي.

المطلب الثاني : كلية القاعدة:

1. القاعدة كلية لا جزئية حقيقية:

إنّ القاعدة لا تكون إلاّ كلية، ولا تجد من يقول بخلاف هذا الأمر إلاّ على نحو الزعم و"قيل".[145]

والكلي – كما تقدم[146] – إنّه منتزع من كثير في أمرٍ مشترك بينهم، فهو وإن كان كلياً، فهو جزء لكل جزء من جزئياته، فالإنسانية – وإن كانت مفهوماً كلياً لزيد وعمرو وغيرهم – ولكنها جزء لكل منهما، فزيد يساوي إنسان + مشخصات، فالإنسانية هي عامل مشترك بين كثير، فأصبح كلياً لهذا الكثير، فيكون سريان الشيء الكلي إلى جزئه لا العكس،

---

(143) المنطق، المظفر، 82/1.

(144) ظ: البحر المحيط في أصول الفقه، الزركشي (ت794هـ): 428/1.

(145) ظ: الأشباه والنظائر، السبكي (ت771هـ): 11/1: في الهامش "وقيل القاعدة حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته وقيل غير ذلك".

(146) تعريف الكلي: ص29 من هذا البحث.

وإن كان الكلي منتزَعاً من هذه الجزئيات، ولذلك امتنع الوضع الخاص والموضوع له العام لعدم سريان الحكم من الخاص إلى العام.[147]

فالقاعدة: كلية، فهي جزء لكل مصداقٍ من مصاديقه، فلا تكون جزئية، وعندما تسمع من أرباب العلوم القاعدة الجزئية فإنّما يقصدون القاعدة الجزئية الإضافية.[148]

يقول التهانوي (ت1158هـ): "إعلم أنّ الأطباء يقسمون القاعدة بالنسبة إلى قاعدة أخرى فوقها أو تحتها، إلى كلية وجزئية، ويعنون بالجزئي الإضافي، لأنّ الكلية مأخوذة في تعريف القاعدة، فلا يُتصوّر كونها جزئية حقيقية، ويريدون بالقاعدة الكلية تحتها قاعدة، وبالقاعدة الجزئية قاعدة فوقها قاعدة، مثلاً قولهم: علاج كل مرضٍ بالضد قاعدة كلية يندرج تحتها قواعد جزئية كقولهم علاج الغب* الخالص بالتبريد وعلى هذا فقس".[149]

ولما امتنعت القاعدة أن تكون جزئية لأنّها منتزعة من كثير، فتعيّن أن تكون كلية، فأصبحت الكلية هي صفة ذاتية للقاعدة "فالصفة الذاتية لشيء ما حقيقته التي لا يمكن أن تنتزع منه على الإطلاق يبقى ببقائها ويفنى بفنائها".[150] فكانت الكلية ركناً من أركان القاعدة.

2. القاعدة قضية كلية حملية موجبة :

تنقسم القضية على حملية وشرطية:

إنّ المأخوذ في تعريف القاعدة بأنّها قضية كلية قيد يراد به تمييزه عن المفهوم الكلي كالإنسان،[151] فهو ليس بقضية، والقضية: فيها موضوع ومحمول،[152] وبما أنّ الجزئيات التي تنطبق عليها تلك القضية هي جزئيات موضوعها، إذ ليس للقضية جزئيات تحمل عليها بل المراد من الجزئيات جزئيات موضوع تلك القضية، فخرجت الشرطيات، إذ ليس لها موضوع. وكذلك السوالب لانتفاء موضوعها.[153]

---

(147) ظ: تحرير الأصول، السيد مصطفى الخميني، ج1: ص72، مطبعة مؤسسة العروج، إيران، ط1، 1418هـ - 1998م.

(148) الجزئي الإضافي، : ص 29 من هذا البحث.

* الغب: غبّب الشيء فسد... وأغب الطعام أنتن، الغاب: اللحم البائت، المنجد: ص543.

(149) كشاف إصطلاحات الفنون، التهانوي، مج3: ص507.

(150) العالم بين الفلسفة والعلم، حسن جاسم العلوي: ص58، مطبعة الحمراء، بيروت، ط1، 1426هـ-2005م.

(151) ظ: كشاف إصطلاحات الفنون، التهانوي (ت1158هـ)، مج3: ص506.

(152) القضية عند المناطقة إمّا حملية أو شرطية والحملية فيها موضوع ومحمول، والشرطية فيها مقدم وتالي، ظ: المنطق محمد رضا المظفر: 120/2.

(153) ظ: كشاف إصطلاحات الفنون، التهانوي (ت1158هـ)، مج3: ص506.

فالقاعدة قضية حملية موجبة، وتفترق عن القانون الذي هو عبارة عن قضية شرطية.

3. القاعدة كلي طبيعي:

والكلية في القاعدة تعني أنّها مستغرقة لجميع جزئيات موضوع القاعدة، ولا تتعدى إلى غير موردها إذا كانت قاعدة خاصة، أمّا إذا كانت مشتركة فموردها حدود اشتراكها، ولا تكون مطلقة لعدم وجود عام مطلق، فلفظ المشركين عامٌّ بالنسبة لهم قاصر عن غيرهم، ولفظ (المعلوم) لا يشمل المجهول، ولفظ المذكور لا يشمل المسكوت عنه.[154] ولهذا لم نجد في القرآن صيغة عموم يراد بها الإستيعاب إلاّ قليلة نحو ﴿. . . وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾،[155] وقوله تعالى: ﴿. . . وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾،[156] ﴿. . . تِبْيَاناً لِكُلِّ شَيْءٍ...﴾،[157] وإن قيّد بعضهم (كل شيء من الآية الثانية) في الشريعة لا في الوجود[158]، ولم اجد دليلا على هذا القيد ، بل كما يقول بعض العلماء بخلافه ، بان الاحكام الشرعية لم تكتمل في القرآن الكريم[159].

وإنّ شمول القاعدة لجميع جزئيات موضوعها، سواء كانت تلك الجزئيات موجودة في الذهن أَم في الخارج، نفهمه من خلال وصف الأمر الكلي بالإنطباق على جميع جزئياته في تعريف القاعدة، وبذلك يخرج الأمر الكلي لأنّه يشتمل على جزئيات ما يساوي موضوعه أو أعمّ منه ولا يُقصد منه إنطباقاً وشمولية لجزئياته، كقولنا "كل إنسان ناطق" و"كل إنسان حيوان"، ومنها السنن القرآنية التي يسميها بعضهم قواعد كقوله تعالى: ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ...﴾،[160]

قال التهانوي (ت1158هـ): "كل إنسان حيوان" يشتمل بالقوة على أحكامها، فتقييد الأمر بالكلي للإحتراز عن القضية الجزئية والشخصية، فإنّها لا تسمى قاعدة. ووصف الأمر الكلي بالإنطباق المذكور والإستعمال عند التعرف[161] للإشعار إلى حيثيتين معتبرتين في مفهوم

---

(154) ظ: المستصفى في علم الأصول، الغزالي (ت505هـ): 192-194.

(155) سورة البقرة:384، آل عمران: 29، 89، المائدة: 17، 19، 40، الأنفال: 41، التوبة: 39، الحشر: 6.

(156) سورة البقرة: 282، النساء: 176، النور: 35، 64، الحجرات: 16، التغابن: 11.

(157) النحل: 89.

(158) ظ: مجلة قضايا إسلامية، التفسير والمفسرون، عدد 7/ 1420هـ -1999م: 52، موضوع: "العلوم البشرية ومقولة شمولية القرآن"، محمد هادي معرفة .

(159) ظ: ص184من هذا البحث.

(160) آل عمران: 185،العنكبوت: 57، الأنبياء: 35.

(161) "عند التعرف" قيد من قيود تعريف القاعدة: "أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منه" وقد عدل عن الأمر الكلي في التعريف المفصل بأنّه قضية كلية، ظ: كشاف مصطلحات الفنون، ج3: ص506.

القاعدة، أي من حيث أنّه ينطبق على جزئيات موضوعه، وصالح للإستعمال عند طلب معرفتها منه، فالحيثية الأولى لإخراج الأمر الكلي عن تعريف القاعدة، إذا أخذ بالقياس إلى أحكام جزئيات ما يساوي موضوعه أو أعم منه، كقولنا: (كل ناطق إنسان)، وبالقياس إلى هذا الضاحك إنسان، وبالقياس إلى أنّ هذا الحيوان إنسان، فإنّ أمثال تلك القضايا لا تسمى في الإصطلاح أصولاً وقواعد بالقياس إلى تلك النتائج وإن كانت مبدأً لها..."[162]

ثمّ إنّ القضية الكلية التي يراد منها الإنطباق على مصاديقها إن قُصد بها التشريع والتفريع، فتكون حكماً كلياً يتفرع عنه حكمٌ كليٌّ يكون الأول أصلاً للثاني ودليلاً له، ويستنبط الثاني منه فيصلح أن نسميه أصلاً وقانوناً لا قاعدة، وهذا ما نطلق عليه الأحكام الكلية الشرعية التي جاء بها القرآن والسنّة من قبيل ﴿...فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ...﴾،[163] يُستنبط منه حكم كلي وهو (ردّ الإعتداء بالمثل) وما تمثله آيات الأحكام في القرآن الكريم، وهو ما أشار إليه الأئمة(عليهم السلام): ((علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع))، وعلى أساسه أُنشيء علم الأصول، ولذا تجد بعض علماء الأصول لمّا عرف بالوجدان أنّ أصول هذا العلم ليست قواعد عبّر عنها بالأعمّ، فقال: (قضايا كلية) وعبّر عنها البعض بـ(العناصر).[164]

وأمّا أن قُصد منها الشمولية لجزئياتها وقدرتها على الكشف عن تلك الجزئيات عند الحاجة إلى التعرف على أحكامها منها لغرض التطبيق تسمى (القاعدة).

وهذا ما نفهمه من قول التهانوي بالحيثية الثانية من انطباق القضية الكلية على جزئياتها، فقال: "والحيثية الثانية لإخراجه – أي الأمر الكلي – عنه – أي عن تعريف القاعدة – إذا أُخذ بالقياس إلى أحكام جزئيات موضوعه المستغنية عن التعريف ككونها مستغنية عن التنبيه أيضاً"[165]

أي إنّ القضية البديهية التي لا تحتاج للكشف، لا تسمى أصلاً أو قانوناً أو قاعدة، ولكنّه – التهانوي – لم يتطرق إلى الفرق بين القانون والأصل الذي يقصد به التشريع والتفريع وبين القاعدة التي يقصد بها الشمول والكشف عند التطبيق، فقال: "فالقواعد المنطقية التي أحكام جزئيات موضوعاتها بديهية كالشكل الأول منتج داخلة في القانون بالقياس إلى بعض منها، ومحتاجة إلى التنبيه بالنسبة إلى بعض الأذهان القاصرة. فلا يلزم خروجها عن المنطق المعرّف

---

(162) كشاف إصطلاحات الفنون: 506/3.

(163) البقرة: 194.

(164) ظ: دروس في أصول الفقه، الحلقة الثانية، محمد باقر الصدر (ت1400هـ): 174.

(165) كشاف إصطلاحات الفنون، التهانوي (ت1158هـ): 507/3.

بالقانون كما توهّمه البعض".[166] ولعله ناظر إلى إشتراك القانون والأصل التشريعيين مع القاعدة بآلية الإستنباط منهما، حيث قال: (وبالتفصيل – أي بتفصيل تعريف القاعدة المجمل –[167] قضية كلية تصلح أن تكون كبرى، الصغرى سهلة الحصول، حتى يخرج الفرع من القوة إلى الفعل).[168]

وفي مقام آخر قال: "وإخراج كون القضية الكلية أصلاً وقانوناً بالقياس إلى قضية جزئية مستنبطة منها... وإنّه يظهر لمن تتبع موارد الإستعمالات أنّ القاعدة هي الكلية التي يسهل تعرف أحوال الجزئيات منها".[169]

ولهذا قالوا "بأنّ القاعدة قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها، كانطباق الكلي الطبيعي على مصاديقه"،[170] لأنّ الكلي الطبيعي ينطبق على جميع مصاديقه للكشف عن أحوال تلك المصاديق عند التطبيق، فالقضية التي تكشف عن معنى وحقيقة ودلالة ومقاصد كل مصداق من مصاديق موضوعها الكلي فهي القاعدة.

4. الألفاظ الدالة على الكلية:

بعد أن عرفنا فيما سبق بأنّ القاعدة قضية حملية موجبة كلية ويعتبرها المناطقة من القضايا المحصورة – المسورة،[171] لأنّ كمية الأفراد معروفة وهي جميع الأفراد لا بعضها ولا أغلبها.

سور الموجبة كلية:

قال المظفر: "كل، جميع، عامة، كافة، لام الإستغراق، إلى غيرها من الألفاظ التي تدل على ثبوت المحمول لجميع أفراد الموضوع "[172].

كل: وقال الحيدري في تعليقه على منطق المظفر: "المراد من الكل هنا الكل الإفرادي الذي يراد منه كل واحد واحد كقولنا (كل إنسان حيوان)أي كل واحد واحد من أفراد الإنسان حيوان، وليس المراد منه كل المجموعي الذي يراد منه أمّا مجموع الأفراد كقولنا (كل رجل في هذه الغرفة لا يشبعه هذا الطعام) أي مجموع أفراد الرجال، وأمّا مجموع الأجزاء كقولنا (كل العبد إشتريته)

---

(166) كشاف إصطلاحات الفنون، التهانوي (ت1158هـ): 507/3.

(167) وهو أمر كلي منطبق على جميع جزئياته عند تعرف أحكامها منه.

(168) كشاف إصطلاحات الفنون، التهانوي (ت1158هـ): 506/3.

(169) المصدر نفسه: 507/3.

(170) القواعد الفقهية، محمد كاظم المصطفوي: ص9،مطبعة أميران، ط1، 1424هـ – 2004م.

(171) القضايا عند المناطقة أربع: 1– قضية شخصية 2– ثلاث قضايا كلية (طبيعية ومهملة ومسورة) وقالوا لا اعتبار إلاّ بالمحصورات، أي ما كان لها سور كلي أو جزئي (كل أو بعض)، ظ: منطق المظفر، ج2: ص123–126.

(172)المنطق، المظفر، ج2: ص126.

أي مجموع أجزائه، فإنّ (كل) في هاتين القضيتين ليس سوراً وإنّما هو جزء الموضوع الذي هو مجموع الرجال ومجموع العبد".[173]

وبعد هذه الإطلالة على كلية القاعدة يرى البحث من مجمل استنتاجاته أنّ القاعدة قضية تنتمي إلى القضايا المحصورة التي هي إمّا كلية أو جزئية لأنّ "الكم" فيها مذكور، ولما تبيّن أنّ الكلية تقابل الجزئية ولا يمكن للكلية أن تكون جزئية أو إنّ القاعدة لابدّ أن تكون كلية، فأصبحت الكلية ذاتياً من ذاتيات القاعدة، فإذن القاعدة هي قضية كلية، ومن أجل التمييز بين القضايا الكلية لأنّ القضية الكلية تُطلق على السنّة الكونية وعلى الحكم الكلي وعلى الأمر الكلي وعلى القاعدة توصل البحث إلى:

إنّ القضايا الكلية إذا كان الحكم فيها يشمل مصاديق ما يساويه "كل إنسان ناطق" أو أعم منه "الإنسان حيوان" فهو الأمر الكلي الذي يفترق عن القاعدة بأنّ حكم محموله لا يراد منه سريانه إلى مصاديق موضوعه.

وإذا كان الحكم فيها على المفهوم لا للمصاديق..... فهو سنّة ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾،[174] ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ...﴾،[175]

وهي تفترق عن القاعدة بأنّ الحكم في القاعدة للمصاديق وفي السنة (الحكم الكلي) للمفهوم، ولم يُقصد منه الكشف عن المصاديق أو التشريع، وإذا كان الحكم فيها للمصاديق، وإنّما المفهوم حاكٍ عنه، فإن كان القصد فيها التشريع لا الكشف فهي الحكم الكلي ﴿...فَمَنِ اعْتَدَى عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَى عَلَيْكُمْ...﴾،[176] وإن كان التشريع من البشر فهو القانون. وإذا ما قُصد به الكشف عن مصاديقه واحداً واحداً ويسري الحكم فيها على كل واحد للكشف عنه فهي القاعدة. هكذا يرى البحث إنتزاع القاعدة في عالم التكوين.

المطلب الثالث : الإستثناء في القاعدة:

والإستثناء: إيراد لفظٍ يقتضي رفع بعض ما يوجبُه عموم لفظٍ متقدمٍ أو يقتضي رفع حكم اللفظ عمّا هو. فممّا يقتضي رفع بعض ما يوجبه عموم اللفظ في قوله تعالى: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا

---

(173) المقرر في المنطق، رائد الحيدري، ج2: ص36.

(174) المدثر: 38.

(175) آل عمران: 185،العنكبوت: 57، الأنبياء: 35.

(176) البقرة: 194.

أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلاَّ أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً...﴾،[177] وما يقتضي رفع ما يوجبه اللفظ، فنحو قوله "والله لأفعلنّ كذا إن شاء الله"[178]

والإستثناء أمرٌ يصيب العموميات فتُخرم عموميتها والقواعد فيها تعميمات في عالم التكوين كما عرفت في توطئة الفصل الأول، فالعام يُنقض بالخاص، حتى قيل "ما من عام إلاّ وله مخصص" والكلي ينقض بالجزئي كما قال المناطقة: الكلية تُنقض بالجزئية،[179] وتُخرم الكلية ولو بمصداقٍ واحد، وهذا وارد في العلوم، ولكن في القاعدة إذا خرمت كليتها إنتفى عنوان القاعدية، لأنّ القاعدة كونها كلية أريد بها أن تكون كبرى قياس لإنتاج نتيجة يقينية. وإذا كانت الكبرى أغلبية لا يتحقق اليقين من الكشف من خلال القاعدة، وبذلك تكون القاعدة ليست طريقاً علمياً للكشف، بل طريق ظني:

فمثلاً لو قلنا أنّ أغلب أهل الدين أولادهم متدينون

زيد أبوه من أهل الدين

∴ زيد متدين

وهذه نتيجة ليست يقينية، لأنّها لا تكشف عن حقيقة حال زيد، والكبرى غير المستغرقة تنتهي إلى نتائج غير صحيحة، وتُعد من المغالطات البرهانية في القياس.

وإنّ قبول الإستثناء في القواعد يعني تغييراً في تعريفها "لا تنطبق على جميع جزئياتها" الذي عليه إجماع علماء اللغة والمفسرون إلاّ على نحو الزعم، والـ(قيل) – كما تقدم[180] – وللتفصي من هذا الإشكال عرض بعض العلماء حلولاً بعضها كان منقذاً لكلية القاعدة، فقال السبكي (ت771هـ): "إنّ استثناء بعض المسائل من انطباق القاعدة عليها إنّما هو عملٌ بأصل آخر وليس إستثناءً"[181]

وحاصل هذا الرأي السديد أنّ القضية الكلية فيها موضوع ومحمول ولازمها الحكم وإنّ الحملية "لم تكن كلية لأجل كلية موضوعها وإنّما لأجل كلية الحكم فيها نعم كلية الموضوع باعثة لكلية الحكم فالسبب القريب هو كلية الحكم لا كلية الموضوع".[182] فإذا خرج أحد مصاديق الموضوع لا يتغير الحكم وإنّما يوضع في الخارج تحت عنوان أو حكم آخر، وتبقى القضية على

---

(177) سورة الأنعام: 145.

(178) المفردات، الراغب الأصفهاني (ت425هـ): ص179.

(179) المنطق، محمد رضا المظفر: 181/2.

(180) في المطلب الثاني من هذا المبحث: ص 34.

(181) الأشباه والنظائر: 29/1.

(182) المنطق، رائد الحيدري، ج2: ص27.

كليتها وإنّ هذا الإستثناء هو خروج تخصصي لا تخصيصي كما يعبر الأصوليون،[183] أو ما يُعبّر عنه النحويون الإستثناء المنقطع لا المتصل.

وقد ذهب الميبدي إلى ما يقارب هذا الرأي عند التوفيق بين النظريتين المتعارضتين بشأن الإستثناء الذي يصيب الكليات فقال: "والفرق بين النظريتين – مع أنّ كلاً منهما يعترف بوجود المستثنيات – هو أنّ القاعدة على المبنى الأول لم تكن شاملة للمخرج أصلاً، بل هي كلية باعتبار ما بقي تحت حكمها، وعلى المبنى الثاني تكون القاعدة شاملة للأمور المخرجة، وهذه الأمور إنّما خرجت بدليل، فصار الحكم منتفياً عنها في حال كونها من جزئيات القاعدة".[184]

نعم هناك خروج عن بعض الكليات، لكنّ للمتأمل فيه يجده خروجاً لا علاقة له بالقاعدة.

فهناك خروج عن بعض التعميمات الكلية الإستقرائية الإحصائية الإحتمالية لاستحالة الإستقراء التام فيها كالإستقراء في العلوم التجريبية لبعض الظواهر، وهذا يخص الضوابط لا القواعد، والضوابط من القضايا الكلية، ولكنّ موضوعها جزئي، وبعض الخروج للتيسير كما هو في القواعد الفقهية،[185] وهذا شأن التشريع أن يستثني، ولكن ينبغي أن يُنقل المستثنى إلى قاعدة أخرى لا أن يُعدّ من المستثنيات.

وربّما يحصل بعض الإستثناء نتيجة التقارب بين الكلي والعام من جهة الشمولية لمصاديقهما، فانتقلت قضية التخصيص من العام إلى الكلي.

وبالنتيجة أنّ القواعد لا يصيبها الإستثناء، وإن أصابها لا يؤثر على كليتها، وإنّ القبول بحدوث الإستثناء في القواعد يعني إنتقاض كليتها ولا تؤدي وظيفتها في العملية التفسيرية لأنّها تكون ثغرة لعبور التفسير بالرأي المنهي عنه كونياً وتشريعياً، أي في العلوم التجريبية والتشريعية لأنّه ضلال عن المراد.

---

(183) ظ: أصول المظفر، ج1: ص121.

(184) قواعد التفسير لدى الشيعة والسنّة، محمد فاكر: ص33.

(185) ظ :الأشباه والنظائر،السبكي (ت771هـ):1/94،29، 97، 158، 259، 312.

خلاصة المبحث الأول

1- إنّ الكلـــي يقابـــل الجزئـــي ولا يمكـــن أن يكـــون جزئيـــاً حقيقيـــاً إلاّ أن يكـــون جزئياً إضافياً.

2- إنّ القاعدة من القضايا الكلية المحصورة، كما وإنّها كلية لا جزئية.

3- إنّ الكليات جميعاً مجالها الذهن، إلاّ الطبيعية فمصاديقها موجودة في الخارج أو الذهن.

4- القاعدة كلي طبيعي.

5- إنّ الكليـــة للقاعـــدة ذاتـــي مـــن ذاتيـــات القاعـــدة، ويتّضـــح مـــن خـــلال كلية موضوعها.

6- ليس في القاعدة إستثناء.

7- الألفاظ الدالة على العموم هي الألفاظ الدالة على الكلية لذلك اشتُبه بأنّ للقاعدة إستثناء لأنّ للعام مخصصاً.

المبحث الثاني: عمومية مصطلح القاعدة

المطلب الاول : عمومية العلم والدين:

1. **العلم والدين**
2. **فصل العلم عن الدين**
3. **القرآن الكريم والعلم**

المطلب الثاني : القاعدة بين العلم والقرآن:

1. **مفهوم التفسير في العلم والقرآن**
2. **الحاجة إلى التفسير**
3. **الحاجة إلى القواعد**

– نظرية د. عزمي موسى إسلام في مفهوم التفسير

المطلب الثاني : العموم واركان القاعدة:

1. **القاعدة مشتركة وخاصة**
2. **القاعدة ومسائل العلوم:**

أ- العلم

ب- أجزاء العلم

ت- القاعدة والعلم

المطلب الاول : عمومية العلم والدين

بعد أن أطلّ البحث على الركن الأول للقاعدة وهو (الكلية) وهي الحيثية العمومية لموضوعها باتجاه جزئياته، وعرفنا أنّ الكلي ذاتي من ذاتيات القاعدة، لأنّ موضوع القاعدة لابدّ من أن يكون كلياً.

بقي لنا أن نتعرف على الجهة العمومية الثانية للقاعدة، وهو ما تمثله جهة إشتراك الناس في العلوم والرسالات السماوية واحتياجهم إلى ضبط فهمها من خلال قواعد عامة مشتركة، وهذه الجهة لها اثر في تحديد الركن الثاني للقاعدة العلمية الصحيحة، فينبغي – قبل كل شيء – تحديد العلاقة بين العلم والرسالات السماوية (الوحي) وغايتهما في الكون، ثم حاجتهما إلى قواعد.

1. العلم والدين:

لا شك بوحدة صدور العلم والدين هو (الله عزّ وجلّ)، ولا شك بوحدة موردهما هو (الإنسان والأشياء المسخرة لتحقيق مصلحته). وإنّ قبول العلم والدين بهذه الكيفية لا يضرّه إن كانا شيئا واحداً،أو كانا شيئين مستقلين اوامكن اندماجهما،[186] لكنهما غير متعارضَين[187] في عالم التكوين. قال السبحاني: "لما كان الوحي دليلاً قطعياً، وكان العقل مصباحاً منيراً جعله الله في كيان كل فرد من أفراد النوع الإنساني، لذلك لَزِمَ أن لا يقع أي تعارض بين هاتين الحجتين الإلهيتين. ولو بدا تعارض بدائي أحياناً بين هاتين الحجتين، فيجب أن يُعلم بأنّه ناشيء من أحد أمرين: إمّا أنّ استنباطنا من الدين في ذلك المورد غير صحيح، وإمّا أنّ هناك خطأ وقع في مقدمات البرهان العقلي، لأنّ الله الحكيم تعالى لا يدعو الناس إلى طريقين متعارضَينِ مطلقاً.

وكما أنّه لا يُتصور أي تعارض حقيقي بين العقل والوحي، كذلك لا يحدث أي تعارض بين (العلم) و(الوحي) مطلقاً. وإذا لوحظ نوع من التعارض بين هذين في بعض الأحايين، فإنّه أيضاً ناشيء من أحد أمرين: إمّا أن يكون استنباطنا من الدين في هذا الموضع استنباطاً خاطئاً، وإمّا أنّ العلم لم يصل في هذا الموضوع إلى المرحلة القطعية.

إنّ التعارض غالباً ينشأ من الشقّ الثاني، أي عندما تُتلقّى بعض الفرضيات العلمية على أنّها حقائق قطعية، وعند ذلك يحدث التصور بأنّ هناك تعارضاً بين العلم والدين"،[188] خاصة وإنّ العلوم التجريبية تستمد معرفتها من الحس فقط، وإنّ الوحي جاء بأمور ما وراء الحس

---

(186) إنّ موقف العلماء بين الدين والعلم تنحصر في هذه المقولات الأربع، ظ: علائق العلم والدين في العالم المعاصر، د. مهدي كلشني، بحث منشور في مجلة آفاق الحضارة الإسلامية/ العدد 5 سنة 2000م، ص5.

(187) المقولة الرابعة التي يؤيدها البحث مستدلاً على صحتها.

(188) العقيدة الإسلامية، جعفر السبحاني: ص20_21، دار التعارف – سوريا.

والطبيعة،[189] وإنّ الحقيقة الدينية مصدرها إلهي، والحقيقة العلمية مصدرها بشري، وفي العلم البشري ما من حقيقة نهائية، والعلماء الكبار أنفسهم بعد انقضاء أعمار كاملة في ساحات المختبر وأجهزته انتهوا إلى هذه النتيجة: إنّ معطيات العلم هي مجرد إحتمالات قد تُخطيء وقد تصيب، وإنّ كشوفاته هي وصف للظاهرة وليست تفسيراً لها.[190]

فإذن التعارض الحاصل هو في عالم التدوين (الإثبات) لسوء التطبيق. أمّا في عالم التكوين (الثبوت) فلا تعارض بينهما، لأنّ مصدرهما الحق، والحق لا يقاطع الحق حتى وإن اختلفت الجهة، فلا يضر أن يكون طريق أحدهما العقل الإنساني مباشرة، أو عن طريق الحس، وثانيهما من الوحي عن طريق رسالة ورسول، فإنّ العقل رسول داخلي والآخر رسول خارجي، روى الكليني (ت329هـ) "إنّ لله على الناس حجتين حجة ظاهرة وحجة باطنة، فأمّا الظاهرة فالرسل والأنبياء والأئمة(Γ)، وأمّا الباطنة فالعقول".[191]

"وعمدة الفرق بين هذين هو أننا نستفيد من الوحي في جميع المجالات، بينما نستفيد من العقل في مجالات خاصة".[192]

وإنّ الحاجة إلى الدين والعلم هي حاجة خارجية عنهما تتعلق بالإنسان وحاجته إلى أحدهما أو كليهما، فإن استطاع أن يصل إلى الحقيقة من خلال الوحي فقد اكتفى، وإن احتاج أن يستدل عليها من العقل أو الدين فقد أناخ عندهما، وإن وصل إليها عن طريق العلم فقد اكتفى بشرط عدم تقاطعها مع الحقائق الدينية الثابتة أو العقلية أو العلمية.

2. فصل العلم عن الدين:

إنّ عملية فصل العلم عن الدين إنّما نظرية تبنّاها الغرب وأنتجتها صراعات طويلة الأمد منذ القرنين الثاني عشر والثالث عشر الميلادي، حتى عصر النهضة بين الكنيسة والعلم، بعد تعاظم العلمانية والكشوفات العلمية لكولمبس وفاسكودي وماجلان، ومجيء معلومات مبرهنة عبر هذه الكشوفات عن شعوب كانت بمعزل عن المسيحية، وكان لها أديان وأخلاق، فظهرت فكرة الدين الطبيعي والأخلاق الطبيعية، وهكذا بدأت تتكون في الغرب المسيحي نظرية جديدة في الإنسان تقنع بالطبيعة وتستغني عما فوق الطبيعة، وكذا نمو العلم التجريبي أوجد هذا الصراع الذي ذهب ضحيته كثير من العلماء بأساليب وحشية لأنّها إكتشافات تعارض تعاليم الكنيسة، مما دعا

---

(189) ظ: بسط وقبض – نظرية الشريعة، محمد الحسين الطهراني: ص105، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 1424هـ – 2005م.

(190) ظ: مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم، د. عماد الدين خليل: ص11، مطبعة الزهراء، الموصل، ط2، 1405هـ – 1985م.

(191) الكافي، الأصول، ج1: ص16.

(192) العقيدة الإسلامية، جعفر السبحاني: ص19.

البعض إلى كتمان نظريته خوفاً، والبعض ينسبها لغيره، إلى أن انتهى الصراع بانتصار العلم على الكنيسة.[193]

ويعزو محمد تقي مصباح اليزدي هذا الأمر إلى عدم إنسجام مضمون الكتاب المقدس مع الإكتشافات العلمية فيقول: "عدم إنسجام الإكتشافات العلمية مع فحوى الكتاب المقدس رويداً رويداً تبين عدم إمكانية القبول بـ (الموضوعات العلمية) و(فحوى النصوص الدينية) إلى جانب بعضها البعض، وإنّ قصة اكتشاف دوران الأرض حول الشمس أنموذج معروف لهذا التناقض. فقبل هذا الإكتشاف كان علماء الكنيسة يعتقدون بأنّ الأرض مركز الكون والشمس تدور حولها. ولكن بعد جهود علمية بذلها علماء – من قبيل كبرينك وكبلر وغاليلو وغيرهم – إتّضح أنّ الأرض وسائر كواكب المنظومة الشمسية تدور حول الشمس، فاعتُبرت هذه القضية ضرباً من التناقض والتضادّ بين العلم والدين".[194] وعلى الرغم من أنّ ماجلان أثبت برحلته المشهورة عام 1519 كروية الأرض بالطواف حولها، وشاهد مع رفاقه الناس الذين يسكنون الجانب المواجه لموطننا من الأرض، فإنّ الكنيسة استمرّت تقاوم هذا الرأي بشدة.[195]

إذن هذا من الأسباب التي دعت علماء أمثال بيكن[196] وغيره إلى فصل العلم عن الدين لكي يعمل العلماء بحرية في مجال العلم. وهذه النظرية قد بُنيت على إخفاق بعض الديانات لمواكبة التطور العلمي بسبب قصور نصوص تلك الديانات التي قد تكون رسالات سماوية تتّسم بطابع الزمنية أو المكانية لمعالجة قضايا خاصة، من دون أن تنظر إلى المستقبل، فكان من المفروض من أصحاب تلك الديانات أن لا يُقحِموا نصوصهم لتكون قيوداً على حركة التطور العلمي، ما دامت نصوصاً قاصرة علمياً، لأنّ الفعل الخاطيء يولّد ردّ فعل خاطيء يساويه في القوة ويخالفه بالإتجاه.

وإنّ بعض العلماء قد أخطأ حيث أجرى سنة التعميم الأعمى لتشمل كل الرسالات السماوية بناءً على استقراء ناقص عمداً أو غفلةً لتشمل القرآن الكريم، ذلك الكتاب الذي لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه، ولم يتعارض مع أي حقيقة علمية وإذا حدث في موردٍ ما، فإنّ التاريخ العلمي أثبت علو كعب القرآن، وفشل النظريات العلمية، كنظرية انبساط الأرض ونظرية دارون، وغيرهما.

---

(193) ظ: تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال، ترجمة جورج طعمه، ج2: ص215، ظ: نظرية العلم عند بيكن، د. قيس هادي أحمد: ص32 وما بعدها، مطبعة المعارف، بغداد، 1400هـ – 1980م.

(194) تعدد القراءات/، محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة ماجد الخاقاني: ص14.

(195) ظ: نظرية العلم عند بيكن، د. قيس هادي: ص36.

(196) فرانسيس بيكن (1561م – 1626م) عالم ومفكر وفيلسوف إنكليزي صاحب ومبتكر المنهج الإستقرائي لتفسير الطبيعة الذي تبلور وتطور في كتابه (المنطق الجديد).

وقد يُعذر الغربيون من ولوج القرآن الكريم، الذي عجز الناطقون بلغته والعاملون بأحكامه أن يتفقوا فيما بينهم في معانيه، فكيف بغيرهم؟ فقد اختلفوا في تفسيره ومدلولاته وقواعده، حتى فصلوا بين الحقائق الدينية والحقائق العقلية والعلمية. يقول الدكتور زاهد: "لذلك نلحظ أنّ هذا الخلاف قد حصل تطبيقياً في أواخر القرنين الثالث والرابع الهجريين، حيث تمّ فصل الفلسفة عن الدين بتطرف الفريقين، فظهر إتجاه الغزالي (ت505هـ) في كتابه (تهافت الفلاسفة) و(المنقذ من الضَّلال)، و(القسطاس المستقيم) بعد فتوى إبن الصلاح الشهروزري (ت643هـ) الذي سفّه الفلاسفة وعدّ الفلسفة أسّ الضلال، وبمضيّ قرن على هذا الإشكال الحضاري ظهرت موجة التوحد في مضمون الحقيقة الدينية مع الحقيقة العقلية الفلسفية، أظهرها إبن رشد (ت595هـ) في نقده للتهافت، فكتب (تهافت التهافت) و(مناهج الأدلة) و(فصل المقال). وانتهى إلى أنّ الحق لا يضاد الحق بل يؤيده، وإنّ القاطع العقلي لا يتعارض مع قاطع النص إذا كان قطعي الصدور وقطعي الدلالة.[197]

3. القرآن الكريم والعلم:

إنّ منشأ العلم هو الإتجاه العقلي لفهم الأشياء الشهودية فهماً مادياً لِما أدركه بحواسه وفهماً ذهنياً معنوياً لما أدركه بعقله ووجدانه، كالحب والخير والدين فحضرت مفاهيمها في ذهنه، ولكن لمّا كان العقل لا يدرك كل شيء ما عدا العالم المادي (الشهودي)، وقد يخطيء حتى في هذا العالم الضيّق، وما أكثر النظريات التي أثبت التاريخ العلمي فشلها، فكان لزاماً على السماء أن تتدخل في بيان ما هو غير صحيح وبيان ما غاب عن الحواس، ونزلت رسالات السماء تباعاً تمثل المرحلة الفكرية التي عاصرتها، إلى أن خُتمت برسالة إدّعت الشمولية في كل شيء والبيان لكل شيء ﴿... مَا فَرَّطْنَا فِي الْكِتَابِ مِن شَيْءٍ ...﴾،[198] ﴿... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ ...﴾،[199] فأثبت القرآن من خلال هذين الآيتين الكريمتين أنّه عالمي بكل الإعتبارات الزمانية والمكانية والشخصية، فهو خالٍ من هذه المقولات ﴿قُلْ يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنِّي رَسُولُ اللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا ...﴾،[200]

---

(197) ظ: فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، أبو الوليد بن رشد: 31-32، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف بمصر، 1392هـ -1972م، ظ: مقدمات منهجية، د. عبد الأمير زاهد: 22، دار الضياء، النجف، 1429هـ-2008م.

(198) سورة الأنعام/ 38.

(199) سورة النحل/ 89.

(200) سورة الأعراف/ 158.

وقد دلّت نصوصٌ كثيرة على هذا المعنى، و(أخرج سعيد بن منصور عن إبن مسعود قال: "من أراد العلم فعليه بالقرآن، فإنّ فيه خبر الأولين والآخرين". قال البيهقي: يعني أصول العلم)[201]، والخبر: "أنّ الله تبارك وتعالى لم يجعل القرآن لزمانٍ دون زمان ولناس دون ناس فهو في كل زمان جديد"،[202] "القرآن كتاب هداية وتشريع لا شك في هذا، ولكنه كتاب استقراء لمجاهيل الكون وأثباج الطبيعة ومفاوز الفضاء ومسالك ما تحت الأرض، وهو أيضاً المصدر الحقيقي الدقيق لتاريخ الديانات السماوية وحياة الرسل والأنبياء والشهداء والصدّيقين، وهو كذلك النموذج الأرقى في استيعاب مشكلات الأزمنة المتناقضة بين السلب والإيجاب، يجد حلولها ويوفر علاجها. هذا المنظور الرائع للقرآن يوحي بعالمية القرآن، وهذا الفهم الرصين لمناخ القرآن يقضي بإنسانية رسالته بعيداً عن النظرة الإقليمية الضيقة وهذا الواقع المعاصر في تقييم القرآن هو الذي يؤكد حقيقة الصيغ العالمية في مفاهيم القرآن"[203]

"ومعلوم أيضاً أنّ العقيدة الكونية الإلهية قد قدّمها القرآن بخطوطها العامة والتفصيلية وقدّم النظام القانوني الموجّه لمسيرة الإنسان وحضارته من ساعة نزوله إلى يوم القيامة مطلقاً من قيد الزمان والمكان ودرجة وعي وحضارة الإنسان ومجموع التصور الأخلاقي الأزلي بقيمه ومعاييره كافة".[204]

وإنّ عالمية القرآن التي تحدّث عنها السابقون والمعاصرون ليست كامنة في إدّعائه أو دعوته للبشر وإنّما قدّم للبشرية على مختلف العصور ما ينفعهم "برنامج فكري منظّم يستهدف الحق في الإعتقاد والخير في العمل والفضيلة في السلوك".[205] والقرآن أمام الجميع وهو خاضع في كل حين للإختبار والفحص، بل هو الذي دعا إلى هذا بقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ إِذَا ذُكِّرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ لَمْ يَخِرُّوا عَلَيْهَا صُمًّا وَعُمْيَانًا﴾،[206] فإذا تخطته حقيقة عقلية أو علمية تجريبية أو تقاطعت معه إنتفى أن يكون معصوماً، على أن يكون التعامل مع القرآن مباشرة من دون وساطة المفسرين المسلمين لاختلافهم في فهمه وليست لهم العصمة في هذا المجال إلاّ إذا كان إجماعاً بينهم.

---

(201) الإتقان في علو القرآن، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة فخرالدين، إيران، ط1، 1380هـ.ق.

(202) بحار الأنوار، ج89: ص15.

(203) نظرات معاصرة في القرآن الكريم، د. محمد حسين الصغير: ص24، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط1، 1420هـ – 2000م.

(204) قضايا لغوية قرآنية، د. عبد الأمير زاهد: ص158. مطبعة أنوار دجلة، بغداد، ط1، 1424هـ – 2003م.

(205) مقدمات منهجية في تفسير النص القرآني، د. عبد الأمير زاهد: ص15.

(206) سورة الفرقان/ 73.

ولا أحد يدّعي أن القرآن الكريم إشتمل على جميع العلوم بالتفصيل أو التحليل، وإنّما دعا إلى العلم واعتبره أعظم الفضائل بعد الإيمان بالله تعالى: ﴿. . . يَرْفَعِ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَالَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ دَرَجَاتٍ . . .﴾،[207] وجاء بحقائق علمية مثّلت إعجازات متعددة في جميع المجالات العلمية والأدبية، فهو عالمي وشمولي من جهة هيمنته على قصدية العلوم وأخلاقياتها، فكان مرجعاً لكل العلوم مبيناً لأحوالها متمتعاً بأعلى القدرات التي تهدي إلى الحقيقة في الكون، وهذه هي غاية العلوم، فلابدّ من أن ينشدها كل إنسان من مصدريها العلم والقرآن لتستقر متكاملة "فيستوحيها رجال من كتاب الله وسنّة نبيّه ويستوحيها رجال من صنع الله تعالى وأسرار الكون"[208] الذي لا يستطيع الإنسان إدراكها بمفرده لا كما يقول رينان: "إنّ العلم دين وحده قادر على تمكين الإنسان في حل المسائل الأزلية التي تفرض الطبيعة حلها بإلحاح".[209]

وإنّ هذا الرأي ناتج عن قِصرِ نظرٍ ومبنيٌّ على أخطاء الإنسان نفسه بسبب عدم الإتفاق في مفهوم العلم وموضوعه ومسائله، ما جعل أهل الدين ينتقدون أهل العلم: بأنّ القوانين الطبيعية يصيبها الخطأ والإحتمال. وإنّ وقوع أهل الدين في هذا الإختلاف في فهم نصوصهم الدينية، ممّا وضع الدين موضع الشك والريبة عند بعض أهل العلم، حتى قيل "الدين أفيون الشعوب"، فالدين ليس أفيوناً، ولكنّ اختلاف العلماء أفيون الشعوب.

فالخطأ واقع من الإنسان في كلا الجهتين وليس في الوحي. بقي سؤال يُطرح: هل العلوم استُخرجت من القرآن؟

صحيح أنّ القرآن الكريم جاء بسنن كونية ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا . . .﴾،[210] وغيرها ليثبت علو كعبه وهيمنته على العلوم ولكن أن يكون انشعاب العلوم جميعاً من القرآن كما يقول الغزالي (ت505هـ)[211] دعوى ينقصها الدليل، قد تكون هذه الدعوى شبيهة بدعوى أسلمة العلوم التي ينادي بها بعضهم،[212] أو أصلاً لها، لأنّ الإسلام أصبح تراثاً، وإنّ قسماً منه مكوّنٌ بشري قابل للنقص، أمّا الوحي فليس من التراث.[213]

---

(207) سورة المجادلة/ 11.

(208) الرياضيات في القرآن الكريم، د. خليف عبد السميع خليفة، كلية التربية، جامعة القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، مصر: 8.

(209) تاريخ الحضارات العام، روبير شنيرب:140/6، عويدات للنشر، بيروت، 2006م.

(210) سورة يس: 38.

(211) ظ: جواهر القرآن: 18-25، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1393هـ - 1973م.

(212) أسلمة العلوم: وهي حركة إنبثقت في السبعينيات من القرن العشرين على يد سيد محمد نقيب العطاس رئيس المعهد العالي للفكر والحضارة في (كوالالامبور) بماليزيا، تدعو إلى إرجاع الإنجازات العلمية إلى الوحي

لو كانت الدعوى إرجاع العلوم وعرضها على القرآن لكانت أصوب. ولذا ما قاله الأستاذ د. زاهد هو أقرب إلى الحق باعتقادي "وطبقاً للفرضية التي مرّ ذكرها من أنّ لكل جيلٍ حظّه من تجليات النص وفقاً لتطور العقل، فإنّ تطور المعرفة الإنسانية غير المستقاة من الوحي متى حصلت يحصل معها إجراء عرضها على القرآن، أمّا لإستجلاء مدى تعبيرها عن الحقيقة... أو لبيان أسرار الخليقة التي اتّكأ عليها النص القرآني..."،[214] فالأوفق قرآنية العلوم لا أسلمتها. ولمّا تعانق الوحي مع العقل عند العرب الأوائل استطاعوا أن يصلوا إلى قمة العطاء العلمي الذي كان أساساً لكل العلوم في العصر الحديث، ينقل لنا روم لاندو عن بريفو في كتابه (تكوين الإنسانية): "العلم هو أجل خدمة أسدتها الحضارة العربية إلى العالم الحديث، فالإغريق قد نظموا وعمموا، ووضعوا النظريات، ولكن روح البحث وتركيم المعرفة اليقينية وطرائق العلم الدقيقة والملاحظة الدائبة المتطاولة كانت غريبة عن المزاج الأغريقي، وإنّما كان العرب هم أصحاب الفضل في تعريف أوروبة بهذا كله وبكلمة، فإنّ العلم الأوروبي مدين بوجوده للعرب... ثمّ يعقّب بعد ذلك: وحين نتذكر كم كان العرب بدائيين في جاهليتهم يصبح مدى التقدم الثقافي – الذي أحرزوه خلال مئتي سنة إنقضت على وفاة الرسول ليس غير، وعمق ذلك التقدم – أمراً يدعو إلى الذهول حقاً، ذلك بأنّ علينا أن نتذكر أنّ النصرانية احتاجت إلى نحو ألف وخمسمائة سنة لكي تُنشيء ما يمكن أن يُدعى حضارة (مسيحية). فما هي إذن الدوافع الرئيسية إلى منجزات العرب العلمية؟"[215] فيجيب بعد هذا التساؤل أنّنا لابدّ من أن نقبل العالم المادي والروحي ولا نفصل أحدهما عن الثاني، وفي الإسلام لم يُولِّ كلٌّ من الدين والعلم ظهره للآخر، بل كان الأول باعثاً رئيسياً للثاني وصنوا في الصحة والرسوخ.[216]

ولكن من يريد أن يطعن في عالمية القرآن، يأخذ من لغة القرآن طريقاً إلى مبتغاه: إذا كان القرآن عالمياً فلماذا لغته قومية؟ إنّ اللغة العربية التي احتضنت المعاني القرآنية الكريمة قد شرّفها الله تعالى بهذا التشريف لأنّها لغة أكرم الناس محمد[3]، قال تعالى: ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ رَسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ...﴾،[217] وقوله تعالى: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَاهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾،[218]

بوصفه أصلاً لها، واختلفوا في الآية بعضهم نادى بفك الإرتباط بين هذه الإنجازات وإحالاتها الفلسفية وربطها بالوحي، ظ: منهجية القرآن وأسلمة فلسفة العلوم، أبو القاسم حاج أحمد: 30.

(213) ظ: تجديد الخطاب الإسلامي، عبد الكريم البكار: ص16، العبيكان، الرياض، ط1، 1427هـ – 2006م.

(214) مقدمات منهجية في تفسير النص القرآني، د. عبد الأمير زاهد: ص16.

(215) الإسلام والعرب، روم لاندو، ترجمة منير البعلبكي: ص246، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1977.

(216) ظ: المصدر السابق: 245.

(217) سورة إبراهيم/ 4.

(218) سورة الدخان/ 58.

ويمكن لأي لغةٍ أن تحتضن هذه المعاني بلا إشكالية أو محذور، باستثناء بعض الأحكام الشرعية التي تتعلق بلغة العرب في العبادات أو المعاملات، وأمّا استعمال الباري عز وجل للغة العرب، أهو إستعمال حقيقي أم مَجازي؟ فالبحث يميل إلى الأول، لأنّ كلمات الله تعالى لا تنفد ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي الْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَامٌ وَالْبَحْرُ يَمُدُّهُ مِن بَعْدِهِ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَا نَفِدَتْ كَلِمَاتُ اللَّهِ. . .﴾،[219] فإذن لا تضرّ لغته بعالميته، لأنّ البشرية لم تكن لها لغة مشتركة حتى ينزل بها القرآن، ولو نزل بأيّة لغة لَوَرَدَ الإعتراض نفسه من المتكلمين باللغات الأخرى.

فالقرآن نظام لفظي إنتظم في كتاب صغير الحجم وضمّ معاني الكون بأكملها، وهذه جهة من جهات إعجازه. ولمّا كان القرآن كاشفاً عن الحقائق الكونية، ويشاركه العقل الإنساني بكشف الظواهر المادية ليستوعب الكون بزمانه ومكانه وأشخاصه، فاختلاف الزمان والمكان والأشخاص سبّب تفاوتاً في فهمه، لذا إحتاج إلى بعض بيان، كما يحتاج أي كتاب بسبب تفاوت الفهم له.

وهذا لا ينافي وصف البيان الذي صرّح به الله تعالى ﴿تِبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[220] لأنّ الأمر مختلف، فبيان القرآن للأشياء عام وكلي لكل الأشياء ولكل العقول، والبيان للقرآن نسبي ولفظي.

المطلب الثاني : القاعدة بين العلم والقرآن:

1. مفهوم التفسير في العلم والقرآن:

بعد ما عرفنا أنّ العلم والوحي متواردان على مورد واحد، وهو الأشياء والظواهر لتفسيرها للإنسان حتى ينتفع بها، بقي لنا أن نعرف مفهوم التفسير في العلم والقرآن الكريم.

التفسير لغة:

" الفسرُ: البيان: فسر الشيء يفسِّره (بالكسر) ويفسُّره (بالضم) فسراً... أبانه."[221]

إصطلاحاً: عرّفه الجرجاني (ت816هـ): "في الأصل: الكشف والإظهار. وفي الشرع: توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة".[222]

وفي القرآن الكريم جاءت كلمة التفسير مرة واحدة: قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾.[223] وقد جاء في كتب التفسير: "﴿لَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ﴾ من الجنس الذي تقدم ذكره

---

(219) سورة لقمان/ 27، وفي الكهف/109: ﴿ قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَاداً لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَداً﴾.

(220) النحل :89

(221) لسان العرب، إبن منظور (ت711هـ): 632/3، (مادة: فسر).

(222) التعريفات، الجرجاني: ص50.

(223) سورة الفرقان: 33.

من الشبهات إلاّ جئناك بالحق الذي يدفع قولهم، كما قال تعالى: ﴿بَلْ نَقْذِفُ بِالْحَقِّ عَلَى الْبَاطِلِ فَيَدْمَغُهُ فَإِذَا هُوَ زَاهِقٌ...﴾،[224] وبيّن أنّ الذي يأتي به أحسن تفسيراً لأجل ما فيه من المزية في البيان والظهور.

قال الطبرسي (ت548هـ): "﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ﴾ أي ولا يأتيك المشركون بمثل يضربونه لك في إبطال أمرك ومخاصمتك ﴿إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ﴾ الذي يُبطله ويدحضه ﴿وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾ أي وبأحسن تفسيراً مما أتوا به من المثل أي بياناً وكشفاً"،[225] وقال الفخر الرازي (ت606هـ):

"ولمّا كان التفسير هو الكشف عمّا يدل عليه الكلام وضع موضع معناه، فقالوا تفسير هذا الكلام..."[226]

من هذا نجد أنّ التفسير بمعناه اللغوي والإصطلاحي والقرآني والعرفي هو الكشف والبيان، وهذا المعنى عين معنى العلم – كما ستعرف – هو إنكشاف الواقع. فغاية القرآن وغاية العلم واحدة هي (الكشف) لكل ما خفي عن عقل الإنسان، ومورديهما واحد وهو (الأشياء والظواهر)، كل ما في الأمر أنّ القرآن للعالمَيْن الغيبي والشهودي، وأنّ العلم هو كشف للعالم الشهودي (المادي)، فإذن الغاية في العلم والقرآن هي تفسير الأشياء أولاً وبالذات، أمّا تفسيرهما فجاء – كما سيأتي في مطلب الحاجة إلى التفسير – بالعَرض، ولكنّ الغرابة ما يُلاحَظ على تعامل العلماء مع القرآن الكريم بطريقة معكوسة، وهي أنّهم شُغلوا بتفسيره أكثر ممّا شُغلوا ببيانه وتفسيره للأشياء والظواهر! وقد مُلئت المكتبات بالآلاف من التفاسير القرآنية، في حين أنّ ما أنتجه العلماء من القرآن من بيانه للأشياء لا يساوي واحداً إلى الألف من تفسيره، فهل هذا لوضوح القرآن في بيانه للأشياء؟ فإن كان نعم، فلماذا إذن نفسّره؟!

وتعاملنا مع القرآن بهذه الصورة وكأنّه أُنزل لكي ننشغل بتفسيره، هو عين ما يريده أعداء القرآن الكريم!!

2. الحاجة إلى التفسير:

إنّ الغموض الذي يحيط ببعض الأشياء أو يكتنف جانباً منها يدعو الإنسان لأن يتوقف أمامها متسائلاً باحثاً عن وسائل تكشف له ذلك الغموض، ليُسفر وجه الصباح ويُطلّ بضوئه على تلك الروابي، فكان انطلاق العقل البشري إبتداءً بهذه الكيفية. وما دامت الأسرار المكنونة

---

(224) سورة الأنبياء: 18.

(225) مجمع البيان، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي:106/5، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1380هـ – 1961م.

(226) التفسير الكبير: 457/8، تحقيق: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1422هـ – 2001م.

بين صفحات الكون، فإنّ عملية الكشف أصبحت جزءاً حيوياً من حياة الإنسان الفكرية، ويكأنّ ذلك الفكر إنطلق ليكشف عن أمور بعيدة عن مستوى مسيرته العادية لعلّة يجد فيها ما ينتفع به. ورغم أنّ هذا الغموض أوجد قدحةً ذهنية باتجاه العلم، فقد اتخذه أهل المصالح الشخصية والمذهبية طريقاً لسَوقِ الحقائق إلى الظلام ليستروا منافعها عن الناس، فكما أراد السوفسطائيون تضليل العقل بأوهام جهلهم، إنبرى لهم سقراط ليفضحهم أمام التاريخ، فكذا أصحاب الرأي من المسلمين وغيرهم، أرادوا بذلك الغموض أن يكون طريقاً مظلماً لتمرير بضاعتهم. ولكن القرآن الكريم احتاط لذلك فنصح الناس ودعاهم إلى التدبّر والتأمّل فيه، ودعا النبي[3] لبيان ما اختلفوا فيه، ولم يكتفِ هؤلاء حتى دسّوا ببيان النبي[3] للقرآن ليبقى الصراع بين الحق والباطل مستمراً إلى يوم القيامة ﴿. . . كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْحَقَّ وَالْبَاطِلَ. . .﴾،[227] وإن كانت نتيجة الصراع يقررها الباري عزّ وجلّ: ﴿. . . فَأَمَّا الزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَاءً وَأَمَّا مَا يَنفَعُ النَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي الْأَرْضِ. . .﴾.[228]

ولا نقول بأنّ كلّ ما هو غامض أوجده المصلحيون، لا، وإنّما هناك عوامل كثيرة، منها:

إنه كان للوحي نصيبٌ ليبقى الناس على إتصال دائم بالقرآن يتدبرون ويستنبطون منه، ليعطي للعقل مساحة للتعاطي الفكري مع القرآن الكريم، وهذا سرّ عدم تفسير القرآن كاملاً من النبي[3].

ولتفاوت الفهم البشري نصيبٌ في الغموض، كذلك فكان الغموض مرة باللفظ وأخرى في المعنى. فكان غموض اللفظ من الأسباب الخارجة عن إرادة الوحي، ولكنّها تتّصل بالظروف المحيطة بالإنسان وفهمه، ولهذا أسباب عديدة أهمها إختلاف لهجات العرب وتأثرها بما بعد الفتوحات بلغات أخرى، ممّا دعا الإمام علي(عليه السلام) عندما جاءه أبو الأسود الدؤلي (ت 69هـ) شاكياً من اللحن عند بعض الأعراب أن يضع القاعدة الكبرى لضبط لغة القرآن،

ومنها: تأثير الحضارة الغربية في المنهج التفسيري "لقد أثّرت ترجمة الفلسفة اليونانية وعلومها إلى العربية في فهم معاني الآيات والمفاهيم القرآنية تأثيراً بعيد المدى، فقد أُدخلت جملة من المسائل الفلسفية والطبيعية التي لا تمتّ إليه بصلة".[229]

وأمّا الأخرى التي في المعنى فهي كما يقول السيد الحكيم(قدس) : "إنّ كثيراً من الموضوعات التي يستعرضها القرآن ... لا يمكن فهمها بسهولة بل قد تستعصي على الذهن البشري ... وذلك نظير ما يتعلق من القرآن باللوح والقلم والعرش والموازين والملك

---

(227) سورة الرعد: 17.

(228) سورة الرعد: 17.

(229) مفاهيم القرآن، جعفر السبحاني: 29/3، مؤسسة الإمام الصادق(عليه السلام)، ط4، 1427هـ.ق، ظ: مقدمة تفسير الميزان، محمد حسين الطباطبائي (ت1402هـ): 5/1.

والشيطان..."[230] ويعلل السيد الحكيم(قدس) ان هذه الموضوعات مما يرتبط بعالم أرقى من عالم الحس، ولم يجد القرآن طريقاً لربط الإنسان بعالم الغيب إلاّ عن طريق هذه الموضوعات.[231]

وكل هذه العوامل وغيرها أوجدت غموضاً في فهم مراد الله تعالى، وكذا كان هذا الغموض في تفسير الظواهر الكونية، لذلك احتاجا إلى ما يضبط فهم الناس لهما في كل زمان ومكان، علماً بأنّ العلوم التجريبية متغيرة لتغير الأشياء، وإنّ النصوص القرآنية ثابتة، لكنها قابلة للعطاء في كل حين، لِما تملكه تلك النصوص من طاقة دلالية هائلة أرادها الله تعالى لتحكم الأرض بما فيها إلى وقت قيام الساعة.

3. الحاجة إلى القواعد:

من الصفات الثابتة في الفكر الإنساني وقوع الخطأ فيه، إمّا من جانب المادة أو من جانب الصورة، وإنّ تفسيره للأشياء يشوبه الخطأ والخلط والنسيان، كما يكون لتأثيرات العقل الذاتية وما تحمله المعرفة الحسّية من أخطاء أثّرت في المعرفة لأنّها تشوّه صورتها الحقيقية. من هنا رأت السماء ضرورة بعث الأنبياء وإنزال الرسالات لتكون مسدّدة للفكر الإنساني، ولكنّ ما يدعو للتأمل إنّ هذه الرسالات احتاجت إلى تفسير لوقوع الغموض في فهم الإنسان لها، ما سبّب تراكم تراث من مجهود بشري أثار الريبة عند العلماء، لوجود الكثير منه ما يعارض العقل والنقل، وهذا ما أدركه سقراط وأفلاطون وأرسطو، حين وقع الخطأ السوفسطائي في الفكر البشري حتى نُظّمت القواعد العلمية على يد الأخير منهم، وكذا ما أدركه الإمام علي(عليه السلام) حين وقع اللحن في لغة القرآن أن كلّف أبا الأسود الدؤلي (ت69هـ) لوضع القواعد النحوية، وكذا ما قام به أهل البيت(عليهم السلام) والصحابة(رضي الله عنهم) بوضع أصول تشريعية أو تأصيلها، ليكون علم أصول الفقه، فكانت التعميمات الكلية قد أخذت طريقها إلى العلوم الشرعية، بعد ترجمة كتب اليونانيين ووصول الطريقة الأرسطية، بعدما تأكّد العلماء من أنّ نتائجها أقرب إلى التفسير الصحيح، فوضعت القواعد والضوابط "لتكون موازين ضبط للفهم والإدراك منعاً للإنحراف"،[232] لأنّ التفسير بلا قواعد يعرّض الفكر إلى الإنحراف، وهذا كذلك أدركه الإنسان بفطرته، حيث وضع العادات والأعراف، وهي عبارة عن قواعد وضوابط تضبط حركة المجتمع إجتماعياً واقتصادياً وسياسياً. يقول الطباطبائي (ت1402هـ): "إنّ المجتمع لا يقدر على حفظ حياته وإدامة وجوده إلاّ بقوانين

---

(230) علوم القرآن، محمد باقر الحكيم (ت1424هـ): 220، مطبعة شريعت، قم، ط5، 1424هـ – 2005م.

(231) ظ: المصدر نفسه: 221.

(232) أصول التفسير وقواعده، خالد العك: 34.

موضوعة معتبرة بينهم".[233] ولكنّ المقنن "إذا كان وضعياً وكان مبدأ القاعدة منتزع من الأعراف والتقاليد فهي قابلة للتغيير".[234] أمّا العلوم بوصفها أموراً معرفية كشفية تنظيمية ثابتة فهي إلى القواعد أحوج. يقول صاحب الميزان: "كل العلوم إذا أرادت كشف المعنى لابدّ من إعمال القواعد المقررة المربوطة في إنكشاف المعنى المراد منها".[235]

وإنّ القرآن الكريم قد نبّه إلى التعميمات الكلية من خلال استعماله لها في الجوانب المعرفية الكلية ﴿كُلُّ نَفْسٍ ذَائِقَةُ الْمَوْتِ...﴾،[236] ﴿كُلُّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ رَهِينَةٌ﴾،[237]

وإنّ عدم تحكيم القواعد والضوابط في عملية التفسير أوجد فوضىً في الفهم البشري، فأعرض كثير من المسلمين عن القرآن الكريم فضلاً عن غيرهم، وكذلك أوجد فِرقاً ومذاهب أفرزتها الساحة قديماً وحديثاً، إنقرض بعضها وبعضها باقٍ إلى الآن[238].

فنظرية المعنى والمغزى التي أسّسها دي سوسير والتزمها بعض المفكرين المسلمين ليطبقها على تفسير القرآن الكريم، ومفادها: إنّ للنص معنى ومغزى، فقوله تعالى: ﴿...لِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنْثَيَيْنِ...﴾[239] فيه معنى وهو (المنطوق) وفيه مغزى وهو "إعادة حقوق المرأة المغتصبة".[240] كل هذا وغيره ما كان تسويغاً لنداءات فصل النص الديني عن تفسيره نتيجة لعدم الإتفاق على قواعد علمية.

إنّ مسألة تحكيم القواعد في التفسير مسألة ضرورية لأنّ التفسير القطعي إمّا منقول نقلاً متواتراً، وإمّا لغوي أو عقلي، واللغوي والعقلي هو ما كان بقواعد لغوية وعقلية قطعية وإمّا يُعدّ من التفسير بالرأي، فقد التفت المفسّرون الأوائل إلى ذلك الخطر، فسارعوا بجمع القواعد التفسيرية والإستعانة بقواعد العلوم الشرعية واللغوية، وإن جاءت الخطوة متأخرة عن عمل العلوم الأخرى بالقواعد، فإبن تيمية أحمد بن حليم الحراني (ت728هـ) أول من ألّف في قواعد التفسير أسماه

---

(233) الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، 186/1.

(234) من اشعة الايمان / القرآن والأصول الموضوعة، محمد شبير الخاقاني، 55/14.

(235) الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، 78/3.

(236) آل عمران: 185،العنكبوت: 57، الأنبياء: 35.

(237) المدثر: 38.

(238) ظ: معرفة القرآن، مرتضى مطهري: 39، ظ: الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، 4/1-5.

(239) سورة النساء/ 11.

(240) مجلة قضايا إسلامية، التفسير والمفسرون:81.موضوع :(من وحي القران)، السيد محمد حسين فضل الله

(مقدمة في أصول التفسير).[241] وتوالت المؤلفات في قواعد التفسير كفانا من سبقنا مؤونة إحصائها.[242] ولكنّ اللافت للإنتباه أنّ كلّ هذه المؤلفات في قواعد التفسير لم تتبنّ كيفية بناء القواعد في تفسير القرآن، وهذا الحال بالنسبة للعلوم الأخرى، فإنّ قضية الإنتزاع والإستنباط والتكوين والتأسيس للقواعد لم يتناولها أحد وكأنّهم ركنوا جميعاً إلى جهود أرسطو، وأخذ بعضهم الإسم منها فقط وأطلقه على كل ما يعتقد أنّه يُتّكأ عليه في عملية التفسير دون النظر إلى أركانها وشروطها، ما أوجد خللاً في التطبيق وتفاوتاً في النتائج كما ستطّلع عليه في الفصل الثاني من هذا البحث.

إنّ التفسير بصورة عامة إذا لم يُضبط بقوانين وقواعد بالمعنى العلمي الذي أشار له البحث وأراده أرسطو، فهذا الخطر الذي تواجهه العلوم لأن تغيّر التفسير تغير العالم. يقول توماس كون[243] "فالبارادايمات[244] حينما يعتريها تغير يتغير العالم نفسه بتغيرها، فتحت مظلة بارادايم جديد وبإيحاء منه يتبنى العلماء أدوات جديدة، كما تتوجه نظرتهم وجهة جديدة، وما هو أهم من هذا كله أنّ العلماء، وخلال الإنقلابات يدركون أشياء جديدة وأشياء مغايرة، في الوقت الذي يواصلون فيه الإعتماد في دراساتهم للمسائل التي سبق لهم تناولها. وعلى نفس الأدوات المعتادة"[245] ويُعتبر هذا من بين الأسباب التي تجعل المدارس التي تنتمي إلى بارادايمات مختلفة تكون على الدوام غير متفقة فيما بينها.[246]

وإنّ النهضة الأوربية ما قامت وحققت الإنتصارات إلاّ بفضل إيجاد القوانين العلمية التي اتّسمت بطابع التعميمات الكلية كقانون الجاذبية وقانون التطور.

وتكمن أهمية إستعمال التعميمات الكلية في عملية التفسير في العلوم الطبيعية والإنسانية في أنّ التفسير سيكون إستدلالياً يستلزم النتيجة، وهي الموضوع المطلوب تفسيره بوصف التعميم

---

(241) حققه عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، الكويت، ط1، 1391هـ - 1971م.

(242) ظ: قواعد التفسير لدى الشيعة والسنّة، محمد فاكر الميبدي: 41، ظ: الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني، د. عدي جواد الحجار: 53، أطروحة دكتوراه.

(243) عالم أمريكي صاحب كتاب الإنقلابات العلمية، ظ: التفسير والتأويل، سالم يفوت: 150، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، المغرب، ط1، 1417هـ - 1997م.

(244) البارادايمات: هي مجموع الإكتشافات العلمية التي تحظى بإجماع كافة العلماء وتحدد لجماعة من الباحثين نوعية المشاكل والحلول لفترة من الفترات، ظ: المصدر السابق: 153.

(245) التفسير والتأويل، سالم يفوت: 153.

(246) ظ: المصدر نفسه: 154.

الكلي يدخل كبرى في قياس إستدلالي، وهذا ما استند عليه كارل همبل،[247] صاحب نظرية التعميم في التفسير أو التفسير باستخدام نموذج القانون الشامل الذي تناوله د. عزمي إسلام في بحثه المنشور في دورية "حوليات كلية الآداب"[248] عن مفهوم التفسير في العلم من زاوية منطقية.

4- نظرية د. عزمي إسلام في مفهوم التفسير:

يستعرض د. عزمي موسى إسلام في بحثه المنشور في حوليات كلية الآداب حول "مفهوم التفسير في العلم من زاوية منطقية" قضايا تفسيرية مهمة ينطلق منها لضبط التفسير علمياً من خلال التحليل المنطقي للتفسير في العلوم ويضع صدق القضايا الكلية التي تكوّن الحجة الإستدلالية في مقدمة الأمور التي ينبغي لكل العلوم أن تتبنّاها للوصول إلى حقائق الظواهر[249] معتمداً على ما قدّمه (كارل همبل) من نظرية في إستعمال نموذج القانون الشامل في التفسير، والذي يتفرع إلى أنموذجين "الأول: النموذج العقلي الإستدلالي. الثاني: النموذج الإستقرائي الإحتمالي"[250]

ويرى همبل "إنّ التفسيرات ما لم تحتوِ على تعميمات كلية فإنّها لن تستلزم ما يُفترض أن تفسره إلاّ في حالات أو ظروف خاصة".[251]

---

(247) كارل خوستاف همبل، ولد في ألمانيا (1905م)، عاش في أمريكا 1929- وفاته عام 1997م، درّس في كثير من اجامعات الأمريكية، من المؤيدين للاّمنطقية الوضعية، صاحب نظرية التعميمات الكلية، ظ: الموسوعة في العلوم والفلسفة (Ascid) (أنترنيت).

(248) حوليات كلية الاداب / الحولية الرابعة، الرسالة السادسة عشرة، 1983-1403، مفهوم التفسير في العلم، د. عزمي موسى اسلام . تصدر عن كلية الآداب – جامعة الكويت.

(249) ظ: حوليات كلية الآداب، الحولية الرابعة، الرسالة السادسة عشرة، 1983-1403: 9.

(250) المصدر نفسه: 63.

(251) المصدر نفسه: 69.

ويعقّب د. عزمي إسلام "والواقع أنّ هذا الأمر يُعدّ من أسباب الوقوع في الخطأ في التفسير، فكثير من التفسيرات غالباً ما تتمّ صياغتها على الصورة التالية (أ حدثت لأنّ ب حدثت) من دون أي ذكر لتعميم كلي، مثل: (سقطت التفاحة لأنّ غصن الشجرة قد قُطع) أو (إنّ فلاناً قد انحرف لأنّه نشأ في أسرة مفكّكة)، وغير ذلك".[252]

ثم يقوم د. عزمي بمقارنة بين الأنموذجين الإستدلالي والإحصائي ليبين لنا أيّهما أنفع في عملية التفسير مستنداً في ذلك إلى علمين من الباحثين الغربيين هما (فون رايت ودانيل تيلور) اللذين يريان عدم إتفاق الأنموذج الإستقرائي الإحتمالي مع الأنموذج الإستدلالي العقلي عند كارل همبل، لأنّ الأنموذج الإستقرائي عند همبل لا يزودنا بتفسيرات بقدر ما يساعدنا على التوصل إلى التنبؤ العلمي بالأحداث بدرجات معيّنة من الإحتمالات كما يرى تيلور، ويرى كذلك أنّه لا يساعد على التوصّل إلى التنبؤ العلمي في كل حالاته، إنّما بالنسبة لحالات معيّنة،[253] وهذا لا يقلل من شأن الأنموذج الإحتمالي، لأنّ لكل من الأنموذجين المجال الذي يصلح للتطبيق فيه: مجال الأنموذج الإستدلالي هو للتعميمات الكلية، أمّا مجال الأنموذج الإستقرائي فهو التعميمات الإحصائية.[254]

كما أنّ الهدف من تطبيق كل منهما مختلف، فالهدف من الأول هو التفسير بمعناه الحقيقي، أمّا الهدف من الثاني فهو التوصل إلى درجة من الإحتمال تسمح لنا بالتنبؤ بحدوث حادث معين.[255]

والذي دعا هذا البحث أن يتسلسل بما أورده د. عزمي في نظرية همبل هو لعلّنا ننتفع منها في مجال وضع القواعد والضوابط لفهم مراد الله تعالى في كتابه العزيز لو أردنا أن نضع القواعد والضوابط، كما سيناقش البحث مسألة التقعيد بوصفها ضرورة علمية لكل العلوم لفهم القرآن الكريم، أو لفهم علومهم عند عرضها على القرآن الكريم، سيّما الانموذج الإستقرائي، لأنّ القرآن الكريم يمكن أن يضبط إستقرائياً لمحدودية ألفاظه وتعلق فهمه بألفاظه.

المطلب الثالث : العموم وركنية القاعدة:

1. القاعدة مشتركة وخاصة:

القاعدة العامة من جهة إشتراك العلوم بها تسمى (مشتَرَكة) – بفتح الراء –، وأمّا بكسر الراء فنقول عنها (مشترِكَة) إذا كانت (خاصة) بعلم واحد".

---

(252) حوليات كلية الآداب، الحولية الرابعة، الرسالة السادسة عشرة 1983م–1403هـ(مفهوم التفسير في العلم) د. عزمي موسى إسلام: 69.

(253) ظ: المصدر نفسه: 73.

(254) ظ: المصدر نفسه: 75.

(255) ظ: المصدر نفسه: 76.

وقد تسمى مطلقة إذا تجردت عن قيد الإضافة أو الوصف ولا أعتقد أنّ هناك قاعدة بهذا الإعتبار لأنّ الإطلاق سيكون في الموضوع والمحمول (كلّ شيء شيء). ولكن سنتعرف فيما بعد على القاعدة المشتركة التي تُعتبر مطلقة من جهة المحمول، فإذا تناولها أي علم وحيثها بموضوعه أو لوازمه من حيثية أو أعراض ذاتية ستكون قاعدة مشتركة.

وأمّا القاعدة المقيّدة: إذا كانت مقيدة بوصفٍ كلّي فهي مشتركة بهذا المقدار من العلوم ونسميها (مشتركة)، كالقاعدة اللغوية، فاللغة وصفٌ وعنوان كلي ينطبق على كل اللغات، وكذا إذا قلنا قاعدة تفسيرية...إلخ.

أمّا إذا كانت مقيدة بوصف جزئي، فهي خاصة بذلك الوصف الذي يكون علماً واحداً، فنقول (قاعدة قرآنية)، (قاعدة فيزياوية)...إلخ.

وإنّ التعرض لهذا التحديد لبعض الألفاظ في هذا البحث لئلاّ يحصل الخلط فيها – كما ذكرنا في التمهيد – فقد وقع خلطٌ كبيرٌ في المصطلحات، خاصة وهذه الألفاظ لم أجد – حسب إطلاعي – مَنْ تناولها بالذِكر أو بالدراسة، وقد وقع خلطٌ عند بعض الذين كتبوا في القواعد، فلم يفرّق بين القاعدة القرآنية، التي هي حكمٌ إلهي كلّي لتفسير الأشياء، وبين القاعدة التفسيرية للقرآن، التي تدخل في كشف المعنى لألفاظ القرآن.[256]

وهناك فرق للمتأمل بين القاعدة الخاصة وبين الضابطة، فإنّ موضوع القاعدة الخاصة كلي وموضوع الضابطة جزئي.

وهناك فرق بين الحكم الكلي والقاعدة[257]

وأمّا إذا كان القيد إضافةً فهي أعمّ من أن تكون خاصة أو مشتركة، لأنّها لا تتعلق بعلم بعينه، وإنّما تمثل أولاً بالذات موضوعها الذي يسري منه الحكم إلى جزئياته مثل قاعدة (أسباب النزول) فإنّها تخص كل نزول، كتاب للتوراة أو الإنجيل أو القرآن. قال تعالى: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَا التَّوْرَاةَ فِيهَا هُدًى وَنُورٌ...﴾،[258] ﴿...وَأَنزَلَ التَّوْرَاةَ وَالْإِنجِيلَ﴾،[259] ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْقُرْآنَ تَنزِيلًا﴾،[260] وكذا "قاعدة العام والخاص" وغيرها، إلاّ إذا قُيّدت بقيد آخر، فتُصبح خاصة بذلك القيد (قاعدة أسباب النزول في القرآن) أو (قاعدة العام والخاص في كلام العرب).

---

(256) ظ: القواعد الحسان، عبد الرحمن السعدي،ظ: الأسس المنهجية لتفسير النص القرآني، د. عدي جواد: 67، أطروحة دكتوراه.

(257) تطرق البحث له في ص 36–39.

(258) سورة المائدة/ 44.

(259) سورة آل عمران: 3.

(260) سورة الإنسان: 23.

2. القاعدة ومسائل العلوم:

إنّ القاعدة لمّا كان موضوعها كلياً، وغايتها الكشف العلمي الصادق عن معنى كل جزئي من جزئيات ذلك الموضوع الكلي، فمن أجل أن نصل إلى الركن الثاني للقاعدة لكي يميزها عن الحكم الكلي والمفهوم الكلي والقانون ينبغي أن نتابع الحيثية المشتركة بين العلوم كيف تنتقل إلى القاعدة لتؤلف منها قضية كلية كشفية.

وهذا ما دعا الباحث أن يدخل في معنى العلوم وغايتها ليصل إلى عمل القاعدة وغايتها لغرض تحديد الركن الثاني للقاعدة.

أ- العلم:

عرّفه الجرجاني (ت816هـ) بتعريفات متعددة:[261]

أ) "الإعتقاد الجازم المطابق للواقع".

ب) "حصول صورة الشيء في العقل"، قال به الحكماء.

ج)"إدراك الشيء على ما هو به".

د) "زوال الخفاء من المعلوم".

هـ) "صفة راسخة تدرك بها الكليات والجزئيات".

و)ز"وصول النفس إلى معنى الشيء".

والناظر في هذه التعريفات التي أوردها الجرجاني يرى أنّ فيها ثلاثة أركان: العقل الإنساني ؛ والشيء المراد معرفته عند الإنسان ؛ والكشف عن واقع ذلك الشيء وحقيقته ، وهذا الركن الثالث هو العلم.

لذا نُقل عن العلاّمة الشيخ هادي شليله:

حقيقــة العلــم انكشــاف الواقــع لـه مـن المعلـوم حكـم التـابع[262]

فإذن العلم ما هو إلاّ انكشاف الأشياء على ما هي عليه، فغاية العلم هو الكشف، بل هو الكشف، لذا قيل في العلم: "هو مستغنٍ عن التعريف"[263]

وإنّ غاية العلوم هي خدمة لسعادة الإنسان ونجاته بمعرفة الله تعالى.[264]

---

(261) التعريفات، السيد الشريف علي بن محمد (ت816هـ): 126.

(262) حاشية المولى عبد الله: 169.

(263) التعريفات، الجرجاني: 126.

(264) ظ: المنطق والمعرفة عند الغزالي (ت505هـ)/ د. غلام: 338، دار الهادي، بيروت، ط1، 1425هـ – 2004م.

ب –أجزاء العلم:

وقد جعل المناطقة أجزاء ثلاثة للعلم: "موضوعه ومسائله ومبادءه"[265]

وعرّف الغزالي (ت505هـ): "الموضوعات: هي الأمور التي توضع في العلوم وتطلب إعراضها الذاتية... ولكل علم موضوع...

وأمّا المسائل: فهي القضايا الخاصة بكل علم التي يطلب المعرفة في العلوم بأحد طرفيها إمّا النفي أو الإثبات"[266] وإمّا المباديء: "وهي حدود الموضوعات وأجزاؤها وأعراضها الذاتية".[267]

وإنّ مسائل العلوم: "وهي القضايا التي يطلب بها نسبة محمولاتها إلى موضوعاتها في ذلك العلم، وموضوعاتها – أي موضوعات المسائل – قد تكون موضوع العلم... وقد تكون هو – أي موضوع العلم – مع عرض ذاتي له... وقد تكون نوعه... وقد تكون نوعه مع عرض ذاتي، وقد تكون عرضاً ذاتياً... وأمّا محمولاتها فخارجة عن موضوعاتها لامتناع أن يكون جزء الشيء مطلوباً لثبوته له بالبرهان".[268]

فموضوع قضايا العلم كما هو مذكور أحد الأمور الآتية:

1– موضوع العلم.

2– نوعه.

3– العرض الذاتي للعلم.

4– أو مركب من العرضي الذاتي مع العلم أو نوعه.

لكي تكون الفكرة واضحة نطبق على القواعد النحوية في اللغة العربية.

1– موضوع العلم = الكلمة أو الكلام.

2– نوعه = الإسم وأنواعه كالفاعل والمفعول والفعل وأنواعه الماضي والمضارع.

3– العرض الذاتي = ما يُعرض على موضوعاته من أعراض ذاتية، كالإعراب والبناء من الرفع والنصب والجر والسكون، أو أعراض غريبة كالعمدة والفضلة.

"فموضوع العلم ما يُبحث فيه عن عوارضه الذاتية".[269]

---

(265) معيار العلم للغزالي (ت505هـ): 239، دار الأندلس ، بيروت، ط2، 1398هـ – 1978هـ، ظ: تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (ت766هـ): 170.

(266) معيار العلم للغزالي (ت505هـ): 239، حاشية مولى عبد الله (ت981هـ)، على تهذيب المنطق: 114.

(267) تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (ت 766هـ): 170.، ظ: حاشية المولى عبد الله: 114.

(268) تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي(ت 766هـ):170، ظ:الحاشية على تهذيب المنطق: 116.

(269) تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (ت766هـ): 22، التعريفات للجرجاني (ت816هـ): 192، الحاشية على تهذيب المنطق: 18.

"وعوارضه الذاتية: ما يعرض الشيء أولاً وبالذات وإمّا بوساطة أمر..."،[270] ولذلك تفصيل في كتب المنطق وكتب الأصول تُطلب من مضانها.

إذن بعد هذا الإستعراض لأقوال المناطقة ننتقل إلى ماهية موضوع القضية، فموضوع القضية الكلية لابدّ من أن يكون جزءاً لمصداقه "لأنّ المفهوم الكلي جزء لجزئه"[271] فالإنسان مفهوم كلي وزيد أحد مصاديقه، فالإنسانية جزء لزيد، وزيد = إنسانية + مشخصات، والقضية الكلية إذا كانت من مسائل علم ما، لابدّ من أن يكون موضوعها كموضوع علمها أو نوعه أو العرض الذاتي أو المركب منه ومن كل واحد منهما.[272]

ت-القاعدة والعلم:

والقاعدة قضية كلية غايتها ضبط مسائل العلم الذي تنتمي إليه القاعدة. فلابدّ من أن يكون موضوعها جزأين: الأول هو موضوع العلم الكلي...، والثاني عنوان القاعدة، فمثلاً القاعدة النحوية "كل فاعل مرفوع"، "فاعل" موضوع القاعدة، وهو متكون من جزأين، الأول موضوع العلم الكلي "الكلمة"، والثاني الفاعلية، فمصداقه زيد – مثلاً – يساوي "كلمة" لأنّه إسم، والإسم كلمة + فاعلية، وهي عنوان القاعدة، فموضوعه إذن الكلمة الموصوفة بالفاعلية، وحكمها الرفع، والرفع من الأعراض التي تُعرض للكلمة من حيث البناء والإعراب. فعندما نريد أن نضع قاعدة، علينا أن نحدّد الموضوع الكلي للعلم الذي نعمل فيه، لأنّه جزء لموضوع القاعدة التي هي من مسائله، وتحديد الحيثية، أي الجهة والمكان الذي تعمل فيه لذلك العلم حتى نعرف عوارضها الذاتية، فمثلاً علم النحو موضوعه الكلمة والكلام، ولكن للكلمة حيثيات، فحيثية الكلمة إن كانت الإعراب والبناء فعوارض الإعراب والبناء الرفع والنصب والجر والسكون... إلخ".

وإن كانت حيثية وجهة الكلمة التصريف، فعوارضها الإعلال والإبدال، وهكذا لكل العلوم؛ "إنّ تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات"،[273] و"تمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات".[274] وإنّ تحديد الموضوع الكلي للعلم وحيثيته سيحدد لنا موضوع القاعدة الذي سيسري إليه موضوع العلم الكلية من جهة والحيثية التي تميز الموضوع عن غيره بها، وعندها سيتحدد عمل القاعدة

---

(270) الحاشية على تهذيب المنطق: 18.

(271) تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (ت766هـ): 46.

(272) ظ: الحاشية على تهذيب المنطق، المولى عبد الله (ت918هـ): 116.

(273) تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (ت 766هـ): 6.

(274) من أشعة الإيمان، محمد شبير الخاقاني، 308/1، محاضرات في الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1419هـ – 1998م. تقرير الخوئي، المؤلف محمد إسحاق الفياض، 25/1.

في إنطباق كلية الحكم على جزئيات موضوع القاعدة،[275] والكشف عن تلك الجزئيات من خلال الحكم الكلي الذي هو محمول القضية، لأنّ كل محمولات العلم عوارض ذاتية للموضوع الكلي الأول.[276]

ولذلك سيكون سريان الكشف الذي هو غاية العلوم من خلال موضوع العلم الكلي الأول إلى كل مسائله وأعراضه الذاتية، ولمّا كانت القاعدة غايتها الكشف التام الصادق كذلك، لأنّ الحكم فيها كلي، وهو عرض ذاتي للموضوع، فإن كان لها القدرة على استنباط معنى كل جزئية من جزئيات موضوعها الكلي، كلما صدق عليها من خلال الحكم الكلي الذي يحمل على الموضوع، فهي القاعدة.

وبذلك يتحدد لنا الركن الثاني في القاعدة، وهو قدرتها على استنباط المعنى لجزئيات الموضوع والكشف عنه، "ليكون مع كلية القاعدة" الذي أثبته المبحث الأول بكونه الركن الأول للقاعدة.

---

(275) لأن القضية الكلية "لم تكن كلية لأجل كلية موضوعها، وإنّما لأجل كلية الحكم فيها، نعم كلية الموضوع باعثة لكلية الحكم، فالسبب القريب هو كلية الحكم لا كلية الموضوع"، ظ: المقرر في شرح منطق المظفر رائد الحيدري، 27/2.

(276) ظ: البرهان في المنطق، محمد حسين الطباطبائي (ت1402هـ): 146، تحقيق: الشيخ غالب الكعبي، مطبعة رسول، قم، ط1، 1428هـ – 2007م.

خلاصة الفصل الأول

1-إنّ العلم والدين مصدرهما واحد وموردهما واحد، لكنّ الجهة مختلفة، حيث جهة العلم من العقل إلى الظواهر، وجهة الدين من الوحي إلى الظواهر.

2-إنّ العلم والدين لا يتقاطعان. ولكنّ العلم قد يخطيء لأنّ أداتيه الحس والعقل، وهما يخطئان.

3-لمّا كان معنى العلم هو الكشف، فإذن من هنا نستطيع أن ننطلق لوحدة العلوم.

4-إنّ القرآن الكريم نزل لكي يسدد الخطأ في العقول في الوصول إلى الحقائق ليساير العلوم في أهدافها وغاياتها، ولم ينزل لكي يُفسَّر. نعم قد يحتاج إلى تفسير، لكن على نحو جزئي ونسبي.

5-إنّ اشتراك العلوم والرسالات السماوية في مسألة القواعد (التعميمات الكلية بصورة عامة) يُنبيء عن عمومية القواعد وعالميتها، ومن هنا إتّحدت غايتها مع غاية العلوم لكي يكون لها القدرة على الكشف اليقيني إذا تحققت شروطها العلمية.

6-إنّ الركن الثاني هو قدرة القاعدة على استنباط المعنى والكشف عنه لكل جزئية من جزئيات الموضوع، ونستطيع أن نطلق على الركن الثاني من القاعدة (الإستنباط الكشفي) أو (الكشف)، وبذلك يكون ركنا القاعدة:

أ) الكلية.

ب) الإستنباطية أو (الكشفية بالإستنباط).

7-إنّ وحدة الكشف في العلوم انتقلت إلى مسائل كل علم ثم انتقلت إلى قواعدها، لأنّها اتحدت مع المسائل بالموضوع، وهذا الإتحاد بين العلوم ومسائلها وقواعدها في الكشف يكون انطلاقة لوحدة العلوم.

8-إنّ أرسطو لم يُشر إلى كيفية إنتزاع القاعدة، لكنّه أشار إليها ضمناً عندما تناول القياس، فكانت كبرى القياس عبارة عن قضية كلية يستنبط منها معنى موضوع الصغرى من خلال إتّحاد الحد الأوسط للقضيتين، فتسرّب وسرى حكم القضية الكبرى إلى موضوع القضية الصغرى.

9-إنّ القواعد لابدّ من أن تكون مرتبطة بعلم وقواعد التفسير مرتبطة بعلم التفسير، لذلك بحثنا علم التفسير، ولمّا كان علم التفسير اعتمد على آليات وطرائق علوم أخرى، فسنبحث في العلوم الأخرى.

الفصل الثاني

الفصل الثانـي: إستنباط القاعدة

المبحث الاول: الأساس التاريخي لاستنباط القواعد

المطلب الاول : قواعد العلوم:

1. علم المنطق
2. علم اصول الفقه
3. علم الكلام
4. علم النحو

المطلب الثاني : قواعد تفسير القرآن الكريم:

1. أسباب النزول
2. الناسخ والمنسوخ
3. المُحكَم والمتشابه
4. السياق

المبحث الثانـيً : طرائق الإستنباط:

المطلب الاول : طرائق استنباط قواعد العلوم:

1. علم المنطق
2. علم اصول الفقه
3. علم الكلام
4. علم النحو

المطلب الثاني : طرائق استنباط قواعد تفسير القرآن الكريم:

1. أسباب النزول
2. الناسخ والمنسوخ
3. المُحكَم والمتشابه
4. السياق

الفصل الثاني: إستنباط القاعدة:

توطئة:

أولاً: إنّ عملية تخريج شيءٍ من شيءٍ كتخريج الفروع على أصولها، تحتاج إلى جهد كبير وإلى طرق وأساليب، وإنّ لفظ الإخراج **(Briging out)** له دلالات كثيرة، فتارة يُعبّر عنه بـ (الإستنباط **Deduction**)، وأخرى يُعبّر عنه بـ (الإنتزاع **Pulling out**).

وإنّ مسألة الإصطلاح هي التي تحدد دلالة اللفظ . وقد وجدتُ أنّ بعض أصحاب العلوم لا يفرّقون بينهما في الإستعمال – وكأنّهما مترادفان. قال إبن منظور (ت711هـ): "ويقال للرجل إذا استنبط معنى آية من كتاب الله عزّ وجلّ قد انتزع معنىً جديداً ونزعه مثل استخرجه".[277] وقد وجدتُ بعض أصحاب العلوم إستعمل مصطلحاً واحداً منهما، فعلماء الأصول إصطلحوا على عملية إستخراج الحكم الشرعي من أدلّته (إستنباطاً)، مستندين بذلك إلى قوله تعالى: ﴿. . . وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ. . .﴾.[278] وأمّا علماء المنطق فقد اصطلحوا على عملية تخريج الكليات من الجزئيات (إنتزاعاً). قال المظفّر: "إنّ القواعد أمورٌ كليّة تُنتزعٌ من الجزئيات التي أدركها الإنسان فيتعقلها ويقيس بعضها على بعض...".[279]

أمّا الإستنباط في اللغة: فمأخوذٌ من النبط.

قال إبن منظور (ت711هـ): "النبط الذي ينبط من قعر البئر إذا حُفرت، وقد نبط ماؤها، واستنبطه واستنبط منه علماً وخبراً ومالاً: إستخرجه، والإستنباط: الإستخراج".[280]

وإصطلاحاً:" إستخراج المعاني من النصوص بِفَرْط الذهن وقوّة القريحة.[281]

أمّا الإنتزاعُ لغةً فهو: "الشيء ينزعه نزعاً فهو منزوع ونزيع وانتزعه فانتُزع: إقتلعه فاقتلع، وفرّق سيبويه (ت180هـ) بين نزع وانتزع، فقال: إنتزع إستلب، ونزع: حوّل الشيء عن موضعه وإن كان على نحو الإستلاب".[282]

([277]) لسان العرب: 349/8 (مادة نزع).

([278]) سورة النساء: 83.

([279]) المنطق، محمد رضا المظفر: 12/1.

([280]) لسان العرب: 410/7 (مادة (نبط)، ظ: تاج العروس، الزبيدي (ت1205هـ): 424/10 (فصل النون مع الطاء)، دار الفكر الإسلامي، بيروت، 1414هـ – 1994م، ظ: القاموس المحيط، الفيروزآبادي (ت817هـ): 402/2 (باب الطاء، فصل النون).

([281]) التعريفات، الجرجاني (ت816هـ): 19.

([282]) لسان العرب، إبن منظور: 349/8 (مادة نزع)، ظ: تاج العروس، الزبيدي: 472/11 (فصل النون مع العين).

وأمّا إصطلاحاً: فلم أجد من تطرّق له في كتب المصطلحات والتعريفات، ولكن يظهر لنا الفرق بين مصطلح الإستنباط ومصطلح الإنتزاع: بأنّ الإنتزاع إذا كان في الأمور الكلية، فالأمور المنتزَعة هي من المعقولات المفارقة التي لا تتغير ولا تتبدّل، وإنّما لها وجود ثابت، كالإنسانية المنتزَعة من الإنسان.[283] وأمّا الأمور المستنبطة، فهي جزئية تتأثر من فرد إلى آخر، ومن بيئة إلى أخرى.[284]

إنّ القاعدة وقعت بين المصطلحَين لوجود جهتين للإستخراج فيها جهة إستخراجها من جزئياتها، وأخرى منها لمصاديقها، ولمّا كانت القاعدة من الأمور الكلية، فالمناسب لعملية إخراجها من جزئياتها مصطلح الإنتزاع لا الإستنباط، والمناسب لعملية الإخراج من القواعد مصطلح الإستنباط ليحفظ لكل مصطلح مقامه في العمل، وإنّ التمييز بينهما يؤيده التبادر إلى الأذهان عند إطلاق المصطلحين، فكان من هذا إستعمال علماء الأصول مصطلح الإستنباط، لأنّ عملهم إستخراج من قاعدة، واستعمال علماء المنطق لمصطلح الإنتزاع، لأنّ عملهم هو إخراجٌ للقواعد نفسها.

ثانياً: وعندما شرع البحث بتقصّي عملية الإنتزاع لقواعد تفسير النص القرآني، وجد تلك القواعد قد استُعمِلت في علومٍ أخرى – وإن كان مصدر تلك العلوم كذلك القرآن – كعلم الأصول وعلم الكلام وعلم اللغة العربية وعلوم شرعية أخرى، فمثلاً قاعدة حجّية الظهور قد استعملها الأصولي والمفسر، وقاعدة ردّ المتشابه إلى المُحكم قد استعملها علماء الكلام وعلماء التفسير، فوجد البحث نفسه مُجبَراً على الخوض في قواعد هذه العلوم، وطرائق انتزاعها، وعلاقتها بالقواعد الخاصة بتفسير القرآن الكريم.

فكان هذا الفصل في انتزاع قواعد العلوم وقواعد التفسير، فأخذ البحث في الفصل جهتين:

1) الأساس التاريخي لإنتزاع القواعد في هذه العلوم، والأساس التاريخي لانتزاع قواعد تفسير القرآن الكريم.
2) طرائق الإنتزاع لقواعد العلوم وقواعد التفسير.

ولمّا كانت قواعد علم المنطق هي قواعد اعتمدتها كل العلوم لضبط مسائلها، فلذا بدأت بقواعد علم المنطق حتى تكون المعيار في عملية الموازنة.

([283]) ظ: من أشعة الإيمان، محمد شبير الخاقاني: 462/2.

([284]) ظ: إستنباط المعنى عند العرب حتى نهاية القرن السابع للهجرة، ليث طالب عيسى شبر، أطروحة دكتوراه: 21، جامعة الكوفة – كلية التربية، 1422هـ – 2002م.

المبحث الاول: الأساس التاريخي لاستنباط القواعد:

المطلب الاول: قواعد العلوم

1. **علم المنطق**
2. **علم اصول الفقه**
3. **علم الكلام**
4. **علم النحو**

1.علم المنطق:

من المنطقي في الأمور المادية أن تسبق القواعد البناءَ: ﴿وَإِذْ يَرْفَعُ إِبْرَاهِيمُ الْقَوَاعِدَ مِنَ الْبَيْتِ وَإِسْمَاعِيلُ...﴾،[285] ولكنّ في الأمور الذهنية يكون الأمر معكوساً، لأنّ القواعد إنّما تأتي بعد تراكم مسائل العلم واختلاط القطعي والظنّي، فيلجأ أصحاب العلوم لضبط تلك المسائل بتعميمات كلية يكون الكشف فيها عن الجزئيات عاماً وكلياً، ولذا كان علم المنطق من هذه العلوم.[286] فقد تمّ ضبط قواعده على يد أرسطو (ت322 ق.م)،[287] ولذا سُمّي أرسطو بـ"المعلم الأول، لأنّه واضع التعاليم المنطقية ومخرجها من القوة إلى الفعل"،[288] وهذا لا يعني أنّ قواعد المنطق لم يُعمَل بها قبل أرسطو، كل ما في الأمر أنّهم لم يصطلحوا عليها. يقول الشهرستاني (ت548هـ): "فإنّ نسبة المنطق إلى المعاني التي في الذهن نسبة النحو إلى الكلام والعروض إلى الشعر، وهو – أي أرسطو – واضعه لا بمعنى أنّه لم تكن المعاني مقوّمة بالمنطق قبله فقوّمها، بل بمعنى أنّه جرّد آلته عن المادة فقوّمها تقريباً إلى أذهان المتعلمين، حتى تكون كالميزان عندهم يرجعون إليها عند اشتباه الصواب بالخطأ والحقّ بالباطل".[289]

فالباحث عن الأساس التأريخي عن قواعد علم المنطق لا يجد عناءً، لأنّها مقارِنة لحياة أرسطو العلمية، الذي حرّر تلك القواعد إمتداداً لجهود سقراط وأفلاطون اللّذَيْنِ واجها السفسطائيين وكشفوا مغالطاتهم.[290] يقول د. فضل الله: "المنطق استقل كعلمٍ مع أرسطو، غير أنّه لم يبتدعه وإنّما أوجد قواعده".[291]

ويقول سمير خير الله: أرسطو مؤلف لا مبتكر وهو قد جعل ما هو بنية ذهنية قاعدة لفظية.[292]

([285]) سورة البقرة: 127.

([286]) وإن كان – كما ستعرف – أنّ المنطق علمٌ بالنسبة لنفسه وآلة بالنسبة لغيره، فقد ضبط قواعده وضبط صورة قواعد العلوم الأخرى، لذا قيل عنه المنطق الصوري.

([287]) ظ: تاريخ علم المنطق عند العرب، المستشرق نيقولا، ترجمة: د. محمد مهران: 27، منشورات أسمار، باريس، 2005م.

([288]) المِلل والنِحل، الشهرستاني (ت548هـ)، تحقيق:أحمد فهمي: 444–445، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ – 1992م.

([289]) المصدر السابق: 445.

([290]) ظ: النص الكامل لمنطق أرسطو، كتاب المغالطة، تحقيق:د. فريد جبر: 907، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1420هـ – 1999م.

([291]) مقدمات في علم المنطق، د. هادي فضل الله: 9، دار الهادي، بيروت، ط2، 1423هـ – 2003م.

([292]) ظ: القواعد المنطقية: صفحة ب، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 1426هـ – 2006م.

كيف بدأ أرسطو بتحرير القواعد المنطقية؟ يقول أحد الباحثين المعاصرين في الفكر الفلسفي: "فقد فكّر طويلاً – أي أرسطو – في كيفية تركيب الإستدلالات الصحيحة واستعرض القواعد الصورية لتأليفها وذلك من خلال المناقشات المستفيضة التي كانت الأكاديمية[293] مسرحاً لها وكان أرسطو نفسه يشارك فيها... وفي هذا الجو الجدلي الذي عاصر الفكر الإفلاطوني بدأت ترتسم الصور الأولية للمنطق الأرسطي".[294]

فإذن القواعد المنطقية كانت موجودة قبل أرسطو، ويظهر أنّ السفسطائيين كانوا يستخدمون القواعد لإقناع الناس، ولكنّها قواعد مبنيّة على مقدّمات ظنية تقع فيها المغالطات، ولكن الفضل لأرسطو الذي كشف عن الصيغة الحقيقية للقواعد المنطقية ليدحر السفسطائيين ويكشف زيفهم.

2. علم اصول الفقه:

يُعدّ علم الأصول أول تجربة علمية منظمة بتعميمات كلية عند المسلمين لضبط الأحكام الشرعية الجزئية واستنباطها من أدلّتها التفصيلية، وذلك من خلال أصول موضوعة في القرآن الكريم أو السنّة النبوية، بعد أن وجدوا الأحكام الشرعية لا تغطّي حاجة المكلّف، لتوسع دائرة الفروع الفقهية، واتّساع رقعة الإسلام، وكذا التطور المستمر في ممارسات المكلف يحتاج إلى مستحدثات فقهية تواكب عملية التطور، وبما أنّ الأحكام الشرعية أحكامٌ توقيفية لا مجال للعقل فيها سوى التأييد والتنظيم، قال الإمام الصادق(عليه السلام): "إنّ دين الله لا يصاب بالعقول".[295] فالمشرع لهذه الأحكام هو الله تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ... أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ... (13)... (14) فَلِذَٰلِكَ فَادْعُ وَاسْتَقِمْ كَمَا أُمِرْتَ... وَقُلْ آمَنتُ بِمَا أَنزَلَ اللَّهُ مِن كِتَابٍ وَأُمِرْتُ لِأَعْدِلَ بَيْنَكُمُ... (15)﴾،[296] وقوله تعالى: ﴿... لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا...﴾،[297] وقال تعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَاءُ شَرَعُوا لَهُم مِّنَ الدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَن بِهِ اللَّهُ...﴾،[298]

([293]) أسّسها افلاطون في أثينا والأكاديمية معهده الشهير الذي كان أول معهد للتعليم العالي القائم على البحث الجدّي، بين سنتي 388 و387 ق.م، ظ: (تاريخ الفلسفة اليونانية، د. ماجد فخري: 77).

([294]) تاريخ الفكر الفلسفي، د. محمد علي أبو ريان: 2/39–40، دار المعرفة الجامعية، 2009م.

([295]) الكافي، الأصول: 1/76.

([296]) الشورى : 13–15

([297]) سورة المائدة: 48.

([298]) سورة الشورى: 21.

ثمّ أذن الله لنبيه[3] أن يكون المشرّع بإذنه تعالى: ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَلَا تَنَازَعُوا فَتَفْشَلُوا . . .﴾،[299] ﴿. . . وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا . . .﴾،[300]

ثم انقطع التشريع بموت النبي[3] فتوقّف الوحي بعد أن أكمل الله تعالى تشريع ديننا: ﴿. . . . الْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِي وَرَضِيتُ لَكُمُ الْإِسْلَامَ دِيناً . . .﴾،[301] وكان من شأن القرآن الكريم أنّه أوضح بعض الأحكام الجزئية بصريح عبارته كقوله تعالى: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ . . .﴾،[302] وترك للعقل مساحةً لاستنباط بعض الأحكام، قال تعالى: ﴿. . . وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ . . .﴾،[303] لا أن يكون العقل مشرّعاً بل مستخرجاً تلك الأصول والأحكام الكلية من مصادرها (القرآن والسنّة)، لذا انبرى أئمة المسلمين وعلماؤهم لاستخراج تلك الأصول ووضعِها بيد الفقيه لكي يفرع عليها. قال الإمام الصادق(عليه السلام): "علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع"،[304] وأرشد أهلُ البيت (عليهم السلام)إلى كثير من هذه الأصول. فقد روى الطوسي (ت460هـ) بسندهِ عن عبد الأعلى مولى آل سام، قال: "قلت لأبي عبد الله(عليه السلام): عثرتُ فانقطع ظفري فجعلت على إصبعي مرارة فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: "يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزّ وجلّ. قال تعالى: ﴿. . . وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ . . .﴾،[305] إمسح عليه"،[306] وإنّ كثيراً من الصحابة(رضي الله عنهم) أفتَوا بالإستناد إلى أحكام كلية – وإن لم يصطلحوا عليها –، فالصحابي الجليل (عبد الله بن مسعود) عندما قال في عدّة المتوفى عنها زوجها الحامل: "إنّ عدّتها بوضع الحمل، إستدلّ بقوله تعالى: ﴿. . . وَأُولَاتُ الْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَنْ يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّ . . .﴾،[307] ويقول في ذلك أشهد أنّ سورة النساء الصغرى نزلت بعد سورة النساء الكبرى، يقصد أنّ سورة الطلاق نزلت بعد سورة البقرة،و هو بهذا يشير

([299]) سورة الأنفال: 46.

([300]) سورة الحشر: 7.

([301]) سورة المائدة: 3.

([302]) سورة المائدة: 3.

([303]) سورة النساء: 83.

([304]) الوسائل، ج27، الباب 11 من أبواب صفات القاضي: 62.

([305]) سورة الحج: 78.

([306]) الوسائل: ج1 باب 39 من أبواب الوضوء: 464.

([307]) سورة الطلاق: 4.

إلى قاعدة من قواعد الأصول، وهي أنّ المتأخر ينسخ المتقدم، أو يخصصه وهو يلتزم بهذا منهاجاً أصولياً".[308]

والذي يبدو من ممارسات أهل البيت(عليهم السلام)، والصحابة والتابعين(رضي الله عنهم)، وعدم صدور إنكار من أحدٍ منهم للآخر إنّ استنباط الأحكام الشرعية الجزئية من الأصول والأحكام الكلية المنتزعة من القرآن أو السنّة جائز، إلاّ بعض الأصول لم يتفق عليها كالقياس[309] عند أبي حنيفة في إستنباط الحكم الشرعي فأنكر ذلك الإمام الصادق(عليه السلام) عليه وردّ: "إنّ دين الله لا يصاب بالعقول"،[310] وإنّ كثيراً من علماء المسلمين قد أنكروا العمل بالإستحسان والمصالح المرسلة، فهذا الشافعي(رضي الله عنه) (ت204هـ) في كتابه[311] بابٌ في إبطال الإستحسان، فالإستحسان والمصالح المرسلة عنده لا ضابط لهما ولا مقياس، فالعمل بهما يُفضي إلى الحكم بالهوى والتشهي، لذا قال: "من استحسن فقد شرع"،[312] وهذا ما نجده واضحاً في أحاديث أهل البيت(عليهم السلام) من خلال حصر عملية وضع الأصول من قبلهم فقط، وعلى تلامذتهم التفريغ وتطبيق هذه الكليات على أفرادها ومصاديقها، فقال (عليه السلام): "إنّما علينا أن نلقي الأصول وعليكم أن تفرعوا"،[313] بل وجعلوا هلاكَ المرء إذا وضع حكماً برأيه، ففي رواية يونس بن عبد الرحمن عن الإمام موسى بن جعفر(عليه السلام): "من نظر برأيه هلك".[314]

وفي هذين الحديثين وغيرهما دلالتان:

الأولى: إنّ وضع الأصول لا يجوز إلاّ من المعصوم، وهذا كما يُرى تؤيده الآية: ﴿. . . وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُوْلِي الأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ. . .﴾.[315]

الثانية: إنّه لا يجوز للفقيه أن يضع حكماً شرعياً إلاّ بالإستنباط من حكم كلّي أو أصلٍ موضوع في قرآن أو سنّة، لأنّ الإستنباط منهما هو الجائز شرعاً، وبخلافه يُعدّ تشريعاً باطلاً من مقولة الوضع بالرأي والهوى، وهو باطل.

([308]) أصول الفقه، محمد أبو زهرة: 11. دار الفكر العربي، 1377هـ – 1957م.

([309]) القياس عند أبي حنيفة هو ما يطلق عليه عند المناطقة (تمثيلاً) وهو "إثبات حكم واحد في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنىً مشترك بينهما والفقهاء يسمونه قياساً"، حاشية المولى عبد الله، على تهذيب المنطق للتفتازاني: 106.

([310]) الكافي، الأصول: 76/1.

([311]) ظ: الأم: 400/9.

([312]) الرسالة: 427، ظ: البحر المحيط، الزركشي (ت794هـ): 386/4.

([313]) الوسائل، ج27، الباب 6 من أبواب صفات القاضي: 61.

([314]) الكافي، الأصول: 77/1.

([315]) سورة النساء: 83.

ولكنّ لظهور الوضع في الأحاديث النبوية وأحاديث أهل البيت((عليهم السلام)) وظهور الرأي في الأحكام كانت الحاجة لضبط علم الأصول بقواعد.

يقول السيد الصدر(قدس) (ت1400هـ): "كلّما بعُد الفقيه عن عصر النص تعدّدت جوانب الغموض في فهم الحكم من مداركه الشرعية وتنوّعت الفجوات في عملية الإستنباط نتيجة للبعد الزمني فيحس أكثر فأكثر بالحاجة إلى تحديد قواعد عامة يعالج بها جوانب الغموض ويملأ بها تلك الفجوات".[316] وقد انصبّت جهود الأصوليين في النص الشرعي الذي يتقلّب بين القرآن والسنّة لكي ينقل هذا النص إلى المستوى التطبيقي من خلال آليات عقلية، وبالإستعانة بأبحاث العلوم الأخرى كاللغة والمنطق والفلسفة.

وبدأت توضع القواعد التي تساعد على انتزاع الحكم الكلي، ومن هذه القواعد: العام والخاص، والمطلق والمقيّد، وغيرها من القواعد التي تجعل العملية الإنتزاعية للأصل علمية لا يتداخلها أي رأي منحرف أو هوى.

بداية وضع القواعد الأصولية:

علم الأصول من العلوم الآلية لا الإستقلالية،[317] وهو عبارة عن مجموعة من القواعد التي تمهّد لاستنباط الحكم الشرعي.[318]

إنّ بعض القواعد التي اعتمدها علماء الأصول قد أشار لها القرآن الكريم واشتملت عليها السنّة، كالناسخ والمنسوخ، ولما احتاج علماء الأصول إلى تحديد بعض الأحكام التي تتعلق بهذه المباحث عمدوا إلى ضبطها بقواعد، فكانت قواعد الناسخ والمنسوخ، "وبعضها مما طبع الناس على البحث فيها وتذاكره في محاوراتهم العامة كالعام والخاص، والمطلق والمقيّد... وقد وردت آيات بصيغة العموم مع كون المراد فيها واحداً، وقد بيّنه النبي(3)".[319]

إختلف المؤرخون في واضع القواعد الأصولية تبعاً لاختلافهم في مؤسس علم الأصول، إشتهر عند المسلمين أنّ الشافعي (ت204هـ) هو أول من صنّف في علم الأصول وتكلم عن الأوامر والنواهي والبيان والخبر والنسخ وحكم العلة المنصوصة من القياس،[320] ويقول أحمد بن حنبل: "لم نكن نعرف الخصوص والعموم حتى ورد الشافعي"،[321] ويُردّ عليه أنّ ابن عباس قال:

([316]) دروس في أصول الفقه، محمد باقر الصدر، الحلقة الأولى: 54.

([317]) ظ: أصول الفقه وقواعد الإستنباط، فاضل الصفار: 17/1، منشورات الإجتهاد، ط1430،1هـ- 2009م.

([318]) ظ: تعريفات علم الأصول: 1- المستصفى، الغزالي (ت505هـ): 2- كفاية الأصول، الآخوند الخراساني (ت1329هـ): 9، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط9، 1425هـ - 2004م. 3- أصول المظفر: 5/1.

([319]) قواعد إستنباط الأحكام، سيد حسين يوسف العاملي: 18/1، ط1، 1391هـ - 1972م.

([320]) ظ: مقدمة إبن خلدون (ت808هـ): 455، ظ: البحر المحيط للزركشي (ت794هـ): 7/1.

([321]) البحر المحيط للزركشي (ت794هـ): 7/1.

"وما من عام إلاّ وقد خصّ"،[322] وإن الإمام علي(عليه السلام) أشار إلى كثير من القواعد، كالناسخ والمنسوخ والمطلق والمقيد والمحكم والمتشابه.[323] ولكن محقق أصول السرخسي أبو الوفا الأفغاني يقول إنّ أبا حنيفة هو "أول من صنّف في علم الأصول – فيما نعلم – وتلاه صاحباه القاضي أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم ومحمد بن الحسن الشيباني"[324]

وأمّا الإمامية فينسبون علم الأصول وتأسيس قواعده إلى الإمامين الباقر والصادق(عليهما السلام) مستدلّين بقول الإمام الصادق(عليه السلام): "إنّما علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع".[325]

فيقول السيد حسن الصدر(قدس) (ت1354هـ): "فاعلم أنّ أوّل من أسّس أصول الفقه وفتح بابه وفتق مسائله الإمام أبو جعفر الباقر للعلوم ثم من بعده إبنه أبو عبد الله الصادق وقد أمليا على أصحابهما قواعده وجمعوا من ذلك مسائل رتّبها المتأخرون على ترتيب المصنّفين فيه بروايات مسندة إليهما..."[326]

وقد جمع السيد عبد الله شبر (ت1242هـ) أحاديث أهل البيت(التي اشتملت على أصول كثيرة في كتاب واحد.[327]

ويُنكر الإمامية على الشافعي(رحمه الله) الأوّليّة في تأسيس أو تصنيف علم الأصول أو وضع القواعد. ويعقد السيد حسين العاملي مقارنة بين الأصول التي ذكرها الإمام الشافعي (204هـ) في كتابه (الرسالة) وبين حديث الأئمة(عليهم السلام) عن تلك الأصول، ويأخذ المقياس في الترجيح هو السبق التاريخي للإمامين الباقر والصادق(عليهما السلام) على الإمام الشافعي(حيث ولادته سنة (150هـ) بعد وفاة الإمام الصادق(عليه السلام) (148هـ) بسنتين.[328]

ويعقد مثلها الشيخ محمد أبو زهرة ردّاً على السيد حسن الصدر في مناقشة كشفت عن سمو أخلاق هذا الشيخ الجليل، فيقول: "ولقد قال السيد الجليل آية الله السيد حسن الصدر: بأنّه لم يكن ثمّة تصنيف للإمامين الجليلين، وإنّ ثمّة إملاء غير مرتّب..."،[329] ثم يقول الشيخ: "وإذا

([322]) الشافعي، محمد أبو زهرة: 223، دار الفكر العربي، مصر، ط2، 1367هـ.

([323]) ظ : البحار، المجلسي (ت1111هـ): 4/90.

([324]) أصول السرخسي (ت490هـ)، تحقيق:أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1426هـ – 2005م.

([325]) الوسائل، ج27، الباب 11 من أبواب صفات القاضي: 62.

([326]) تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام: 310، مؤسسة النعمان، بيروت، 1411هـ – 1991م.

([327]) ظ: الأصول الأصلية، السيد عبد الله شبر، مطابع دار القبس، الكويت.

([328]) قواعد إستنباط الأحكام، سيد حسين يوسف العاملي: 22/1.

([329]) أصول الفقه، محمد أبو زهرة: 14–15.

كان الإمامان الجليلان لم يصنّفا تصنيفاً مبوّباً منظّماً فهما إذن لم يسبقا الشافعي بالتأليف والتبويب".[330]

وبعد هذا الإستعراض التأريخي يتّضح أنّنا يمكن أن نصل تقريباً إلى زمن وضع بعض القواعد الأصولية، وانضمام بعض القواعد المشتركة إلى علم الأصول بعد تأسيسه وتصنيفه، كالعام والخاص والمطلق والمقيّد والمجمل والمبين – وإن لم تُذكر في القرآن مصطلحاً – فإنّها وردت على شكل تطبيقات، مضافاً إلى ذلك أنّها مفاهيم مشتركة بين البشرية في كل العلوم، وكذلك في الموجودات المادية. ولم يكن المسلمون أوّل من عمل بها، وكذا الناسخ والمنسوخ، وغيرها من القواعد التي تدخل في عملية استنباط الحكم الشرعي، وكان القرنان الثاني والثالث الهجريان قد شهدا وضع القواعد الأصولية. أمّا الأحكام الشرعية الكلية والأصولية الموضوعة، فهي ما انفرد بها الإسلام، وتمّ وضعها من قبل الله تعالى ورسوله الكريم( ). ويعتقد الإمامية أن أهل البيت((عليهم السلام):) لهم الحق بعد النبي(3) بوضع القواعد الأصولية والأحكام الكلية واستنباطها من مصادرها.

3. علم الكلام:

من الطبيعي أن تنشأ القواعد لعلمٍ ما بعد نشأة العلم وتكثر مسائله، لأنّ مهمّة القواعد هي ضبط مسائل ذلك العلم. ولكي تستطيع ضبط العلم، يجب أن تكون قواعده منبثقة من نفس العلم أو أن تكون قواعد مشتركة لها نفس قدرة الإنطباق على أكثر من علم، فلا يمكن لأيّة صناعة أن تعمل بآليات وأدوات صناعة أخرى فتنجح فيها.

وعلم الكلام الإسلامي لم يكن معروفاً في أوساط المسلمين مصطلحاً، وإنّما كانت مسائل طرحها بعض اليهود على النبي(3) فسألوه عن أهل الكهف وذي القرنين والروح.[331] وسأله آخرون: هذا الله خلق الخلق، فمن خلق الله؟

ولم يكن الجدال في عهد النبي(3) يتجاوز هذا المقدار، وكذا في عهد الصحابة. يقول الإمام الغزالي (ت505هـ): "إنّهم – أي الصحابة – كانوا محتاجين إلى محاجة اليهود والنصارى في إثبات نبوّة محمد(3)، وإلى إثبات البعث مع منكريه، وما زادوا في هذه القواعد التي هي أمهات العقائد على أدلة القرآن".[332]

([330]) المصدر نفسه:15.

([331]) ظ: سيرة إبن هشام، تحقيق:قيق مصطفى السفار – إبراهيم الأبياري: 301/1، دار الفكر، بيروت.

([332]) ألجام العوام عن علم الكلام، الغزالي: 36، المكتبة الأزهرية، مصر، 1418هـ – 1997م، تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام، علي مصطفى الغرابي: 8، مكتبة محمد علي صبيح، مصر، ط2، 1378هـ – 1958م.

ثمّ أخذت المباحث الكلامية تتضخم، تبعاً لتكثر الأحداث، فكانت أولها الخلافة بعد النبي[3] ثمّ مقتل الخليفة عثمان بن عفان(ﷺ)، ثمّ حرب صفين، ثمّ مقتل الإمام الحسين(عليه السلام).[333]

وإنّ أوّل قضية عقائدية تظهر بعد اختلاط المسلمين باليهود والنصارى، قضية القضاء والقدر، حين سأل رجلٌ الإمام علياً(عليه السلام) في مدينة الكوفة – وهو على المنبر – فقال: أخبرنا عن مسيرنا إلى صفين أكان بقضاء الله وقدره؟ وهذه المسألة كان الإختلاف فيها بين النصارى واليهود حول تفسير ما جاء في الكتاب المقدس من القضاء والقدر، وكان على أشدّه بين علماء النساطرة واليعاقبة والملكانية المنتشرين في الشرق.[334]

"وإنّ أوّل فرقة من المسلمين – هم الجبرية – اتّخذت لها مبدأً فلسفياً إستمدّته من نظريات الفلاسفة القدامى،وقوام هذه النِحلة أنّ الإنسان لا يخلق أفعاله وإنّ كلّ ما يعمله إنّما هو مسيّر إليه فهو كالآلة بِيَد العامل وإنّ الفاعل الحقيقي هو الله تعالى".[335]

وينسب الشيخ محمد خليل الزين قولا للشهرستاني (ت548هـ): "إنّ مصدر القول بالجبر الجعد بن درهم وأخذ الجعد ذلك عن أبان بن سمعان عن طالوت بن أعصم اليهودي".[336]

ويظهر ممّا تقدم أنّ المسلمين – في باديء الأمر – عملوا بمباحث ما يُعرف اليوم بعلم الكلام على إنّها أمور تختص بالدفاع عن الرسالة الجديدة ومبادئها، وإنّه بحث غير مستلّ من بحوث سابقة يهودية أو نصرانية أو مجوسية، بقدر ما هي دوافع إيمانية للدفاع عن الحق الذي أوصل الخصم إلى قناعة أو إذعان. ولكن فيما بعد هذه المرحلة كانت الأصول اليهودية والنصرانية تسجل حضوراً مشهوداً في ساحة الفكر الإسلامي، وخاصة بعدما دبّ الخلاف بين المسلمين واحتياجهم إلى مصطلحات علمية يستعينوا بها في مجادلاتهم.

4.علم النحو:

كان العرب منذ عهد إسماعيل(عليه السلام) – الذي يُعتقد أنّه "أوّل من تكلم العربية ونسي لسان أبيه(عليه السلام)"[337] – يتحدثون بهذه اللغة سليقةً، وإنّ الطرق الخاصة للأداء في اللغة العربية قد التزمت باطّراد في تركيبها وأساليبها، ومرنت عليها ألسنة العرب، وتمكّنت من طبائعهم قبل أن توضع لها القواعد النحوية المجرّدة وضعاً علمياً حتى اختار الله تعالى هذه اللغة لتكون حاضنة لكتابه الكريم الذي حفظها هو بدوره بحفظ السماء لها. ولمّا اتّسعت الدولة الإسلامية اختلطت

([333]) ظ : تاريخ الفرق الإسلامية، علي الغرابي: 16-18.

([334]) ظ : تاريخ الفرق الإسلامية، الشيخ محمد خليل الزين: 65، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط2، 1405هـ – 1985م.

([335]) المصدر نفسه:68.

([336]) المصدر نفسه:68.

([337]) طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي (ت 231هـ): 9/1، دار المدني بجدة، السعودية.

الألسن حتى وصل اللحن الإعرابي إلى آيات الكتاب الكريم، ففزع أبو الأسود الدؤلي (ت69هـ) إلى الإمام علي(عليه السلام)[338] فوضع القاعدة الكبرى التي أصبح موضوعها موضوع النحو بأكمله، أوْ أنّ أبا الأسود الدؤلي عندما سمع اللحن من أحد الموالي إستأذن من زياد بن أبيه ليضع للعربية قواعدها، فقال: "إنّي أرى العرب قد خالطت الأعاجم فتغيّرت ألسنتهم أفتأذن لي أن أضع للعرب كلاماً يُعربون ويقيّمون به كلامهم"[339]

فكانت بوادر العلم تحت أنظار العلماء تنشط نظرياته في أبحاثهم وتنمو شيئاً فشيئاً، حتى أصبحت عِلماً وقواعدَ ومصطلحات. وكان عبد الله بن أبي إسحق الحضرمي (ت117هـ) أوّل من نهج النحو ومدّ القياس.[340] ويقول ابن خلدون (ت808هـ) يُعدّ الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ) هو الواضع الحقيقي لعلم النحو في صورته النهائية التي أدّاها عنه تلميذه سيبويه في مصنفه المسمى بـ (الكتاب).[341]

ولمّا ارتبطت اللغة بأهم المصادر التشريعية، وهو الكتاب والسنّة انصبّ إهتمام علماء الأصول بالجانب اللغوي حتى كاد يكتمل على أيدي الأصوليين، وظنّها غير واحد من الباحثين – أي الأصوليين – إنّها أصول قائمة بذاتها في مقابل بقية الأصول.[342]

وخلاصة القول:

1- إنّ القواعد تأتي متأخرة زمنياً عن علومها تدويناً وان كانت تسبقها تكويناً.

2- ان غاية القواعد هي ضبط مسائل العلم.

3- إنّ ولادة قواعد علم المنطق واضحة تاريخياً، حيث أوجدها باتفاق كل المؤرخين (أرسطوطاليس) في حقبة زمنية محصورة بين 384ق.م – 322 ق.م.

واما قواعد علم اصول الفقه – وإن اختُلف في واضعها أو مصنّفها – فهي تاريخياً محصورة في القرنين الثاني والثالث الهجريين، ويُعدّ هذا الزمن العصر الذهبي بالنسبة للفقه الإسلامي وأصوله، وفيه استقل علم الأصول عن الفقه، ثمّ استقلّ كل مذهب بقواعده عن المذاهب الأخرى.

([338]) ظ: طبقات فحول الشعراء: 12/1، ظ: الكوكب الدري، الأسنوي (ت772هـ)، تحقيق: د. محمد حسن عواد: 37، دار عمار، ط1، 1405هـ – 1985م. ظ: مقدمة إبن خلدون (ت808هـ): 546.

([339]) أخبار النحويين، المقري (ت349هـ)، تحقيق: د. محمد زينهم: 102، دار الأفاق العربية، القاهرة، 1423هـ – 2003م.

([340]) ظ: طبقات النحويين واللغويين، أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي (ت379هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، 1373هـ – 1954م: 25، العصر العباسي الأول، شوقي ضيف: 121، دار المعارف، مصر، ط4، 1392هـ – 1972م.

([341]) ظ: مقدمة إبن خلدون (ت808هـ): 547، ظ: العصر العباسي الأول، شوقي ضيف:121.

([342]) ظ: من تجارب الأصوليين، محمد تقي الحكيم: 16، قضايا لغوية، د. عبد الأمير زاهد: 13.

وهي في تطور مستمر لمن فتح باب الإجتهاد. أمّا القواعد النحوية، فقد بدأ وضعها على أيدي أبي الأسود الدؤلي (ت69هـ) من المسلّمات التاريخية، وانتهت لتكتمل على يد الخليل الفراهيدي (ت175هـ).

أمّا علم الكلام، فلم يرصد التأريخ له واضعاً ولا تأريخاً، سوى ما ذكر عنه أنّه كان مسائلَ تُثار بين اليهود والنصارى والمجوس حول قضايا عقائدية، وإنّ أكثر هذه المسائل إنتقلت إلى المسلمين بعناوينها وأطروحاتها السابقة من دون تغيير.

المطلب الثاني : الأساس التاريخي لقواعد علم التفسير

1. **أسباب النزول**
2. **الناسخ والمنسوخ**
3. **المحكم والمتشابه**
4. **السياق**

الأساس التاريخي لقواعد علم التفسير:

القواعد الخاصة والمشتركة:

أنّ القاعدة إمّا خاصة أو مشتركة، كما أسس البحث في الفصل الأول. والقاعدة الخاصة هي القاعدة التي تنظّم مسائل العلم الذي تنتمي له ولا تتعدّى إلى علم آخر، لأنّ موضوعها هو موضوع العلم الكلي أو نوعه.

وأمّا القاعدة المشتركة فهي قاعدة لها القابلية على الدخول بأكثر من علم لأنّ موضوعها مفهوم مشترك، فالنسخ – مثلاً – من المفاهيم المشتركة، كالعام والخاص، والمطلق والمقيّد، فهو يدخل في القانون وفي الديانات وفي القرآن الكريم وغيرها. يقول السيد السبزواري (ت1414هـ): "إنّ العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمبين والناسخ والمنسوخ إلى غير ذلك من لوازم القانون...".[343]

ويقول د. مصطفى زيد: النسخ مشترك بين الشريعة والقوانين الوضعية ولكنه يفرق بينهما من جهات،[344] فهذه المفاهيم المشتركة اذا صار احدها موضوعاً لقاعدة ما تكون تلك القاعدة قاعدة مشتركة ، ثمّ ان القاعدة المشتركة إذا أردنا أن نُصيّرها قاعدة خاصة لعِلمٍ معيّن فلابدّ من تقييد موضوعها بحيثية تناسب موضوعها الجديد المقيّد، فمثلاً النسخ مفهوم مشترك لمّا تكثّرت مسائله في جهة معيّنة – كالنسخ في القرآن الكريم – أصبح علماً مختصّاً بهذه الجهة، فلابدّ من تقييده بقيد القرآن، فيكون (النسخ في القرآن)، وبهذا يكون موضوعه (الآيات القرآنية الناسخة والمنسوخة) أصبح علماً وله موضوع، وللموضوع أعراض ذاتية تختص به، فتكون قواعده منبثقة منه. فموضوعات قواعد علم النسخ هي الموضوع الكلي لعلم النسخ، وأعراضها أعراض ذلك الموضوع الكلي، فتصبح القاعدة خاصة. وبذلك ينفصل علم النسخ عن بقية العلوم، وقواعده عن بقية القواعد.

وكذلك (المتشابه والمحكم) يكون مفهوماً مشتركاً في القرآن الكريم والحديث النبوي وكل حديث. يقول الإمام الرضا(عليه السلام) (ت201هـ): "إنّ في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن ومحكماً كمحكم القرآن".[345] وهكذا السياق من المفاهيم المشتركة ومفهوم النزول، فإذا أردنا أن نصيّرها عِلماً أو قواعد لعلمٍ لابدّ من تحديد الموضوع الكلي للعلم وتحديد الأعراض الذاتية لذلك الموضوع مثلما سبق في النسخ.

([343]) تهذيب الأصول: 146/1.

([344]) ظ: النسخ في القرآن الكريم: 20/1. مطبعة المدني، القاهرة، ط1، 1383هـ – 1963م.

([345]) عيون أخبار الرضا، الصدوق (ت381): 290/1. إنتشارات جهان، تهران.

أمّا إذا كان موضوع القاعدة (شيء) فتكون القاعدة قابلة للإنطباق على كل علم، كقاعدة عدم إجتماع المتناقضَين "كل شيئين متناقضَينِ لا يجتمعان"، وبعض القواعد العقلية والمنطقية وهي أقرب منها للحكم الكلي إلى القاعدة، كما اتّضح لنا الفرق بين القاعدة الكلية والحكم الكلي في الفصل الأول.

وبعد هذا التوضيح المبسّط نمرّ على بعض القواعد التي يعمل بها المفسرون في مجال تفسير القرآن ليتّضح لنا الفرق بين القاعدة والعلم لأنّ المفسرين يطلقون على بعض المصطلحات القرآنية أحياناً علوماً، وأحياناً قواعد، فالنسخ مثلاً يُطلق عندهم على قاعدة وعلم النسخ، وهكذا المحكم والمتشابه وأسباب النزول وغيرها، ثمّ نتابع الأساس التأريخي لكل من العلم وقواعده أو القواعد المستعملة في التفسير.

ونقتصر على أهم العلوم القرآنية، والتي يُطلَق عليها أيضا قواعد:

1- أسباب النزول.

2- الناسخ والمنسوخ.

3- المحكم والمتشابه.

4- السياق.

1. أسباب النزول:

إنّ المجتمع العربي كان ومازال تستهويه الثقافة المرتبطة زمنياً بقصة مثيرة تقوم بصنع الترابط بين ذهنه والواقع لهضم تلك المعلومة الثقافية، والقرآن الكريم استخدم أساليب العرب ليتماشى مع متطلبات ذهن العربي ويمرّر من خلالها ما يُصلح ذلك الفكر، كما استخدم المَجاز والإستعارة والكناية، وهي معان ثانوية للّفظ يميل العربي إليها كنوعٍ من الإبداع التعبيري لبيان الأشياء ووصفها، وتُعدّ معنىً أولياً بالنسبة للقرآن الكريم، من خلالها بيّن الله تعالى الأشياء بنحو الحقيقة لا المجاز، كلّ ما في الأمر أنّ القرآن استعمل المجاز شكلاً لا مضموناً ، استعمله بوصفه أسلوباً مؤثراً في النفوس كتأثير السحر ظاهراً، والذي يذكره القرآن الكريم ﴿قَالَ أَلْقُوا فَلَمَّا أَلْقَوْا سَحَرُوا أَعْيُنَ النَّاسِ وَاسْتَرْهَبُوهُمْ وَجَاءُوا بِسِحْرٍ عَظِيمٍ﴾،[346] ولكنّ الله تعالى يؤيد نبيّه موسى(عليه السلام) بما يشبه السحر على نحو الحقيقة، لذلك سجد السحرة لربّ موسى وهارون[347] وأنّ النبي(3) ليربط المجاز والإستعارة والكناية التي تدخل في عملية البيان بالسحر (إنّ من الشعر لحكمة وإنّ من

([346]) سورة الأعراف: 116.

([347]) قال تعالى: ﴿فَأُلْقِيَ السَّحَرَةُ سُجَّداً قَالُوا آمَنَّا بِرَبِّ هَارُونَ وَمُوسَى﴾، طه: جل جلاله.

البيان لسحراً)[348] ولم يقل كل الشعر وكل البيان. وكانت أسباب النزول أسلوباً قرآنياً تعليمياً تماشى مع ميول العربي لإثارته ليتفاعل مع القرآن، فربط بعض الآيات بأحداث ووقائع تمس حياته الإجتماعية ليفسّرها مباشرة ويعلّمه اللجوء إلى القرآن الكريم لبيان ما خفي عليه.

وإنّ أسباب النزول هي حوادث رافقت التنزيل، واعتنى بها النبي(ﷺ)[3]، وانقطعت بتوقف الوحي، واعتمدها المسلمون لمعرفة جو النص ومناخه الذي نزلت فيه تلك الآية أو هذه. فسبب النزول هو "ما نزلت الآية أيام وقوعه"،[349] وهي حوادث تأريخية. لذا اختلطت بالروايات المنقولة لأنّها من سنخها، هكذا اعتبرها الإمامية فلم يفردوها عن روايات الأئمة(عليهم السلام) بوصفها روايات أسباب نزول.[350] وقد عدّها بعض المسلمين أموراً تأريخية لا طائل منها، فخطّأهم الزركشي وتبعه السيوطي بذلك لأنّ في معرفة أسباب النزول فوائد كثيرة ذكروها.[351]

وبعد النبي(ﷺ)[3] بقيت أسباب النزول روايات كباقي الروايات، لذلك استهوت القصاصين فأدخلوا فيها من الإسرائيليات الكثير الكثير[352] لم تأخذ عنواناً معيّناً يميّزها عن الروايات، ولا إهتماماً خاصاً بعيداً عن المنقول، إلى أن دبّ الخلاف بين المسلمين على الخلافة. وقد التمس بعض الصحابة من أسباب النزول ما يبرز موقعه في الإسلام.[353]

لم يظهر عنوان (أسباب النزول) إلاّ مع أول مؤلف في تفسير القرآن لإبن جرير الطبري (ت310هـ).

وإنّ أوّل مُصنَّف مستقل هو لعلي بن المديني شيخ البخاري (ت234هـ)كما يذكر الزركشي.[354] ولكنّ الواحدي (ت468هـ) يقول أنّه بعد تضخم روايات أسباب النزول، عمد إلى

([348]) حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الحافظ أبي نعيم (ت430هـ): 224، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1352هـ – 1933م، أدب الدنيا والدين، الماوردي (ت450هـ):178، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط16، 1399هـ – 1979م.

([349]) الإتقان في علوم القرآن، السيوطي (ت911هـ): 89/1، وهذا القيد الذي يذكره السيوطي ليخرج الحوادث التي سبقت التنزيل، كحادثة الفيل بالنسبة لسورة الفيل.

([350]) ظ: أسباب النزول تأريخ و حقائق، حسن محسن حيدر:14،61. المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ط1، 1427هـ – 1385ش.

([351]) ظ: البرهان للزركشي (ت794هـ): 39/1، ظ: الإتقان للسيوطي (ت911هـ): 83/1.

([352]) ظ: مقدمة إبن خلدون (808هـ): 439، ظ: قصة التفسير، د. أحمد الشرباصي: 68، دار الجيل، بيروت، ظ: أسباب النزول، بسام الجمل: . الحمراء، بيروت، ط1، 1426هـ – 2005م.

([353]) ظ: البرهان للزركشي (ت794هـ): 40/1.

([354]) ظ : البرهان للزركشي (ت794هـ): 33/1، ظ: الإتقان: 83/1، ظ: مباحث علوم القرآن، صبحي الصالح: 121. دار العلم للملايين، بيروت، 2007م.

جمعها لكي يوحي بأنّ كتابه أول ما أُلّف في الأسباب.[355] ويقول حسن محسن حيدر: "أنّه أغلق باب الإجتهاد في أسباب النزول".[356]–أي الواحدي– ويعدّه الزركشي من أشهر مصنّفات أسباب النزول.[357]

علم أسباب النزول:

من الظواهر التي رافقت التنزيل القرآني – وهي خارجة عنه – حوادث ووقائع إقتضت ذلك التنزيل، وانتهت بإكمال وإتمام ذلك الدستور الخالد، فسُمّيت فيما بعد بـ (أسباب النزول)، وقد تناول القرآن الكريم مصطلح النزول فقط لا المركب منه؛ ومن الأسباب على أنّه حيثية من حيثيات الكتاب المجيد التي تمثل الجانب التاريخي له.[358] ولهذا الجانب التأريخي حيثيات:

1– وقت النزول: ﴿إِنَّا أَنزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾،[359]

2– مكان النزول: ﴿... إِن كُنتُمْ آمَنتُم بِاللَّهِ وَمَا أَنزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ ...﴾،[360] ومنه تفرّع المكّي والمدني.

3– واسطة النزول: الوحي: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ﴾،[361]

4– كيفية النزول: دفعي (إنزال)، تدريجي (تنزيل)، لأنّ نزول القرآن بكيفيتين، كلاً ومنجّماً.[362]

يتّضح مما تقدم أنّ أسباب النزول مصطلح أُطلق على أحداث رافقت نزول الآية، جاء القرآن ليوضّح ما هو غامض فيها. وعدّها بعض المسلمين أنّها أحداثٌ تأريخية لا طائل منها. كلّ ما في الأمر، رآها الباحث أنّها جاءت لتتماشى مع ذوق العربي بميوله لربط النصوص الدينية وأحكامها المجردة بالواقع، وهي الآن روايات إختلطت بالمنقول من سنّة النبي(3)، ولذلك كثر فيها الدسّ والنسبة إلى غير ما نزلت فيهم، واستغلّها بعضهم لإبراز موقعه في الإسلام، وإنّ وقتها في زمن النبي(3)، وانقطعت بعده، وإنّ التأليف في أسباب النزول جاء متأخراً عن الرسالة بثلاثة قرون.

([355]) ظ: أسباب النزول، الواحدي: 16. دار الهلال، بيروت، 1411هـ –1991م.

([356]) أسباب النزول حقائق وتأريخ: 56.

([357])ظ: البرهان للزركشي (ت794هـ): 39/1.

([358]) وقد كُتب في نزول القرآن في مؤلفات سُمّيت بـ (تاريخ القرآن)، ظ: تاريخ القرآن، د. عبد الصبور شاهين، ظ: تاريخ القرآن، د. محمد حسين الصغير.

([359]) سورة القدر: 1.

([360]) سورة الأنفال: 41.

([361]) سورة الشعراء: 193.

([362]) ظ: الإتقان في علوم القرآن، السيوطي (ت911هـ): 114/1.

5- غاية النزول: وليس غاية علم النزول: قال تعالى: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾.[363]

6- نوع النازل وصفته: ﴿وَبِالْحَقِّ أَنزَلْنَاهُ وَبِالْحَقِّ نَزَلَ...﴾،[364] وقد تفرّعت من هذه الحيثيات قضايا كثيرة، كشكل النزول، هل هو شفهي أو مكتوب؟ وكيفية وزمن كتابته؟ ما اتّخذ منها المستشرقون مادةً لدراساتهم في القرآن الكريم، بناءً على روايات المسلمين عن جمع القرآن أفي زمن النبي(3) أم بعده، اختلفوا فيه فتولّدت قضية جمع القرآن.[365]

وعلوم أخرى أثارتها قضايا سياسية أو مذهبية – بعد وفاة النبي(3)– أخذت تبحث في القرآن الكريم عمّا يؤيد مشروعية حكمها أو وجودها أو إسقاط الخصوم، فالتمسوا فيما حوله شيئاً يقبل الضيق والسعة، ويأخذ مقاسات شخصية معينة وحسب الطلب، وهي حوادث رافقت نزول بعض الآيات والأحكام إقتضت ودعت إلى إقتران النزول بزمن حدوثها.

ومن المعلوم أنّ الظاهرة إذا تكثرت مسائلها وأصبح لها موضوع وأخذت حيّزاً من الإهتمام الفكري، وارتبطت بقضايا مهمة، تحوّلت إلى علم، فكان علم أسباب النزول، وأخذ كل فريق بعضاً منها عن طريق الصحابة الذين عاصروا التنزيل، وقد كثر الوضع فيما بعدهم،[366] كما كثر في أحاديث النبي(3)، فاحتاج العلماء – الغيارى على دينهم – إلى ضبطه، فوضعوا قواعد وضوابط، منها (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب)، (المورد لا يخصصه الوارد)، واعتُبرت من القواعد الخاصة بعلم أسباب النزول، لأنّ كل قاعدة إمّا مشتركة بين العلوم أو خاصة بعلم واحد.[367]

ولأجل أن نثبت صحة القاعدة لابدّ لنا أن نثبت علمية العلم الذي تنتمي إليه القاعدة.

علمية أسباب النزول:

كما تقدم في الفصل الأول[368] أنّ العلم له موضوع ومسائل ومباديء، فإذا تميّز بموضوعه عن غيره من العلوم يبدأ بالإستقلال، وإنّ قواعد العلم الخاصة هي من مسائله الكلية المنتزعة التي أريد لها أن تضبط المسائل الجزئية لذلك العلم، وإنّ موضوع القاعدة هو إمّا موضوع العلم أو نوعه أو العرض الذاتي له.

([363]) سورة الفرقان: 1.

([364]) سورة الإسراء: 105.

([365]) ظ: موقع جون جلكرايست: http://www.answering-islam.org/Arabic/Gilchrist/Jam/index.html

([366]) ظ: أسباب النزول، بسام الجمل: 62-63.

([367]) ظ: البحث، القاعدة المشتركة والخاصة ص80.

([368]) ظ: الفصل الأول: 61.

فما هو موضوع علم أسباب النزول؟

أهو الأحداث التي زامنت النزول إقتضاءً؟

أم الألفاظ القرآنية من حيث علاقتها بهذه الحوادث؟

للجواب عن هذا التساؤل لابدّ من معرفة إطلاق (أسباب) النزول على هذه الأحداث، هل هي بسبب تعلقها بالنص؟ أو أنّها سبب لنزول النص، إذ لولاها لما نزل النص؟

هناك بعضٌ أصحاب العلوم يعد أنّ العنوان ليس من الضرورة أن يكون موافقاً للمعنون، إذ لا مشاحة في الإصطلاح،[369] وبعضهم لا يرى ضرورة تخصيص عنوان أو إسم للمعنون "فيصحّ أن يُعبّر عنه بكلّ ما دلّ عليه".[370]

وهذا ما يدعو إلى الخلط بسبب عدم المطابقة بين المعنى اللغوي والإصطلاحي، وهي من آفات تداخل العلوم، فتسمية هذه الأحداث بسبب النزول صحيح إذا كان المقصود أنّها سبب للنزول في هذا الوقت في شخص أو أشخاص أو حالة تستدعي إجابة.

للتوضيح: لو أنّك تنتظر شخصاً يأتيك هذه الأيام، من دون أن يحدد أيّ يوم لمجيئه، ثمّ يأتيك في وقت مبكّر، فتسأله لماذا أتيت في هذا الوقت؟ فيقول لأنّني عرفت بأنّك محتاج لي الآن فجئت. فيكون تأثير مجيئه في نفسك أكبر ممّا لو جاء متأخراً عن الحاجة أو متقدّماً عليها ، وكذلك فيه دلالة على أنّه عونٌ لك وقت الحاجة ليقضي لك ما تحتاج. فدلالة مجيء الآية وقت الحادثة لتكون حلاً وقت الحاجة إليها، لأنّ القرآن مفزَعٌ وتبيانٌ لكل شيء. قال النبي(3): "فإذا التَبَسَتْ عليكم الفتن كقطع الليل المظلم فعليكم بالقرآن".[371]

فالآية – أو الآيات التي نزلت وقت الحادثة – لابدّ من نزولها، فلم تكن الحادثة سبباً لنزولها، لأنّه لو لم تكن هناك حادثة لنزلت، وإلاّ لانتفَتْ عالمية القرآن، فجاءت الآية مع هذا الشخص أو هذه الحالة لتوضّحها، لأنّ سبب النزول يوضّح الآية، ولو استقرأتَ كلَّ أسباب النزول لوجدتَ أنّ هناك أشخاصاً أو حالاتٍ إحتاجوا إلى بيان وتوضيح، فنزل البيان بعد الحيرة في فهم هذه الظواهر، وإنّ الظاهرة تسبق بيانها (العرش قبل النقش)، وكل ما في الأمر أنّ الظاهرة مصداقٌ أجلى لمصاديق مشابهة حتى لو جاءت الحادثة مخصوصةً بحادثة مسمّاة أو شخص مسمّى بعينه، مثل قوله تعالى: ﴿. . .فَلَمَّا قَضَى زَيْدٌ مِنْهَا وَطَراً زَوَّجْنَاكَهَا . . .﴾،[372] فهي آية مخصوصة بشخوصٍ معيّنين، لكنّ الله تعالى جعلها المصداق الأجلى للحكم الذي يجري على

([369]) ظ: تهذيب الأصول، السيد عبد الأعلى السبزواري: 10/1.

([370]) كفاية الأصول، الآخوند الخراساني: 22.

([371]) الكافي، الأصول، كتابه فضل القرآن: 599/2.

([372]) سورة الأحزاب: 37.

الجميع ﴿...لِكَيْ لَا يَكُونَ عَلَى الْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِي أَزْوَاجِ أَدْعِيَائِهِمْ...﴾،[373] ولذا خاف المنافقون أن يكشف عنهم القرآن ﴿يَحْذَرُ الْمُنَافِقُونَ أَنْ تُنَزَّلَ عَلَيْهِمْ سُورَةٌ تُنَبِّئُهُمْ بِمَا فِي قُلُوبِهِمْ...﴾،[374] لأنّهم عرفوا أنّ القرآن كاشف وتبيان، نعم لسبب النزول بهذا المعنى نوع من الكشفية لكن ليس لألفاظ القرآن الكريم، وإنّما لصفة عالمية القرآن الكريم بوصفه مبيناً.

بعد هذا تعيّن أن يكون موضوع أسباب النزول هو: الأحداث التي رافقت التنزيل إقتضاءً لا ألفاظ القرآن الكريم من حيث علاقتها بالأحداث. وإنّ الأعراض الذاتية لهذا الموضوع هو أشخاص (فلان أو قوم)، أو حالات معيّنة، فتبيّن أنّه علم قائم بذاته لتكثر المسائل لهذا العلم فاحتاج إلى قواعد لضبطه.

وسوف نستعرض في هذا الفصل بعض القواعد المتصلة بهذا العلم في مبحث طرائق انتزاع قواعد التفسير _ إن شاء الله تعالى.

2. الناسخ والمنسوخ:

إنّ النسخ من الظواهر المذكورة في كتاب الله العزيز عنواناً ومفهوماً ومصاديق، كما في قوله تعالى: ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا...﴾،[375] وقوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنتَ مُفْتَرٍ...﴾.[376]

وكان لها مصاديق كآية النجوى،[377] وآيتي عدة المتوفى عنها زوجها،[378] وآيتي عقوبة الزنا،[379] وتبديل القبلة،[380] وغيرها.

([373]) سورة الأحزاب: 37.

([374]) سورة التوبة: 64.

([375]) سورة البقرة: 106.

([376]) سورة النمل: 101.

([377]) قال تعالى: ﴿...إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةً... (12) أَأَشْفَقْتُمْ أَنْ تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذْ لَمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ...﴾(المجادلة: صدق محمد – ربيع أول محمد).

([378]) قال تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْراً...﴾(البقرة: ربيع ثاني ربيع أول صدق)، ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجاً وَصِيَّةً لِأَزْوَاجِهِمْ مَتَاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْرَاجٍ...﴾(البقرة: شوال ربيع ثاني صدق).

([379]) قال تعالى: ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا عَلَيْهِنَّ أَرْبَعَةً مِنْكُمْ فَإِنْ شَهِدُوا فَأَمْسِكُوهُنَّ فِي الْبُيُوتِ...﴾(النساء: جمادى الأول محمد)، ﴿الزَّانِيَةُ وَالزَّانِي فَاجْلِدُوا كُلَّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا مِائَةَ جَلْدَةٍ...﴾(النور: صدق).

([380]) قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا...﴾(البقرة: ربيع ثاني ربيع ثاني محمد)

وكان البحث في النسخ موجوداً في صدر الإسلام وبعده، "فلا يمكن إهمالها وإلاّ لزم تضيع بعض الأحكام".[381]

ويقول إبن خلدون (ت808هـ): "وكان النبي[3] يبيّن المجمل من القرآن ويميز الناسخ والمنسوخ ويعرّفه أصحابه".[382]

وذُكر عن الصحابة أنّهم يتذاكرون الناسخ والمنسوخ، فهذا علي بن أبي طالب(ﷺ): مرّ بقاضٍ فقال له: "أتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: لا، قال: هلكتَ وأهلكت".[383] وإنّ بعضهم قد توسّع ليشمل ما لم يذكر القرآن الكريم، كآية الرجم، إنَّ عُمَراً أتى بآية الرجم وادّعى أنّها من القرآن، فلم يقبل قوله المسلمون، لأنّ نقل هذه الآية كان منحصراً به، ولم يثبتوها في المصاحف، فالتزم المتأخرون بأنّها آية منسوخة التلاوة باقية الحكم. وإنّ عائشة ام المؤمنين نقلت روايات العشر رضعات نُسخت بالخمس،[384] ويُعتبر من نسخ التلاوة والحكم، وهذان النوعان من النسخ لم يتّفق عليهما المسلمون.

وبما أن النسخ من الظواهر التي رافقت الرسالة وانتهت بوفاة صاحب الرسالة[3]، لذا عدّه إبن خلدون (ت808هـ) في مقدمته من التفسير النقلي مع أسباب النزول ومقاصد الآي.[385] وبهذا يكون النسخ في التشريع من حق المشرع فقط، كما في القوانين الوضعية.[386]

والنسخ قد وقع في الكتب السماوية، وقد ذكر السيد الخوئي(قدس سره) بعض المصاديق لوقوعه في التوراة،[387] بل وإنّ النسخ واقعٌ في جميع القوانين، مثله مثل العموم والخصوص، والإطلاق والتقييد، وغيرها من المفاهيم المشتركة.[388] غير أنّ النسخ الإلهي يفترق عن النسخ البشري من حيث العلّة والسبب فيهما.[389]

([381]) قواعد إستنباط الأحكام، السيد حسين العاملي: 18/1.

([382]) مقدمة إبن خلدون: 438.

([383]) البرهان للزركشي (ت794هـ): 38/2، ظ: البيان في تفسير القرآن، الخوئي (قدس) (ت1413هـ): 304.

([384]) ظ: الإتقان، السيوطي (ت911هـ): 54/3.

([385]) ظ: مقدمة إبن خلدون: 439.

([386]) ظ: النسخ في القرآن الكريم، د. مصطفى زيد:2 /173.

([387]) ظ :البيان في تفسير القرآن، أبو القاسم:299. دار التوحيد، الكويت، ط4، 1399هـ – 1979م.

([388]) ظ: تهذيب الأصول، السيد السبزواري: 147/1.

([389]) ظ: النسخ في القرآن الكريم، د. مصطفى زيد:2 /20.

التصنيف في النسخ:

يكاد يتفق أصحاب العلوم الشرعية أنّ قتادة السدوسي (ت117هـ) هو أول من كتب في التفسير وذكر الناسخ والمنسوخ،[390] "ولم تكن بعده إلاّ آثار مروية"[391] عن إبن عباسﷺ وغيره من الصحابة، وكانوا يخلطون بين النسخ والتقييد والتخصيص،[392] إلى أن حرّر الشافعيﷺ (ت204هـ) في أصول الفقه رسالة يُعدّ فيها أوّل واضع لعلم الأصول، وأول من كتب في ناسخ القرآن ومنسوخه على منهج علمي حرّر فيه مدلول النسخ وميّزه عمّا كان داخلاً فيه ممّا ليس بنسخ في الحقيقة.[393]

وقد تناول الأصوليون قضية النسخ بوصفها قضية متعلقة بالحكم الشرعي الذي يبحث عنه الأصوليون من حيث النفي والإثبات. يقول القاضي أبو بكر (ت543هـ): و"النسخ لا يكون إلاّ في الأحكام الشرعية".[394]

ويتضح ممّا نقله الزركشي (ت794هـ): من إختلافات موارد النسخ وحكمه أنّه ممّا تبنّاه علماء الأصول.[395] يقول الطباطبائي (ت1402هـ): "إنّ النسخ بالمعنى المعروف عند الفقهاء هو الإبانة عن إنتهاء أمد الحكم وانقضاء أجله..."،[396] وإنّ الرافع للتنافي بين الناسخ والمنسوخ هو الحكمة والمصلحة الموجودة بينهما، وهو غير النسبة بين المطلق والمقيّد والعام والخاص كلّها ممّا بُيّن في فنّ أصول الفقه،[397] والنسخ مشترك بين علم الأصول وعلم التفسير وعلوم القرآن.[398] إلاّ أنّ من المعلوم أنّ التصنيف في التفسير جاء متأخراً عن التصنيف في الأصول، حيث أنّ أوّل من كتب في التفسير هو إبن جرير الطبري (ت310هـ)، أي بعد قرن تقريباً من وفاة الشافعي (ت204هـ). وقد ذكر الطبري النسخ، ووضع له تعريفاً يلتقي مع تعريف الشافعي في نفيه للتخصيص والتقييد.[399] ثمّ بعد الطبري كتب إبن حزم (ت320هـ) كأوّل مصنّف مستقل

([390]) ظ : البرهان للزركشي (ت794هـ): 20/2، ظ: طبقات المفسرين، السيوطي (ت911هـ): . دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ – 1983م.

([391]) النسخ في القرآن الكريم:290/1.

([392]) ظ: الموافقات للشاطبي (ت790هـ): 108/3.المطبعة الرحمانية، مصر.

([393]) ظ: النسخ في القرآن الكريم، د. مصطفى زيد: 341/1.

([394]) الناسخ والمنسوخ في القرآن، محمد بن عبد الله بن العربي المالكي:11.دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1427هـ – 2006م.

([395]) ظ: البرهان: 22/2.

([396]) الميزان في تفسير القرآن: 252/1.

([397]) ظ: الميزان: 256/1.

([398]) ظ: النسخ في القرآن الكريم: 5/1.

([399]) ظ: النسخ في القرآن الكريم، د. مصطفى زيد: 79/1.

في النسخ أسماه (الناسخ والمنسوخ في القران الكريم)، يتّضح من الإستقراء العام للكتاب أنّه اقتصر على ذكر السور وما وقع فيها من الآيات الناسخة أو المنسوخة، أو كليهما، من دون أن يضع قواعد سوى أنّه جعل هذا العلم يتعلّق بأحد مواضيع علم الأصول، وهو الإجتهاد، فيقول: "إعلم أنّ هذا الفنّ من العلم من تتمّات الإجتهاد، إذ الركن الأعظم من باب الإجتهاد معرفة النقل، ومن فوائد النقل معرفة الناسخ والمنسوخ".[400]

وخلاصة القول إنّ الأساس التاريخي للنسخ كان قرآنياً، ثمّ تناوله الصحابة ولم يتجاوز حدود ذكر الآيات الناسخة والمنسوخة بناءً على تنافي آيتين تتعاوران على موضوع واحد تكون الآية المنسوخة هي المتقدمة، ودخل تحت هذا المبنى الخاص والعام، والمقيد والمطلق، والمبين والمجمل، إلى أن بزغ علم استنباط الحكم الشرعي، ورأى واضعوه أنّ النسخ من العوارض التي تعرض على الحكم الشرعي، فانتظم عندهم بأصول وقواعد تنتمي إلى مدارس مختلفة، وإنّ مصنّفات علم الناسخ والمنسوخ لم تبتكر طريقة توحي بالتطور عن المرحلة الأولى في عهد الصحابة والتابعين، وما سُجّل لهم من تطور، فهو جلّه أو كلّه من بناة أفكار علماء الأصول، وبقي الأمر مستمرّاً إلى يومنا هذا، لم يستطع أيّ باحثٍ في علوم القرآن أن يتفصى من هيمنة علم الأصول ومصطلحاته على علوم القرآن، فهذا د. صبحي الصالح كلّما أراد التخلص من المباحث الأصولية المتعلقة بالنسخ لم يستطع، فيقول: "على أنّنا في هذه البحوث القرآنية لن نعرض إلاّ لنسخ القرآن بالقرآن خشية أن نستطرد في إثارة بعض القضايا الأصولية التي تُلقي على كتابنا طابعاً خاصّاً جديراً بنا هنا أن نتحاشاه..."،[401] لكنّه لم يجد مفرّاً من ذلك فيقول: "فلا مفرّ من الإشارة إلى رؤوس المسائل في هذا النزاع"،[402] على أنّنا لا ننسى أنّ الشافعي عندما بحث النسخ، لم يفرد للنسخ في القرآن، وإنما أدخل النسخ في السنّة، فاشتبكت المطالب على الباحث في علوم القرآن.

3. المحكم والمتشابه:

من القضايا المهمة التي نبّه عليها القرآن الكريم وجود المحكم والمتشابه بين آياته ونصوصه ﴿. . . مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ. . .﴾،[403]

ويتبيّن من خلال التأمل في الآية أنّ القرآن على نحو الإستيعاب إمّا محكماً أو متشابهاً.

([400]) معرفة الناسخ والمنسوخ، إبن حزم، تحقيق:د. عبد الغفار سليمان البنداري: 5. مكتبة الشرق، بغداد.

([401]) مباحث في علوم القرآن: 262.

([402]) المصدر نفسه: 262.

([403]) سورة آل عمران: 7.

ويتبيّن من خلال إستقراء آراء علماء المسلمين أنّ المحكم ما لا يحتاج إلى كثير جهد لمعرفة معناه، وأمّا المتشابه فقد اختلفوا فيه، فمنهم من اكتفى بظاهره لفهم معناه، والتوقف إذا لم يُفهم معناه، فأصبح عندهم كالمحكم من حيث بذل الجهد، وهؤلاء السَّلف وتَبِعَهم الأشاعرة والمجسمة، ومنهم من جوّز تأويله، فهو عندهم ما يحتاج إلى استنباط مدلوله من لفظه – إذا تشابها في اللفظ – أو استنباط مصداقه من معناه – إذا كان تشابهاً في المصداق الخارجي[404] إلى جهد وأدوات وآليات علمية،[405] وبهذا يكون ما أخبر عنه الباري عزّ وجل، كاستثناره بعِلم الغيب والساعة، وخروج الدابة، وإنّ النفس لا تدري ماذا تكسب وبأي أرض تموت، وغيرها من الأمور التي أخبر عنها الباري عزّ وجلّ على نحو القطع وجوداً أو عدماً من المحكم لا من المتشابه لا كما ظنّ بعضهم، لأنّ معانيها تبادرت إلى أذهاننا من دون جهد أو أدوات أو آليات علمية، ومن كلام الله مباشرة، فقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي﴾.[406] فهذا النصّ محكم لأنّ الساعة هي ما استأثر بعلمها الله تعالى، لا من المتشابه، لأنّنا فهمناه مباشرة من ظاهره، وإنّ المتشابه بأي مفهوم كان، فإنّ أوائل المسلمين لم يتطرّقوا إليه تحرّجاً من الوقوع في الزيغ، واكتفوا بالإيمان به[407] بما نصّت عليه الآية: ﴿. . . فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ . . .﴾،[408] ﴿. . . وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا . . .﴾،[409] لمن رأى أنّ الواو للإستئناف لا العطف،[410] وعملوا بظاهره. قال أبو بكر: "أيّ أرضٍ تقلّني وأي سماء تظلّني إذا قلت في كلام الله ما لا أعلم".[411] وكان عمر يعاقب من يتحدّث بالمتشابه.[412]

([404]) ظ: علوم القرآن، محمد باقر الحكيم:224.

([405]) ظ: متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار: 35. كوبري القاهرة، 1386هـ – 1966م.

([406]) سورة الأعراف: 187.

([407]) ظ: الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (ت911هـ): 6/3.

([408]) سورة آل عمران: 7.

([409]) سورة آل عمران: 7.

([410]) ظ: البرهان، الزركشي (ت794هـ): 47/2، الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (ت911هـ): 5/3.

([411]) جامع البيان في تأويل القرآن، أبي جعفر محمد بن جرير الطري: 35/1، ظ: إحياء العلوم ، الغزالي (ت505هـ): 297/1.

([412]) ظ: الإتقان في علوم القرآن للسيوطي (ت911هـ): 7/3.

ونُقل عن أمّ سلمة أنّها سُئلت عن الإستواء في قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾،[413] فقالت: "الإستواء معلوم والكيف مجهول والإيمان به واجب والسؤال عنه بدعة، وكذلك سئل عنه مالك – إبن أنس – فأجاب بما قالته أم سلمة".[414] وكذا ما ورد عن علي(عليه السلام) في تفسير العياشي (ت320هـ) عن جعفر بن محمد عن أبيه(عليهما السلام) أنّ رجلاً قال لأمير المؤمنين(عليه السلام) هل تصف لنا ربّنا نزداد له حبّاً ومعرفة؟ فغضب وخطب الناس فقال: "عليك يا عبد الله بما دلّك عليه القرآن من صفته وتقدّمك فيه الرسول من معرفته، واستضيء من نور هدايته، فإنّما هي نعمة وحكمة أوتيتها فخذ ما أوتيت وكن من الشاكرين، وما كلفك الشيطان عليه ممّا ليس في الكتاب فرضه ولا في سنّة الرسول وأئمة الهدى أمره، فكِلْ علمه إلى الله ولا تقدّر عظمة الله، واعلم يا عبد الله أنّ الراسخين في العلم الذين اختارهم الله عن الإقحام في السدد المضروبة دون الغيوب فلزموا الإقرار بجملة ما جهلوا تفسيره من الغيب المحجوب، فقالوا آمنّا به كل من عند ربنا، وقد مدح الله اعترافهم بالعجز عن تناول ما لم يحيطوا به علماً، وسمّى تركهم التعمق فيما لم يكلفهم الحث عنه منهم رسوخاً فاقتصر على ذلك ولا تقدّر عظمة الله على قدر عقلك فتكون من الهالكين".[415]

يقول محمد هادي معرفة: "إنّ غالبية ما نعتبره اليوم متشابهاً من آي القرآن قد حصل التشابه فيها في عصر متأخر عن زمن نزولها يوم راجت البحوث الجدلية حول مسائل كلامية عن ذاته المقدّسة وصفاته الجمالية والجلالية".[416]

وقد أفرزت هذه البحوث الكلامية مسائل متعددة في المتشابه لم يتفق المسلمون على واحدة منها، وإن كان بعضها على هيأة قاعدة، أهمّها:

1- ردّ المتشابه الى المحكم.

2- قاعدة التأويل.

3- قاعدة الظهور.

لأنّ المسلمين لمّا وجدوا المتشابه في القرآن الكريم وأرادوا التعامل معه أوقفهم نفس النص بين ثنائية الأخذ بالظاهر القرآني الذي يؤدي إلى التجسيم والتشبيه، كما في قوله تعالى: ﴿

([413]) سورة طه: 5.

([414]) البرهان، الزركشي (ت794هـ): 51/2.

([415]) تفسير العياشي:186/1، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، 1411هـ – 1991م، الميزان، الطباطبائي: 70/3.

([416]) التمهيد في علوم القرآن، محمد هادي معرفة: 44/3. منشورات ذوي القربى، شاره، قم، ط1، 1428هـ 2007م.

الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾،[417] ﴿. . . يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِم. . .﴾،[418] وبين خطورة التأويل للمتشابه الذي قد يؤدي إلى الإنزلاق في الزيغ – أو هو الزيغ بعينه – عند أهل السلف. فمن أخذ بالظاهر ولم يميّز المحكم عن المتشابه، فقد وقع في التجسيم والتشبيه وتجميد النص وإلغاء دَور العقل في تدبّر القرآن والإستنباط منه، ولأنّهم منعوا من التأويل وهؤلاء المشبهة.[419]

ومنهم من قال بجواز التأويل ولكن اختلفوا فيمن له حق التأويل، فقال بعضهم إنّه من اختصاصات الله تعالى، مستندين إلى قوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ. . .﴾،[420] والواو عندهم للإستئناف، فاعتمدوا في فهم المتشابه من المنقول عن النبي[3] وأصحابه وتابعيهم – وهو قول السلف[421] – وأما الذين أشركوا الراسخين بالعلم بالعطف على الله تعالى، فقد أجازوا التأويل لغير الله تعالى، وكذلك اختلفوا في الراسخين في العلم من هم؟ فمن قال بأنّهم أهل بيت النبي[3]– وهم الإمامية –، ومن قال بأنّهم العلماء، فقد توسّع منهم حتى قال بحاكمية العقل على النص، وهؤلاء هم المعتزلة.[422]

وقد وصل التنازع في المحكم والمتشابه إلى حدٍّ يصفه القاضي عبد الجبار (ت415هـ): "كما اختلفوا في نفس المذهب، لأنّ ما يعدّه المشبِّه محكماً عند الموحد من المتشابه، وما يعدّه (الموحّد) محكماً عند المشبه بخلافه وكذلك القول فيمن يعتقد الجبر وفيمن يقول بالعدل وهذه الطريقة معروفة من حالهم عند المناظرة والمباحثة...".[423]

وهذا الإختلاف في المحكم والمتشابه أوجد بين المتكلمين قواعد وضوابط اتفق عليها العلماء... هو ضرورة ردّ المتشابه إلى المحكم "على خلافاتهم الأيديولوجية حول هذه القضية وغيرها من القضايا، قد اتّفقوا على أنّ النصّ هو معيار ذاته، فالواضح المحكم يُعدّ بمثابة الدليل لتفسير الغامض المتشابه فهمه".[424]

ويظهر من هذا – وقبل مناقشة الأساس التأريخي وآلية الإنتزاع لردّ المتشابه إلى المحكم – أنّ الأوائل من المسلمين امتنعوا عن تأويل المتشابه لأنّهم وعوا أنّ عدم تجرّي كبار الصحابة

([417]) سورة طه: 5.

([418]) سورة الفتح:10.

([419]) ظ: البرهان للزركشي (ت794هـ): 51/2.

([420]) سورة آل عمران: 7.

([421]) ظ: البرهان للزركشي (ت794هـ): 47/2.

([422])ظ: متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار(ت415هـ): 307.

([423]) المصدر نفسه: 8.

([424]) مفهوم النص، د. نصر حامد أبو زيد: 178. الحمراء، لبنان ، ط6، 1426هـ – 2005م.

للقول في القرآن، له غاية، وإنّ البحث يعتقد أنّ غاية وجود المتشابه هو لإعطاء المساحة الواسعة للعقل الإنساني للإستنباط من النص القرآني ﴿...لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ...﴾[425] عند الحاجة له، وإنّ الحاجة للعلوم في العهد الأوّل للإسلام في عهد النبي(3) أو الصحابة إلى بعض عهد التابعين كانت بعيدة لوجود القرآن بينهم غطّى لهم جميع ما يحتاجونه، وكانت حاجات قليلة لا تتعدّى معاني بعض الألفاظ – لاختلاف اللهجات – بالإضافة إلى اعتمادهم على سليقتهم الصادقة. ولم يحتاجوا إلى فهم المتشابه، لعدم وجود العلوم – كما هو اليوم – ولذلك النبي(3) لم يؤثِر عنه ولا عن أهل البيت(عليهم السلام) والصحابة تفسير لكل القرآن الكريم، لأنّ تفسيره أو تأويله كلّه سيُبقي القرآن رهين تلك الأعصر البدائية في كل شيء، والحال أنّ القرآن جاء ليشمل الحياة كلها بأعصرها وأماكنها وشخوصها وعلومها. ولكن بعد شيوع ترجمة الفكر اليوناني والأغريقي بين المسلمين، وظهور بعض العلوم – كالطب والفلسفة والكلام والفقه والأصول واللغة العربية – رجع المسلمون إلى القرآن الكريم فوجدوا في المتشابه فسحةً واسعة من التدبّر والتأمل، وطاقة هائلة من المعاني التي يحملها اللفظ المفرد أو المركّب تمكنه من الإستنباط، فاستقرّ عنده أصحاب العلوم النافعة وغير النافعة، فحذّر القرآن الكريم من وجود صنفين من أهل الزيغ لأنّ نيّاتهم من العمل بالمتشابه لم يكن نفعها عامّاً وإنّما نفعها خاص مصلحي لغرض الفتنة بأنواعها بين الناس، أو لغرض التأويل فقط من دون حاجة معتدّ بها إلى ذلك التأويل، واستأثر الله تعالى بتأويل كل متشابه، ووكّل معرفة بعضه إلى الراسخين بالعلم لمعرفة علمهم لمن أراد أن يطابق ما وصل إليه العقل البشري مع الوحي لحصول قطعية تلك الكشوفات الفعلية عن الظواهر. قال الإمام علي(عليه السلام): "إنّ القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق لا تُفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تُكشف الظلمات إلاّ به".[426] وقال الإمام علي بن الحسين(عليه السلام): "آيات القرآن خزائن".[427]

ويعجب روم لاندو من تقدم العرب العلمي الهائل في مدة قياسية يقول: "إنّها مائتا سنة بعد وفاة نبيّهم، في حين أنّ المسيحية مضت عليها أكثر من ألف وخمسمائة سنة حتى وصلت إلى ما وصل إليه العرب".[428] ويصل إلى النتيجة التي مفادها أنّ العرب انطلقوا لكشف الظواهر من الوحي والعقل.

([425]) سورة النساء: 83.

([426]) نهج البلاغة، صبحي الصالح: 61. منشورات دار الهجرة، إيران، قم.

([427]) الكافي، الأصول: 609/2.

([428]) الإسلام والعرب، روم لاندو، ترجمة منير بعلبكي: 545.

الأساس التأريخي لقاعدة ردّ المتشابه إلى المحكم:

لمّا تبيّن أنّ مسألة المحكم والمتشابه هي من تأسيس الكتاب المجيد عنواناً ﴿. . . مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ. . .﴾،[429] وإنّ آلية العمل بهما برزت على يد المتكلمين، وقد اختلفت آراؤهم بين منكر للعمل بالمتشابه – وهم السلف وتبعهم الأشاعرة وكذا الحشوية – يدعون إلى التوقف والإقتصار على الإيمان به وإيكال علمه إلى الله تعالى، وبين مجيز للعمل به، لكن جعله من اختصاص الراسخين في العلم.

وقاعدة ردّ المتشابه إلى المحكم ظهرت عند من أجاز العمل بالمتشابه والذين اعطوا دَوراً للعقل في متشابه القرآن، وهم الإمامية والمعتزلة. وسنورد حجج المانعين من العمل بالمتشابه والمجيزين:

1- المانعون:

أ- الأشاعرة:

إنّ تعامل الأشاعرة مع النص على أساس حجية ظواهره. قال أبو الحسن الأشعري (ت320هـ): "إنّ القرآن على ظاهره إلاّ أن تقوم حجة بأن يكون على خلاف ظاهره"،[430] فترك الظاهر عندهم لدليل عقلي، لأنّ الدليل اللفظي ظنّي، وينبغي أن يكون الدليل العقلي قاطعاً على أنّ ظاهره محال ممتنع، وهذا رأي الرازي (ت606هـ) الذي يقول بجواز التأويل ويفترق عن المفوضة الذين لم يجوّزوا التأويل.[431]

فالأشاعرة كثير منهم يتوقف عن المتشابه، ومنهم من يجوّز التأويل ولكن يقول بتقديم النقل على العقل، وبذلك يكون الأشاعرة من التابعين للسلف في نظرتهم إلى المتشابه، وهو تفويض أمره إلى الله تعالى، بناءً على تفسير الواو عندهم للإستئناف لا للعطف في قوله تعالى: ﴿. . . وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ. . .﴾.[432]

ب- الحشوية:

وهؤلاء منعوا من ردّ المتشابه إلى المحكم، وزعموا أنّ الكتاب لا يحكم بعضه على بعضه الآخر، وإنّ كل آية واجب حكمها بوجوب تنزيلها وتأويلها، ولذلك وقعوا في التشبيه

([429]) سورة آل عمران: 7.

([430]) الإبانة، أبو الحسن الأشعري: 39. إدارة الطباعة المنبرية بالأزهر.

([431])ظ: أساس التقديس في علم الكلام: 79، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1354هـ – 1935م، ظ: مناهج المتكلمين، د. ستار الأعرجي: 420. بيت الحكمة، بغداد، ط1، 1429هـ – 2008م.

([432]) سورة آل عمران: 7.

وجادلوا عليه لمّا سمعوا من متشابه الكتاب فلم يحكموا عليه بالآيات التي جاءت بنفي التشبيه.[433]

وبذلك يكون الحشوية الفريق الكلامي الثاني بعد الأشاعرة قالوا بمنع لزوم هذه القاعدة، ليكونوا صفّاً واحداً – وإن اختلفوا في الجزئيات – أمام الصف الثاني من القائلين بلزوم القاعدة – وهم الإمامية والمعتزلة – وإن اختلفوا فيما بينهم كذلك.

2- المجيزون:

أ- الإمامية:

ولمّا كان الإمامية يرجعون في كل شيء إلى أئمتهم لعقيدتهم بامتداد خط النبوة عن طريق أهل البيت(Γ). لذا أخذوا كل أصول دينهم من أئمتهم(Γ). وقد أشار الإمام الرضا(عليه السلام) (ت201هـ) إلى قاعدة رد المتشابه: "من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه هدي إلى صراط مستقيم"[434]

وإذا ثبت أنّ الإمام الرضا(عليه السلام) (ت201هـ) هو أول من قال بالقاعدة – كما جاء في الإستقراء الناقص للبحث في كتب الحديث – فيكون هذا الحديث إنعطافةً تأريخيةً في مسيرة التعامل مع متشابه القرآن الذي ورد عن أهل البيت(Γ) والصحابة والتابعين(رضي الله عنهم) قبل الإمام الرضا(عليه السلام) بالإيمان به وإيكال أمره إلى الله تعالى وإلى المعصومين، لأنّ الإمام الرضا(عليه السلام) قد أوكل ردّ المتشابه إلى المحكم إلى العلماء مع المعصومين، وكان هذا الوضع بالتعامل مع المتشابه غير موجود قبل الإمام الرضا(عليه السلام) وأنّ قوله (عليه السلام): "إنّ في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن ومحكماً كمحكم القرآن فردّوا متشابههاً إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها فتضلّوا"[435] فيه دلالة على أن الإمام(عليه السلام) يقوم ببناء خطة متكاملة للتعامل مع المتشابه في القرآن والحديث المأثور عن النبي(3) والوقوف بوجه الآراء الكلامية التي باختلافها إنّما تفوّت الفرصة للإستفادة من القرآن الكريم في المجالات الشرعية والعلمية، وإنّ ألإمامية لم يتطرّقوا إلى متشابه القرآن بعد الأئمة ، حتى الشريف الرضي (ت406هـ)، فهو أول من كتب في المتشابه.[436]

([433]) ظ: رسالة أصول العدل والتوحيد (ضمن رسائل العدل والتوحيد)، تحقيق:محمد عمارة: 97/1. دار الهلال، مصر، 1971م.

([434]) عيون أخبار الرضا، الصدوق: 290/1.

([435]) المصدر نفسه: 290/1.

([436]) الشريف الرضي (ت406هـ)، كتابه حقائق التأويل في متشابه التنزيل.

ب- المعتزلة:

نظراً للعبث الواقع في تراث المعتزلة، والذي لم يصلنا منه شيء واضح إلاّ من القاضي عبد الجبار (ت415هـ) الذي ذكر رأي المعتزلة بردّ المتشابه إلى المحكم وإنّه أصل للمتشابه.[437] وإنّ الجذور التأسيسية لهذه القاعدة عند المعتزلة تمتد إلى القاسم بن إبراهيم بن إسماعيل الرسي (ت246هـ) في إشارته إلى "كون المحكم أصلاً للكتاب لا يقع فيه الإختلاف".[438]

ونتيجة هذا المطلب: هو أنّ الإمام الرضا(عليه السلام) هو السابق للقول بهذه القاعدة، وإن لم يبيّن آلية الردّ ولا آلية إنتزاع القاعدة التي سنتكلم عنها في مبحث طرائق الإنتزاع لقواعد التفسير.

وإنّ المسلمين لم يتّفقوا عليها بوصفها قاعدة لفهم النص والكشف عن مراد الله تعالى، وبذلك تنتفي عموميتها، وإنّ انتفاء كلّيتها واضح لعدم تحديد معنى المتشابه الذي هو موضوع القاعدة الذي يراد إنطباقه على مصاديقه وجزئياته.

الأساس التأريخي للسياق:

يبدو أنّ نظرية السياق تنبّه لها اللغويون والمفسّرون والأصوليون العرب منذ القرن الثاني الهجري، وإن كان استخدامهم للمصطلح هو سياق الحال،[439] فهذا سيبويه (ت180هـ) في قوله: "سير عليه ليل"[440] أنّه يريد ليل طويل حذفت منه الصلة لِما دلّ عليه سياق الحال. التفت إبن جنّي (ت392هـ) إلى أهميّة سياق الحال.[441]

والأصوليون كانوا يعدّون السياق من القرائن، لأنّه عندهم يعدل بالدلالة، فهم يدرسون الأمر مثلاً بعيداً عن القرائن، فيعني عندهم الوجوب، ولكن إذا وقع في السياق، فالسياق قرينة صارفة عن الدلالة الأولى أو مثبتة لها،[442] ولكن من الباحثين من يقول: "إنّ فكرة السياق مأخوذة من الغرب بزعامة الأنتروبولوجي مالينوفسكي، والعلم اللغوي البريطاني فيرث الذي استفاد من جهود

([437])ظ: متشابه القرآن: 7.

([438]) رسائل العدل والتوحيد: 97/1.

([439]) ظ: علم الدلالة – النظرية والتطبيق، د. فوزي عيسى: 115. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1430هـ – 2008م.

([440]) ظ: علم الدلالة فوزي عيسى: 226/1.

([441]) ظ: الخصائص، إبن جني، تحقيق: محمد علي النجار:347/1، دار الهدى للطباعة، بيروت، ط2.

([442]) ظ: البحث الدلالي عند الأصوليين، خالد عبود حمودي وزينة جليل: 416. مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بغداد، ط1، 1429هـ – 2008م.

الأول ليخرجها نظرية معمولاً بها.[443] ولكنّ المتتبع للسياق عند العرب يجد أنّهم لم يأخذوها كنظرية علمية متكاملة الأبعاد.[444] والمتابع لكل المفسّرين العرب يجد أنّهم استخدموه من دون أن يشيروا لأبعاده، وكأنّه من القواعد المسلّم بها.[445] فإذن لا يُعرف متى تبلور هذا المصطلح عند المسلمين العرب، ولا يُعرف أول من استخدمه، لكنّ المؤلفات القديمة تذكر لنا استخدام العرب لهذا المصطلح واقتصروا على سياق الحال، ولكن على يد فيرت تبلور وأخذ شكله العلمي وبانت أقسامه وآليات تطبيقه وسمّي نظرية.[446]

وخلاصة ما توصّل إليه البحث في هذا المطلب:

1- إنّ علوم القرآن تختلف عن قواعد تفسير القرآن، وإنّها تشابهها بالتسمية، كعلم أسباب النزول وقاعدة أسباب النزول، وكذا النسخ والمحكم والمتشابه.

2- إنّ قواعد علوم القرآن وقواعد التفسير لم تكن من وضع المفسرين، وإنّما تبنّت علوم أخرى وضعها والعمل بها، وإنّ المفسّرين أخذوها قواعد مسلّمة.

يقول خالد العك: "وليس من السهل معرفة أوّل من دوّن قواعد التفسير وضوابطه وأصوله، ولكن بالتأكيد أنّ هذه العلوم كانت حصيلة بحوث... إلى زماننا هذا..." – ثم يذكر – أنّ للشافعي أول إخراج علمي في أصول الفقه وقواعد التفسير.[447]

فأسباب النزول تناوله الأصوليون في مبحث العام والخاص ووضعوا له قواعد (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) و"الوارد لا يخصص المورد".

أمّا قواعد النسخ فكان تأسيسها بين علماء الأصول وعلماء الكلام.

وأمّا المحكم والمتشابه، فإنّ الإمام الرضا(عليه السلام) (ت201هـ) قد سبق إلى وضع قاعدة ردّ المتشابه إلى المحكم بناءً على تضخّم الآراء الكلامية حول المتشابه واختلاف المسلمين، وإنّ القاعدة لم تكن محلّ إتّفاق المسلمين، فقد وقفوا حيالها بين منكِرٍ ومؤيد، تبعاً لرؤيتهم للعمل بمتشابه القرآن.

أمّا قاعدة السياق، فكان لها ولغيرها من القواعد المتصلة بكشف مراد الله تعالى النصيب الأوفر من الظُلمة والعُتمة في التأسيس والمؤسس. ولم ترتقِ إلى مستوى قاعدة إلى الآن، بل استقرت في مجال النظرية.

([443])ظ: البحث الدلالي عند الأصوليين، خالد عبود وزينة جليل: 210، ظ: علم الدلالة – النظرية والتطبيق، فوزي عيسى: 111.

([444])ظ: علم الدلالة، النظرية والتطبيق، فوزي عيسى: 111.

([445]) ظ: جامع البيان، الطبري: 283/9.

([446]) ظ: علم الدلالة – النظرية والتطبيق، فوزي عيسى: 111-113.

([447]) ظ: أصول التفسير وقواعده، الشيخ خالد العك: 32-33.

المبحث الثاني: طرائق الإستنباط

المبحث الاول : طرائق إستنباط قواعد العلوم

1. علم المنطق
2. علم الأصول
3. علم الكلام
4. علم النحو

1. علم المنطق :

إنّ المتابع للرسائل التي صنّفها أرسطو وعُرفت فيما بعد بالكتب الستة، انه جعلها أقساماً ووضعها في مباحث خاصة، وكانت منهجيته وآليته في حصول هذه الأقسام قد نبعت من بحثه عن القياس الذي استوحاه من أستاذه إفلاطون من خلال القسمة الإفلاطونية "فالقسمة في حقيقة أمرها أسلوب من أساليب القياس، إذ هي تربط المحمول مثل (فان) بالموضوع مثل إنسان، وهذا الموضوع جزء من جنس الحيوان، وهذا الجنس يُقسم إلى نوعين (فانٍ) و(غير فانٍ)، وينطوي الإنسان تحت القسم الأول، أي (الفاني)، فيُصبح لدينا إذن ثلاثة حدود منطقية متدرّجة، هي: حيوانٌ وفانٍ وإنسانٌ، وبفضل هذا التدرج المنطقي يجتمع حدّان منها، هما: حيوانٌ وإنسانٌ عن طريق الحد الثالث وهو (فانٍ)، وتقوم علاقة بينهما فيُصبح الحد الأخير وهو الأصغر داخلاً، أي مستغرقاً في الحد الأوسط كله، أي في دائرة الفاني من الحيوان، وهذا الحد الأوسط متضمناً في الحدّ الأكبر كلّه"[448]

وهذا القياس والبرهان إنّما احتاجه أرسطو لأنّه وجد الخطباء والمتحدثين يستخدمون صوراً قياسية. يقول المحشي في النسخة المخطوط لمنطق أرسطو: "لمّا كان الغرض في صناعة المنطق هو البرهان، وكان البرهان هو قياس، إحتجنا أن نعلم ما القياس، ولمّا كان القياس مؤلفاً من مقدّمتين على الأقل، إحتجنا إلى علم المقدّمات. ولمّا كانت المقدّمات مركّبة من موضوع ومحمول، إحتجنا إلى علم المحمول والموضوع التي هي الأسماء والكلم. ولمّا كانت الأسماء والكلم هي من الألفاظ التي في الوضع الثاني، إحتجنا إلى أن نعرف أولاً الألفاظ التي في الوضع الأول، وهي الألفاظ الدالّة على الأمور الموجودة"،[449] ولمّا رأى السوفسطائيين في عملية الجدل يرفضون نسبة المحمول إلى الموضوع نزع أرسطو إلى وضع نظرية في ماهية القضية، فكشف الصلة بين المحمول والموضوع "وقد تابع أرسطو بحثه في تركيب القضايا، فأصبح لدينا أربعة أنواع منها، وهي: الكلية الموجبة والكلية السالبة، ثم الجزئية الموجبة والجزئية السالبة".[450]

ثمّ إنّ أرسطو جعل من المقدمات في كل قياس إمّا متقدمتان كليتان وإمّا مقدمة كلية، لأنّه بلا مقدمة لا يكون قياساً.[451]

ويعلق روبير بلانشي على اعتماد أرسطو على القضية الكلية في القياس: فالقضية الكلية عنده الأساس، وإنّ الجزئيات متروكة، لأنّ الفرد لا يكون موضوعاً للعلم، ومنه انطلق بلانشي

([448]) تاريخ الفكر الفلسفي، محمد علي أبو ريان: 45/2.

([449]) النص الكامل لمنطق أرسطو، تحقيق:د. فريد جبر: 16.

([450]) تأريخ الفكر الفلسفي، محمد علي الريان: 42/2.

([451]) ظ: النص الكامل لمنطق أرسطو: 266.

إلى معاملة الكليات الخالية من السور الكلي حتى وإن كانت توحي بالكلية معاملة الجزئية لأنّ كمياتها غير واضحة.[452] فإذن لابدّ من تحديد القضية الكلية والجزئية، فمثلاً لو قلنا (الإنسان أبيض)، فمرّة نقصد به هذا الإنسان الجزئي، ومرّة نقصد به نوع الإنسان، فيكون من اللامتناهيات وهي في قوة الجزئية. فالناظر في القواعد المنطقية التي حرّرها أرسطو – وخاصة القياس – وأجزاءه وأقسامه هو إبتكار أرسطي خالص، وإنّ آليته تختلف عن آلية أفلاطون حيث يبدأ أفلاطون بتقديس الكلي وأرجع الجزئيات إلى الكليات، أمّا أرسطو فيبدأ من الجزئي ليصعد منه إلى الكلي ليفسح المجال إلى منطق الإستقراء.[453]

أمّا القضية: فقد أولاها عناية من التحليل فوصل إلى تحديد المسائل العلمية التي هي عبارة عن قضايا، كل قضية تؤدي غرضاً مهمّاً، خاصة القضية الكلية التي تقع كبرى في مقياس ينتج منها ما يكشف عن معنى كل جزئية تنطوي تحت موضوعها، وخاصة فيما نحتاجه في بحثنا هذا، حيث القاعدة هي قضية كلية لها القدرة على استنباط معنى المقدمة الصغرى الجزئية من خلال الحد الأوسط لتكون كشفية تفسيرية، فإذن مهّد أرسطو لبناء القاعدة العلمية من خلال القياس.

وعند مراجعة النص الكامل لمنطق أرسطو نجد أنّ قواعد علم المنطق التي من خلالها يضبط العلوم الأخرى إنتزعها أرسطو من التأمل في الموجودات وتحليلها عقلياً إلى أجزائها، فرأى أنّ في الوجود جزئيات إذا ضمّ بعضها إلى بعض لأمر جامع بينها، دلّت على مفهوم كلي، كزيد وعمرو وعلي... = إنسان، وفرس وإنسان ... = حيوان، ثمّ ضمّ المفاهيم الكلية إلى بعضها (الإنسان حيوان ناطق)، وثمّ ضمّ الجزئي إلى الكلّي (زيد إنسان)، فحصل منها على قضايا كلية وجزئية، وسالبة وموجبة، ثمّ وجد علاقات بين كلّ هذه المدركات، كالنسب الأربع، والتخالف والتباين، والتقابل والتناقض. ثمّ أخذ يبرهن على صدقها وعدمه من خلال القياس والإستقراء والتمثيل...إلخ. فإذن آليته النظر في الموجودات وأداته التحليل لهذه الموجودات، فكان أرسطو وكان علم المنطق.[454]

غاية علم المنطق:

([452]) ظ: المنطق وتأريخه، روبير بلانشي، ترجمة: خليل أحمد خليل: 45–46. ديوان المطبوعات، المؤسسة الجامعية، لبنان، ط2، 1423هـ – 2002.

([453]) ظ: تاريخ الفكر الفلسفي، محمد علي أبو ريان: 38.

([454]) ظ: كتاب النصوص الكاملة لأرسطو: ج1، ج2.

علم المنطق من العلوم الآلية، ولذا قيل عنه إنّه آلة قانونية،[455] أو خادم العلوم، لأنّه ينقلها من الظنون إلى اليقين[456]، فيعرّفه التهانوي (ت1158هـ): "علم بقوانين تفيد معرفة طرق الإنتقال من المعلومات إلى المجهولات وشرائطها بحيث لا يعرض الغلط في الفكر"[457]

وإنّ البحث في آلية المنطق وعلميته ناتج من عدم درج أرسطو للمنطق في تقسيمات الفلسفة لأنّه عدّه مجرّد آلة لها.[458] فالمنطق علم في نفسه وآله بالقياس إلى غيره من العلوم.[459] وهذه الآلة القانونية عبارة عن قواعد حُرّرت من أجل تنظيم العلوم والبرهنة على صحة مسائلها، ممّا لا يتيح مجال للتبريرات والمشاعر والعواطف التسلل إلى الفكر الإنساني، فقواعد علم المنطق تميّز بين التفكير السليم والتفكير الفاسد، وتصل إلى النتائج الصحيحة بطرق علمية، لذا عدّه (ت505هـ) الغزالي معياراً للعلوم كلّها، ويقول: "ما لم يوزن بالميزان – أي بالمعيار – لا يتميّز فيه الرجحان والنقصان..."[460]

وإنّ الإستدلال المنطقي قد دعا له القرآن الكريم من خلال أمرنا بالتفكر والتدبّر في ثلاثمائة آية أو يزيد فيها دعوة الإنسانية للتفكر.

لما كان الإنسان مفكّراً بالفطرة، فهو ينتج الأفكار، ولمّا كان إجتماعياً، ألهمه الله قدرة النطق.. فأبدع اللغة لتعبّر عمّا في عقله وليُفهم الآخرين أفكاره ويَفهم أفكارهم، وعلى ضوء ذلك كان لابدّ من نظام للنطق، فكان علم النحو، كما أنّ نظام العقل هو نظام المنطق، ولقوة العلاقة بينهما قيل:[461] إنّ النحو منطق لكنه لغوي وإنّ المنطق نحو لكنّه عقلي.[462]

وإن كان إبن تيمية شيخ الإسلام قد عدّ المنطق مخالفاً لصحيح المنقول بل لصريح المعقول، ودعا إلى رفض القالب اليوناني كأداة يعرض من خلالها الفكر الإسلامي،[463] وهذا ناتج عن أصل إعتقادي لمذهبه برفض دَور العقل في الشريعة، ولكنّ هناك دوراً عظيماً في صياغة علم

([455])ظ: الشفاء، قسم المنطق، إبن سينا (ت428هـ)، تحقيق: الأساتذة: الأب قنواتي، محمود الخضري: 54، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1317هـ – 1952م.

([456])ظ: إحصاء العلوم، الفارابي (ت339هـ)، تحقيق: د. محسن مهدي: 58، دار بيبلون، باريس، 2008م، ظ: الكشاف، التهانوي (ت1158هـ): 45/1

([457]) كشاف مصطلحات الفنون، التهانوي: 45.

([458]) ظ: مفاتيح العلوم، الخوارزمي: 131–132، ظ: تاريخ علم المنطق، نيقولا: 18.

([459]) ظ: الشفاء، إبن سينا (ت428هـ)،ظ: المنطق، محمد رضا المظفر: 54/1.

([460]) معيار العلم، الغزالي: 25.

([461]) ظ:مفاهيم القرآن، جعفر السبحاني: 27/6.

([462]) ظ: الشفاء، إبن سينا، المنطق: 20/1.

([463]) ظ: مقدمة في أصول التفسير: 7.

المنطق لأصول الفقه الإسلامي، وإنّ علماء الأصول إنّما أحرزوا تقدّماً ملحوظاً نتيجةً لإعتمادهم الأسس المنطقية. يقول أحد الكاتبين في تأريخ علم الأصول: "إنّ الخطأ في الفكر يقع إمّا من جهة الصورة، أو من جهة المادة، فالعلماء – أي علماء الأصول – لا يقعون في الخطأ من جهة الصورة، لأنّهم عارفون بالقواعد المنطقية التي تعصم عند مراعاتها الخطأ في الفكر"،[464] مشيراً بذلك إلى الأخباريين الذين أخطأوا في الصورة والمادة.

فالقواعد المنطقية تؤسس لمعرفة علمية عن طريق البراهين للإبتعاد عن كل ما هو سطحي وبديهي في المعرفة، ويُعتبر علم المنطق إلى الآن أعظم إنجاز عقلي بشري لتنظيم العلوم.

2.علم اصول الفقه:

إنّ للفقيه حيثيتين في تعامله مع القواعد الأصولية:

الأولى: إنتزاعية: أي إنتزاعها من مصادرها.

الثانية: إستنباطية: أي قابليته على استنباط الأحكام الجزئية منها.

والعملية الإستنباطية عند الأصوليين ليست مورداً لبحثنا، إنّما ذُكرت هنا لإتمام الفائدة، وتختلف عن العملية الاستنباطية في القاعدة التي تُعد الركن الثاني للقاعدة بما هي قاعدة دون المعنى الإضافي لها.[465] وإنّ أيّ قاعدة هي كبرى في القياس الإستنباطي.[466] لذا سنقتصر على الحيثية الأولى، وهي الحيثية الإنتزاعية، وهي المقصودة لهذا البحث. وقد اختلفت المذاهب الإسلامية في عملية إنتزاع القاعدة، فلكل مذهب طرائق تختلف عن طرائق الآخر.

الإمامية: وقبل أن نتطرق لعملية الإنتزاع للقاعدة الأصولية، علينا أن نوضّح حقيقة القاعدة الأصولية، هل هي الحكم الشرعي الكلي أو القاعدة الكلية التي تساعد الفقيه على إنتزاع ذلك الحكم الكلي من مصدريه (القرآن الكريم) أو (السنّة النبوية)؟

من الواضح أنّ غاية علم الأصول هو إنتاج الحكم الشرعي الكلي. قال النائيني(قدس سره) (ت1355هـ): "المسألة الأصولية حيث أنّها لا تصلح إلاّ لاستنتاج حكمٍ كليٍّ".[467] وقال السيد الخوئي(قدس سره) (ت1413هـ): "المسألة الأصولية قاعدة تستبطن حكماً عاماً يُستفاد منها إستنباط أحكام شرعية كلية مغايرة لذلك الحكم العام".[468]

([464]) علم أصول الفقه تطوراً وتأريخياً، علي الفاضل القائيني: 53.

([465]) ظ: الفصل الأول: 63.

([466]) ظ: فرائد الأصول، القائيني (ت1355هـ): 19/1، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط8، 1424هـ – 2004م، ظ: أصول الفقه المقارن، محمد تقي الحكيم: 42.

([467]) فرائد الأصول: 19/1.

([468]) محاضرات في أصول الفقه: 8/1.

فإذن القاعدة الأصولية هي تنتج حكماً كلياً يساعد[469] الفقيه على إنتاج حكم جزئي، وعلى هذا تكون القواعد الأصولية كبرى، والصغرى قضية جزئية مأخوذة من الكتاب أو السنّة، والنتيجة حكم شرعي كلي.

بعد أن عرفنا حقيقة القاعدة الأصولية من حيث غايتها وعملها، بقي أن نعرف كيفية انتزاعها:

الإمامية في عصر أهل البيت(Γ) كانوا يفزعون إلى أئمتهم(Γ) للحصول على الحكم الشرعي، ولذا لم يكونوا محتاجين إلى قواعد وطرق لانتزاعها، لأنّ هذا العمل ممّا تكفّله الأئمة(Γ). وبعد مرحلة وجود الأئمة(Γ) بينهم إعتمدوا على أحاديثهم(Γ)، لذا كان اهتمامهم بتدوين الأحاديث أكثر من إهتمامهم بتأليف قواعد علم الأصول،[470] علماً بأنّ أهل البيت(Γ) يلقون الأصول مع الأحاديث أو ضمنها، فيقول السيد الدكتور مسلم الجابري: "إن اعتماد مجتهدي الشيعة على النصوص المروية عن أئمتهم(Γ) في عملية استنباط الحكم الشرعي إلى جانب الكتاب والسنّة كان يسير جنباً إلى جنب، مع وضع القواعد والأصول التي وضعها أئمة أهل البيت(Γ) نصب أعينهم، لأنّ تلك التوجيهات كانت تسوّغ لهم الإجتهاد والتفريع والإستنباط إذا أعوزتهم النصوص للوصول إلى الحكم الشرعي".[471]

ولكن بعد الغيبة الكبرى سنة 329هـ كانت الحاجة شديدة لتدوين تلك الأحاديث والأصول، فـ"بدأوا بالتدوين والتصنيف في علم الفقه على مستوى الإستدلال والتوسع في التفريع باستعمال القواعد الأصولية العامة وتطبيق الفرع على أصله".[472] وهذا التوسع أدخل كثيراً من قواعد العلوم ومباحثها ومسائلها في علم أصول الفقه وهي عادة تكون مباحث مشتركة ، ولعلّ الناظر إلى قواعد علم أصول الفقه يجدها قواعد مشتركة لغوية أو عقلية أو فلسفية ثم اصبحت فيما بعد اصولية. قال السيد السيستاني(دام ظله الشريف): "إنّ بحث تعارض العام والخاص والمطلق والمقيد والناسخ والمنسوخ من موارد الأصول اللفظية، وكل هذه البحوث لا علاقة لها بعلم اللغة و

([469]) هذا القيد (يساعد الفقيه...) لغرض تمييزه عن بعض القواعد الفقهية التي تنتج حكماً كلياً، كما في قاعدة الشك في طهارة الوزغ أو الفأرة، فإنّنا نحكم بالطهارة لقاعدة الطهارة، والحكم هنا كلي إذ لا نظر لفأرة بعينها. ظ: قواعد أصول الفقه عند الإمامية: 14.

([470]) ظ: علم الأصول تأريخاً وتطوراً، علي الفاضل القائيني: 52، ظ: أصول الإستنباط، علي نقي الحيدري: 16. مطبعة الرابطة، بغداد، ط2، 1379هـ - 1959م.

([471]) السيد محمد تقي الحكيم وحركته الإصلاحية في النجف، بحوث أُلّفت من قبل جماعة من العلماء: 206. بحث الإجتهاد منهجاً وموضوعاً عند العلامة الحكيم، معهد الدراسات العربية والإسلامية، لندن، ط1، 1424هـ - 2003م.

([472]) قواعد استنباط الأحكام، السيد حسين العاملي: 26/1.

لا بعلم الفقه ولا بعلم الرجال ولا بغيرها من العلوم لأنّها تتعلق بحجية الدليل الفقهي الذي هو مناط أصولية المسألة، فالمناسب لها علم الأصول".[473]

وإنّ هذه القواعد المشتركة اكتسبت أصوليتها بحمل الحجية عليها وهو عرض ذاتي لموضوع علم الأصول الذي لم يتّفق علماء أصول الفقه الإمامية على تحديده، وهو – كما يبدو للبحث – "الحكم الشرعي المستنبط وطرق استنباطه". وإنّ الحجيّة من عوارضه، والقاعدة المشتركة – كما علمنا – هي قضية مطلقة يلتقطها أيّ علمٍ فيعطيها حيثية من حيثيات موضوعه أو عرض ذاتي له فتسمّى بإسم ذلك العلم، وكذا القواعد الخاصة، لابدّ لها من موضوع يكون نوعاً للموضوع الكلي للعلم أو عرضه الذاتي. ولكن لغياب الموضوع ضاعت القواعد الخاصة لعلم الأصول، وبقي انتزاع القاعدة المشتركة مجهولاً، سيّما إنّ القواعد الأصولية كليات تغاير مصاديقها التي تنطبق عليها، بخلاف قواعد العلوم الأخرى، لأنّ غاية علم الأصول إنتاج حكمٍ كلي يُستنبط منه حكم جزئي، فلذا يصعب تحديد ذلك الكلي من خلال مصاديقه التي تغايره، وكل ما في الأمر أنّ الكلي ومصاديقه أحدهما يُثبت الآخر.[474]

أهل السنّة:

وأمّا آلية الإنتزاع عند أهل السنّة لقواعدهم فتبدو أوضح ممّا عند الإمامية، يقول محمد أبو زهرة: "نصوص القرآن الكريم والسنّة النبوية هي التي يقوم عليها كل استنباط في الشريعة الإسلامية، فالأدلة الشرعية قسمان: نصوص وغير نصوص، والأدلة التي لا تعتبر نصوصاً كالقياس والإستحسان هي ذاتها مستنبط من النصوص ومشتقة منها ومعتمدة عليها.

ولابدّ من أن يعرف الفقيه طرق الإستنباط من النصوص، فإن علم أصول الفقه رسم المناهج لطرق الإستنباط من النصوص، وطرق الإستنباط من النصوص قسمان: طرق معنوية وطرق لفظية".[475]

ثمّ يذكر هذه الطرق بالتفصيل:

والمعنوية: هي الإستدلال من غير النصوص، كالقياس والإستحسان والمصالح والذرائع وغير ذلك.

أمّا الطرق اللفظية: فقوامها تعرف من معاني ألفاظ النصوص وما تدلّ عليه في عمومها وخصوصها وطرق الدلالة، أهي بالمنطوق اللفظي للنص أم هي من طريق المفهوم الذي يؤخذ

([473]) الرافد في الأصول، بقلم السيد منير القطيفي: 10. مطبعة مهر، قم، ط1، 1414هـ – 1993م.

([474]) ظ: المحاضرات، السيد الخوئي: 8/1، الحلقة الثالثة بأسلوبها الثاني، باقر الأيرواني: 14/1. مطبعة الجعفري، ط3، 1424هـ – 2003م.

([475]) أصول الفقه، محمد أبو زهرة: 11.

من فحوى الكلام والقيود التي اشتملت عليها العبارات؟ ثمّ ما يُفهم من الألفاظ، أهو بالعبارة أم بالإشارة إلى غير ذلك ممّا تتصدّى له طرق الإستنباط اللفظي.[476]

وهذا الوضوح الذي ذكرته في قواعد اهل السنة إنّما آتٍ من تبنّي علمائهم عملية الإنتزاع لها وإيضاح تلك العملية، بخلاف الإمامية الذين تبنّى أئمتهم(Γ) إلقاء تلك القواعد تحت عنوان الأصول، وأمروا تلامذتهم أن يفرّعوا دون أن يبيّنوا لهم آلية الإنتزاع العلمية لكثير من قواعدهم.

أنظر إلى أبي حنيفة(رحمه الله) في دليله الخامس وهو القياس،[477] كان "طريقه في ذلك... "يستنبط ممّا بين يديه من نصوص قرآنية وأحاديث نبوية عللاً عامة للأحكام ويفرع عليها الفروع، ويعتبر تلك العلل قواعد يعرض عليها كل ما يرد له من أقضية لم يجد فيها نصّاً ويحكم بمقتضاها مستعيناً في ذلك بدقّة نظره وسرعة خاطره في إدراك ما بين الأشياء من فروق وموافقات"[478]

وكذلك بالنسبة إلى قاعدة الإستحسان عند أبي حنيفة (ت150هـ) والمصالح المرسلة عند مالك بن أنس (ت179هـ) وكذا بقية القواعد.

ولكنّ اللافت للنظر إنّ قواعد الفريقين لم تكن قواعد بالمعنى العلمي للقواعد من جهة أركانها وصيغتها وقطعيتها، حيث أنّ قواعدهم – وإن اتّسمت بالكلية – لكنّها قابلة لإستثناءات كثيرة، فقاعدة الظهور – وإن أخذت أصوليتها من محمولها، وهو (الحجة) – فهو كذلك عرض ذاتي لموضوع علم الأصول – وإن لم يتّفق علماء الأصول على موضوع معيّن – وقد ارتأى البحث أن يضع له موضوعاً، وهو (الحكم الشرعي المستنبط وطرق استنباطه) والذي يلائمه عرضاً ذاتياً له (الحجة)، إلاّ أنّ الظهور القرآني لم يكن كله حجة بدليل أنّنا لو قلنا كله حجة لتعارض مع كثير من ثوابت القرآن. فقوله تعالى﴿...يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ...﴾،[479] لو أُخذ بظاهره لتعارض مع قوله تعالى﴿...لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ...﴾،[480] وهذا ما ناقشناه في طرائق استنباط علم المحكم والمتشابه وعلم الكلام. وبهذا تكون قاعدة الظهور قابلة للإستثناءات، وتفقد بذلك ركناً من أركان القاعدة – وهو الكلية – وتكون وسطاً ظنياً لإثبات القضية الجزئية في برهان القياس لأنّ الظهور قابل للتأويل إلاّ أن تصاغ صياغة جديدة تحقق الكلية والعموم أو تُعتبر قاعدة أصولية خاصة

([476]) ظ : أصول الفقه،محمد أبو زهرة: 11.

([477]) القياس: "بيان حكم أمر غير منصوص على حكمه بإلحاقه بأمرٍ معلومٍ حكمه بالنص عليه في الكتاب أو السنّة"، ظ: أصول الفقه، محمد أبو زهرة: 209.

([478]) الإجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي، تأليف لجنة من الأساتذة: 180. الشركة التونسية.

([479]) سورة الفتح:10.

([480]) سورة الشورى: 11.

بعلم الأصول لا تنطبق على علم آخر كالتفسير وعلم الكلام وغيرها، ولكن لكل علم طرائقه وأدواته الخاصة به وما جرّنا الحديث إلى علم الأصول إلاّ علاقته بقواعد علم التفسير.

فقاعدة الظهور القرآني المحيثة بحيثية أصولية كان انتزاعها من قبل علماء الأصول بناءً على أنّ الأحكام الشرعية في آيات الأحكام، وآيات الأحكام واقعة في الآيات المحكمة لا المتشابهة، ولذلك لم يلتفت علماء الأصول عند وضع القاعدة إلى كل القرآن الكريم محكمه ومتشابهه. يقول القاضي عبد الجبار (ت415هـ): "إنّ الأحكام الشرعية تحتاج إلى الظهور والظهور في المحكم".[481]

ويقول الغزالي (ت505هـ) عندما استعرض آية المحكم والمتشابه والوقوف على (الله) أو الإستمرار (للراسخين): وقف أبو عبيدة على قوله تعالى﴿إلاّالله﴾، "إذ أنّ العلوم كلها يحيط بها الراسخون فيها وليس هذا من غرض الأصول وغرضنا ان التشابه في الآيات المتضمنة للتكليف مُحال"،[482] ولذا كان الخلل في تطبيق المفسرين لقاعدة حجّية الظهور القرآني، وينبغي لكل علمٍ أن تكون قواعده مستقلة به، حتى وإن كانت من القواعد المشتركة بين العلوم، لابدّ قبل تطبيقها من أن تُعرض على ذلك العلم لتأخذ موضوعه وما يترتب منه في بناء قواعده.

3. علم الكلام:

قد استعرض البحث في التمهيد الخلط بين المصطلحات، خاصة فيما وقع بين القاعدة والأصل والمبدأ والضابطة عند الكثير من أصحاب العلوم. وقد مرّ البحث في الأساس التأريخي لعلم الكلام على الكثير ممّن تكلموا عن مباديء علمهم وعبّروا عنها بالقواعد، وذكر بعضاً منها كالغزالي (ت505هـ)[483] والشاطبي في الإعتصام (ت790هـ).[484] ولكننا هنا نستعرض بعض المباديء أو الأصول أو القواعد لنستجلي ما هو منها قاعدة وفق المنظور العلمي الذي أثبتناه في الفصل الأول، ونأخذ أنموذجاً من المسائل الكلامية لنطبق عليه، وهي مسألة (الجبر والتفويض)، ونترك الباقي لأهل العلم:

الجبر: من الأبحاث الكلامية الهامة البحث عن كيفية صدور أفعال العباد، أَهُم مختارون في أفعالهم أم مجبرون مضطرون عليها؟

يقول السبحاني: "إنّ هذه المسألة من المسائل الفكرية التي يتطلع كل إنسان إلى حلّها، سواء أَقَدِرَ عليه أم لا! ولأجل هذه الخاصية لا يمكن تحديد زمن تكوّنها في البيئات البشرية، ومع ذلك

([481]) متشابه القرآن: 9.

([482]) المنخول، تحقيق:محمد حسن هيتو: 251، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط3، 1419هـ – 1998م.ظ: البحر المحيط في الأصول، الزركشي: 366/1.

([483]) من الأساس التأريخي لعلم الكلام في البحث – كما مرّ: ص90.

([484]) ظ: الإعتصام، تحقيق:هاني الحاج: 198/2+200، (المبتدعة في قواعد العقائد على الخصوص). المكتبة التوفيقية.

كانت مطروحة في الفلسفة الإغريقية، ثم طُرحت في الأوساط الإسلامية وبحَث عنها المتكلمون والفلاسفة الإسلاميون، كما وقع البحث فيها في المجتمعات الغربية الحديثة والمذاهب. إنّ الآراء المطروحة في هذا المجال في الكلام الإسلامي أربعة:

1- مذهب الجبر المحض.

2- مذهب الكسب.

3- مذهب التفويض.

4- مذهب الأمر بين الأمرين".[485]

والجبر المحض هو المنسوب إلى جهم بن صفوان (ت128هـ) وقوله في القدرة الحادثة: "إنّ الإنسان لا يقدر على شيء ولا يوصف بالإستطاعة، وإنّما هو مجبور في أفعاله لا قدرة له ولا إرادة، ولا إختيار، وإنّما يخلق الله تعالى الأفعال فيه على حسب ما يخلق في سائر الجمادات، وتُنسب إليه الأفعال مجازاً كما تُنسب إلى الجمادات، كما يقال أثمرت الشجرة وجرى الماء وتحرك الحجر وطلعت الشمس وغربت... إلى غير ذلك، والثواب والعقاب جبر كما أنّ الأفعال كلّها جبر، قال وإذا ثبت الجبر فالتكليف أيضاً جبر".[486]

ومن الواضح أنّ ما يتبنّاه الجهمية هو مشكلة، وإن كان لها مساس بواقع حياة الإنسان، لكنها مشكلة غيبية نُسجت بخيوط فلسفية، وأكثر المباحث الكلامية هكذا.

ويقول السبحاني: إنّ بعد رجوع الأشعري إلى مذهب أهل السنّة، رفض نظرية الجبر، ولكنّه قدّمها لنا بثوب جديد، وهو الكسب: أي إنّ أفعال العباد لا يستند إليهم في وجودها وتحققها ولكنها مستندة إليهم من جهة الكسب.[487]

([485]) محاضرات في الإلهيات، السبحاني، تلخيص الكلبايكاني: 191. مؤسسة الإمام الصادق(عليه السلام)، مطبعة إعتماد، قم، ط6، 1423هـ - 2003م.

([486]) المِلل والنِحل، الشهرستاني (ت548): 80/1.

([487]) ظ: محاضرات في الإلهيات، جعفر السبحاني: 302.

التفويض:

إذن هذه قواعد الجهمية، كان انتزاعها بدون الرجوع إلى القرآن الكريم أو رجوع باستقراء ناقص،وهذا ما ينطبق على أصحاب مبدأ الإختيار (التفويض) الذي هو في قبال (المجبِّرة)، حيث قال غيلان الدمشقي (ت123هـ): "إنّ الإنسان ليس مجبوراً بل هو مختار فيما يأتي ويذر من الأعمال، له أن يفعل هذا ويترك ذلك لا سلطان..." [488]

والسبحاني قد ناقش أدلّة الأشعرية والمجبرة والمفوضة، وأظهر تناقضها مع القرآن الكريم.[489]

أقول لو كانت قواعد صيغت صياغة اشتملت على أركان القاعدة العلمية (الكلية الكشفية والإستنباط الكشفي) لكانت بيد المتكلم يستطيع من خلالها أن يقدّم لنا هذا العلم في صياغة جدلية غير قابلة للنقض لأنّنا في مجال إثبات الحقائق الكونية لينتفع بها كل البشر، لا أنّها صياغات مذاهب أو أديان من أجل الغلبة وإثبات الوجود المذهبي أو الشخصي، وما أحوجنا لهذا العلم إذا ضُبطت قواعده. ولا ننكر أنّ هناك قواعد لعلم الكلام تتّصف بالعلمية لكنّها لم تكن كلامية، وإنّما استعملها علماء الكلام دون أن يعرضوها على موضوع هذا العلم الكبير، وأنّى لهم ذلك؟ وهم لم يتّفقوا على تعريف العلم وموضوعه؟؟ ولا أعراضه الذاتية التي تشكل القاعدة أمراً منتزعاً منها أو من بعضها – كما تقدم –،[490] وإلاّ بماذا تُفسّر هذه القاعدة التي يستدلّ بها مذهب الأشاعرة في رؤية الباري عزّ وجلّ "كل موجودٍ يصح أن يُرى".[491] فهل إنّ الوجود من حيثيات علم الكلام حتى تكون قاعدة كلامية، وهذه القاعدة موضوعها يُنسَب إلى علم الفلسفة، ويصح أن تكون قاعدة فلسفية أو قاعدة مشتركة، ولكن بشرط أن تُعطى حيثية كلامية.[492]

وهناك فرق بين علم الفلسفة وعلم الكلام في التعريف والحيثيات والأعراض الذاتية، وكذلك يوجد فرق بين عمل الفيلسوف وعمل المتكلم. يقول د. أحمد محمود صبحي: "إنّ الفيلسوف يستدل ثمّ يعتقد والمتكلم يعتقد ثم يستدل".[493] فإذا كل ما موجود في علم الكلام ليس بقواعد، وإنّما آراء مذهبية، كلٌّ يدّعي هي الأصحّ، ولكل مذهب آلية في اقتناص رأي مستقل أو قاعدة من علم آخر يصل بها إلى مبدئه المصاغ مسبقاً. يقول القاضي عبد الجبار (ت415هـ): "إنّ

([488]) الفِرق الإسلامية ونشأة علم الكلام عند المسلمين، علي مصطفى الغرابي: 21.

([489]) ظ: محاضرات في الإلهيات، جعفر السبحاني: 303.

([490]) ظ: الفصل الأول من البحث: 74.

([491]) المِلل والنِحل، الشهرستاني (ت548): 91/1.

([492]) مراجعة القاعدة الخاصة المشتركة في الفصل الأول:.

([493]) علم الكلام: 18/1. دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1405هـ – 1985م.

من حق المذهب أن يبني على الأصول الصحيحة وإن لم يوافق الخصم عليها".[494] ويُفترض أن يرجع المتكلم إلى القرآن في كل شيء لا أن يتخذ العقائد قضايا مسلّم بها، ثمّ يستدل عليها بأدلة العقل بحجة أنّ العقائد عقلية، نعم إنّها عقلية في الكليات لا في الجزئيات والتفاصيل، وأمّا التفاصيل فلابدّ من أن يتبنّاها الوحي لأنّ أغلبها غيبي ولأنّها ليست من إختصاصات العقل، فكيف يتفقون عليها وقد اختلفوا وتفرّقوا فيما يُفترض أن يتّفقوا عليه وهو الكليات؟ وما هذا الإختلاف بين المسلمين إلا اختلافهم في القواعد والكليات؟ يقول الشاطبي (ت790هـ): "إنّ الفِرَقَ إنّما تصير فِرقاً بخلافها للفرقة الناجية في معنى كلي في الدين، وقاعدة من قواعد الشريعة لا في الجزئي من الجزئيات".[495]

أقول وأين قواعد الشريعة المتفق عليها؟ حتى يُعدّ المخالف لها مبتدع حينما يقول الشاطبي: "والذي يليق بالمسألة أنواع أخرى من الأدلة تقتضي كون المذهب بدعة لا يلائم قواعد الشريعة".[496]

ولا أجد أفضل من مناقشة د. عبد الرحمن عميرة عند مناقشته هذه المسألة بعد استعراض تعريف إبن خلدون (ت808هـ) لعلم الكلام: "هو علم يتضمن الحجاج عن العقائد الإيمانية بالأدلة العقلية والردّ على المبتدعة المنحرفين عن مذهب السلف وأهل السنّة"،[497] فيقول: "والتعريف الذي قدّمه إبن خلدون يعطينا عند فحصه وتأمله أنّ علم الكلام علم يدافع عن العقائد الإيمانية وأسلحته الدفاعية هي العقل ومعدّاته وهو دائماً يشهّر في وجه المبتدعين الضالّين، وإذا كان ذلك كذلك فبماذا يسمى العلم الآخر الذي يستعمله خصوم أهل السنّة والجماعة من الجهمية والخوارج والباطنية وبقية الفِرق الضالّة الخارجة عن مذهب السلف؟".[498]

فلابدّ إذن للعلم حتى يُثبت علميته من أن يكون له موضوع وحيثيات وعوارض ذاتية ليكون جامعاً لمسائله مانعاً لدخول الأغيار لتكون القواعد ضابطة لمسائله كاشفة عن معاني جزئيات موضوع القاعدة الذي هو موضوع العلم أو حيثياته أو أعراضه الذاتية.

ويظهر ممّا تقدّم أنّ قواعد علم الكلام لم تكن وليدة العلم نفسه، ولم تكن بالمعنى العلمي من تحقق ركنيها وهما الكلية والإنطباقية الكشفية لغرض استنباط كل جزئية من جزئيات موضوع القاعدة، (وبالتالي لم تتّضح آلية وطريقة علمية لاستنباط القاعدة)، وإنّما كانت آلية القاعدة مبنيّة

([494]) متشابه القرآن: 10.

([495]) الإعتصام: 200/2.

([496]) المصدر نفسه: 242/2.

([497]) مقدّمة إبن خلدون: 458.

([498]) الردّ على الجهمية، تحقيق:عبد الرحمن عميرة: 14. دار اللواء، السعودية، 1403هـ – 1982م.

على إجتهاداتٍ تتّصف بالمذهبية، ولذا كان لكل مذهب آلية خاصة به تتّصل بأصولٍ مسلّم بها مذهبياً.

4. علم النحو:

أ- آلية الإنتزاع:

كل العلوم التي بُنيت على مجهوداتٍ بشرية فهي تراكمية تكون بمثابة تراث قد يتزلزل في مرحلة من مراحل مسيرته التأريخية نتيجة عوامل متعدّدة، فتأتي التعميمات الكلية تنظّمه وتضبطه وتكشف عن معانيه اليقينية وتنقله إلى مرحلة الإستقرار والإنتاج اليقيني، وبعبارة منطقية من التصور إلى التصديق، وعلم النحو من هذه العلوم التي كانت ملكة لا تحتاج إلى إبراز قواعده وإخراجها من القوة إلى الفعل، ولكن (لما فسدت الملكة في لسان العرب قيّدها الجهابذة المتجرّدون لذلك بنقل صحيح ومقاييس مستنبطة صحيحة فصارت علوماً".[499][500]

ولمّا أراد المسلمون العرب وضع الأحكام الكلية والقواعد للّغة العربية انتشر علماؤهم في القبائل العربية التي كانت بعيدةً عن الإختلاط القومي الذي تأثّر به اللسان العربي، فكان علم النحو – وإن لم يُصطلح عليه آنذاك. "هو علم إستخرجه المتقدمون من استقراء كلام العرب حتى وقفوا منه على الغرض الذي قصده المبتدئون بهذه اللغة، فباستقراء كلام العرب، فاعلم أنّ الفاعل رُفع والمفعول به نُصب وإنّ فعل مما عينُه ياء أو واو تُقلب عينه من قولهم قام وباع،...".[501]

وكان لقرب علماء اللغة من علماء الفقه والرواية، وربّما كان بعضهم قد جمع علوماً كثيرة فاستأثر علماء اللغة بعلماء الفقه، وكان لعلم الفقه آليات في تأسيس الأصول والقواعد على القياس والسماع، ممّا جعل النحويين يحذون حذوهم لبناء قواعدهم، ولا سيّما على القياس الذي يُعدّ الأداة الأولى في النحو لانتزاع القاعدة النحوية (فاستنبطوا من مجاري كلامهم قوانين لتلك الملكة مطّردة شبه الكليات والقواعد يقيسون عليها سائر أنواع الكلام، ويلحقون الأشباه بالأشباه، مثل الفاعل مرفوع والمفعول منصوب، ثمّ رأوا تغيّر الدلالة بتغير حركات هذه الكلمات،

([499]) مقدّمة إبن خلدون (ت808هـ): 454.

([500]) قدّمتُ مقدّمة إبن خلدون لاختلاف الموضوع عند إبن خلدون: وهو عن فساد الملكة، وأمّا عند إبن السرّاج فالموضوع عن الإستقراء، وإن كان إبن خلدون قد تناول الإستقراء، ولكنّ مقصود الكلام هنا عن فساد الملكة.

([501]) كتاب الأصول في النحو، إبن السرّاج (ت316هـ)، تحقيق:د. عبد الحسين الفتلي: 37/1. مطبعة النعمان، النجف الأشرف، 1393هـ – 1973م.

فاصطلحوا على تسميته إعراباً...".[502] وكانوا قد "بنَوا قواعدهم على الأغلب والأشيع والأشهر والأقيس والمطّرد على أسس معيارية..."[503]

فالقياس عندهم يظهر أنّه نظير الإجتهاد عند الأصوليين، ولكن كما يبدو أنّ السماع مقدمٌ عليه فيقول إبن جنّي (ت392هـ) الذي اهتمّ بالقياس: "واعلم أنّك إذا أدّاك القياس إلى شيء ما ثمّ سمعت العرب قد نطقت فيه بشيء آخر على قياس غيره، فَدَعْ ما كنتَ عليه إلى ما هم عليه".[504]

إذن كانت آلية إستنباط (إنتزاع) القاعدة النحوية هي التنقل بين القبائل العربية لسماع اللغات (اللهجات) وقياسها على الأشهر، وسنستعرض لأداة الإنتزاع – وهو السماع والقياس – فيما يأتي (إن شاء الله).

ب- **أداة الإستنباط (الإنتزاع):**

"الخليل بن أحمد الفراهيدي (ت175هـ) هو المؤسس لصرح النحو العربي، بل هو المقيم لقواعده والمشيد لبنيانه وأركانه، وكانت المادتان الأساسيتان اللتان اعتمد عليهما في رفع هذا الصرح إلى عنان السماء – كما يوضّح ذلك كتاب تلميذه سيبويه (ت180هـ) – هما القياس والعلل. أمّا القياس فيتّضح في ضبطه القواعد واطّرادها، بحيث تُنفى الشواذّ. وهذا الكسائي (ت189هـ) يشيد بالقياس: "ويردّد ما قاله إبن إسحق الحضرمي (ت117هـ):

إنّما النحو قياس يتبع وبه في كلّ أمرٍ يُنتفع

وأمّا العلل فمقدمات القياس التي تثبت صحته بما تقدّمه من أوله عقلية سديدة، ويظهر أنّ الخليل كان يتقن المنطق الذي ترجمه صديقه إبن المقفع وما يتصل به من القياس".[505]

ونتيجة تعدد الأداة في انتزاع القواعد – وهي السماع والقياس – "أصبح في النحو مذهبان متقابلان مذهب البصرة الذي يُعنى بالقياس مستمداً له من استعمال العرب الشائع ومذهب الكوفة الذي يُعنى بالسماع ويقدّمه على القياس مهما كان شاذّاً ونادراً".[506]

ت- **الصياغة وأركان القاعدة:**

قد أحسن النحويون عندما وضعوا الألفاظ الدالّة على الكلية في هيأة القاعدة لتقطع السبيل لتغلغل الإستثناء من جهة وتعطي للقاعدة الصورة المطمئنة عند التطبيق، وكذلك حملهم على موضوع القضية عرضه الذاتي لتكمل بذلك أركان القاعدة مع الإيحاء لكل قاعدة بقابليتها على

([502]) مقدّمة إبن خلدون (ت808هـ): 546.

([503]) الإقتراح، جلال الدين السيوطي (ت911هـ): 109. دار المعرفة الجامعية، 1426هـ – 2006م.

([504]) الخصائص، إبن جني: 125/1.

([505]) العصر العباسي الأول، شوقي ضيف 123، ظ: الفِرَق الإسلامية، علي الغرابي: 144.

([506]) العصر العباسي الأول، شوقي ضيف: 122.

الإنطباق لإخراج معنى كل جزء من ذلك الكلي الذي يمثله الموضوع. صحيح إنّ بعض القواعد النحوية ليست بقواعد، وإنّما أبحاث بعضها لم يتعلق بالغرض[507] – أمثال العلل وغيرها، إلاّ أن يوسّع النحويون موضوع علم النحو ليشمل هذه المصاديق من علم النحو، وعلم النحو بوصفه علماً آلياً، فلابدّ أن يكون كلّه قواعد. ويظهر أنّ معرفة الخليل (ت175هـ) بالمنطق – كما يقول شوقي ضيف[508] – كانت سبباً في إتقان قواعد اللغة العربية صياغةً وأركاناً بصورة علمية على طريقة أرسطو في بناء التعميمات الكلية، ولاسيما القواعد.

وخلاصة الخوض في طرائق إستنباط قواعد العلوم ما يلي:

1– القواعد المنطقية :

– إنّ غرض المنطق هو البرهان على صحة النتائج في العلوم لإبعاد شبح السفسطة المبنية على قواعد وهمية فتصدّى لها سقراط وأسّس أفلاطون القسمة للقياس الصحيح وتولّى أرسطو تحليلها ووضَع القواعد المنطقية الصحيحة.

– إنّ القواعد بوصفها قضية كلية هي إحدى منجزات أرسطو جاءت نتيجة التحليل لأجزاء القياس واعتنائه بالقضايا الكلية، فكانت القواعد مقدمات كبرى للقياس وعبارة عن كليات يُستنبط منها معنى الجزئي عن طريق القياس بأشكاله الأربعة.

– إنّ آلية إنتزاع القواعد عند أرسطو هي متابعة أفلاطون بالقسمة الأفلاطونية لأجزاء القياس وتأسيس القواعد.

– إنّ أداته (التحليل) لأجزاء القياس.

– إنّ إنتاج صورة القاعدة عند أرسطو– وان لم ينص عليها– لم تختلف عن صورتها عند العقل البشري والوحي، فالقرآن الكريم جاء بتعميمات كلية على هيأة سنن وقواعد وقوانين وأحكام كلية.

2– القواعد الأصولية :

– هي كبرى في القياس الإستنباطي تساعد الفقيه على استنباط الحكم الشرعي.

– إنّ أكثر القواعد الأصولية هي من القواعد المشتركة.

– كان الأصوليون يعتمدون على أصول موضوعة في القرآن، أو عن طريق النبي [3]، ولكن بالإبتعاد عن زمن التشريع إحتاجوا إلى قواعد لضبط تلك الأحكام.

– إتّخذ كل مذهب قواعد خاصة للوصول إلى الحكم الشرعي.

([507]) ظ: كتاب الأصول في النحو، إبن السراج (316هـ)، تحقيق:عبد الحسين الفتلي: 9.

([508])ظ :العصر العباسي الأول، شوقي ضيف: 122.

- إنّ بعض القواعد التي استعملها المفسرون هي قواعد أصولية كحجّية الظهور القرآني والتي لا تنطبق إلاّ على الأحكام الشرعية، لأنّ آيات الأحكام لم تكن آيات متشابهة، بل آيات محكمة.

3.القواعد الكلامية :

- إتّضح أنّ علم الكلام ليس له قواعد بالمعنى العلمي مطلقاً، وإنّ القواعد التي يتداولها إنّما هي إمّا مشتركة أو لعلوم أخرى لم تأخذ حيثية موضوع علم الكلام، والأصح أن تسمى مسائل لأنّها تختلف من مذهب إلى آخر، وعلى أساسها تفرّق المسلمون إلى مذاهب.
- إنّ قاعدة ردّ المتشابه إلى المحكم قاعدة أسّسها القرآن وتبنّاها الأئمة(Γ) والصحابة(ﷺ)، وإن لم تتّضح آلية الرد، فلمّا كانت عند علماء الكلام كانت بين مثبتٍ لها ومنكر، ووصل الأمر بها بين الفريقين إلى حد الإفراط والتفريط.

4.القواعد النحوية :

إنّ قواعد النحو هي قواعد علمية إستطاعت أن تحفظ اللغة العربية، وكانت لها آلية واضحة وأدوات معيّنة، وإن أخذت أدواتها من علم الفقه، ولكنّها استطاعت أن توظّفها توظيفاً علمياً رائعاً، رغم اختلاف المدرستين (الكوفة والبصرة)، فقد أبدع النحويون في إنتاج قواعدهم على الطريقة الأرسطية التي عُدّت مفخرة العقل البشري. ولا ندّعي الكمال لها لكنّها من العلوم المنضبطة، وإنّ تأثير المنطق في علم النحو من مجليات الأمور.

ولا ننسى الصياغة النحوية لقواعدها ما يميّزها عن تلك العلوم ويجعلها في مرتبة أعلى منها، لذا حققت الضبط العلمي في مراتبه العليا.

المطلب الثاني : قواعد تفسيرالقرآن الكريم.

1- أسباب النزول

2- الناسخ والمنسوخ

3- المحكم والمتشابه

4- السياق

1. أسباب النزول:

العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب:

من الأمور التي اعتنى بها الأصوليون العموم والخصوص في النصوص الشرعية (الكتاب والسنّة) حتى وصل بهم البحث إلى قرائن حالية: التي هي حوادث رافقت النزول القرآني سمّيت: (أسباب النزول).

وتساءلوا: هل بمقدورها تخصيص عموم الألفاظ أو لا؟

إنّ جذور البحث في هذه المسألة يمتد إلى النصف الأول من القرن الثاني، حيث بزغت بوادر علم الأصول، بعد أن كانت أسباب النزول ليست إلاّ روايات يتناقلها الصحابة والتابعون،[509] فلمّا احتيجت من قبل علماء الأصول وأئمته تردد الأمر عندهم، هل عموم اللفظ هو الحجّة أو السبب الخاص؟ فكانوا في المسألة مذهبين:

أحدهما: العبرة بعموم اللفظ: "وهو قول أحمد وأصحابه والحنفية،[510] وذكره الشافعي في الأم في باب ما يقع به الطلاق من الكلام وما لا يقع".[511]

ثانيهما: العبرة بخصوص السبب: ذكره أبو العباس رواية عن أحمد[512]... "إنّ محتجّاً احتجّ في مسألة بقوله تعالى: ﴿وَإِن كَانَ ذُو عُسْرَةٍ فَنَظِرَةٌ إِلَى مَيْسَرَةٍ...﴾،[513] فأجاب أحمد إنّما ورد هذا في زمانين"[514]

وقد تناول علماء الأصول هذه القاعدة في أبحاثهم في الخصوص والعموم للأحكام الشرعية، ويتّضح من كلام الغزالي (ت505هـ): "عُزي إلى أبي حنيفة تجويز إخراج السبب عن عموم اللفظ إستنباطاً".[515] إنّ أبا حنيفة لم يصرّح بالقاعدة وإنّما أُخذ من لازم قوليه إنّ الحامل لا يلاعن عنها، وإنّ الأَمَة لا تصير فراشاً بالوطء.[516] وقال الفخر الرازي (ت606هـ) معقباً على ردّ الشافعي على أبي حنيفة في هذه المسألة: "ومن نقل هذا عن الشافعي فقد التبس على ناقله،

([509]) ظ: البرهان، الزركشي (ت794هـ): 39/1.

([510]) المسودة، آل تيمية: 306/1.

([511]) موسوعة الشافعي، الإمام الشافعي (ت204هـ)، تحقيق:علي محمد وعادل أحمد: 156/7. دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1422هـ – 2001م.

([512]) إبن حنبل (ت241هـ).

([513]) سورة البقرة: 280.

([514]) المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، تحقيق:د. أحمد بن إبراهيم الذروي: 307/1، دار إبن حزم، بيروت، ط1، 1422هـ – 2001م، ظ: القواعد، إبن اللحام (ت803): 906/2.

([515]) المنخول: 224، ظ: المستصفى: 236.

([516]) ظ: المنخول، الغزالي (ت505هـ): 225، ظ: المستصفى، الغزالي: 236.

وذلك لأنّ الشافعي يقول: إنّ الأَمَةَ تصير فراشاً بالوطء... فتوهّم الواقف على هذا الكلام: إنّ الشافعي يقول: إنّ العبرة بخصوص السبب، وإنّما أراد الشافعي أن خصوص السبب لا يجوز إخراجه عن العموم أو الأَمَةَ هي السبب في ورود العموم فلا يجوز إخراجها".[517]

وكذا عند الإمامية أنّ صيغة القاعدة لم ترد في روايات أهل البيت(Γ)، فهو "بحث عُرف عند علماء القرآن لاحقاً بعنوان (العبرة بعموم الصيغة لا بخصوص السبب) أو(المورد لا يخصص الوارد) وهذا المطلب بعينه تمّ التنبيه عليه من الأئمة(Γ) قبل أن يرد في كتب علوم القرآن، وقد نصّوا عليه بتعابير مختلفة، منها ما ورد عن خثيمة عن أبي جعفر(عليه السلام): (... ولو أنّ الآية إذا نزلت في قومٍ ثم مات أولئك القوم ماتت الآية لَما بقي من القرآن شيء ولكنّ القرآن يجري أوله على آخره مادامت السماوات والأرض ولكل قومٍ آية يتلونها وهم منها من خير أو شر".[518]

ولم تُعرف صيغة القاعدة عند أصوليي الإمامية إلاّ في أوائل القرن الخامس عند السيد المرتضى (ت436هـ) الذي يقول: "العموم إذا خرج على سبب خاص لا يجب قصره عليه لأنّ الحكيم إذا سُئل عن حادثة فأجاب بقول عام فلا يقصر على السبب".[519] ويقول الزركشي (ت794هـ): "وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم" من فوائد أسباب النزول.[520] وأمّا إدّعاء أنّه تناوله علماء القرآن في كتبهم دعوى لا دليل عليها، بل لم يرد في كل كتب المسلمين في علوم القرآن هذه الصيغة، وإنّ المتأخرين إنّما أخذوها عن علماء الأصول لمّا تعدّدت عندهم الأسباب في حكم واحد، وكثر الوضع فيها، فيقول بسام الجمل: "وهكذا بلور الأصوليون مبدأً مهمّاً استدلّوا على حجّيته بمسالك في التعليل عديدة، ونعني قولهم "إنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"،[521] وهذا لا يعني أنّ علماء القرآن ليس لهم في القاعدة مقالاً قط، فالطبري (ت310هـ) يقول: "إنّ الآية تنزل في معنى، فتعم ما نزلت به فيه وغيره، فيلزم حكمها جميع ما عمّته"،[522] والتعامل بهذا الشكل مع أسباب النزول لم يكن مقتصراً على علماء القرآن، بل قبل تبلور علوم القرآن وعلم الأصول، يرجع إلى عصر الرسالة – كما يروي الواحدي (ت468هـ) –: بأنّ النبي [3] قد قرر الحكم الوارد في الآية: ﴿وَأَقِمْ الصَّلاَةَ طَرَفَيِ النَّهَارِ وَزُلَفاً مِنَ اللَّيْلِ إِنَّ

([517]) القواعد، إبن اللحام (ت803هـ): 910/2.

([518]) تفسير العياشي: 21/1.

([519]) الذريعة في أصول الشريعة: 232. مؤسسة الإمام الصادق(عليه السلام)، قم، ط1، 1429هـ – 2008م.

([520]) البرهان: 39/1.

([521]) أسباب النزول: 354.

([522]) تفسير الطبري: 10/5.

الْحَسَنَاتِ يُذْهِبْنَ السَّيِّئَاتِ...﴾،[523] بأنّه عام وإن نزل بحق رجلٍ جاء إلى النبي(3) يريد أن يقضي عليه النبي (3) لأنّه قبّل إمرأة فلم يرُدّ عليه النبي (3)، "فانطلق الرجل – فنزلت الآية – فأتبعه رجلاً فتلا عليه الآية فقال: يا رسول الله هذا له خاصّة؟ قال لا بل للناس كافّة".[524] ومن مجموع الروايات في أسباب النزول عند المسلمين كادوا أن يتفقوا على هذه القاعدة لتكون كلية لولا وجود بعض الآيات التي أعاقت سبيل تحقق كلية القاعدة، لمقالة بعض العلماء: إنّ العبرة في هذه الآيات بخصوص سببها لعدم وجود التعميم فيها، كقوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى (17) الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى (18)﴾،[525] إنّها نزلت في أبي بكر الصدّيق[526] خاصة، وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾،[527] أنّها نزلت في علي بن أبي طالب خاصة.[528]

وكانت هناك محاولات عظيمة للتعميم على حساب الدليل الخاص الذي هو سبب النزول، كالذي أشار إليه الزمخشري (ت538هـ) بقوله: "ويجوز أن يكون السبب خاصاً والوعيد عاماً ليتناول كل من باشر ذلك القبيح، وليكون جارياً مجرى التعريض بالوارد فيه، فإنّ ذلك أزجر له وأنكى فيه"،[529] عندما تعرّض في سورة الهمزة عن أنّها فيمَ نزلت؟ أفي أميّة بن خلف أم الوليد بن المغيرة؟ ومثلها محاولة للسيد الطباطبائي (ت1402هـ) طبقها في تفسيره الميزان مستفيداً من أصل وضعه الإمام الباقر(عليه السلام) كما ورد في تفسير العياشي عن الفضيل قال: "سألت أبا جعفر عن هذه الرواية ما في القرآن آية إلاّ ولها ظهر أو بطن،... ما يعني بقوله ظهر أو بطن؟ قال ظهره تنزيله وبطنه تأويله منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد يجري كما يجري الشمس والقمر...". [530] ويقول السيد الطباطبائي عند إيراده بعض الروايات التي تدلّ على أنّ أهل البيت(Γ) هم أبواب الله والصراط المستقيم...إلخ: "أقول وفي هذه المعاني روايات أخر وهذه الأخبار من قبيل الجري وعد المصداق للآية واعلم أنّ الجري (وكثيراً ما نستعمله في هذا

([523]) سورة هود: 114.

([524]) أسباب النزول: 186.

([525]) سورة الليل: 17،18.

([526]) ظ: أسباب النزول، الواحدي:، ظ: التفسير الكبير، الفخر الرازي:114/28/10، ظ:الإتقان، السيوطي: 86/1.

([527]) سورة المائدة : 55.

([528]) ظ: البرهان في علوم القرآن، الزركشي (ت794هـ): ، ظ: الميزان، الطباطبائي (ت1402هـ): .

([529]) الكشاف، الزمخشري (ت538هـ): 802/4، ظ: البرهان، الزركشي (ت794هـ): 39/1.

([530]) تفسير العياشي: 10/1.

الكتاب) إصطلاح مأخوذ من قول أهل البيت(Γ)".[531] وهذا ما يتلاءم مع عالمية القرآن، وعالمية القرآن تعني خلوّه من مقولة الزمان والمكان والأشخاص. يقول أستاذنا الدكتور ستار الأعرجي: "هكذا يصبح النص الواحد في نزوله حالة مكثّفة من النزولات المتعددة لكنّها أُدمجت جميعاً في نصّ واحد تلافى التعدد الزمني بالقدرة على التعميم والإنطباق، وذلك ما استلزمته خاتمية الرسالة...".[532] ويقول: "خلاصة هذا الضابط المهم – أي الجري والإنطباق – في الكشف عن النص والإستمداد منه إذن تتمثل في تجرده عن الإستنباط بالقيود النسبية فهو تعبير لفظي تسلح باللغة والتعبير عن قوانين عامة، وتلك الحالة الجزئية (سبب النزول) وإن ورد النص لمعالجتها ولكنها لا تقيّده بقيودها".[533]

ولكن تبقى هذه المحاولة بعيدة عن التعميم الكلي الذي يراد منه الإنطباق على جميع جزئياتها، بل يُمثل حكماً كلياً يتّضح من خلاله صفة من صفات الكتاب، وهو العموم والشمولية لتثبت عالميته.

وخلاصة القول: إنّ "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب" و"الوارد لا يخصص المورد" ونظرية الجري والإنطباق، وإن كانت مستمدة من نصوص وممارسات منسوبة للنبي(3) وأهل البيت(Γ) أو الصحابة والتابعين(ﷺ) وعلماء المسلمين، إلاّ أنّها لم تكن قاعدة لتفسير القرآن، وإنّما قاعدة لعلم أسباب النزول، ويبدو من الروايات واستعمال العلوم لها وتحقيق المحققين فيها أنّها قاعدة تبنّاها علماء الأصول ولم يقصدوا منها تفسير النص القرآني بقدر ما انتفعوا بها في تخصيص العموم القرآني في الأحكام الشرعية، وإنّها لم تكن كلية بدليل استخدام عكسها (العبرة بخصوص السبب) عند بعضهم، ولم تُعلم طريقة انتزاعها. ولفظ (العبرة) موهم بين لفظ (الحجة) الذي هو عرض ذاتي للأحكام الشرعية وقواعد الإستنباط في علم الأصول وبين لفظ التجاوز من حالة خصوص السبب إلى حالة عموم اللفظ،[534] وكلاهما يوميء إلى شيء مهم، وهو أنّ أسباب النزول لم تعتبر عند الأصوليين، وكذلك عند المفسرين، لأنّها تتعارض مع التأويل،[535] وتتعارض مع السياق،[536] وكذا مانعة من التدبّر.[537]

2. الناسخ والمنسوخ :

([531]) الميزان في تفسير القرآن: 39/1.

([532]) مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، د. ستار الأعرجي: 73.

([533]) المصدر نفسه: 90، 159.

([534]) ظ: المفردات، الراغب الأصفهاني: 543.

([535]) ظ: أسباب النزول، بسام الجمل: 343.

([536]) ظ: مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح: 149.

([537]) ظ: أسباب النزول، بسام الجمل: 331.

بعد أن عرفنا في الفصل الأول أنّ العلوم هي تراكم معلومات عن ظاهرةٍ ما، بعضها قطعية وأخرى تتقلب بين القطع والظن، وتُعدّ هذه المرحلة مرحلة التصور للعلم غير المنضبط والنسخ كغيره من الظواهر القرآنية التي مرّت بهذا الدَور، وبدأ ينمو ويتضخّم ويختلط، فبان تأثيره على الحكم الشرعي، حتى جاء أئمة وعلماء أصول الفقه احتضنوه بالتحليل والتقعيد ليأخذ منحى العلم المنضبط، وهو ما يُطلق عليه مرحلة التصديق بإقامة الحجة بالبرهان عليه، فانبثقت منه قواعد أولها فرز الخاص والمقيّد والمبين عن النسخ، وقد دلّ على ذلك حديث أمير المؤمنين(عليه السلام): "إنّ الله تبارك وتعالى أنزل القرآن على سبعة أقسام كلٌّ منها شافٍ كافٍ،... وفي القرآن ناسخ ومنسوخ، ومحكم ومتشابه، وخاص وعام،..."،[538] فتبيّن التغاير بين النسخ والتخصيص بالعطف بالواو.

وأفرد الإمام الشافعي[Σ] (ت204هـ) في كتابه (الرسالة) مبحثاً مستقلاً للناسخ والمنسوخ ميّز وحرّر فيه النسخ عن التخصيص والتقعيد والمبين.[539] وبالرغم من هذا الإتفاق عند الأصوليين على تخليص النسخ من التخصيص، يظهر لنا أبو مسلم الأصفهاني (ت322هـ) من كبار علماء المعتزلة ليقول: "إنّ النسخ هو التخصيص، تجنّباً لإبطال حكمٍ قرآني أنزله الله تعالى[540] لكي تبدأ نظرة تحقيقية في العام والخاص تنبثق منها قواعد جديدة، وهكذا تظهر بين الحين والآخر مستجدات في هذا العلم بناءً على جواز الإجتهاد من جهة، ودخول المباحث الكلامية في المباحث القرآنية وتأثيرها على الأصوليين من جهة أخرى. لذا نجد في مسألة مفهوم النسخ تدخل كل هذه العلوم بمعونة علم اللغة، ونتيجة لاختلاف موضوعات هذه العلوم واختلاف حيثياتها بالتعامل مع ظاهرة واحدة دون أن تُلحظ هذه الحيثيات، فمفهوم النسخ عند اللغويين غيره عند الأصوليين وعند علماء القرآن وعند علماء الكلام، فاختلاف اللغويين – كما يقول د. مصطفى زيد[541]: في أنّ المعاني لكلمة النسخ أهي التبديل أو الإزالة أو الإبطال؟ وأيّهم هو الحقيقي وأيّهم هو المجازي إنتقل إلى دائرة الأصوليين والمؤلفين في الناسخ والمنسوخ حين نقلوا عنهم، حتى أخذ بعضهم جميع المعاني، وانقسم الأصوليون ما بين متبنٍّ المعنى الحقيقي، وإذا أعجزهم الوقوف على المعنى الحقيقي فيحكمون بأنّ جميع معانيها حقيقة، وإنّها من المشترك، أو يحكمون بأنّ جميع معانيها مجازية، وإنّها كلمة شرعية عبر القرآن منها بمادة أخرى هي البديل فهذه المادة هي أوجه ما تفسّر به إذن، ويمثل الإتجاه إلى المجاز السرخسي،[542] وأمّا الغزالي (ت505هـ)

([538]) البحار، المجلسي (ت1111هـ): 4/90.

([539]) الرسالة، الشافعي: 132.

([540]) مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح: 262.

([541]) ظ: النسخ في القرآن الكريم: 55/1.

([542]) هو أبو بكر محمد بن أحمد بن أبي سهل السرخسي (ت490هـ) صاحب كتاب أصول السرخسي.

والآمدي (ت631هـ) فهما يمثلان الإتجاه إلى الحقيقة. وعن تأثير علم الكلام في الأصول قال د. مصطفى زيد: "إنّ المدارس الأصولية التي عرَفت النسخ كانت كلامية النشأة".[543] "وإنّ بعض المدارس الأصولية كانت تهدف بتعريفها للنسخ إلى الردّ على اليهود".[544]

والذي يبدو من اشتراك المطالب الكلامية في مطالب أصولية هو أنّ العلماء المتقدمين مارسوا أكثر من علم، فاختلطت مطالب علمٍ بعلمٍ آخر دون أن يميّزوا بينها لعدم التمييز بين موضوعات العلوم.

قواعد الناسخ والمنسوخ:

ولما كانت القواعد هي القضايا الكلية التي تنظم العلم من خلال تعميمات كلية يلجأ إليها أصحاب العلوم لضبط علومهم خشية الوقوع في التفسير بالرأي الذي يُعدّ تفسيراً ظنيّاً إن لم يكن منحرفاً. لذا سعى علماء الأمة إلى ضبط الناسخ والمنسوخ بقواعد كلية نستعرض أهمّها:

1- النسخ والتخصيص:

إنّ الصحابة والتابعين كانوا يعدّون التخصيص والتقييد من النسخ إلى أن جاء الشافعي فميّزه وحرره، وكانوا "يعتمدون على المعنى اللغوي لا المعنى الأصولي والمعنى اللغوي، هو إزالة شيء بشيء[545]"،[546] مما جعل علماء الأصول يهتمون بالخاص والعام إهتماماً كبيراً خشية الوقوع في الخلط بين النسخ والتخصيص، إلاّ أنّ الأمر لم ينتهِ عند من اتّفقوا في الناسخ والمنسوخ، ولم يكتفوا بجعل التخصيص نسخاً، بل جعلوا النسخ تخصيصاً كأبي مسلم الأصفهاني[547] وأورد الكثير منهم ألواناً، يقول السيوطي (ت911هـ): ليست "من النسخ في شيء ولا من التخصيص ولا له بهما علاقة بوجه من الوجوه"،[548] وذلك في مثل قوله تعالى: "أليس الله بأحكم الحاكمين"، مما نسخ بآية السيف وليس كذلك لأنّه تعالى أحكم الحاكمين أبداً لا يقبل هذا الكلام النسخ"[549]

وكل هذا يرجع إلى عدم تبنّي علم الأصول أو علم الناسخ والمنسوخ أو علم التفسير ضبط الأمر عند دورانه بين التخصيص والنسخ من خلال قاعدة كلية بالمعنى العلمي الصحيح. يقول السيد السبزواري (ت1414هـ)(قدس): "وليس في البيّن قاعدة معتبرة كلية عند دوران الأمر بين

([543]) النسخ في القرآن الكريم: 108/1.

([544]) النسخ في القرآن الكريم، د. مصطفى زايد: 108/1.

([545]) ظ: لسان العرب، إبن منظور (ت711هـ): 462/2.

([546]) النسخ في القرآن الكريم، د. مصطفى زيد: 110/1.

([547]) المصدر نفسه: 110/1.

([548]) الإتقان، السيوطي: 54/3.

([549]) المصدر نفسه، ظ: مباحث في علوم القرآن، صبحي الصالح: 266.

النسخ والتخصيص تُعيّن أحدهما إلاّ هذا، فيقال الأصل عدم النسخ إلاّ إذا ثبت بدليل قطعي لاسيما في أحكام الشريعة"،[550] ويضيف إلى هذا "إنّ المعروف في الثمرة بين النسخ والتخصيص، نّ أثر التخصيص خروج الخاص عن حكم العام رأساً، والنسخ إرتفاع الحكم عن المنسوخ في حين ظهور النسخ وإثبات الكلية لهذه الثمرة يحتاج إلى الدليل وهو مفقود".[551]

2- اقسام النسخ :

إعتاد الباحثون في الناسخ والمنسوخ أن يقسموا النسخ في القرآن إلى أصناف ثلاثة:

أ) نسخ الحكم والتلاوة: "بأن تسقط آية من القرآن الكريم كانت ذات حكم تشريعي، وكان المسلمون يتداولونها ويقرؤونها ويتعاطون حكمها، ثمّ نُسخت وبطل حكمها ومُحيت من صفحة الوجود رأساً"،[552] وكان مستند من يقول به حديث مروي عن عائشة رواه مسلم في صحيحه[553] والترمذي في سننه[554] من نسخ ما أنزل من القرآن "عشر رضعات معلومات يحرّمن" ثم نُسخن بخمس معلومات، وأثبته كثير من العلماء وأبطله آخرون.[555]

ب) نسخ التلاوة دون الحكم: "بأن تسقط آية من القرآن الكريم كانت تُقرأ وكانت ذات حكم تشريعي ثمّ نُسيت ومُحيت هي من صفحة الوجود لكن حكمها بقي مستمراً غير منسوخ".[556] ومثّلوا لها بآية الرجم عن طريق عمر بن الخطاب للشيخة والشيخ،[557] وقد تبنّاها البعض من علماء أهل السنّة كإبن حزم الأندلسي (ت456هـ) في المحلى[558]

([550]) تهذيب الأصول، السبزواري: 144/1.

([551]) المصدر نفسه.

([552]) التمهيد في علوم القرآن، محمد هادي معرفة: 275/2.

([553]) شرح صحيح مسلم للإمام النووي (ت676هـ): 283/9. دار القلم، بيروت، ط1.

([554]) سنن الترمذي (ت297هـ)، تحقيق:محمود محمد محمود حسن نصار: 217/2. دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ - 2000م.

([555]) ظ: البرهان، الزركشي: 27/2، ظ: الإتقان، السيوطي: 54/3، ظ: مناهل العرفان، الزرقاني: 134/2، دار الفكر، بيروت، ط4، 1424هـ - 2003م، ظ: البيان، السيد الخوئي (ت1412هـ): 285-286، ظ: التمهيد، محمد هادي معرفة: 276/2.

([556]) التمهيد، محمد هادي معرفة: 279/2.

([557]) ظ: البرهان، الزركشي: 26/2، ظ: الإتقان للسيوطي: 63/3.

([558]) ظ: المحلى لابن حزم: 97/13. دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، ط1، 1418هـ - 1997م.

والسرخسي (ت490هـ) في أصوله[559] وآخرين. وقد أنكره كثيرون كإبن ينبوع على ماذكر الزركشي (ت794هـ)[560] والإمامية[561].

ج) نسخ الحكم دون التلاوة: "بأن تبقى الآية ثابتة في الكتاب يقرؤها المسلمون عبر العصور سوى أنّها من ناحية مفادها التشريعي منسوخه ..."[562]

وهذا ممّا اتّفق عليه الجميع وإن اختلفوا في عدد آياته وبعض الأحكام الفرعية.[563]

وهذا الإختلاف في الأضرُب أو فروعها قد منع من وضع قاعدة كلية بل ويُعِد صبحي الصالح أنّ التقسيم هو مانع من انتزاع قاعدة كلية، حيث يقول: "فتقسيم المسائل إلى أضرب إنّما يصلح إذا كان لكل ضرب شواهد كثيرة وكافية على الأقل ليتيسر استنباط قاعدة منها وما لعشاق النسخ إلاّ شاهد أو إثنان على كل من هذين الضربين وجميع ما ذكروه (أخبار آحاد)... وخبر الواحد لا يُثبت القرآن".[564]

وهكذا في بقية مسائل علم الناسخ التي تصلح أن تكون قواعد لتضبط هذا العلم لو روعيت آلية الإنتزاع العلمية للقواعد وتحقق أركانها وصياغتها صياغة قطعية، ولكن ممّا يحول دون تحقيقه هو الإختلاف بين الفقهاء لاختلاف مصادر أدلّتهم إبتداءً من تعريف النسخ واختلافهم في مفهومه ومروراً في إمكانه ومورد وقوعه وانتهاءً بحكمه،و غيرها من الأمور التي تساهم في إنشاء قواعد علمية، ولو تخصص لعلم النسخ متخصصون لوضع قواعده لتكون لهم آلية مستقلة عن علم الأصول وتأثيرات العلوم الأخرى كاللغة والكلام ليحدّدوا مفهوم النسخ في القوانين الإلهية وتمييزها عن النسخ في القوانين البشرية، لأنّ الغاية مختلفة فيهما، ثمّ وضع تعريف ومدلول النسخ وتحديد موضوعه وأعراضه الذاتية لأنّ لكل علم موضوعاً وحيثيات وأعراضاً ذاتية تدخل في عملية وضع القواعد، ومن دونها تكون عملية التقعيد مستحيلة أو شبه مستحيلة.

ومن القواعد التي اختُلف فيها وتنتظر التقعيد أو التفنيد:

1- حقيقة النسخ: يتساءل د. مصطفى زيد: "أكلٌ تناقض بين حكمين عمليين يقتضي نسخ المتأخر منهما للمتقدم؟"[565] وقد ذكر: إنّ وهماً وقع عند الأصوليين في إمكان

([559]) ظ: أصول السرخسي: 81/2.

([560]) ظ: البرهان: 25/2.

([561]) ظ: البيان في تفسير القرآن، السيد الخوئي (ت1413هـ):304.

([562]) التمهيد في علوم القرآن، محمد هادي معرفة: 283/2.

([563]) المصدر نفسه: 283/2.

([564]) مباحث في علوم القرآن: 265.

([565]) النسخ في القرآن الكريم: 173/1، ظ: البيان للسيد الخوئي: 306.

وقوع التعارض بين نصّين شرعيين دون دليل على النسخ ودون مرجح لأحدها على الآخر... ثمّ قرّروا أنّ الحكم حينئذٍ التوقّف أو التخيير".[566]

2- جواز وقوع النسخ.

3- موارد وقوع النسخ هل في الشرعيات أم التكوينيات؟[567]

4- النسخ ببدل أو بلا بدل؟[568]

5- إستصحاب النص إلاّ أن يرد النسخ.[569]

6- هل يجوز العمل بالمنسوخ؟[570]

7- الأخف يُنسخ بالأشد.[571]

8- عصر النسخ هل هو عصر الرسالة أم بعده؟

9- نسخ القرآن بالقرآن.

10- نسخ القرآن بالسنّة المتواترة وخبر الواحد.

11- الآية المحكمة لا نسخ فيها.

12- رجوع النسخ إلى النقل الصحيح.

وبعد هذا الإستعراض المختصر البسيط توضَّح لدينا خلاصته هي:

- إنّ الناسخ والمنسوخ علم له مسائل وقواعد وليس هو برأسه قاعدة، وهكذا بقية قواعد التفسير – كما يُدّعى – إنّ قواعده لم تكن من إنتاج علماء النسخ أو علماء التفسير ،وإنّما بعضها لعلم الأصول وبعض لعلم الكلام.
- إنّها ليست عامة وكلية.
- أخذها المفسرون بوصفها قاعدة مسلّم بها من دون أن يجروا عليها تعديلات ويكيّفونها لعلمهم أو لعلم الناسخ والمنسوخ.

2. المحكم والمتشابه :

([566]) النسخ في القرآن الكريم، د. مصطفى زيد: 219/1.

([567]) ظ: الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي: 252/1، ظ: البيان للسيد الخوئي: 407، ظ: الإجتهاد والتجديد: 55.

([568]) ظ: الرسالة للشافعي: 132، ظ: الأحكام في أصول الأحكام، الآمدي: 125/3. دار إحياء الكتب العلمية، بيروت، ط5، 1426هـ – 2005م.

([569]) ظ: أصول الفقه المقارن، محمد تقي الحكيم: 474.

([570]) ظ: المنخول، الغزالي: 397+398، ظ: الميزان، الطباطبائي: 29/18، ظ: علوم القرآن، محمد باقر الحكيم: 261.

([571]) ظ: الناسخ والمنسوخ، القاضي أبو بكر المالكي (ت543هـ): 11.

قاعدة رد المتشابه الى المحكم

أ- المعتزلة:

لمّا كان العقل عند المعتزلة يشكّل ثنائية مرجعية لمذهبهم بجانب الوحي على حساب المرجعيات الأخرى (السنّة والإجماع)، فإنّ الإفراط في دَور العقل عندهم أدّى إلى انهيار مذهبهم لأنّهم جعلوا الحاكمية له على الشرع،[572] وكان الأساس الذي وضعوه لترجيح الأصل على الفرع هو أنّ ما وقع فيه الإختلاف فهو الفرع، وما لم يقع فيه الإختلاف فهو الأصل، وعلى هذا الأساس وضعوا أصولهم،[573] ولمّا كان العقل لم يُختلف فيه هو الأصل، ولمّا كان المعقول مختلف فيه فهو الفرع، وجرت هذه الآلية الخاصة بالمعتزلة في تأصيل الأصول، فلمّا كان المحكم لم يُختلف فيه هو الأصل والمتشابه لما اختلف فيه فهو الفرع، وإذا كان الفرع عندهم مردود إلى أصله الذي لا اختلاف فيه كان ردّ المتشابه إلى المحكم، قال الإمام القاسم بن إبراهيم الرسي: "وأصل الكتاب هو المحكم الذي لا اختلاف فيه الذي لا يخرج تأويله مخالفاً لتنزيله وفرعه المتشابه من ذلك فمردود إلى أصله الذي لا اختلاف فيه بين أهل التأويل وأهل السنّة التي جاءت على لسان الرسول ما وقع عليه الإجماع بين أهل القبلة والفرع ما اختلفوا فيه...".[574]

ب- الإمامية:

إنّ مرجعية الإمامية هم أهل البيت(Γ)، وقد وضعوا أصولاً للعلوم الشرعية، منها علم العقائد. قال الإمام الصادق(ﷺ):"علينا إلقاء الأصول وعليكم التفريع"،[575] وجعل أهل البيت(Γ) القرآن الكريم معياراً وحاكماً على نفسه وعلى غيره من العلوم ﴿... وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ ...﴾،[576] "وحاشا أن يكون القرآن تبياناً لكل شيء ولا يكون تبياناً لنفسه، وقال تعالى: ﴿... هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ ...﴾،[577] ... وكيف يكون القرآن هدىً وبيّنة وفرقاناً ونوراً مبيناً للناس في جميع ما يحتاجونه ولا يكفيهم في احتياجٍ إليه وهو أشدّ الإحتياج؟"[578]

([572]) ظ: كتاب أصول العدل والتوحيد (ضمن رسائل العدل والتوحيد: 96/1).

([573]) ظ: تاريخ الفِرق الإسلامية ونشأة علم الكلام، علي مصطفى الغرابي: 92.

([574]) رسائل العدل والتوحيد: 97/1.

([575]) وسائل الشيعة، الحر العاملي (ت1104هـ)، 62/27.

([576]) سورة النحل: 89.

([577]) سورة البقرة: 185.

([578]) الميزان، الطباطبائي (ت1402هـ): 9/1.

وبهذا يكون المصدر الثاني لفهم القرآن بعد القرآن نفسه هم النبي (ﷺ) أهل البيت(عليهم السلام) بوصفهم الراسخين في العلم الذين أشارت إليهم الآية، وقد حصر الإمامية فهم القرآن بهم(عليهم السلام).

ولمّا كان القرآن حاكماً على نفسه، وفيه محكم ومتشابه، وجب عند الإمامية ردّ متشابهه إلى محكمه لكي يتحول إلى محكم، لقول الإمام الرضا(عليه السلام): "من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه فقد هُدي على صراط مستقيم"[579]

وكذلك إنّ تأويل المعصوم عندهم يحوّل المتشابه إلى محكم، ولكن هل بردّ المتشابه إلى المحكم؟ يرى العلامة الحلي: إنّ وجود المتشابه وعلم المعصوم به دليل على وجوب الإمامة، وعصمة الإمام، وإنّ تأويل المعصوم عندهم يحوّل المتشابه إلى محكم.[580]

والذي يبدومن استعمال القرآن الكريم لمفهوم الرسوخ في العلم مرتين : الاولى قوله تعالى : (وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم) [581] وقوله تعالى:(لكن الراسخون في العلم منهم والمؤمنون يؤمنون بما انزل اليك ..) [582] ان المفهوم لم يقتصرعلى اهل البيت (عليهم السلام)بل ويشمل العلماء الموصوفين بالرسوخ كما في الاية الثانية ، كل ما في الامر ان اهل البيت(عليهم السلام) هم المصداق الاكمل والاشمل في الرسوخ ، ويعلمون كل ما في القرآن الكريم محكمه ومتشابهه، وان الراسخين من العلماء هم المصداق لاضيق والخاص، حيث ان رسوخهم في شيء معين ، وهذا الرأي –كما اعتقد – يعضده المنهج الذي اتبعه اهل البيت (عليهم السلام) في التعامل مع النص القرآني وهو منهج الجري والانطباق بناءً على الروايات التي وردت عنهم(عليهم السلام) ان القرآن الكريم خالٍ من قيد الزمان والمكان والشخوص ويجري مجرى الشمس والقمر[583].

الخلاصة:

وقد تبيّن أنّ أصل القاعدة إثباتاً وإنكاراً هم المتكلمون لا المفسرون.

- أنكرها الحشوية ونهوا عن العمل بها، أمّا السلفية والظاهرية فلم يعملوا بها.
- عمل بها الإمامية والمعتزلة فقط.
- آلية المعتزلة واضحة بانتزاع القاعدة.

4. السياق:

([579]) عيون أخبار الرضا: 290.

([580]) ظ: كتاب الألفين، المحقق الحلي جمال الدين المطهر (ت726هـ): 412. مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط3، 1402هـ – 1982م.

([581]) آل عمران: 7.

([582])النساء: 162.

([583]) ظ:تفسير العياشي:21/1

والذي يبدو للبحث بعد استقراء وجهود حثيثة بالإطلاع على كل من كَتَبَ عن السياق، وكذا في تطبيقات المفسرين والأصوليين واللغويين، إنّه لا طريقة معلومة لاستنباط هذه القاعدة سوى ما نظر العرب الأوائل إنّها من الظواهر اللغوية القديمة،[584] لأنّهم رأوا بأنّ الكلمة عندما تكون خارج السياق فلها معنى غير المعنى الذي للكلمة في داخل سياقها، وهذا التبدّل في الدلالة للكلمة إنّما هو أثرٌ للسياق بوصفه نظاماً لغوياً يكشف عن معنى أجزائه، ولكن لا على الدوام.

فهو عندهم قرينة لفظية داخلية متّصلة ما يقابل القرينة الحالية الخارجية التي هي (سبب النزول) والتي يمكن أن تكون متصلة أو منفصلة.

([584]) البحث الدلالي عند الأصوليين، خالد عبود حمودي وزينة جليل عبد: 210.

خلاصة الفصل الثاني

1- إنّ القواعد – بوصفها أموراً كلية – فاللائق لعملية إخراجها هو مصطلح الإنتزاع وأمّا مصطلح الإستنباط فيكون لعملية استخراج معنى الجزئيات من القاعدة ليتماشى مع المعنى اللغوي للقاعدة ويتماشى مع المتبادر عند أهل العلوم من إطلاق المصطلحين.

2- إنّ أكثر قواعد العلوم تختلف في عالم التكوين عنها في عالم التدوين، أي: إنّ أصحاب العلوم يصرّحون بأنّ قواعدهم على الطريقة الأرسطية، لكن عند تحليلها يظهر أنّها ليست على الطريقة الأرسطية. ويرى البحث أنّ الطريقة الأرسطية هي المثلى في العلم ولا توجد طريقة غيرها إلى اليوم، فهي السبيل الوحيد لوحدة العلوم ووحدة الفهم البشري، وهذا ما تريده الرسالات السماوية، وإنّ القرآن قدّم أنموذجات على غرار الطريقة الأرسطية من أحكام كلية وسنن كونية وقواعد.

3- إنّ العلوم الشرعية المتصلة بالقرآن الكريم – كعلم الأصول، وعلم الكلام، وعلوم اللغة – لم تلتزم الطريقة الأرسطية بانتزاع قواعدها، باستثناء علم النحو، رغم وجود بعض الإختلافات بين مدرستي البصرة والكوفة.

وإنّ الأساس التاريخي لأغلب هذه العلوم مجهول، وآلية انتزاعها تختلف من مذهب لآخر، ولذا أثّرت على قواعد التفسير للقرآن الكريم حينما تولّت هي انتزاع تلك القواعد، فأوجدت إختلافاً فيما بين علماء المذاهب، بل علماء المذهب الواحد في قواعدها، واستبدّت الفُرقة بين المسلمين، ونتيجتها إبتعاد غير المسلمين عن القرآن الكريم لصعوبة فهم مراد الله تعالى، بل يصعب فهم ذلك حتى على المسلم المتمرّس.

4- إنّ القواعد لابدّ أن تنتظم تحت علم، ولا تكون مطلقة، وينبغي أن تأخذ تلك القواعد موضوعها من ذلك العلم الذي تنتمي إليه، ومن هذا يظهر أنّه لا قاعدة تحت علم التفسير. والقواعد المعمول بها الآن في تفسير القرآن ليست لها الكشفية التامة عن معاني القرآن الكريم، كما يراد من القواعد.

5- إنّ هذه القواعد هي قواعد لعلوم القرآن، فمنها: منصوص عليه في القرآن، كالناسخ والمنسوخ، والمحكم والمتشابه، ومنها: مستنبط كالمكي والمدني، وتناسب الآيات، وأسباب النزول، وغيرها، فهي علوم مستقلّة لأنّها تراكمات علمية بشرية ظنية متعارضة وقواعدها لا تُعدّ قواعد تفسير، وإن كان لبعضها شيء من الكشفية، وإنّما قواعد لضبط مسائل علومها رغم أنّ هذه القواعد كما تبيّن أنّها خالية من ركنَي القاعدة وهي (الكلية) و"قدرتها على الإستنباط لمعنى كل جزئية من جزئيات موضوع القاعدة" ويتضّح ذلك من خلال تطبيقها ومن صياغتها التي توحي بذلك. وإنّ الأساس التأريخي غير معلوم، وطرائق الإنتزاع غير واضحة بالقياس للعلوم المنضبطة، كالمنطق والنحو، عِلماً بأنّ علم المنطق قد سبقها بعشرة قرون وعلم النحو قد زامن أكثرها.

الفصل الثالث

الفصل الثالث: قطعية القاعدة

المبحث الاول : حقيقة القطع والظن

المطلب الاول : معنى القطع والظن

1. في اللغة والاصطلاح
2. في القرآن الكريم
3. العلم بين القطع والظن

المطلب الثاني : القطع والظن في العلوم

1. علم النحو
2. علم المنطق
3. علم اصول الفقه

المطلب الثالث: القطع والظن في تفسير القرآن الكريم

1. التفسيرغير المقبول : التفسير بالرأي
2. التفسيرالمقبول:

أ- التفسير النقلي

ب- التفسير العقلي

ت- التفسير اللغوي

الفصل الثالث: قطعية القاعدة

المبحث الاول: حقيقة القطع والظن:

توطئة:

بعد أن خاض البحث في الفصلين السابقين غمار بعض العلوم المتصلة بالقرآن الكريم، كعلم الأصول وعلم الكلام وعلم النحو، وبعض العلوم المستلّة من القرآن الكريم والمسمّاة (علوم القرآن)، ومن خلال تتبّعه لقواعد تلك العلوم من حيث أساسها التاريخي وطرائق الإستنباط إنكشف للبحث أنّ ولادة تلك القواعد لم تكن من رحم علم التفسير، وإنّما هي لهذه العلوم المذكورة، وإن كان لها نحو من الكشفية، لكنّها لم تكن كشفية تامة، كما هو المطلوب من القاعدة العلمية.

وعندما شرع البحث بكتابة هذا الفصل، وهو فصل يختص بـ (قطعية القواعد) لاكتشاف صلاحية تلك القواعد لعلم التفسير أو عدمها، وبعد التنقيب عن مسألة القطع والظن في علم التفسير لم أجد لهذا العلم طريقة علمية لاستكشاف ما هو القطعي منها أو الظني، بل وكالعادة هذا العلم إنّه يتّكيء على جهود علوم أخرى في معالجة مباحثه ومسائله ولم تكن له آلية مستقلة، كما للعلوم من قطع أو ظنّ أو برهنة أو آلية ترجيح أو معالجة التعارض، بل أخذها المفسرون من علوم أخرى دونما تكييف أو تهذيب بما يتلاءم مع طبيعة علم التفسير. قال أحد علماء القرآن المعاصرين الأستاذ محمد هادي معرفة: "إذا بلغ البحث بنا إلى مصادر حديثية لفهم معاني القرآن الكريم وهي أحاديث مأثورة عن النبي (ﷺ) وعترته وعن صحابته الأجلاّء والتابعين لهم بإحسان، فيجدر بنا النظر فيما قاله الأصوليون بشأن حجّية أخبار الآحاد).[585]

وبالرغم من التراث الكبير لتفسير القرآن الكريم، إلاّ أنّ معالم هذا العلم لم تتّضح في أكثر صورها وكأنّه لم يكن علماً، أو كأنّه في طور النضوج الأول، ولولا جهود بُذلت لعلماء المسلمين في صياغة المناهج التفسيرية – وإن كانت قليلة – لم يكن للعلم ذكر.

وربّما من يطّلع على هذا الكلام يعجل على البحث فيقول إن نتائج هذا الفصل تجلّت في توطئته.

فقولي له: إنّه لابدّ للباحث في علم تفسير القرآن الكريم من أن يبدأ من حيث النتائج ليؤسس لهذا العلم الفقير طرائقه وآلياته، ولهذا اضطرّ البحث أن يبحث القطعية في العلوم التي اعتمد عليها المفسرون للكشف عن طرائقها ليتّضح أثرها على تفسير القرآن الكريم.

([585]) التفسير والمفسرون، محمد هادي معرفة:545/2، مؤسسة الطبع والنشر في الإستانة الرضوية المقدسة، مشهد، إيران، ط2، 1435هـ – 2004م.

المطلب الاول : معنى القطع والظن:

1. في اللغة والاصطلاح :

القطع لغةً:

قال إبن فارس (ت395هـ): "القاف والطاء والعين أصل صحيح واحد يدل على صرمٍ وإبانةِ شيء عن شيء، يقال قطعت الشيء أقطعه قطعاً... يقال تقاطع الرجلان إذا تصارما..."[586]

قال إبن منظور (ت711هـ): "القطع إبانة بعض أجزاء الجِرْم من بعضٍ فصلاً...".[587]

وكل ما ذُكر يدلّ على أنّ القطع في اللغة هو الإبانة والفصل، ويقول الأزهري (ت370هـ) في نهاية حديثه عن آراء علم اللغة "وكل ما مرّ في الباب من هذه الألفاظ واختلاف معانيها فالأصل واحد والمعاني متقاربة، وإن اختلفت الألفاظ...".[588]

([586]) معجم مقاييس اللغة، أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا، 101/5، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، الدار الإسلامية، لبنان، 1410هـ – 1990م.

([587]) لسان العرب: 252/5.

([588]) تهذيب اللغة: 134/1.

القطع إصطلاحاً:

قال التهانوي (ت1158هـ): "وعند الأصوليين يُطلق على معنيين: أحدهما نفي الإحتمال أصلاً والثاني نفي الإحتمال الناشيء عن دليل، وهذا أعمّ من الأول لأنّ الإحتمال الناشيء عن دليل أخص من مطلق الإحتمال، ونقيض الأخص أعمّ من نقيض الأعمّ.

ولإطلاق القطع على المعنيين يستعمل العلماء العلم القطعي في معنيين أحدهما ما يقطع الإحتمال كالمحكم والمتواتر، والثاني ما يقطع الإحتمال الناشيء عن دليل كالظاهر والنص والخبر المشهور. فالأول يسمونه علم اليقين والثاني علم الطمأنينة".[589]

الظن:

لغةً: "الظنون من النساء التي لها شرف تتزوج، وإنّما سُمّيت ظنوناً لأنّ الولد يُرتجى منها".[590] وإبن فارس (ت395هـ) يقول إنّ أصل ظن "الظاء والنون أصل صحيح يدل على معنيين مختلفين يقين وشك".[591] وفي اللسان: الظن: شك ويقين إلاّ أنّه ليس بيقين عيان، إنّما هو يقين تدبر، فأمّا يقين العيان فلا يقال فيه إلا علم".[592]

وكل ما أوردته هذه المعاجم وغيرها يدل على أنّ معنى الظن هو التخمين والحدس والرجاء والرجحان، وهو يقين يشوبه شك، فالمعرفة فيه متزلزلة بين الشك واليقين.

الظن إصطلاحاً:

قال الجرجاني (ت816هـ) في تعريف الظن: "هو الإعتقاد الراجح مع احتمال النقيض ويستعمل في اليقين والشك، وقيل الظن: أحد طرفي الشك بصفة الرجحان"[593]

وقال التهانوي (ت1158هـ): "إطلاق الظن على الإعتقاد الراجح هو المشهور"،[594] وهذا ما يطابق المعنى اللغوي في دلالته على العلم اللامستقر مع رجحان.

وبمتابعة العلوم التي تناولت معنى القطع والظن وجدت أنّها اعتمدت على علم الأصول، حتى معجم الكشاف لم يجد بدّاً من الأخذ بما تعارف عليه علماء الأصول بالنسبة إلى معنى القطع أو الظن، وبذلك تكون العلوم مدينةً إلى علم الأصول بتوافره على تحديد هذا المصطلح ونشره بين العلوم.

([589]) كشاف إصطلاحات الفنون: 538/3، (باب القاف، فصل العين)

([590]) تهذيب اللغة، الأزهري (ت370هـ)، (ظنن)، 364/14.

([591]) مقاييس اللغة (ظن): 462/3.

([592]) لسان العرب، إبن منظور (ت711هـ)، 857/7، (ظن).

([593]) التعريفات: 118، (باب الظاء).

([594]) كشاف إصطلاحات الفنون، 188/3، (باب الظاء المعجمة فصل النون).

2. في القرآن الكريم:

القطع :

المتأمل في الآيات الكريمات التي ذكرت القطع يجد أنّها حملت معنىً واحداً وهو (الفصل)، سواء كان إبانةً أو تقسيماً، إلاّ آية واحدة تحتاج إلى توقّف ونظر لمعرفة المراد منها، وهي قوله تعالى ما جرى على لسان بلقيس: ﴿...مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّى تَشْهَدُونِ﴾،[595]

قال الطبرسي (ت548هـ): "أي ما كنت ممضية أمراً".[596] أمّا الفخر الرازي (ت606هـ): "أي لا أبتّ أمراً إلاّ بمحضركم"[597]

وقد أحصى د. الشبثري المعاني التي ذكرها المفسرون (فاعلة، مستبدة، ممضية، مبرمة، فاصلة، باتة)، ويرجح الأخير "باتة" لتوارد أكثر المفسرين على هذا المعنى[598] وهو ما يرجحه البحث.

الظن :

الذي يظهر من تناول القرآن الكريم للظنّ أنّ معناه يتفاوت بين حدّيه الأضيق والأشمل، لكنّه لم يصل إلى حد العلم من حده الأشمل، حتى لو صدر من معصوم أو مؤمن، فإنّه لم يتجاوز حدّ الإعتقاد الراجح ﴿...وَظَنَّ دَاوُودُ أَنَّمَا فَتَنَّاهُ فَاسْتَغْفَرَ رَبَّهُ...﴾،[599] وقوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُم مُّلَاقُو رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾،[600]

وقد وصف القرآن الكريم بعض الظن بالسوء ﴿...الظَّانِّينَ بِاللَّهِ ظَنَّ السَّوْءِ عَلَيْهِمْ دَائِرَةُ السَّوْءِ...﴾،[601] وبالإثم ﴿...إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ...﴾،[602] والمفهوم من الآية الثانية أنّ بعض

([595]) سورة النمل: 32.

([596]) مجمع البيان، 220/5.

([597]) التفسير الكبير، 555/8.

([598]) ظ: القطع والظن عند الأصوليين، د. سعد بن ناصر الشبثري: 1:15، دار الحبيب، الرياض، ط1، 1318هـ - 1997م.

([599]) سورة ص: 24.

([600]) سورة البقرة: 46.

([601]) سورة الفتح: 6.

([602]) سورة الحجرات: 12.

الظن ليس بإثم، ولكن لم يدعُ إلى العمل به لأنّه لا يصيب الحق دائماً ﴿...وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا﴾،[603]

وهذا موقف القرآن من الظن، وإنّ من يدعو إلى العمل به فهو غير الوحي لتقصير، أو قد يكون قصوراً في حال معين في إدراك اليقين، فيلجأ بزعمه إلى الإحتياط. يقول الفخر الرازي (ت606هـ) حين يتعرض لتفسير قوله تعالى ﴿...اجْتَنِبُوا كَثِيرًا مِنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ ...﴾،[604]: "وبالجملة كل أمرٍ لا يكون بناؤه على اليقين، فالظنّ فيه غير مجتنَب، مثاله حكم الحاكم على الشهود، وبراءة الذمة عند عدم الشهود، إلى غير ذلك. فقوله: ﴿كَثِيرًا﴾، وقوله: ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾ إشارة إلى الأخذ بالأحوط، كما أنّ الطريق المخوفة لا يتفق كل مرة فيه مع قاطع طريق، لكنك لا تسلك لاتفاق ذلك فيه مرة ومرتين، إلاّ إذا تعيّن فتسلكه مع رفقه، كذلك الظن ينبغي بعد اجتهاد تام ووثوق بالغ"،[605] وهذا ما بنى عليه الأصوليون المتأخرون بدعوى إننا إن لم نعمل بالظنون فسوف يؤدي إلى انسداد باب العلم الذي سيناقشه البحث فيما بعد هذا المطلب.

3. العلم بين القطع والظن:

العلم – في اللغة – نقيض الجهل،[606] وهو كما عرّفه الجرجاني (ت816هـ): "هو الإعتقاد الجازم المطابق للواقع".[607] وعند تحليل تعريف الجرجاني إلى أجزائه الثلاثة:

1- **الإعتقاد:** يُطلق على ما عقد عليه القلب والضمير، يقول الطريحي (ت1085هـ): "واعتقدت كذا: أي عقدت عليه قلبي وضميري"،[608] وهذا الإعتقاد هو مطلق الإعتقاد لا أصول الدين المعروفة عند المسلمين "لأنّ عقد القلب شيء غير الظن فلا مورد لاعتبار الظن في الإعتقاديات مطلقاً".[609] أمّا الإعتقاد المطلوب في هذا المقام فهو ما كان جنساً لليقين والظن".

([603]) سورة الحجرات: 12.

([604]) سورة الفتح: 6.

([605]) التفسير الكبير، الفخر الرازي (ت711هـ)، 110/10.

([606]) لسان العرب، إبن منظور، 378/7، (علم).

([607]) التعريفات: 126، (باب العين).

([608]) مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي، 220/3.

([609]) تهذيب الأصول، عبد الأعلى السبزواري (ت1414هـ)، 155/2.

2- **الجزم:** لغةً هو القطع،[610] والجزم يحوّل العلم إلى يقين، إذا كان الجزم إعتقاداً بعدم وجود النقيض، مع الإعتقاد الأول، أي: كما قال قطب الدين الرازي (ت766هـ): "واليقين هو اعتقاد الشيء بأنّ كذا مع اعتقاده بأنّه لا يمكن أن يكون إلاّ كذا".[611] ويقول: إنّ الإعتقاد الأول مع الجزم أخرج الظن.[612] لذا عرّف الجرجاني (ت816هـ) الظنّ: "هو الإعتقاد الراجح مع احتمال النقيض".[613] من هنا كانت علاقة العلم بالظن.

وأمّا الإعتقاد الثاني أخرج الجهل المركب.[614]

3- **المطابقة للواقع:** وهو صدق الإعتقاد إذا كان مطابقاً للواقع، وبهذا القيد أُخرج عمل المقلِّد لأنّه إعتقاد مع جزم بلا مطابقة.[615]

فالعلم في عالم التكوين هو اليقين، ولكنّ دخول الظن في ترتب الحجة على العمل بالظنون أوجد زلزلة في يقينية العلم، وإن كان ما فُهم من الآية ﴿إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ﴾[616] أن بعضه حق وعلم، ولكن يبقى هذا العلم في عالم النظرية، وحتى يخرج من القوة إلى الفعل لابدّ من إثبات علميته، لأنّ الظن قدحة ذهنية راجحة باتجاه شيء، فإن توقّف عندها ورُتّب الأثر فهو الظن المذموم.[617] فهو – أي الظن – في هذه المرحلة مقدمة باعثة للبحث عن ماهية المظنون، أهو حقيقة أو لا، وعندها يكون علما، وإلا فلا. وكما قيل أنّ الحقيقة وليدة البحث، وفي اعتقاد الباحث أنّ مبحث الظن من أخطر المباحث التي تهدد العلوم بالإنهيار إن لم تُضبط علمياً، وأنّه من العقبات التي تعرقل تصنيف العلوم، فضلاً عن وحدتها، لأنّ الظنّ غير العلم – إذا كان العلم يعني إنكشاف الواقع –. والظن ليس عائقاً في وجه وحدة العلوم فحسب، وإنما عامل مهم في فُرقة البشرية، وخاصة إذا كان الظنّ طريقاً للوصول إلى المعارف الدينية والإعتقادات الفكرية، لأنّ الظنّ متفاوت في تعريفاته وتطبيقاته من علم إلى علم، لأنّها تعريفات إستدعتها ضرورات علمية وإجرائية تناسب كل علم بما يتناسب مع موضوعاتها وتطبيقاتها واتجاهاتها الفكرية – كما سيأتي عند البحث عن القطع والظن في العلوم.

([610]) ظ: معجم مقاييس اللغة، إبن فارس (ت395هـ)، 454/1، (جزم).

([611]) تحرير القواعد: 166.

([612]) ظ: المصدر السابق: 167.

([613]) التعريفات: 188، (باب الظاء).

([614]) ظ: تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (ت766هـ): 167.

([615]) المصدر نفسه.

([616]) الفتح: 6.

([617]) ظ: علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، محمد جواد مغنية: 217، دار الجواد، بيروت، ط3، 1408هـ – 1988م.

إنسداد باب العلم :

وجد علماء أصول الفقه بعد الفراغ التشريعي الذي تركه إنقطاع الوحي بوفاة النبي()[3]، وبعد أئمة أهل البيت(Γ) عند الإمامية أنفسهم أمام محنة قلة النصوص القطعية وكثرة النصوص الظنية، فأدركوا أنّ ترك الظنّ يعني عدم تغطية حياة الإنسان العملية من الأحكام الشرعية، وإلغاء جانب كبير من البنية التشريعية، لذلك كان أكثرهم قد بحث حجية خبر الواحد وحجية خبر الثقة، رغم قولهم بأنّهما دليلان ظنيان، وعلّله متأخروا المتأخرين من علماء أصول الإمامية، إنّ عدم حجّية الظن يعني إنسداد باب العلم[618] فيقول السيد عبد الأعلى السبزواري (ت1414هـ): "دليل الإنسداد وهو مركب من مقدمات أغلبها قابلة للمناقشة، ولم يكن لهذا الدليل رسم في كتب المتقدمين، وإنّما حدث بين متأخري المتأخرين"[619]

وهذا لا يعني أنّ علماء الإمامية قد اتّفقوا على حجية الظن في خبر الواحد أو خبر الثقة، فقد أبطل كثير منهم العمل بخبر الواحد، كالسيد المرتضى (ت436هـ) حيث يقول "أبطلنا في الشريعة العمل بأخبار الأحاد لأنّها لا توجب علماً ولا عملاً". وقد ذكر أنّ كلّ علماء الإمامية على ذلك، حيث قال: "إنّ أصحابنا كلّهم سلفهم وخلفهم ومتقدمهم ومتأخرهم يمنعون من العمل بأخبار الأحاد".[620] وقد تابعه على ذلك من المتأخرين الطبرسي وإبن إدريس وعدد من الفقهاء والمحدثين، واستدلّوا بآية النهي عن اتّباع الظن ﴿...إِن يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ وَلَقَدْ جَاءَهُم مِّن رَّبِّهِمُ الْهُدَى﴾.[621] وكذلك قسم من علماء أهل السنّة، فقد أورد البيضاوي إستدلالين من منع العمل بخبر الواحد عقلاً، أحدهما "لو جاز قبوله الرواية لجاز اتّباع مدّعي النبوة بدون المعجزة بل لمجرد الظن، ولجاز الإعتقاد كمعرفة الله تعالى بالظن أيضاً قياساً على الرواية، وليس كذلك إتفاقاً. والثاني أن الإستقراء دلّ على أنّ الشرع يتّبع مصالح العباد تفضلاً وإحساناً، والظن الحاصل من خبر الواحد لا يجعل ما ليس بمصلحة مصلحة لأنّه يخطيء ويصيب فلا يعوّل عليه".[622]

وإنّ دعوى دليل الإنسداد إنّما واقعة في الأحكام الشرعية، أمّا ما كان من الإعتقاديات، فلا يشمله دليل الإنسداد. يقول السيد السبزواري (ت 1414هـ): "ما كان من الإعتقاديات يُعتبر فيه

([618]) ظ: كفاية الأصول، الآخوند محمد كاظم الخراساني (ت1329هـ): 356.

([619]) تهذيب الأصول، السيد السبزواري، ج2: 138.

([620]) السرائر، إبن إدريس الحلي (ت598هـ)، 109/1، تحقيق: محمد مهدي الخرسان، العتبة العلوية المقدسة، النجف، ط1، 1429هـ – 2008م.

([621]) سورة النجم: 23.

([622]) نهاية السُوْل في شرح منهاج الأصول، البيضاوي (ت685هـ)، تأليف الأسنوي (ت772هـ)، 117/3.

تحصيل الجزم فلا وجه لاعتبار الظنّ فيها مطلقاً لعدم كونه من الجزم أبداً، وكذا ما يُعتبر فيه الإعتقاد بالواقع على ما هو عليه، لأنّ عقد القلب شيء غير الظن، فلا مورد لاعتبار الظن في الإعتقاديات مطلقاً".[623]

وهذا يعني أنّ دليل الإنفتاح يعمل في غير الأحكام الشرعية، أي إننا لا نحتاج إلى الظنّ في غير الأحكام الشرعية. يقول السيد الطباطبائي (ت1414هـ): "إنّ البحث في سند الرواية في التفسير يختلف عنه في الحكم الشرعي، حيث أنّ خبر الواحد في التفسير إذا لم يطابق مضمون القرآن فلا اعتبار له حتى لو كان صحيح السند.[624]

ومن هذا العرض البسيط نصل إلى نتيجة أنّ العمل بالمظنون مطلقاً خاصٌّ بعلم الأصول لاعتبارات وضرورات العلم، فلا يمكن الإعتماد عليه في بقية العلوم، وإلاّ يعني إنسداد باب التعقل والتدبّر التي أرادها الله تعالى في المعارف القرآنية والكونية ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾.[625]

وإنّ ترك الظنّ يجعل الإنسان يحث الخطى باتّجاه كشف أسرار الكون لكي يصل إلى اليقين، وإنّ العقل الإنساني في طور التدرج للوصول إلى ما يكمل نقصه يوماً بعد يوم والعقل مازال سائراً في إستكشاف كل أسرار الطبيعة، ويشهد لذلك التطور السريع للكشوفات العلمية في كل ميادين الحياة.

المطلب الثاني : القطع والظن في العلوم:

1. علم النحو:

إنّ مسألة القطع والظن من المسائل المتعلقة بأدلّة النحو أو أصولها التي أصلها النحويون منذ الوضع الأول لهذه الأصول على يد أبي الأسود الدؤلي (ت69هـ)، وقد ذكر إبن الأنباري (ت 577هـ) أدلّة النحو: "أقسام الأدلّة ثلاثة: نقل وقياس واستصحاب حال ومراتبها كذلك وكذلك استدلالاتها".[626]

([623]) تهذيب الأصول: 155/2.

([624]) ظ: الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، 219/9.

([625]) سورة محمد: 24.

([626]) لمع الأدلة، أبي البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري: 81، مطبعة الجامعة السورية، 1377هـ –1957م.

وقد جعل لهذه الأقسام ثلاث مراتب: "الأولى لدليل النقل والثانية لدليل القياس والثالثة لدليل استصحاب الحال".[627]

وهو يعني بذلك أنّ دليل النقل أرفعها مكانة وأعظمها، وإنّه إذا اجتمع مع دليل القياس ودليل استصحاب الحال رجح عليهما وألغى وجودهما، وكذلك دليل القياس بالنسبة إلى ما بعده، فأهمية هذه الأدلة متناسب مع أسبقيتها في الترتيب.[628]

وإنّ القطعي عند إبن الأنباري من المنقول هو المتواتر من لغة القرآن وألسِنَة العرب وكلامها، فيقول: "وهذا دليل قطعي من أدلّة النحو يفيد العلم".[629]

"وأمّا الأحاد فما تفرّد بنقله بعض أهل اللغة ولم يوجد فيه شرط التواتر وهو دليل مأخوذ به"،[630] لكنه يفيد الظنّ عند الأكثرين منهم، ولكن إذا اتّصلت به القرائن أفاد العلم ضرورة".[631]

ويرى الفخر الرازي (ت606هـ) أنّ اللغة والنحو على قسمين: "أحدهما: المتداول المشهور والعلم الضروري حاصل بأنّها في الأزمنة الماضية كانت موضوعة لهذه المعاني فإننا نجد أنفسنا جازمةً بأنّ السماء والأرض كانتا مستعملتين في زمان الرسول[3] في هذين المسمّيين".[632] وفي اللغة يضيف: "وكذلك الماء والنار والهواء وأمثالهما، وكذلك لم يزل الفاعل مرفوعاً والمفعول به منصوباً والمضاف إليه مجروراً".[633]

ويعد الرازي (606هـ) أكثر ألفاظ القرآن ونحوه وتصريفه في هذا القسم، وأمّا القسم الثاني فهو المظنون وهو قليل جداً ويثبت وجوب العمل بالظن بالإجماع.[634]

والذي يظهر من تناول النحويين لقطعية المنقول من لغة العرب إنّهم تأثروا بالفقهاء في تعاملهم مع المنقول الذي قُسّم عندهم إلى متواتر وأحاد وأعطوا القطعية للمتواتر والظنية للأحاد، إلاّ إذا اقترن بقرائن، فإنّها تنتقل إلى مستوى القطعي.

([627]) إبن الأنباري وجهوده في النحو، د. جميل علوش: 146، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس، 1981، أطروحة دكتوراه.

([628]) ظ: المصدر السابق: 46.

([629]) لمع الأدلة، إبن الأنباري: 83.

([630]) لمع الأدلة، إبن الأنباري: 84.

([631]) ظ: البلغة في أصول اللغة، القِنوْجي (ت1307هـ): 130، دار البشائر الإسلامية، بيروت، ط1، 1408هـ – 1988م، ظ: العصر العباسي الثاني، د. شوقي ضيف: 143.

([632]) المحصول في أصول الفقه، 60/1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ – 1999م.

([633]) البلغة في أصول اللغة، القِنوْجي (ت1307هـ): 130.

([634]) ظ: المحصول، 60/1.

والمتأمل في كتاب لمع الأدلة يلحظ التشابه الكبير بين النحويين وعلماء الأصول في مسألة القطع والظن، حتى في أدقّ الأمور في نقل أهل الأهواء والرأي، وفي القياس بأنواعه والذي يتبعه الأحناف، وفي دليل الإستصحاب وأنواع خبر الأحاد.

2. علم المنطق:

إنّ علم المنطق من العلوم التي سعت إلى تحصيل اليقين في الفكر، ولذلك درس أرسطو الفكر البشري وأسباب الخطأ في هذا الفكر، ووضع له قواعد حتى يحصنه من الخطأ أي حتى يحصل اليقين لأنّ السوفسطائيين زلزلوا ذلك اليقين بقواعدهم المبنية على الظن الموهم باليقين باتجاهاتها الثلاثة التي أنكرت الواقع وأخطرها هو الإتجاه الذي ينكر الواقع مطلقاً حتى واقع الذات الذي لا يطرح سوى الشك والحيرة.[635]

وقد عمل أرسطو (ت322ق.م) على التصدي لنظرية بروطاغورس "الذي ردّ جميع المعارف إلى المعرفة الحسية ونفى مفهوم اليقين القاطع... فردّ على نفاة المعرفة اليقينية بعدّة وجوه، منها: أنّ جميع المعارف تُبنى على مباديء أولى لا مجال للشك فيها، فكانت بديهية لا تحتاج إلى برهان، ومن طلب البرهنة على كل شيء، كما يقول فهو جاهل لا يفقه معنى البرهان الذي لابدّ أن يستند إلى أوائل أو مباديء صادقة".[636]

لذلك سعى أرسطو (ت322ق.م) لبناء القياس البرهاني معتمداً على القسمة الأفلاطونية،[637] ويقول أرسطو في ذلك "إنّ الغرض في صناعة المنطق هو البرهان، وكان البرهان هو قياس".[638]

لأنّ البرهان هو المحصل للعلم اليقيني، يقول الغزالي (ت505هـ): "إعلم أنّ البرهان الحقيقي ما يفيد اليقين الحقيقي الضروري الدائم الأبدي الذي لا يستحيل تغييره".[639] ويعرّف إبن رشد (ت595هـ) البرهان: "هو قياس يقيني يفيد علم الشيء على ما هو عليه في الوجود بالعلة التي هو بها موجود إذا كانت تلك العلة من الأمور المعروفة بالطبع".[640]

([635]) ظ: أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي (ت1402هـ)، ترجمة عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع: 7/1، ظ: القواعد المنطقية، سمير خير الله: 8.

([636]) القواعد المنطقية، سمير خير الله: 11.

([637]) ظ: تاريخ الفكر الفلسفي، محمد علي أبو ريان، 47/2.

([638]) النص الكامل لمنطق أرسطو، تحقيق د. فريد جبر: 16.

([639]) معيار العلم الغزالي: 34.

([640]) تلخيص منطق أرسطو، إبن رشد: 373.

ويقول السيد الطباطبائي (ت1402هـ): "وأمّا القياس البرهاني فقد عرّفه المعلم الأول (بالقياس المفيد لليقين)". [641] وأمّا بقية أنواع القياس كالجدلي والمغالطي والخطابي والشعري فهي ما يوقع ظنّاً شبيهاً باليقين أو الظن الظاهر.[642]

فالعلم عند المناطقة منحصر في اليقين، وقد عرّف الغزالي (ت505هـ) العلم اليقيني: "فظهر لي أنّ العلم اليقيني هو الذي يكشف فيه المعلوم كشفاً لا يبقى معه ريب، ولا يقارنه إمكان الغلط أو الوهم، ولا يتسع القلب لتقدير ذلك، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارناً لليقين مقارنةً لو تحدّى بإظهار بطلانه مثلاً من يقلب الحجر ذهباً والعصا ثعباناً لم يورث ذلك شكاً وإنكاراً... وكل علم لا أمان معه، فليس بعلم يقيني".[643]

فالبرهان عند المناطقة تمثل نتيجته أمراً قطعياً لا تناقض فيه "فالتناقض في البراهين الجامعة للشروط التي ذكرناها محال..."، والغزالي (ت505هـ) قد ذكر بعد هذا الكلام: "لو تناقضت الأخبار المتواترة فما السبيل فيها؟ كما لو تراءى وجود مكة وعدمها؟ فهذا محال"[644] وقد وضع أرسطو (ت322ق.م) شروطاً للقطعية في العلوم كافة، فمثلاً الموضوع والعرض الذاتي في كل علم. يقول السيد الطباطبائي (ت1402هـ): "وإنّ الموضوع الكلي الأول يكون جميع محمولات العلم عوارض ذاتية له وهذا ما أراده المعلم الأول... حتى يحصل اليقين".[645]

وقد حدد المناطقة ما هو اليقيني وغير اليقيني، مثل المقدمات الأولية التي تصلح للبراهين والمحسوسات والمشاهدات والمُجَرّبات والحدسيات والمتواترات، وحدّدوا غير اليقينيات بستة أنواع.[646]

وإنّ الحد التام يفيد اليقين وغيره من الحدود والرسوم لا تفيد إلاّ الظن.[647]

فإذن العلم عند المناطقة منحصر في اليقين، وإنّ الظنّ فاسد عندهم، وإنّ خبر الواحد بلا دليل لا يفيد العلم، لذلك هاجمهم إبن تيمية (ت728هـ) وعدّ المنطق وأهل المنطق من أهل الكفر، وله معهم في كل موضوع إتّهام وتسفيه.[648]

([641]) البرهان في المنطق: 48.

([642]) ظ: المصدر نفسه: 49.

([643]) المنقذ من الضلال: 71، دار الكتب الحديثة، ط5، 1385هـ – 1975م.

([644]) معيار العلم، الغزالي: 236، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1410هـ 1990م.

([645]) البرهان في المنطق: 155.

([646]) ظ: معيار العلم، الغزالي (ت505هـ): 178، ظ: تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (ت766هـ): 66.

([647]) ظ: البرهان في المنطق، محمد حسين الطباطبائي (ت1402هـ): 50.

([648]) ظ: الرد على المنطقيين، إبن تيمية، تحقيق: محمد حسن إسماعيل: 34، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ – 2003م.

فيقول إبن تيمية: "إنّ ما ذكروه من صور القياس ومواده مع كثرة التعب العظيم، ليس فيه فائدة علمية، بل كل ما يمكن علمه بقياسهم المنطقي يمكن علمه بدون قياسهم المنطقي وما لا يمكن علمه بدون قياسهم لا يمكن علمه بقياسهم...".[649]

إنّ الإتهام الذي يوجهه بعض علماء المسلمين لم يكن محل ترحيب من العلماء الآخرين، بل كانت لهم ردود لفظية وعملية، فالفارابي (ت339هـ) يقدم علم المنطق على سائر العلوم،[650] وإبن سينا (ت428 أو 427هـ) يتهم من يدّعي مخالفة هذه العلوم للشرع بأنّهم عاجزون وضعفاء،[651] والغزالي (ت505هـ) يؤكد أنّ خطأ المسلمين في تطبيق قواعد المنطق هو ما جعلهم يظلمون هذا العلم.[652]

ويؤيده بذلك الطباطبائي (ت1402هـ) فيقول: "إنّ المسلمين رفضوا الفلسفة ورضوا بالمنطق لأنّهم وجدوه موافقاً للإستدلال الفطري، غير أنّهم أخطأوا في استعماله..."[653]

وإنّ البحث يرى أن علم المنطق علم تنظيمي يخدم العلوم، لأنّ المنطقي غايته الأولى والرئيسية هو القطع الموصل إلى الواقع لا غير ويحقق القطعية في العلوم إذا طبقت قواعده ضمن شروطها الصحيحة، وخاصة فيما يتعلق بالقاعدة التي جعلها المناطقة قضية كلية تكون كبرى في قياس إذا كانت قطعية تحقق القطعية في المعنى المخرج من خلال القياس، وإنّ علم المنطق علم آلي ينظم الفكر الإنساني، بغضّ النظر عن العلوم واتجاهاتها الفكرية والدينية، ويحقق وحدة الفكر، سيّما وإنّه الآلية الوحيدة بصيانة الفكر، وإنّ رفضها بلا إيجاد بديل يحقق ما حققته القواعد المنطقية مع السوفسطائيين ويقوّم ما أخفقت فيه فمعناه السفسطة.

3. علم اصول الفقه

القطع:

بعد أن اتّضح مفهوم القطع من خلال التعريفات، أصبح ممّا لا شكّ فيه أنّ الكشف في القطع ذاتي لا يمكن أن يفارقه – إذا لم نقل أنّه القطع بعينه – والعكس يصح. فإذن حقيقة القطع هي الكشف عن الواقع، فلو تحققت تلك الحقيقة في أي موضوع يراد منه حصول المعرفة الذهنية من دون أن يلحظ ترتب الأثر العملي على هذه المعرفة، فهذا هو المفهوم العام للقطع، ويدخل في دائرة العقل[654] النظري الذي مجاله العقائد والمعارف.

([649]) ظ: الرد على المنطقيين: 205.

([650]) ظ: المنطق والمعرفة عند الغزالي، د. غلام حسين إبراهيمي: 336.

([651]) ظ: المصدر نفسه.

([652]) ظ: المنقذ من الضلال: 98.

([653]) البرهان في المنطق، محمد حسين الطباطبائي: 125.

([654]) العقل النظري: "القوة التي تدرك القضايا الباحثة عن الواقع بما هو واقع ولا ترتبط بعمل الفاعل المختار"، ظ: العقل العملي، الشيخ محمد السند: 327.

وكانت في موضوع يراد منه حث الإنسان باتجاه العمل، فيكون باعثاً له إلى العمل بموجبه، على نحو الوجوب، فهو المفهوم الخاص للقطع، ويدخل في دائرة العقل[655] العملي، وإنْ ترك القاطعُ في هذه المرحلة العمل بقطعه، إستحقّ اللوم.

من هذه الحيثية الثانية انطلق الأصوليون لكي يأخذوا مسألة القطع الخاصة مسألة أصولية، لأنّ غاية الأصولي تأمين وظيفة المكلف تبعاً لعلمه بالحكم أو ظنّه به والعمل بموجبهما.

فإذا حصل القطع عند المكلف يستحق العقوبة على المخالفة والمثوبة على الموافقة.[656] وهذا معنى حجية القطع.

فلو رجعنا قليلاً إلى الوراء لمتابعة الحجية – بوصفها مفهوماً أصولياً – من أين ترشحت؟

يقول السيد الصدر (ت1400هـ): "للقطع (كاشفية) بذاته عن الخارج، وله أيضاً نتيجة لهذه الكاشفية (محركية) نحو ما يوافق الغرض الشخصي للقاطع إذا انكشف له بالقطع، فالعطشان إذا قطع بوجود الماء خلفه تحرك نحو تلك الجهة طلباً للماء. وللقطع إضافة إلى الكاشفية والمحركية المذكورتين، خصوصية ثالثة وهي (الحجية)، بمعنى أنّ القطع بالتكليف ينجّز ذلك التكليف، أي يجعله موضوعاً لحكم العقل بوجوب امتثاله وصحة العقاب على مخالفته".[657]

فالحجية إذن هي مترشحة عن القطع في صحة العمل أو عدمه، لذلك هي متألفة من شقين:

الأول: وجوب العمل بمقتضى القطع واصطلحوا عليه (المنجزية) وتعني وجوب امتثال أوامر الباري عزّ وجلّ ونواهيه إذا قطع بها المكلف، فتكون منجّزة بحقّه.

وإنّ هذه المنجزية لا تنفك عن القطع بالتكليف، فهو من لوازم الحجية.

والثاني: عدم الوجوب إذا قطع المكلف بعدم التكليف، فيكون معذوراً، واصطلحوا عليها (المعذرية)، وهذه المعذرية لا تنفك عن القطع بعدم التكليف، فنحن معذورون بترك العمل حتى لو وقع خطأٌ في القطع.[658]

فإذا كانت المعذرية والمنجزية هي الحجية، وهما من اللوازم الذاتية للقطع في مجال العمل، فالحجية لازم ذاتي للقطع.

الظن:

([655]) العقل العملي: "القوة المدركة للقضايا التي ينبغي أن يقع العمل عليها"، العقل العملي، الشيخ محمد السند: 328.

([656]) ظ: كفاية الأصول، الآخوند الخراساني (ت1329هـ): 298.

([657]) دروس في أصول الفقه، السيد محمد باقر الصدر، الحلقة 2: 186.

([658]) المصدر نفسه: 186–190.

قد تقدم **أنّ** الحجية – بمعنى المنجزية والمعذرية – لازم ذاتي للقطع، وسوف ينتج إنتفاء المنجزية والمعذرية عند انتفاء القطع، لكون الكشف حينئذٍ ناقصاً. وفي ضوء ذلك حكم الكثير من العلماء بعدم الحجية للظنّ لعدم تحقق القطع.

قال صاحب الكفاية: "لا ريب في أنّ الإمارة غير العلمية ليست كالقطع في كون الحجية من لوازمها ومقتضياتها بنحو العلمية، بل مطلقاً، وإنّ ثبوتها لها محتاج إلى جعل أو ثبوت مقدمات وطرق حالات موجبة لاقتضائها الحجية عقلاً... وذلك لوضوح عدم اقتضاء غير القطع للحجية بدون ذلك ثبوتاً بلا خلاف ولا سقوطاً"[659]

وبناءً على هذا – وهو رأي المشهور – إنّ الحجية لازم ذاتي للقطع فقط ولازم غير ذاتي للإمارات غير العلمية كالظن، ولكن السؤال: كيف ثبتت الحجية للظن، وهو إمارة غير علمية نهى القرآن الكريم عن إتّباعها؟

يجيب محمد جواد مغنية: "إنّ الأهم من كل شيء عند المكلف المنقاد أن يوقن بفراغ ذمته والخروج عن عهدة التكليف، وأنْ يأمن على نفسه نقاش الحساب وأليم العذاب".[660]

ولكنّ التيقن بفراغ الذمة عند الأصوليين لا يأتي عن طريق القطع بالحكم الواقعي فقط، بل يسلك المكلف الطريق الذي قرّره الشارع لطاعته أيّاً كان نوعه في خلو الحادثة من الحكم الواقعي، ويقول مغنية: "وبكلمة أن الواقع من حيث العمل بالنسبة إلى المكلف هو مدلول الدليل الشرعي وكفى، وكل من عمل بهذا المدلول، فقد أصاب الحكم الذي قرره الله في حقه".[661]

إذن المدلول هو واسطة إثبات معتبره شرعاً حتى وإن أعطتنا الظنّ والرجحان، كخبر الواحد الذي أُعطي الحجة تعبّداً بمدلول الدليل.[662] ومما تقدم نفهم أنّ ثبوت الحجية للظن عن طريق وسائل الإثبات التعبدي، ثم انتقلت إليها المنجزية والمعذرية، لكن لا على نحو اللزوم الذاتي كما للقطع.

فإذن تبيّن أنّ القطع والظنّ في علم الأصول منتمٍ إلى دائرة عمل المكلف لا المعرفة العامة، بدليل المنجزية والمعذرية، وإنّ الحجية لازمة لهما في علم الأصول فقط، لأنّ الحجية لا تلحق الظنّ بأيّ حال إلاّ في مجال عمل المكلف، وهذا مختص بعلم الأصول، وإنّ الحجية من محمولات علم الأصول ومن أعراض موضوعه الذاتية، وهي خاصة به وتختلف عن الحجة المنطقية، كما عرفت بأنّ الحجة في المنطق من لوازم القطع واليقين فقط.

([659]) كفاية الأصول، الآخوند الخراساني (ت1329هـ): 317.

([660]) علم الأصول في ثوبه الجديد: 218.

([661]) المصدر نفسه.

([662]) ظ: دروس في أصول الفقه، محمد باقر الصدر (ت1400هـ)، الحلقة الثانية: 288.

المطلب الثالث : القطع والظنُّ في تفسير القرآن الكريم:

أصبح من المعلوم لدى البحث إنّ العلم لابدّ له من موضوع كلي، ولكلِّ موضوع حيثيات وأعراض ذاتية تحمل عليه،[663] وهذا ما قرّره المناطقة وسارت عليه العلوم.

إنّ لكل علم موضوعاً ومسائله تختلف كلياً عن مسائل موضوع علم آخر، وتتلاءم مسائل كل علم مع موضوع ذلك العلم.[664]

وإنّ علم التفسير هو علم يختص بكتاب الله العزيز، وكما عرّفه الزركشي (ت794هـ): "علم يُعرف به فهم كتاب الله المنزَل على نبيّه محمد[3] وبيان معانيه واستخراج أحكامه وحكمه...".[665]

وعرّفه صاحب الميزان: "وهو بيان معاني الآيات القرآنية والكشف عن مقاصدها ومداليلها"[666]

وعلى هذا يكون موضوع علم التفسير الكلي هو (كلام الله تعالى في كتابه الكريم)[667] وهذا الموضوع الكلي له حيثيات، وهذه الحيثيات تتمايز فيها الموضوعات الجزئية للموضوع الكلي،[668] وكل حيثية تقع موضوعاً لعلمٍ معيّن.[669]

وبما أنّ كلام الله تعالى جاء ليبيّن كلّ شيء في الحياتَين (الدنيا والآخرة) من الجانب الفكري والعملي والنفسي (الوجداني)، ومن الجانب المادي والغيبي لكي يسدد العقل فيما يكتشف من الظواهر في هذا الكون لقصورية العقل في كل شيء.

فقد كان كلام الله تعالى في كتابه حيثيات قد تكون غير متناهية تصلح أن تكون كل حيثية لكلام الله علماً، يقول الزركشي (ت794هـ): "ذكر أبو بكر بن العربي (ت544هـ): أنّ علوم القرآن خمسون علماً وأربعمائة وسبعة آلاف علم وسبعون ألف علم، على عدد كلم القرآن

([663]) ظ: البحث في الفصل الثاني: 144، في الهامش.

([664]) ظ: كتاب الحاشية على منطق التفتازاني، المولى عبد الله (ت981هـ): ص، ظ: كتاب المنطق والمعرفة عند الغزالي، د. غلام حسين: 79.

([665]) البرهان في علوم القرآن: 27/1.

([666]) الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي (ت1402هـ): 2/1.

([667]) ظ: علوم القرآن، محمد باقر الحكيم (ت1424هـ): 224.

([668]) (العلوم تتمايز بالموضوعات) و(الموضوعات تتمايز بالحيثيات)، ظ: تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (ت766هـ)، حاشية الجرجاني (ت816هـ): 6.

([669]) ظ: علوم القرآن، محمد باقر الحكيم (ت1424هـ): 224، (إلاّ أنّ السيد يُطلق على الحيثية "الإعتبار").

مضروبة في أربعة".[670] وقد ذكر الزركشي كثيراً من مثل هذا الرأي من حيثيات كلام الله تعالى، والعلوم المتصلة به فليراجع لمن يطلب ذلك.

ويمكن لنا أن نضع بعض الحيثيات وأعراضها الذاتية[671] لموضوع التفسير الكي بما هو متداول بين علماء التفسير وإن لم ينصّوا عليه، فكلام الله تعالى في كتابه الكريم – بوصفه موضوعاً لعلم التفسير – له حيثيات:

أ) من حيث أنّه كلام: فيتكون من ألفاظ مفردة ومركّبة، وللألفاظ القرآنية أعراض ذاتية تحمل على الموضوع الكلي. يقول السيد الطباطبائي (ت1402هـ) "إنّ الموضوع الكلي الأول يكون جميع محمولات العلم عوارض ذاتية له".[672]

والألفاظ إمّا مفردة أو مركّبة، والمركّبة قد يعبّر عنها (قضية، أو حكم، أو حجة، أو خطاب... إلخ) فتكون الأعراض الذاتية لألفاظ القرآن الكريم: منها ما هو مذكور في القرآن (كالمحكم والمتشابه) لقوله: ﴿. . . مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ. . . ﴾،[673] والناسخ والمنسوخ ﴿مَا نَنسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلِهَا . . . ﴾،[674] ومنها ما استنبط كالظهور والخفاء والغموض والإجمال والعام والخاص والمطلق والمقيّد والمترادف والإشتراك والحقيقة والمجاز.

ب) من حيث أنّه كلام منزل فيكون النزول حيثية لها أعراضها الذاتية، ومنها:
1. وقت النزول، ويكون بعد الهجرة أو قبلها في ليل أو في نهار.
2. مكان النزول في مكّة أو المدينة في جبل أو سهل.
3. سبب النزول، وقد ناقشه البحث في الفصل الثاني. [675]

ج) من حيث أنّه حجّة على الناس، فأعراضها المعجزة، أي إنّه معجز حتى يكون حجّة.

د) من حيث أنّه يحتاج إلى بيان (تفسير)، فالأعراض الذاتية للتفسيرمن حيث مصدرها هي القطع والظن ، وهذا القطع والظن لم يقع الا في التفسير المقبول لانه باصلٍ اوقاعدة

([670]) البرهان في علوم القرآن، الزركشي، 29/1.

([671]) الأعراض الذاتية: هي الآثار والخصائص التي تلحق موضوع العلم والتي تكون مطلوبة من البحث في الموضوع، وقد عرّفه المولى عبد الله: هو ما يعرض الشيء إمّا أولاً وبالذات كالتعجب اللاحق للإنسان... وإمّا بواسطة أمرٍ مساوٍ لذلك الشيء، كالضحك الذي يعرض حقيقة للتعجب...، "الحاشية على منطق التفتازاني: 18".

([672]) البرهان في المنطق، محمد حسين الطباطبائي: 146.

([673]) سورة آل عمران: 7.

([674]) سورة البقرة: 106.

([675]) الفصل الثاني: 81.

واما اذا كان بلا اصل اوقاعدة فيعد من التفسير غير المقبول الذي لايُحمَل عليه القطع والظن ، وقد اصطلح علماء التفسير (التفسير بالراي) ، لذا سنتناول النوعين بشيء من التحليل ليتضح اثركل منهما على الكشف قطعا اوظنا:

الأمر الأول: التفسيرغيرالمقبول: "التفسير بالرأي":

ان مصطلح التفسير بالراي قد تناولته احاديث النبي (ﷺ) التي نهت عن التفسير بالراي: عن إبن عباس عن النبي (ﷺ): "من قال في القرآن برأيه فليتبوأ مقعده من النار"[676]

وروى أبو النضر محمد بن مسعود العياشي بإسناده عن الإمام أبي عبد الله الصادق(عليه السلام) قال: "من فسّر القرآن برأيه فأصاب لم يؤجر، وإن أخطأ فإثمه عليه".[677]

وروايات كثيرة في كل كتب المسلمين بهذا المعنى.

النهي للمكشوف عنه أم لطريقة الكشف؟

مما لا يقبل الشك أنّ النهي في الأحاديث لطريقة الكشف لا للمكشوف عنه، لأنّ غاية العقل والعلم والدين هو الكشف عن الواقع، فلا يمكن أن يتوجه النهي إلى المكشوف على واقعه. قال السبحاني: "فالتفسير بالرأي المنهي عنه أمرٌ راجع إلى طريق الكشف دون المكشوف".[678]

والطريقة إذا كانت هي المنهي عنها فلابدّ أن تكون الطريقة الظنية لا اليقينية، فيعني أنّ أي خلل في الطريقة يجعلها ظنية هو تفسير بالرأي، لأنّ التفسير هو كشف القناع عن الواقع يقيناً واقعياً لا تعبّدياً، لأنّه لو كان تعبّداً، والخطأ ممكن في الطريقة سينطبق عليه (من اجتهد فأصاب فله أجران ومن أخطأ فله أجر)[679] ولكن في التفسير ليس التعبد الحاصل من القطع أو الظن بوصفه حجة هو الحاكم على الطريقة كما في الأحكام الشرعية، بل اليقين الكاشف عن صحة الطريق، فيكون الخطأ في التفسير خطأه لا غير (وإن أخطأ فإثمه عليه)،[680] ولذا قال النبي (3): "من تكلم في القرآن برأيه فأصاب فقد أخطأ".[681]

فإذا كان غاية الطريقة الكشف، فقد كشفت عن الواقع، فلماذا يقع النهي إذن؟

([676]) جامع البيان في تأويل القرآن، محمد بن جرير الطبري: 35/1.

([677]) بحار الأنوار، المجلسي (ت1111هـ)، 111/89.

([678]) المناهج التفسيرية، جعفر السبحاني: 65، المطبعة: مؤسسة الإمام الصادق(X)، قم، ط3، 1426هـ – 2005م، ظ: التفسير والمفسرون، محمد هادي معرفه، 66/1.

([679]) وهذا الأمر ينطبق على الأحكام المتعلقة بعمل المجتهد واجتهاده لا الكشف عن واقعية الحكم وقطعيته.

([680]) بحار الأنوار، المجلسي (ت1111هـ): 111/89.

([681]) المصدر السابق: 111/89.

يقول السبحاني: "فإنّ الحكم بالخطأ مع فرض الإصابة ليس إلاّ لكون الخطأ في الطريق"[682]

وإذا كان الخطأ في الطريقة عمداً، فهذا أخطر ما في التفسير بالرأي، لأنّ القضية تكون عقيدة، والعقائد المخطوءة خطرها أعظم من الجهل، وإنّ من يرفض القواعد العلمية وأصول الكشف، ولا يعمل بها كالصوفية والباطنية وغيرهم ممّن يُحكَم عليهم من أكثر المسلمين بالإنحراف العقائدي أهون بكثير ممّن يتّبع القواعد والأصول، ويدعو للعمل بها ويخطيء فيها من جانب المادة أو الصورة، كما كان السوفسطائيون لهم قواعد وأصول، فقد ورد في كتاب المغالطة الذي ينتقد فيه أرسطو (ت322ق.م) السوفسطائية، ويذكر أنّ للسفسطة قياساً صحيحاً ظاهرياً لا حقيقة، وتقع المغالطات في اللفظ أو في المعنى أو في صورة القياس أو مادته.[683]

فكثير من أصحاب العقائد يُخضعون القرآن للعقيدة. يقول السبحاني: "ومن هذه المقولة دعم أرباب المِلل والنِحل آراءهم وحججهم بالقرآن مع أنّ لهم آراء متضاربة... وما ذلك لأنّهم يصدرون عن التفسير بالرأي ولا يحتكمون إلى القرآن، بل مكان عرض عقيدتهم على القرآن يعرضون القرآن على العقيدة ويطبقونه عليها".[684]

ويقول الشرباصي: "وكثيراً ما تُفسّر الآية على مقتضى القواعد الأصولية التي استخلصها أرباب المذاهب من الفروع الفقهية واتخذوها أصولاً، تحاكموا إليها في فهم القرآن... ولم يقف ذلك عند التشريع وآيات الأحكام، بل تعدى إلى العقائد وآراء الفِرق، فتراهم يقولون هذه الآية لا تتفق ومذهب أهل السنّة، فهي مؤولة بكذا وكذا... وهكذا صار القرآن فرعاً بعد أن كان أصلاً وتابعاً، بعد أن كان متبوعاً"[685]

وكما عرفت في الفصل الثاني من أنّ هذه العلوم التي دخلت قواعدها في الكشف عن معاني القرآن لم تكن تلك القواعد علمية، لأنّها ليست عامة ولا كلية، ولم تكن صياغتها تامة مذكور فيها أركان القاعدة، ولم تصلح بعضها لأن تكون شاملة لعلوم أخرى كحجية خبر الواحد عن الأصوليين لم يصلح لأحاديث التفسير.

وكذلك لم يحصل إتفاق على أكثر هذه القواعد في علم الأصول والكلام والحديث، فكان الكشف بقواعد هذه العلوم غير تام وغير كلي لمسائلها، فكيف تكشف عن معاني القرآن الكريم؟ فيكون العمل بها من قبيل التفسير بالرأي.

([682]) المناهج التفسيرية، الأستاذ جعفر السبحاني: 64.

([683]) كتاب المغالطة (ضمن النص الكامل لمنطق أرسطو، الجزء الثاني): 910، ظ: تاريخ الفكر الفلسفي، محمد علي أبو الريان، ج2: ص57، القواعد المنطقية، سمير خير الله: 7.

([684]) المناهج التفسيرية، الأستاذ جعفر السبحاني: 62.

([685]) قصة التفسير، د. أحمد الشرباصي: 111.

الأمر الثاني: التفسير المقبول:

وهو التفسير الذي يعتمد على أحد المصادر الثلاثة:

أ- المصدر النقلي:

ويُعدّ هذا من المصادر التي تعتمد عليها العلوم الإنسانية، وأكثرها قطعية إذا كان طريق النقل صحيحاً ضمن شروط يتفق عليها أصحاب العلم تؤمن لهم قطعية ما يرد إليهم، وعلم التفسير من هذه العلوم.

يقول أستاذنا الدكتور محمد حسين الصغير: "المصدر النقلي: والمراد به تفسير القرآن الكريم بالمنقول من المأثور، سواء أكان هذا المأثور دراية قطعية متواترة كالقرآن، أم رواية تتقلب بين الظن والقطع، فتكون قابلة للنفي والإثبات بحسب موازين تقييم الروايات المتواترة والمشهورة وأخبار الأحاد"[686]

فالمصدر النقلي يتمحور بين الكتاب والسنّة ليقدم لنا صورة كاشفة عن مراد الله تعالى، ومن المعلوم أن بدايات كل علم تكون على مستوى عالٍ من اليقين، وتفسير القرآن الكريم قد تولاّه النبي(ﷺ) بشقّيه، ولكن كلما تكثرت مسائل أي علمٍ، وكان فيها جدل ونقاش، فتصبح ظاهرة اليقين أمراً إلى وصف الظن أقرب منها إلى القطع، فما أثر عن النبي(ﷺ) إختلف العلماء القدامى بكميته، هل هو كل القرآن أو آيات قلائل؟ ثمّ يتّضح بعد ذلك القطعي منه والظني.

القائلون بتفسير النبي(ﷺ) لبعض القرآن الكريم:

يقول القاضي شمس الدين الخويي (ت637هـ): "وأمّا القرآن فتفسيره على وجه القطع لا يُعلم إلاّ بأن يُسمع من الرسول[3] وذلك متعذّر إلاّ في آيات قلائل".[687] وكذلك يرى الغزالي (ت505هـ): "إنّه لأجل أن يكون التفسير كله للرسول[3] يجب أن يكون كل المأثور في التفسير عن السلف منسوباً إلى الرسول بسند صحيح ومسموعاً منه، وذلك لا يثبت إلاّ في بعض من القرآن لا كله"[688]

القائلون بتفسير النبي [3] لكل القرآن الكريم:

وأمّا من قال بأنّ النبي [3] قد فسّر القرآن كلّه هو إبن تيمية (ت728هـ)، حيث يقول: "إنّ النبي [3] بيّن لأصحابه معاني القرآن كما بيّن لهم ألفاظه"[689]

وإذا كان لأصحاب الرأي الأُول دليلٌ نقلي، وهو ما أخرجه البزار عن عائشة[ ] قالت: "ما كان رسول الله[3] يفسر من كتاب الله إلاّ آيات بعدد علّمه إياهنّ جبرئيل".[690]

([686]) المباديء العامة لتفسير القرآن الكريم: 70، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط1، 1420هـ - 2000م.

([687]) البرهان، الزركشي (ت749هـ): 29/1.

([688]) ظ: إحياء علوم الدين للغزالي: 297/1، مطبعة البابي، مصر، 1358هـ - 1939م.

([689]) مقدمة في أصول التفسير: 35.

وأدلّة عقلية أخرى ساقها الإمام الغزالي (ت50هـ) في كتابه إحياء العلوم[691] ذكرنا واحداً منها قبل قليل.

فإنّ لإبن تيمية دليلاً عقلياً، وهو قوله: "وأيضاً فالعادة تمنع أن يقرأ قومٌ كتاباً في فن من العلم كالطب والحساب ولا يستشرحوه فكيف بكلام الله الذي هو عصمتهم وبه نجاتهم..."[692]

ويكفي لدفع رأي إبن تيمية أنّ النبي (3) دعا لإبن عباس(ﷺ) أو الإمام علي(عليه السلام): "اللهم فقّهه في الدين وعلّمه التأويل،[693] وكذلك ورود التفسير عن كثير من الصحابة، فلو كان النبي (3) قد فسّر القرآن كلّه لأحجم الصحابة عن التفسير مثلما أحجم السلف من الصحابة عن تأويل المتشابه[694]

وللسيد محمد باقر الحكيم(قدس سرّه الشريف)(ت1424هـ) رأي يمثل التوسط بين الرأيين، لكنّه لم يسبقه احد اليه . فبعد أن يقرر أنّ النبي (3) هو رائد التفسير الأُول يطرح سؤالاً عن حدود التفسير الذي مارسه النبي (3) أَشَمل القرآن كلّه أم جزءاً منه؟ يقول: "وقد لا نجد حلاً منطقياً أقرب إلى القبول من القول: بأنّ النبي (3) فسّر القرآن على مستويين: فقد كان يفسره على المستوى العام" في حدود الحاجة ومتطلبات الموقف، ولهذا لم يستوعب القرآن كلّه.

وكان يفسّره على مستوى خاص تفسيراً شاملاً كاملاً بقصد إيجاد من يحمل تراث القرآن ويندمج إندماجاً مطلقاً بالدرجة التي تتيح له أن يكون مرجعاً بعد ذلك في فهم الأمة للقرآن..."[695] ويقصد أئمة أهل البيت(ع). أقول: إنّ التسليم بمسألة تفسير القرآن كله من قبل النبي (3) أو الأئمة(ع) عليها أكثر من تساؤل:

الأول: هل يتعارض مع عالمية القرآن وشموله لكل زمان ومكان ما توافرت عليه الروايات قال الإمام الصادق(عليه السلام): "إنّ القرآن لم يجعله لزمان دون زمان، ولا مكان دون مكان، وهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غض إلى يوم القيامة".[696]

الثاني:هل تجاوز الصحابة(ﷺ) على تفسير النبي (3) وتجاوز علماء التفسير من الإمامية على أئمتهم الذين فسّروا القرآن كلّه، ومن ثمّ بماذا يفسّر اختلافهم فيما بينهم في تفسير آيات كثيرة إن كان أهل البيت(ع) فسّروا كلّ القرآن؟

([690]) جامع البيان في تأويل القرآن، الطبري (ت310هـ): 21/1، ظ: التفسير والمفسرون، الذهبي، 290/1، دار الكتب الحديثة، مصر، طذ، 1382هـ – 1961م.

([691]) إحياء علوم الدين، الغزالي: 298/1.

([692]) مقدمة في أصول التفسير، إبن تيمية: 37، لبنان، ظ: الإتقان، 169/4.

([693]) المفردات، الراغب (ت425هـ): 445.

([694]) ظ: الفصل الثاني من هذا البحث، في علم المتشابه: 107.

([695]) علوم القرآن، محمد باقر الحكيم: 254.

([696]) بحار الأنوار، المجلسي (ت1111هـ): 15/2، (باب فضل القرآن).

فإن قيل أنّ الوضع والإسرائيليات قد ضيّعت كثيراً من تفسير أهل البيت(Γ) فإذن نعود إلى المربّع الأول وهو لا تفسير شاملٌ بإسم النبي (3) وأهل البيت(Γ) رغم أنّه كان كذلك حتى في عهد الأئمة(Γ) حيث لم يرد عنهم أنّهم فسّروا القرآن كاملاً، بل دعوا المفسّرين إلى استعمال القواعد التفسيرية. قال الإمام الرضا(عليه السلام): "من ردّ متشابه القرآن إلى محكمه إلى صراط مستقيم"، وقال(عليه السلام): "إنّ في أخبارنا متشابهاً كمتشابه القرآن ومحكماً كمحكم القرآن فردّوا متشابهاً إلى محكمها ولا تتبعوا متشابهها فتضلّوا".(697)

مضافاً إلى ذلك الروايات الكثيرة والمتواترة في المنع عن التفسير بالرأي وبلا علم، كما عرفت في المطلب السابق والتي تؤيدها الآيات القرآنية الكثيرة، كلها تدلّ على جواز التفسير لغير النبي (3) وأهل البيت(Γ)، وفيها دلالة على أنّهم لم يفسّروا القرآن كلّه.

ولكنّنا الآن أمام تراث تفسيري مأثور ضخم الحجم، وهذا أمرٌ يدعو للتأمل، أهذه ظاهرة في صالح القرآن أم ظاهرة تؤثّر سلباً على فهم مراد الله تعالى؟ وما هي أسباب تضخم هذا التراث إذا لم يكن النبي (3) وأهل البيت(Γ) قد فسّروا كلّ القرآن الكريم؟

يقول أحمد أمين: "وحسبك دليلاً على مقدار الوضع من أحاديث التفسير التي ذُكر عن أحمد بن حنبل أنّه قال: "لم يصح عنده منها شيء فقد جمع فيها آلاف الأحاديث وإنّ البخاري وكتابه يشتمل على سبعة آلاف منها نحو ثلاثة آلاف مكررة قالوا إنّه اختارها وصحّت عنده من ستمائة ألف حديث كانت متداولة في عصره".(698)

وكان أحمد بن حنبل يقول: "ثلاثة أقوال ليس لها أصل: التفسير والملاحم والمغازي".(699)

ويعزو أحد الباحثين المعاصرين تضخّم التراث التفسيري إلى النزاعات المذهبية العقائدية حيث يقول: "ممّا نشأ على يد أرباب الكلام وذوي النزعات المذهبية العقائدية وكانت متنوعة ذلك العهد كل ذلك أثر في التفسير وزاد في حجمه كما جعله على أنواع وأشكال مختلفة".(700) وفي مقام آخر يذكر: "وأمّا التفسير بالمروي عن الصحابة والتابعين فقد تسرّب إليه الخلل وتطرّق إليه الضعف والوهن الكثير إلى حد كاد يفقدنا الثقة بكل ما روي من ذلك كما قال الأستاذ الذهبي،(701) حيث وفرة أسباب الضعف والوهن في ذلك الخضم من المرويات في كتب التفسير المعزوة إلى الصحابة والتابعين وقد خُلط سليمها بسقيمها بحيث خفي وجه الصواب"(702)

---

(697) عيون أخبار الرضا، الصدوق (ت381هـ): 290/1، طهران، إنتشارات جهان.

(698) فجر الإسلام، أحمد أمين:211-212،مطبعة لجنة التأليف والترجمة،القاهرة،ط8، 1380هـ - 1961م.

(699) مقدمة في أصول التفسير، إبن تيمية: 59.

(700) التفسير والمفسرون، محمد هادي معرفة، 534/2.

(701) ويقصد محمد حسين الذهبي صاحب كتاب التفسير والمفسرون: 156/1، (وقد راجعت كلامه).

(702) التفسير والمفسرون، محمد هادي معرفة، 553/2.

وقد ذكر الأستاذ معرفة أنّ أسباب الوهن في التفسير النقلي تعود إلى الأمور الثلاثة:

"أولاً: ضعف الأسانيد وإرسالها أو حذفها رأساً، ممّا يوجب القدح في التفسير بالمأثور.

ثانياً: كثرة الوضع والدس والتزوير في الحديث والتفسير بما أوجب زوال الثقة به.

ثالثاً وفرة الإسرائيليات في التفسير والتاريخ بما شوّه وجه التفسير"[703]

وقد ذكر أمثلة كثيرة لكل واحد من هذه الأسباب يطول المقام بذكرها. ولكنّ الذي أريد أن أصل إليه هو أنّ علماء التفسير كيف تعاملوا مع هذا التراث الضخم من التفسير المأثور، الذي أصاب أغلبه الوهن من أيّة جهة كانت، هل كان لهم طرائق خاصة بمعرفة السقيم من الصحيح ليثبتوا من خلالها قطعية ما وصلوا إليه من خلال هذه المرويات؟

إنّ علماء الحديث قسّموا الأحاديث إلى متواتر وآحاد والمتواتر: عرّفه الطبرسي (ت548هـ) خبر جماعة يفيد القطع بصدقه.[704]

وعرّفه السيوطي (ت911هـ): "وهو ما نقله من يحصل العلم بصدقهم ضرورة عن مثلهم من أوله إلى آخره"،[705] مثل قول النبي()[3]: "من كذب عليّ متعمداً فليتبوّأ مقعده من النار".[706] وإنّ الأخبار المتواترة قليلة جداً، وقد بالغ بعضهم في كثرتها.[707]

يقول الدكتور السيد حسن الحكيم: "ولا تكاد تشكّل الأخبار المتواترة التي تفيد العلم إجماعاً إلاّ نسبة قليلة إزاءه"[708] – أي إزاء أحاديث الآحاد.

أمّا الأحاد: فقد عرفه الشهيد الثاني (ت965هـ): "وهو ما لم ينتهِ إلى المتواتر منه سواء كان الراوي واحداً أم أكثر"[709]

ويعرّفه العجاج: "خبر الآحاد وهو ما رواه الواحد أو الإثنان فأكثر ممّا لم تتوفر فيه شروط المشهور أو المتواتر ولا عبرة للعدد فيه بعد ذلك وهو دون المتواتر أو المشهور"[710]

([703]) التفسير والمفسرون، محمد هادي معرفة، 554/2.

([704]) مجمع البيان، الطبرسي: 107/4.

([705]) تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين السيوطي:104/2، محمد علي بيضون، دارالكتب العلمية، بيروت، ط3، 1423هـ – 2002م.

([706]) صحيح البخاري (ت256ه): 118/1، تحقيق: قاسم الشماعي، دار العلم، بيروت.

([707]) ظ: دراسات في الكافي والصحيح للبخاري، هاشم معروف الحسني: 34، مطبع سور الحديثة، لبنان، ط1، 1388هـ – 1968م.

([708]) مذاهب الإسلاميين: 183، عرصات الهندية، بغداد ط1، 1426هـ – 2006م.

([709]) الرعاية في علم الدراية: 63،سلسلة مؤلفات الشهيد الثاني/13، مطبعة مكتبة الإعلام الإسلامي، قم، ط1، 1423هـ – 2003م.

([710]) أصول الحديث، د. محمد عجاج الخطيب: 302، دار الفكر الحديث، لبنان، ط1، 1386هـ – 1967م.

فالمفهوم من التعريفات إذا كان المتواتر يفيد القطع بنفسه فالآحاد لا يفيد القطع بمفرده. ولذلك لكل مذهب شروط قبول لهذا الخبر.

وبما أنّ أحاديث التفسير جلّها أو كلها أحاديث آحاد لا تفيد القطع بالمراد بنفسها، لذلك أنكر بعض علماء المسلمين العمل بها، وقبِلها بعضهم بشروط، كما ذكر البحث في مطلب (إنسداد باب العلم)، وإنّ قبولها عند الأصوليين لقلّة الأحاديث المتواترة في مجال الأحكام الشرعية، وإنّ القرآن جاء بكثير من الأحكام الكلية والأحكام المجملة، لذلك كان قبولها لديهم خوفاً من انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية، وأمّا في تفسير القرآن الكريم، فخبر الواحد لا قيمة له عند أكثر العلماء.

قال الشيخ الطوسي (ت460هـ)(رحمه الله تعالى): "ولا يجوز لأحدٍ أن يقلّد أحداً منهم – أي من المفسرين – بل ينبغي أن يرجع إلى الأدلّة الصحيحة، أمّا العقلية أو الشرعية من إجماع عليه أو نقل متواتر به عمّن يجب إتّباع قوله ولا يقبل في ذلك خبر واحد خاصة إذا كان ممّا طريقه العلم".[711] لأنّ القضايا المتصلة بتفاصيل العقيدة وبمفردات الوجود بالخصوصية التفسيرية للقرآن، فإنّها بحاجة إلى القطع أو ما يقترب منه ويحقق الإطمئنان، لأنّه ليس خطّاً للعمل، بل هو خط للقناعة الفكرية على مستوى الإلتزام الداخلي بالمفاهيم المتنوعة التي تحاكم الأشياء لئلاّ يكون الموقف متحركاً في إثباتها، وإنّ أخبار الآحاد تسبب وقوعاً في فوضى تفاصيل العقيدة وقضايا الكون، ويقول السيد الطباطبائي (ت1402هـ) إنّ حجّية خبر الواحد في التفسير غيرها في الأحكام الشرعية.[712] ويقول السيد محمد حسين فضل الله: "إنّ الروايات في تفسير الآيات المجملة في القرآن لابدّ وأن يكون مستوى توثيق الروايات بالمستوى الذي تقترب فيه من وثاقه النص القرآني، وإنّ تفسير القرآن بالروايات يختلف عن الروايات الواردة في الأحكام".[713] وإنّ السيد الخوئي(قدس) (ت1413هـ) ، على الرغم من أنّه لا يجوّز الإعتماد على الظنون والمحسنات في تفسير القرآن الكريم، ولا يجوّز إتّباع أحد من المفسرين – سواء كان ممّن حسُن مذهبه أم لم يكن – لأنّه من أتباع الظن، وهو لا يغني من الحق شيئاً،[714] لكنّه لا يريد أن يفرّق بين حجّية القطع وحجّية الظن في التفسير، وإن كانت الحجيّة للقطع ذاتية، وللظن ليست بذاتية، لكنّها تترتّب عليها الآثار عملاً في حال الجهل بالواقع، كما تترتب على الواقع لو قطع به، لأنّ الطريق فيها فرداً من أفراد العلم، ولا فرق في ذلك بين الأخبار المتكفلة لبيان الحكم الشرعي

([711]) التبيان، الشيخ الطوسي، 1/6-7، مكتبة الأمين، النجف الأشرف.

([712]) ظ: الميزان، 9/219.

([713]) مجلة قضايا إسلامية، التفسير والمفسرون: 75.

([714]) ظ: البيان: 421.

وغيرها.[715] وقد عرفت أنّ حجيّة الظن عند الأصوليين هي حجيّة تعبّدية، وإنّ دليل التعبد إنّما يرجع إلى عمل المكلفين في الفقه لتأمين وظيفتهم الشرعية، وإن لم يحصل القطع واليقين، أمّا في التفسير فإنّ دليل التعبد قاصر الشمول، إذ لا عمل يوجب التعبد فيه إنّما هو عقيدة وركون نفس إن حصلت أسبابه حصل، وإلاّ فلا. ولا معنى للتعبد في العقيدة والرأي أو في وقوع حادثة أو عدم وقوعها، لأنّ التفسير كشف القناع عن اللفظ المبهم، فإن ارتفع الإبهام وانكشف المعنى أصبح موضوع القبول والإذعان به وإن لم يرتفع فلا موضع للقبول والإذعان تعبّداً محضاً.[716]

وبهذا يتبين أنّ علماء التفسير ليست لهم طريقة لإثبات الأخبار القطعية منها والظنية، وإنّهم اعتمدوا على علماء الأصول، وقد بان لك الفرق في آلية علماء الأصول وانطباقها على مرويات السنّة بخصوص الأحكام الشرعية وتفسير القرآن، إذ انّ الأحكام الشرعية جزء من القرآن، فلا تصلح آلية الكشف عن قطعية مصدرها النقلي للكشف عن قطعية مصدر التفسير، فضلاً عن إختلاف حقيقة القطع والظن في علم الأصول عنها في علم التفسير.

إذن لابدّ من وضع قواعد للتفسير النقلي خاصة بعلم التفسير يكون موضوع علم التفسير موضوع القاعدة لا علاقة لها بمسائل علم آخر، نعم نفيد من تجارب العلوم الأخرى.

ب- التفسير العقلي:

إنّ عدم وضوح مفهوم العقل في التفسير عند المسلمين واشتراكه بالتبادر لديهم مع التفسير بالرأي وعدم اتّفاقهم على تحديد هذه المصطلحات، أدّى إلى إختلافهم في مصدرية العقل ومصادرته في التفسير.

ومن المعلوم أنّ موقف الشريعة الرافض لدخول الرأي في عملية التفسير، جعل كثيراً من علماء المسلمين – متقدميهم ومتأخريهم – يتخوفون من تحكيم العقل وقواعده في الشريعة، ولكن أصحاب المنهج العقلي من المتكلمين، كالمعتزلة والإمامية لما احتاجوا أن يقنعوا الناس بما جاءوا به من أصولهم التي جاهدوا بتأصيلها من القرآن الكريم كالعدل والتوحيد،[717] إستغلّوا مرونة اللغة العربية للتجاوز على المنهج النقلي، فقاموا بتفجير طاقاتها لتأييد الحكم فيها لا دلالة عليه، وإنّ التجوّز عادة يكون مداره العقل كما يكون مداره القرائن اللفظية.[718]

وأمّا الأصوليون لمّا فتّشوا عن الأحكام في النصوص وجدوا أنّها لا تغطّي مساحة التكليف إتخذوا من العقل مصدراً من مصادر استنباط الحكم الشرعي بوصفه طريقاً موصلاً إلى الحكم لا

([715]) المصدر نفسه: 422-423.

([716]) ظ: التفسير والمفسرون، محمد هادي معرفة: 555/2.

([717]) ظ: الإتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد أبو زيد: 45، المطبعة الحمراء، بيروت، ط5، 1424هـ – 2003م.

([718]) ظ: المباديء العامة لتفسير القرآن الكريم، محمد حسين الصغير: 70.

مستقلاً بـه، واستعماله عند فقدان الدليل النقلي فاتّخذ الأحناف القياس الذي يقابل التمثيل عند المناطقة،[719] فأنكره الإمامية بقول الإمام الصادق(X): "إنّ دين الله لا يصاب بالعقول"،[720] وإنّ القياس عندهم في الفقه باطل ولكنهم استخدموا القياس المنطقي[721] الذي يُعدّ من أكثر وسائل الإستدلال العقلي قطعيةً، فوقف الأشاعرة فريقاً مناهضاً لكل استخدامات العقل في الشريعة وقالوا بأنّ: "هذا الوصف بالنسبة لأفعال المكلفين ليس منشؤه العقل وإنّما منشؤه حكم الشارع، فمقياس الحسن والقبح عندهم هو الشرع لا العقل".[722]

والذي يبدو للبحث أنّ المنهج العقلي كان مصدراً تفسيرياً إختصّ بـه بعض علماء الكلام لإثبات عقائدهم، وكما علمت من كلام العلماء السابق بشأن علماء الكلام إنّهم يطبقون الآيات على العقيدة لا العكس.[723]

وأمّا علماء الأصول فمنهجهم العقلي – رغم اختلافهم فيه – فإنّه من مفاخر علماء المسلمين فـي تحكيم العقل للوصـول إلـى الواقـع اليقينـي أو التعبـدي (لأنّ العقـل حجّـة باطنـة لا يمكـن الإستغناء عنها في كل المجالات بما يؤيده القرآن الكريم، حيث دعا إلى إعماله في التفكر والتدبر ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾،[724] و(إنّ الإجتهاد العقلي من الحجج المعتبرة في كل علم وعند كل ملة)،[725] وقد أدركه المسلمون منذ عهد التابعين عند انفتاح باب الإجتهاد وشياع النقد والتمحيص، وهو يتوسع الآن ومازال يتنوع مع تنوع العلوم والمعارف،[726] ولكنّ آفة الإجتهاد العقلي هي إنخراطه في التفسير بالرأي.

ولكي نميزه عن التفسير بالرأي لابدّ من أمور:

1- تحديد مصطلح العقل والرأي، ومن دونه لا يتميز أحدهما عن الآخر، ويبقى إستنباط العقل مظنوناً لاحتمال دخول الهوى فيه.

([719]) التمثيل في المنطق: (إثبات حكم واحد في جزئي لثبوته في جزئي آخر لمعنى مشترك بينهما والفقهاء يسمونه قياساً)، ظ: حاشية المولى عبد الله على تهذيب المنطق للتفتازاني: 106.

([720]) الكافي، الأصول: 76/1.

([721]) القياس المنطقي: (قول مؤلف من قضايا يلزمه لذاته قول آخر)، حاشية المولى عبد الله على تهذيب المنطق للتفتازاني: 86.

([722]) مباحث الحكم عند الأصوليين، محمد سلام مدكور: 168/1، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1384هـ – 1964م، ظ: المباديء العامة لتفسير القرآن الكريم، د. محمد حسين الصغير: 71.

([723]) ظ: إلى البحث، التفسير بالرأي: 145.

([724]) سورة محمد: 24.

([725]) تهذيب الأصول، السيد عبد الأعلى السبزواري (ت1414هـ)، 122/2.

([726]) ظ: التفسير والمفسرون، محمد هادي معرفة، 802/2.

2- تحديد مصطلح الإجتهاد، وهو طريقة استخدام العقل في التفسير. يقول السيد السبزواري(قدس) (ت1414هـ): "ولابدّ من أن يفسر أصل الإجتهاد بتفسير كلّي يشمل كل العلوم ويذكرفيه قيد خاص مختص بالعلم المطلوب فيه الإجتهاد كما هو الشأن في كل تعريف له صغريات كثيرة".[727]

3- وضع قواعد عقلية أو قواعد لاستخدام العقل عامّة وكليّة، ولا بأس بالقواعد المنطقية أو الطريقة الأرسطية في إنشاء القاعدة العامة الكلية وتكوينها، سواء كانت مشتركة أو خاصة – كما علمت في الفصل الأول – وإنّ استعمال القواعد إستعمال عقلائي يضمن التفسير الكلي والمشترك، ويفضح أهل الإنحراف، قال السيوطي: "ولا يجوز تفسير القرآن بمجرد الرأي والإجتهاد من غير أصل، قال تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ...﴾،[728] وقال: ﴿...وَأَن تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾،[729][730]

وبهذا يكون التفسير بالرأي إمّا غير مقبول، وهو ما كان من دون قواعد، وقد ذكر البحث أنّ القواعد إذا لم تكن كلية ومشتركة لم تكن نتائجها قطعية، كان التفسير من باب التفسير بالرأي، وإمّا أن يكون مقبولاً إذا كان مع قواعد. يقول صبحي الصالح: "محاولة تفسير الكتاب الكريم مع جهل المفسر بقواعد اللغة وأصول الشرع أو تأييد بعض الأهواء بآيات من القرآن الكريم زوراً وبهتاناً، أمّا إذا كانت الشروط المطلوبة متوافرة في المفسر فلا مانع من محاولته بالرأي، بل لعلّنا لا نبعد إن قلنا إنّ القرآن نفسه يدعو إلى هذا الإجتهاد في تدبّر آياته وفق تعاليمه ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[731]".[732]

وعليه... يتّضح ممّا سبق أنّ مصدرية العقل للتفسير لم تكن خاصة بعلم التفسير، بل كان لعلماء الكلام جزءٌ من صياغتها، ولعلماء الأصول جزء من صياغتها، ولم تتبلور في علم التفسير لكي تكون خاصة به ولم يكن المنهج العقلي حتى في العلوم المذكورة محل إتّفاق بين أصحاب العلوم، ولم تكن له آلية وقواعد كلية وعامة، وفاقد الشيء لا يعطيه.

ت- **التفسير اللغوي:**

([727]) تهذيب الأصول، السيد عبد الأعلى السبزواري (ت1414هـ)، 123/2.

([728]) سورة الإسراء: 36.

([729]) سورة البقرة: 196.

([730]) سورة محمد: 24.

([731]) الإتقان في علوم القرآن: 176/4.

([732]) مباحث في علوم القرآن، د. صبحي الصالح: 292.

إنّ الجهود اللغوية عند العرب – وإن جاءت متأخرة عن القرآن الكريم الذي نزل باللغة العربية – إلاّ أنّها تشكل الرافد المهم في الإنفتاح على المعنى القرآني، وإنّ القرآن بدَوره حفظ لغة العرب، وإنّ التفاعل بينهما، بوصفهما مقروأين أو مسموعَين، ليس هما شيئين بل شيء واحد، وإنّ موضوعهما واحد، هو (الكلمة أو الكلام)، وهذا الموضوع هو عينه موضوع علم التفسير – إن ثبت وجوده – ولكن يبقى المهم أنّ لغة العرب هي أعمّ من لغة القرآن، لأنّ القرآن "إختار من لغة العرب أجلّ وأسمى ما في لسانها وأساليبها، وتجرد عن كل مثالبها ونقائصها في أدواتها وأغراضها".[733] ويقول الميبدي: "وفي ضوء هذه الخصيصة يفترق عن العربية في مجازاته وتشبيهاته وكناياته وأقسامه".[734] فتكون علاقة علم اللغة مع القرآن إنّ تطبيق اللغة على القرآن لا العكس، لأنّها بُنيت بوصفها علماً على أساس القرآن. يقول السيد محمد باقر الحكيم (ت1424هـ): "يجب أن يكون الموقف إتجاهها – أي قواعد اللغة العربية – أن نجعل القرآن هو القياس الذي يتحكم في صحتها وخطئها لا أن نجعل القواعد مقياساً نحكم به على القرآن، لأنّ القاعدة العربية وُضعت على ضوء الأسلوب القرآني"[735]

فإذن اللغة العربية بهذا المعنى لا تصلح أن تكون مستقلة في الكشف عن المعنى القرآني، ولكنّ معرفتها شرط لدخول عالم التفسير، لأنّ الألفاظ دالة على المعاني، فهي كاشفة عن الألفاظ القرآنية مضافاً إلى ذلك أنّ اللغة تخضع لموازين النقل التي يتقلب بين الظن واليقين، كما عرفنا في القطع والظن في علم النحو في البحث.

ويرى الطبري (ت310هـ): إنّ الإعتماد على اللغة وحدها من التفسير بالرأي فيقول: "وكان بعض من لا علم له بأقوال السلف... من يفسر القرآن برأيه على مذاهب كلام العرب".[736] ثم يذكر بعد هذا قوله تعالى: ﴿... وَفِيهِ يَعْصِرُونَ﴾،[737] يفسرها اللغويون وفيه ينجون من الجدب والقحط والغيث ويزعمون أنّه من العصر، ثمّ يعقّب على قولهم: "وذلك تأويل يكفي من الشهادة على خطئه خلافه جميع أهل العلم... وأمّا القول الذي روى الفرج بن فضالة عن علي بن أبي طلحة فقول لا معنى له، لأنّه خلاف المعروف من كلام العرب".[738]

([733]) قواعد التفسير لدى الشيعة والسنّة،محمد فاكر الميبدي: 60.

([734]) المصدر نفسه: 22.

([735]) علوم القرآن: 138.

([736]) جامع البيان عن تأويل القرآن، إبن جرير الطبري، 233/12.

([737]) سورة يوسف: 49.

([738]) جامع البيان عن تأويل القرآن، إبن جرير الطبري، 234/12.

وهذه الإختلافات وُجدت في اللغة بين اللغويين، لأنّ وضع أصولها كان معتمداً على ما نُقل إليهم من كلام العرب، وإنّ آلية القطع كانت آلية شابهت آلية الفقهاء في الأحاديث المتواترة والآحاد.

يقول الشيخ الطوسي (ت460هـ): "متى كان التأويل يحتاج إلى شاهدٍ من اللغة فلا يقبل من الشاهد إلاّ ما كان معلوماً بين أهل اللغة شائعاً بينهم، وأمّا طريقة الآحاد من الروايات الشاردة والألفاظ النادرة فإنّه لا يقطع بذلك ولا يجعل شاهداً على كتاب الله تعالى، وينبغي أن يتوقف فيه ويذكر ما يحتمله ولا يقطع على المراد بعينه، فإنّه متى قطع بالمراد كان مخطئاً وإن أصاب الحق".[739]

ومن أمثلة ذلك مايراه إبن السرّاج: من أنّ الظرف والجار والمجرور إذا وقعا خبراً أو حالاً أو صفةً لا يتعلق بمحذوف تقديره استقر أو مستقر، إذ كان يرى أنّها قسم مستقل بنفسه يقابل الجملتين الإسمية والفعلية،[740] وهو بهذا يخالف كثيراً من النحويين.

وإنّ البصريين خالفوا كثيراً من القواعد، فيقول الدكتور حازم الحلي إنّ قواعدهم لم تكن منزلة من السماء[741]

فإذا أردنا لهذا المصدر أن يُسهم في عملية الكشف عن لغة القرآن الكريم، علينا أن نتجاوز مسألة الخلافات النحوية واللغوية لنحصل على علم لغة قطعي من خلال أمرين:

1) أن نأخذ من لغة العرب ما استخدمه القرآن الكريم فقط، ونضعه في ضوابط على حسب صياغة البحث للضابطة كما في التمهيد. وأن نترك سائر لغة العرب لعلم اللغة العربية – وأنا الآن أتعامل مع مصدر لغوي لتفسير القرآن لا لغة برمّتها – وإبقاء القواعد النحوية التي صيغت صياغة أرسطية أدّت إلى استقرار هذا العلم وتأثيره على اللسان العربي.
2) أن نتابع التطور اللغوي الذي قطعت علوم اللغة في الغرب فيه شوطاً كبيراً ولنفيد من تجاربهم في معالجة النصوص وتطوير الجانب اللغوي، مراعين بذلك علم اللغة التوحيدي الذي يسعى إليه كثير من العلماء.[742]

([739]) التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي: 7/1.

([740]) ظ: كتاب الأصول في النحو لإبن السراج، 292/2.

([741]) ظ: المستشرقون وموقفهم من التراث العربي الإسلامي، القراءات القرآنية بين المستشرقين والنُحاة: 73، مجموعة بحوث أُلقيت في كلية الفقه، 1407هـ –1986م، مطبعة القضاء، النجف الأشرف.

([742]) ظ: علم اللغة التوحيدي بين النظرية والتطبيق، د. محمد علي الحسيني، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، إيران، ط1، 1417هـ –1997م.

المبحث الثاني : قطعية القاعدة التفسيرية ضرورة علمية

المطلب الاول : معالم قطعية القاعدة:

1. **مصدر القاعدة**

القرآن والسنّة

الإجماع

العقل

2. **تحقق أركان القاعدة**
3. **الصياغة**
4. **لزوم إنتماء القاعدة إلى علم**
5. **إختبار القاعدة**

المطلب الثاني : قطعية القاعدة بين التأصيل والتقعيد:

1. **معنى التأصيل والتقعيد**
2. **القاعدة التفسيرية بين التأصيل والتقعيد**
3. **مشروعية التقعيد**

أ- القاعدة بين القرآن وارسطو

ب- التقعيد والمنهجية

المطلب الثالث: التقعيد ضرورة علمية

1- كاشفية العلم و القرآن

2- أطروحتان للتعامل مع القرآن الكريم.

1- معالم قطعية القاعدة:

إنّ للقاعدة علامات، إذا كانت هذه العلامات قطعية تُثبت قطعية القاعدة، وإذا كانت ظنّية فتؤثر طرداً على قطعيتها.

أ) **مصدر القاعدة:** النقل: المصدر النقلي في التفسير – كما مرّ – هو ما يمثله (الكتاب والسنّة)، ويعتمد المسلمون عليهما حتى أصبحا منهجين أساسيين من مناهج التفسير:[743]

الأول: تفسير القرآن بالقرآن: "وهو مقابلة الآية بالآية والنص بالنص، ليستدل على هذه بهذه.[744] يقول إبن تيمية (ت728هـ): "إنّ أصحّ الطرق في ذلك أن يفسّر القرآن بالقرآن..."[745] ويقول الطباطبائي (ت1402هـ): "حاشا أن يكون القرآن تبياناً لكل شيء ولا يكون تبياناً لنفسه؟".[746]

الثاني: تفسير القرآن بالسنّة ويسمى المنهج الأثري.

وقد توصّل البحث إلى أنّهما ظنيان، لأنّ النقل تعرض إلى وضع ودسّ، فضلاً عن غفلة بعض الناقلين وأمور أخرى بُحثت في كتب الحديث، وإنّ الظنّية التي ثبتت للمصدر النقلي لا تعني إلغاء كل ما هو منقول – ولو كان المنقول ظنّياً – لأنّ الظن غالباً واقعٌ في طريق النقل وليس في المنقول، وإذا تأكد هذا الأمر فسوف يفتح لنا باباً آخر سلكه بعض علماء المسلمين في التعامل مع المنقول، وهو "العرض على القرآن" بوصفه نصّاً عربياً محكماً محفوظاً لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه.

فقد ورد عن الإمام الصادق(X): "كل شيء مردود إلى الكتاب والسنّة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف".[747]

وكان الحنفية يردّون كلّ الأحاديث المخالفة لكتاب الله تعالى،[748] بناءً على مدلول هذا الحديث لا منطوقه. وإنّ المالكية يرون عرض أخبار الآحاد على الكتاب، وأمّا الشافعي فقد أجاب عن خبر الواحد إذا كملت شروط صحته أيجب عرضه على الكتاب أم لا؟ فقال: لا يجب لأنّه لا تتكامل شروطه إلاّ وهو غير مخالف للسنّة.[749] والمفهوم منه أنّ الحديث إذا لم تتكامل شروطه يجب

([743]) هناك فرق بين المصدر والمنهج، ظ: المباديء العامة لتفسير القرآن الكريم، د. محمد حسين الصغير: ص62، (وهنا جئنا بهما متزاوجين لغرض التوضيح).

([744]) المصدر نفسه: 62.

([745]) مقدمة في أصول التفسير، إبن تيمية (ت728هـ): 93.

([746]) ظ: الميزان، 1/ 90.

([747]) الأصول من الكافي، الكليني (ت329هـ): 69/1.

([748]) ظ: أصول السرخسي، 365/1.

([749]) ظ: الموافقات، للشاطبي: 19/3.

عرضه على القرآن، فإذن القرآن حاكم على ما سواه، وهذا المبدأ أمر بديهي يحكم به العقل، سواء صحّ سند رواياته أم لم تصح.[750] ومن لم يؤمن بقضية عرض كل شيء على القرآن – ومن ضمنها الحديث – فإنّه يريد أن ينزع صفة العالمية عن القرآن.

وهذا الرد إلى القرآن يُكسب المعروض على القرآن قطعيةً إذا وافق القرآن ورفضاً إذا خالفه.

ويرى البحث أنّ الموافقة للقرآن لا تعني موافقة مضمون الحديث لمضمون القرآن فقط، وإنّما قد يتّسع مفهوم الموافقة ليشمل عدم المعارضة للقرآن، أو عدم نهي القرآن عنه أو عن مثله، أو يكون القرآن مَدْرَكاً له، كبعض القواعد الفقهية، أوْ له علاقة مع القرآن، كعلاقة العام بالخاص، أو الجزئي بالكلي، أو تضمّن القرآن إشارة عامّة أو خاصة لصحته أو عدمها. ولما كان بعض المنقول هو قواعد أو تعميمات كلية، فينطبق عليه ما سبق ويتّضح صدقها من كذبها بالإختبار،[751] من خلال العرض على القرآن. وقد أسس القرآن بعض التعميمات الكلية أراد منها أن يكون حكماً كلياً للإستنتاج، فقوله تعالى: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ...﴾،[752] وإن كان يُتوهّم إنّها خبرٌ لا قضية يلازمها حكم،[753] ولكنّ المتأمل يرى أنّه حكم يحرّم التبذير من خلال ذمّ المبذّرين، ثمّ عقّب في نفس الآية: ﴿...وَكَانَ الشَّيْطَانُ لِرَبِّهِ كَفُوراً﴾،[754] ليُدخل القضيتين بقياس تركَ نتيجته للإستنتاج، وهي: إنّ المبذّرين إخوان الكافرين – والله أعلم –.

بقي لنا أن نعرف أنّ هذا الحكم الكلي: ﴿إِنَّ الْمُبَذِّرِينَ كَانُوا إِخْوَانَ الشَّيَاطِينِ...﴾،[755] موضوعها من الموضوعات الشاملة التي لا حصر لجزئياتها ولا يمكن حصرها إلاّ مَن أحاط علمه بكل شيء، لذا تولّى الباري إيضاح مثل هذه الكليات والقواعد، وهذه القواعد والكليات قطعية لأنّها قرآنية. وهناك قواعد حفلت بها السنّة ليس من هذا النوع، وإنّما من التعميمات الإحصائية، كما أرجع النبي()[3] الأعرابي الذي سأله عن الآية ﴿...وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ

([750]) ظ: منهج النقد في التفسير، د، إحسان أمين: 284، دار الهادي، بيروت، ط1، 1428هـ –2007م

([751]) سيمرّ علينا أحد معالم قطعية القاعدة هو اختبار القاعدة: 205.

([752]) سورة الإسراء: 27.

([753]) القضية تشتمل على الحكم، والخبر يشتمل على حكاية، ظ: المقرر في توضيح منطق المظفر، رائد الحيدري، 9/2.

([754]) سورة الإسراء: 27.

([755]) سورة الإسراء: 27.

بِظُلْمٍ . . . ﴾،[756] قال: "يا رسول الله وأيّنا لم يظلم؟" قال له: ﴿ . . .إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾،[757] مشيراً بذلك من خلال هذا المصداق إلى قاعدة تفسيرية مهمة هي (تفسير القرآن بالقرآن).[758]

وقاعدة تفسير القرآن بالقرآن – وإن كانت تعميماً إحصائياً – أي إنّ مصاديقه محصورة في القرآن، تُنال بالإستقراء، لكنّها صعبة الحصول إلاّ لمعصوم، مثل النبي [3]. والقاعدة اللغوية الكلية (الكلمة إسم وفعل وحرف) للإمام علي[X] تعميماً إحصائياً تُنال بالإستقراء وسهلة الإختبار، لكنّها صعبة الإنتزاع إلاّ لمثل علي بن أبي طالب[X].

وبعيداً عن مفهوم العصمة العقائدي أو الكلامي، فإنّنا الآن نتعامل مع العصمة بالمنظور العام، فقد عرّفها الجرجاني (ت816هـ): "ملكة إجتناب المعاصي مع القدرة عليها".[759]

أقول لماذا تميّز بعض الناس بالعصمة عن الخطأ، علماً بأن العقل واحد عندهم؟

فلعلّ ما أجاب به الفلاسفة عن هذا السؤال هو الذي يُذهب الحيْرة ويكشف الإلتباس من أنّ العقل البشري هو آلة تفكيرية تتصرّف بموجب معلومات من نوعين:

الأولى: فطرية إلهامية يشترك بها مع كل البشرية كاشتراكه باللغة والإنسانية، وهي ما تسمى العقل النظري، وهذه لا يقع فيها الخطأ إطلاقاً وهي معصومة من الخطأ، وسنسلط الضوء عليها في مصدرية العقل للقواعد.

والثانية: حسية إكتسابية.[760]

وإنّ صيانة النوع الثاني من الخطأ هي الموصل إلى العصمة، ولكن كيف نصل بالمعلومات الحسية إلى مستوى العصمة؟ نصل من خلال الإعتماد على معصوم، ولذلك بعث الله تعالى رسالةً معصومة ﴿ . . . وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾،[761] ورسولاً معصوماً ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَى﴾،[762] وأُمرنا بطاعتهما ﴿وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ . . .﴾،[763] ومن أطاع الله ورسوله سوف تكون معلوماته الحسية مصانة لأنّه عرضها على القرآن الكريم المعصوم أو

([756]) سورة الأنعام: 82.

([757]) سورة لقمان: 13.

([758]) البرهان في علوم القرآن، الزركشي (ت794هـ): 28/1.

([759]) التعريفات، الجرجاني: 123.

([760]) ظ: العقل العملي، الشيخ محمد السند: 327، دار الهادي، بيروت، ط1، 1423هـ –2002م

([761]) سورة النساء: 82.

([762]) سورة النجم: 3.

([763]) سورة التغابن: 12.

السنّة المتواترة المعصومة، أو السنّة التي لا تتعارض مع القرآن الكريم، فيصل إلى العصمة، ومن هذا يكون من استدلّ بالقرآن فقد عصم رأيه: فقد روت عائشة() حديث تعذيب الميت ببكاء أهله عليه بقوله تعالى: ﴿. . . وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَى . . .﴾.[764][765] وقد ردّ الإمام علي الهادي(X)(ت254هـ) حكماً – إضطرب فيه الفقهاء – إلى القرآن الكريم: "قُدّم إلى المتوكل رجل نصراني فجر بامرأة مسلمة، فأراد أن يقيم عليه الحد فأسلم، فقال يحيى بن أكثم: الإيمان يمحو ما قبله، وقال بعضهم يُضرب ثلاثة حدود، فكتب المتوكل إلى الإمام علي الهادي(X) يسأله، فلمّا قرأ الكتاب، كتب "يُضرب حتى يموت"، فأنكر الفقهاء ذلك، فكتب إليه يسأله عن العلّة، فكتب: "بسم الله الرحمن الرحيم، ﴿فَلَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا قَالُوا آمَنَّا بِاللَّهِ وَحْدَهُ وَكَفَرْنَا بِمَا كُنَّا بِهِ مُشْرِكِينَ (84) فَلَمْ يَكُ يَنْفَعُهُمْ إِيمَانُهُمْ لَمَّا رَأَوْا بَأْسَنَا سُنَّةَ اللَّهِ الَّتِي قَدْ خَلَتْ فِي عِبَادِهِ وَخَسِرَ هُنَالِكَ الْكَافِرُونَ﴾،[766] فأمر المتوكل فضُرب حتى مات"[767]

فالقاعدة المنقولة إذا كان مصدرها معصوماً – كالقرآن – أو مستندة إلى القرآن أو غير متعارضة معه عند عرضها، فهي معصومة وقطعية.

ولهذا نستطيع أن نؤسس أنّ (القاعدة إذا كان مصدرها معصوماً فهي معصومة).

الإجماع:

إذا كانت مصادر التفسير هي النقل والعقل، فإنّ إضافة الإجماع إلى مصادر قواعد التفسير ضروري لأمرين:

الأول: إنّ التفسير يتعلق بكلام الله تعالى، والقواعد تتعلق بالتفسير، والتفسير والقرآن أمران متغايران لبشرية الأول وإلهية الثاني، من هنا كان احتياج التفسير إلى قواعد، والقواعد تحقق الإشتراك في المعنى المستنبط من القاعدة، والإجماع كذلك يحقق الإشتراك.

الثاني: إنّ القواعد إمّا مشتركة أو خاصة، كما مرّ في الفصل الأول، والقاعدة المشتَرَكة – بفتح الراء – هي ما أجمعت عليها العلوم المشتَرِكة – بكسر الراء – في القاعدة، لأنّ القاعدة تحمل موضوع العلوم المشتركة بها، فهي من لها الحق المشترك في انتزاعها، ولا يحق لأحد أن يقرر قاعدة مشتركة، ويفرضها على بقية العلوم.

([764]) سورة الأنعام: 164، فاطر: 18، الزمر: 7.

([765]) الموافقات، الشاطبي (ت790هـ)، ج3: ص19، ظ: الفصول، الجصاص (ت 370هـ)، 4/3، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ –2000م.

([766]) سورة غافر: 84، 85.

([767]) مناقب آل أبي طالب، المازنداني (ت1266هـ)، 437/4. دار الأضواء، بيروت، ط2، 1412هـ – 1991م.

وأمّا القواعد الخاصّة فهي ما يشترك بها علم واحد في أبوابه المتعددة لأنّها أصبحت من حق أهل هذا العلم، وليس من حق أحد من العلماء في العلم الواحد أن يقرّر قاعدة وتُصبح مسلّمة عند بقية العلماء في ذلك العلم، إلاّ أن تكتسب تلك القاعدة خصوصيات ذلك العلم من موضوع وحيثية وأعراض ذاتية تجعلها قطعية، مضافاً إلى قبول العلماء بها وعدم ورود النقوض العلمية عليها.

وهذه الشروط من أجل منع حصول التفاوت في تطبيق القاعدة، وقد حصل هذا التفاوت في علوم كثيرة. يقول القاضي عبد الجبار (ت415هـ): "فإذا كان الناس قد تنازعوا في المحكم والمتشابه، كما اختلفوا في المذهب نفسه، لأنّ ما يعدّه المشبّه محكماً عند الموحِّد من المتشابه، وما يعدّه الموحد محكماً عند المشبِّه بخلافه، وكذلك القول فيمن يعتقد الجبر وفيمن يقول في العدل"،[768] ثمّ يؤيد ما يذهب إليه المتنازعون، فيقول: "إنّ من حق المذهب أن يبني على الأصول الصحيحة وإن لم يوافق الخصم عليها".[769] وبناءً على هذا وعلى مسار التطبيقات للقواعد المذهبية أنّها لم تكن من القواعد المشتركة، بل ليست من القواعد الخاصة، وإنّما قواعد خاصّة بعلماء، إن لم نقل أنّها ليست قواعد أصلاً، لأنّها فاقدة لأركانها، وأعتقد أنّ هذا سبب الإختلاف بين المتكلمين الذي جرّ إلى الخلاف الفقهي الذي أدّى بدوره إلى تفرّق المسلمين. وأعود فأقول إنّ لكل علم خصوصياته.

فإذن الإجماع في القواعد الذي يطالب به البحث لم يكن كالإجماع الذي يعمل به الفقهاء، وإنّما إجماع علوم أو علم، أو يمكن تسميته بالإجماع العلمي العام والإجماع العلمي الخاص.

العقل:

ممّا لاشك فيه إنّ الإنسان افترق عن الحيوان بالمرحلة التي أصبح فيها عاقلاً، أي إنّه يمتلك القدرة على تمييز حقائق الأشياء الصحيحة عن الفاسدة، ومن خلال العقل يفهمها، قال الله ﴿. . . يَسْمَعُونَ كَلَامَ اللَّهِ ثُمَّ يُحَرِّفُونَهُ مِن بَعْدِ مَا عَقَلُوهُ. . .﴾،[770] أي (من بعد ما فهموه)،[771] وكذلك بهذه القدرة ينتزع المعاني الكلية من الجزئيات بالعقل، ويقيس بعضها على بعض وينتقل من معلوم إلى آخر، ويستنتج ويحكم ويتصرف.[772]

([768]) متشابه القرآن: 8.

([769]) المصدر نفسه: 10.

([770]) سورة البقرة/ 75.

([771]) مجمع البيان، الطبرسي (ت548هـ)، 317/1.

([772]) ظ: المنطق، محمد رضا المظفر، 12/1.

ولكننا نجد أنّ الناس رغم امتلاكهم لهذه القوة، فإنّهم يختلفون في مجالات عقلية، وإن كانت مشاربهم واحدة، ويتفقون في مجالات أخرى وإن كانت مشاربهم مختلفة، أفهناك عقلان أو عقل واحد؟

ببساطة، وتوخياً للحذر من الوقوع في متاهات لكثرة الآراء حول مفهوم العقل، فقد اختلف أصحاب العلوم فيه. فالفلاسفة لا يرون ما يراه المتكلمون والأصوليون كذلك، فكلٌّ نظر إليه من زاوية مختلفة لاختلاف حيثيات العلوم، لا نريد الخوض فيها بقدر ما يهمنا من العقل هنا بوصفه مصدراً من مصادر القاعدة نطلّ ُ من خلاله على قطعية التعميمات الكلية، ومنها إلى القاعدة.

والرجوع إلى القرآن في هذا المقام أَولى ولو تأمّلنا في آيات العقل لوجدنا:

1) أنّ كل الآيات جاءت بصيغة الفعل، ولم تأت آية واحدة بغير صيغة الفعل،[773] وهذا يدلّ على حركية العقل وتطوره عند الناس.[774]

2) إنّ الله تعالى ذمّ الكافرين والمشركين وبعض أهل الكتاب بأنّهم لا يعقلون ﴿... تَحْسَبُهُمْ جَمِيعاً وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لاَ يَعْقِلُونَ﴾،[775] يقول صاحب الميزان: "لو عقلوا لاتّحدوا ووحّدوا الكلمة"،[776] وقد ذمّ كذلك بعض المسلمين ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُنَادُونَكَ مِن وَرَاءِ الْحُجُرَاتِ أَكْثَرُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ﴾،[777] ولازمه إنّ التعقّل وعدمه لا علاقة له بالإيمان، إنّما هو فعل مستقل نتيجة وجود العقل، فمن استخدمه يسمى عاقلاً، وإن لم يستخدمه لا يسمى عاقلاً، ولذلك وصف بعض الناس أنّهم لا يعقلون، لأنّ من علامات صحة العقل الإتحاد في الرأي والمعرفة الكلية للأمور، ولم يقل أنّهم لا عقل لهم، لأنّ الذي لا عقل له لا يُذمّ، حتى قيل "إذا أخذ ما وهب سقط ما وجب".

3) عدّ القرآن أنّ بعض الأمور لا يمكن أن يعقلها إلاّ أهل العلم ﴿وَتِلْكَ الأَمْثَالُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلاَّ الْعَالِمُونَ﴾.[778] قال الرازي (ت606هـ): "ويعني هو ضرب للناس أمثالاً وحقيقتها

([773]) ظ: المعجم المفهرس، محمد فؤاد عبد الباقي: 625، (مادة عقل)، ظ: مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنّة، د. محمد علي الجوزو:55، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1400هـ -1980م

([774]) مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنّة، د. محمد علي الجوزو:55.

([775]) سورة الحشر: 14.

([776]) الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي (ت140هـ): 245/19.

([777]) سورة الحجرات: 4.

([778]) سورة العنكبوت: 43.

وما فيها من الفوائد بأَسرها فلا يدركها إلاّ العلماء"،[779] ولازمه أنّ الجاهلين من الناس الذين يملكون عقولاً غير مكلّفين ولا مسؤولين عن معرفة تلك الأمثال، وواقع الحال غير هذا لأنّ الله خاطب العقول جميعاً وذمّها على التقصير، والظاهر من الذمّ أنّ العقول تتفاوت فيما بينها بإدراكاتها للأشياء، وأنّ التفاوت نتيجة لاختلاف تحصيل كمية العلم عندهم، وهم ليسوا فيه سواء لذلك اختلفوا.

لكننا نجد أنّ الناس جميعاً اتّفقوا على أشياء عقلية رغم تباعدهم المكاني والزماني والعلمي، في مثل (النقيضان لا يجتمعان)، لا يكون الشيء موجوداً وغير موجود كقولنا هذا إنسان ولا إنسان، وكذلك المتضادّان لا يجتمعان في ظرف واحد كالليل والنهار، والحرارة والبرودة والحلو والمرّ.

فالإتفاق الشامل في أشياء، والإختلاف الشامل في أشياء يدلّ على وجود عقلين، وهذا ما فهمه الراغب الأصفهاني حيث استدلّ بقول "أمير المؤمنين(ع):

رأيت العقلَ عقلينِ فمطبوعٌ ومسموعُ
ولا ينفع مسموعٌ إذا لم يكُ مطبوعُ
كما لا تنفع الشمسُ وضوء العين ممنوعُ

وإلى الأول أشار (3) بقوله: "ما خلق الله خلقاً أكرم عليه من العقل"، وإلى الثاني أشار بقوله: "ما كسب أحد شيئاً أفضل من عقل يهديه إلى هدىً أو يردّه عن ردىً"، وهذا العقل هو المعني بقوله تعالى: ﴿...وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾،[780] وكلّ موضع ذمّ الله فيه الكفار بعدم العقل، فأشار إلى الثاني دون الأول نحو ﴿وَمَثَلُ الَّذِينَ كَفَرُوا كَمَثَلِ الَّذِي يَنْعِقُ صُمٌّ بُكْمٌ عُمْيٌ فَهُمْ لَا يَعْقِلُونَ﴾.[781] وكل موضع رفع فيه التكليف عن العبد لعدم الفعل فإشارة إلى الأول"[782]

فالعقل عنده عقلان عقل هو مناط للتكليف، وعقل غير مكلف، والعقل غير المكلف يشترك فيه الذين سُلبت عقولهم والذين عقلوا بالفطرة لا بالإكتساب، وهم الذين اتّفقوا على المباديء العقلية، ولذلك قال الفلاسفة إنّ العقل عقلان، عقل نظري وعقل عملي، فالنظري "الذي ينطلق من البديهيات هو معصوم في بديهياته، أمّا في نظرياته قد يخطيء ولا يمكن أن يستعصم

([779]) التفسير الكبير، الفخر الرازي، 95/9، ظ: الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي (ت1402هـ)، 137/16.

([780]) سورة العنكبوت: 43.

([781]) سورة البقرة: 171.

([782]) المفردات، الراغب الأصفهاني (ت425هـ): 578.

نظرياته إلاّ بالرجوع إلى بديهياته".[783] أمّا العملي فهو "القوة المدركة للقضايا التي ينبغي أن يقع العمل عليها تمييزاً له عن العقل النظري".[784] وهو ما عبّر عنه الأصوليون في مبحث حجّية العقل (بالمستقلات العقلية) إذا استقل العقل بالحكم، إشارة إلى الأول الذي يسميه الفلاسفة بالنظري والمفسرون بالبديهي، و(غير المستقلات العقلية) إذا استعان العقل بمقدمة غير عقلية – إشارة إلى الثاني –. وإنّ الأول عندهم لا يعارض الشرع حتى قالوا ما حكم به العقل حكم به الشرع.[785]

ونستفيد ممّا سبق أنّ المعقولات التي اتفق عليها العقلاء تتميّز:

1) إنّها كليات لأنّ مجال العقل في الكليات.
2) إنّها معصومة لأنّها من البديهيات.

وبذلك تكون القواعد التي تصدر من العقل الجماعي المشترك قواعد معصومة، وأمّا القواعد التي تصدر من العقل العملي – أو العقل الفردي – هي قواعد غير معصومة لورود الإختلاف فيها.

2. تحقق أركان القاعدة:

إنّ الركن في اللغة هو: "جانبه القوي فيكون عينه".[786] وفي الإصطلاح: "ركن الشيء ما يتم به وهو داخل فيه".[787]

إنّ القاعدة يُطلق عليها مفهوم القاعدة إذا تكاملت أركانها، إنّ مفهوم القاعدة من حيث تمامية الأركان أو عدمها مفهوم (كل) وليس مفهوم (كلي).[788] فمثلاً مفهوم المثلث مفهوم (كل) أي لابدّ من تحقق أركانه وهي أضلاعه، فإذا انتفى أي ضلع من أضلاعه انتفى مفهوم المثلثية، هذه نسبة أركان القاعدة إلى القاعدة نسبة الجزء إلى الكل لا الجزئي إلى الكلي.

أركان القاعدة:

بعد أن أثبت البحث في الفصل الأول أركان القاعدة، وهي: الكلية وقدرتها على الإستنباط الكشفي، نطلع على تحققها في القاعدة في هذا المقام.

([783]) ظ: العقل العلمي، الشيخ محمد السند: 327.

([784]) المصدر نفسه: 327.

([785]) ظ: أصول الفقه، محمد رضا المظفر، 6/2.

([786]) التعريفات، الجرجاني (ت816هـ): 92.

([787]) المصدر نفسه: 92.

([788]) ظ: الفصل الأول من هذا البحث: ص، الفرق بين الكل والكلي: 36.

فـالركن الأول: الكليـة فـي القاعـدة تجعـل مـن القاعـدة قضـية "تصـلح أن تكـون كبـرى – فـي قياس[789] – الصغرى سهلة الحصول، حتى يخرج الفرع من القوة إلى الفعل"[790] لأنّ القاعدة إذا لم تتحقق فيها الكلية فلابدّ من أن تتحقق فيها الأغلبية[791] فتكون النتيجة ظنية.

يقول د. عزمي موسى إسلام – لو كانت القاعدة أغلبية وليست كلية –: "لو رتبنا التفسير على هيأة حجة إستدلالية فإننا نحصل على:

1) إنّ كثيراً من أطفال الأسر المفككة منحرفون.
2) علي نشأ في أسرة مفككة.
3) علي منحرف.

هذا لا يدل على تفسير صحيح لأن (1) و(2) لا يستلزمان الشيء المطلوب تفسيره... حيث أنّ بعض أطفال الأسر المفككة ليسوا منحرفين... إلاّ أنّ الموقف يكون مختلفاً تماماً إذا أصبحت (1) كما يأتي: (كل أطفال الأسر المفككة منحرفون، إذ يصبح في هذه الحالة صحيحاً من خلال حجة إستدلالية".[792]

وكذلك لو طبقنا هذا الأمر على القواعد التي يعمل المفسرون بها – على سبيل المثال – قاعدة "العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب"[793] التي هي من قواعد علم أسباب النزول، لو كانت كلية، سنحصل على نتيجة يقينية، وتنطبق على كل الأحداث التي رافقت النزول، والتي تسمى (أسباب النزول).

نأخذ بعض الآيات للتطبيق، قال تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتْقَى (17) الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّى (18)﴾.[794] يقول السيوطي (ت911هـ): "فإنّها نزلت في أبي بكر الصدّيق بالإجماع... ووهم من ظنّ أنّ الآية عامة في كل من عمل عمله إجراءً له على القاعدة؛ وهذا غلط، فإنّ هذه

([789]) هذه إضافة من الباحث يراها مناسبة.

([790]) كشاف مصطلحات الفنون، التهانوي (ت1158هـ)، 506/3، ظ: أصول الفقه المقارن، محمد تقي الحكيم: 18.

([791]) ظ: الأشباه والنظائر، السبكي (771هـ)، 11/1، في الهامش "وقيل القاعدة حكم أغلبي ينطبق على معظم جزئياته".

([792]) مفهوم التفسير في العلم من زاوية منطقية، بحث منشور في مجلة حوليات كلية الآداب – جامعة الكويت، الحولية الرابعة/ الرسالة 16، 1983م–1403هـ: 68.

([793]) "إختلف الأصوليون، هل العبرة بعموم اللفظ أو بخصوص السبب"، الإتقان السيوطي (ت911هـ)، 85/3.

([794]) سورة الليل: 17، 18.

الآية ليس فيها صيغة عموم، إذ الألف واللام إنّما تفيد العموم إذا كانت موصولة أو معرّفة في جمع، وزاد قوم: أو مفرد بشرط ألاّ يكون هناك عهد... والعهد موجود".[795]

وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ اللَّهُ وَرَسُولُهُ وَالَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ يُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَيُؤْتُونَ الزَّكَاةَ وَهُمْ رَاكِعُونَ﴾.[796] قال الطباطبائي (ت1402هـ): "إنّ الروايات متكاثرة من طرق الشيعة وأهل السنّة على أنّ الآيتين نازلتان في أمير المؤمنين علي(X) لمّا تصدّق بخاتمه وهو في الصلاة، فالآيتان خاصتان غير عامتين... فلا وجه لحمل الآيتين على إرادة ولاية أمير المؤمنين بعضهم لبعض بجعلها عامة".[797]

والحال إنّ ما ورد عن الباقر(X): "ولو أنّ الآية إذا نزلت في قومٍ ثمّ مات أولئك القوم ماتت الآية لما بقي من القرآن ولكنّ القرآن يجري أوله على آخره ما دامت السماوات والأرض".[798]

وبعد خروج هذين المصداقين من القاعدة، ماذا تبقّى في كلية القاعدة؟ هل بقيت القاعدة كلية؟ كلا، وبذلك تكون النتيجة لهذه القاعدة ظنية لا يقينية، وكذلك غيرها من القواعد، كقاعدة السياق قد خرجت منها آية الغار[799] وآية التطهير.[800] وكذلك في علم المكي والمدني لا توجد قاعدة كلية لضبط المكي والمدني. يقول تيودور نولدكة: "إنّ المسلمين افتقدوا إلى أيّة قاعدة نقدية وثيقة لتصنيف الكي والمدني".[801]

وإنّك لا تجد قاعدة ما يسمى بـ: قواعد التفسير إلاّ وفيها مثل هذه الإستثناءات. وإذا أردنا أن نحافظ على كلية القاعدة لابدّ من أن نُخرج المستثنى تحت عنوان آخر (أي قاعدة أخرى)، وإلاّ تبقى القاعدة فاقدة لركن الكلية وانتفاء الركن إنتفاء الكل، فتكون نتائجها ظنية.[802]

أما الركن الثاني: الإنطباق الكشفي:

([795]) الإتقان في علوم القرآن، 87/3.

([796]) سورة المائدة: 55.

([797]) الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي، 5/6-6.

([798]) تفسير العياشي، إبن عياش (ت320هـ)، 21/1.

([799]) قال تعالى: ﴿... إِذْ أَخْرَجَهُ الَّذِينَ كَفَرُوا ثَانِيَ اثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِي الْغَارِ ...﴾، التوبة: ﷻ.

([800]) قال تعالى: ﴿... إِنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيُذْهِبَ عَنْكُمُ الرِّجْسَ أَهْلَ الْبَيْتِ وَيُطَهِّرَكُمْ تَطْهِيرًا﴾، الأحزاب: ﷻ. ظ: قواعد التفسير لدى الشيعة والسنّة، محمد فاكر الميبدي: حفظه الله.

([801]) تاريخ القرآن، ترجمة: د. جورج تامر: 59، مؤسسة الحمل، ألمانيا – بغداد، ط2، 2007م.

([802]) ظ: الفصل الأول: ص "الإستثناء في القاعدة": 40.

إنّ قيد الإنطباق في القاعدة على كل جزئية من جزئيات موضوعها يكون من خلال سريان الحكم إلى تلك الجزئيات لغرض الكشف عنها، وهذا ما فهمه البحث من قيد تعريف القاعدة (منطبقة على جميع جزئياتها).[803]

لتخرج بذلك التعميمات الكلية غير القابلة للإنطباق الكلي، كالحكم الكلي في القانون الوضعي لأنّ المقصود منه ليس الإنطباق الكلي. يقول أحد علماء القانون: "إنّ صفة العموم في القاعدة القانونية لا تعني ضرورة إنطباق هذه القاعدة على كل فرد من المجتمع، وإنّما تعني أنّها تتضمّن خطاباً موجّهاً لكل فرد تتوفر فيه شروط انطباقها".[804]

ومما سبق يُفهم أنّ إمكانية الإنطباق في القاعدة لا يحقق الركنية فيها ما لم تكن قابلية الإنطباق على كل فردٍ من أفراد موضوعها وقبول تلك الأفراد هذا الإنطباق. فقطعية القاعدة من باب المقتضي، أي إذا اقتضت التطبيق من القاعدة والقبول من الجزئيات، شبيه بقضية (الإحراق) الذي لا يتمّ إلاّ بتحقيق جميع علله، وهي المقتضي للإحراق والقابلية على الإحراق في الذي يراد إحراقهن وكذلك وجود النار.

فإذا تخلّف شرط لا يتحقق الإحراق، وكذا في القاعدة، لو أنّ مصداقاً واحداً من مصاديق الموضوع لم يقبل إنطباق الحكم عليه انتفى ركن من القاعدة فتنتفي القاعدة بانتفائه، وكذا إذا لم يوجد المقتضي للتطبيق، كما في القواعد القرآنية التي لا يراد منها الإنطباق، كالأحكام الكلية في مقام الأخبار لا التطبيق.

3. الصياغة:

وهي عملية سبك الشيء وجعله على هيأة وصورة معيّنة، يُفهم منه الشيء إذا نُظر إلى صورته، فهي كالعنوان للكتاب يُقرأ من خلاله المحتوى، وصياغة الفعل على هيأة معيّنة تدلّ على نوع الفعل إن كان ماضياً أو مضارعاً أو أمراً. وصياغة الحد (التعريف) أن يقدّم الجنس على الفصل، كما ذُكر في حواشي الحاشية.[805]

وكذا أغلب المعادلات الرياضية إنّ لتغيير ترتيب الحدود فيها أثر كبير على العملية الإجرائية الموصلة إلى النتيجة، وإنّ صياغة القرآن الكريم جعلت الوليد بن المغيرة عندما بعثته قريش للقاء النبي (3) أن يقول: "والله إنّ لقوله لحلاوة وإنّ أصله لعذَق وإنّ فرعه لجناة".[806]

عرّفوا الصياغة أو الصيغة من صاغ الشيء هيّأه على مثال مستقيم.

الفرق بين الصياغة والإظهار (الإبراز):

([803]) التعريفات، الجرجاني (ت816هـ): 140، كشاف إصطلاحات الفنون، التهانوي (ت1158هـ)، 506/3.

([804]) المدخل لدراسة القانون، د. مالك دوهان الحسن: 14، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1380هـ – 1961م.

([805]) ظ: حواشي الحاشية على منطق التفتازاني: 377.

([806]) السيرة، لإبن هشام (ت218هـ)، 270/1.

لكل شيء علمي أو عملي مرحلتان: مرحلة المادة، ومرحلة صياغة تلك المادة على هيأة معينة حتى تتكثر مجالات الإنتفاع به.

فبعد تحقق ملاكاته (أركانه) يأتي دَور الصياغة، فيكون جاهزاً للإنتفاع به، ولكي ينتفع به لابدّ من إظهاره وإبرازه بصورته الجديدة، تسمى هذه المرحلة (مرحلة الإظهار أو الإبراز).

الحكم التكليفي يمر في هذه المراحل، إثنان منها في عالم الثبوت وهي (الملاك) أو (الإرادة)، وواحد في عالم الإثبات وهو الإبراز: وهي المرحلة التي يُبرز المولى بجملة إنشائية أو خبرية فيها الحكم ليصبح منجزاً في حق العبد.[807]

مثال آخر من الجانب العملي: لو أراد أحدٌ أن يُبرز مفهوم المثلث في عالم الهندسة، فعليه أولاً أن يحقق ملاكات المثلث، وهي أضلاعه الثلاثة التي لو انتفى ضلع لانتفى مفهوم المثلثية لأنّ أضلاعه أركانه. ثم يقوم صاحب هذا المفهوم بصوغ مفهوم المثلث على ضوء أضلاعه الثلاثة، ثم يظهر هذا المفهوم إلى علم الهندسة.

وأمّا على المستوى العملي، فالأمثلة كثيرة، كصياغة الذهب والحديد والمعادن.

إنّ صياغة القاعدة أمر لا يقل أهمية عمّا ذُكر بعد تحقق أركانها تصاغ من أركانها، ثمّ تبرز وتظهر بوجود أركانها بهذه الصياغة الجديدة، وأركان القاعدة هي الكلية والقدرة على الكشف بالإستنباط.

ولمّا كان الإظهار والإبراز هو بيان، "والبيان عبارة عن إظهار المتكلم المراد لسامع"،[808] والبيان أما قول أو فعل أو كتابة أو إشارة، أو نحو ذلك،[809] وأشهرها القول ﴿ . . .إِنَّهَا بَقَرَةٌ صَفْرَاءُ فَاقِعٌ لَوْنُهَا . . . ﴾،[810] ثم الكتابة كما كتب النبي (3) إلى عماله.[811] فلابدّ من بيان وإبراز أركان القاعدة بالقول أو الكتابة أو الإشارة لينتفع منها، أمّا قول لا يتصف بالبيان بل يقبل التأويل لا يحقق الإنتفاع بالقاعدة. فالكلية إذا لم تكن مظهرةً في القول أو في الكتابة من خلال ألفاظ العموم (كل وجميع وكافة أو ما يدل على العموم فتكون موهمة إنّها كلية أم لا، وكذلك الألف واللام وإن كانا يدلاّن على الكلية والإستغراق لكن يقبلان التأويل بقبولها معنى آخر، وهو العهدية مثلاً فتدخل كبرى فلا تحقق النتيجة القطعية:

فلو قال زيد أسود ، والسود بلهاء

([807]) ظ: دروس في أصول الفقه، السيد محمد باقر الصدر (ت1400هـ)، الحلقة الثانية: 176.

([808]) التعريفات، الجرجاني (ت816هـ): 38.

([809]) ظ: الذريعة إلى أصول الشريعة، السيد المرتضى (ت 436هـ): 250.

([810]) سورة البقرة: 69.

([811]) ظ: معارج الأصول، المحقق الحلي (ت676هـ): 169.

ويقصد السود الذين أمامه أو المعهودون في الكلام فتنتج نتيجة غير صحيحة برهانياً (وقد تكون صحيحة واقعاً) وهي (زيد أبله) فتكون من المغالطات في كم الكبرى.

إنّ كثيراً من قواعد التفسير ينقصها الصياغة، مثلاً لو اطلعنا على كتاب لمؤلف معاصر قد دوّن قواعد التفسير عند المسلمين، عندما يعرض القاعدة ويعبّر عن صياغتها بـ(صورة القاعدة) ولكن لا صورة للقاعدة ولا صياغة تحمل أركانها وكأنّه إلتفت إلى هذا النقص في القاعدة فاكتفى بالعنوان من دون أن يحقق ذلك بالمعنون.[812]

فالصياغة إذا لم تكن سبكاً على هيأة معينة ستكون ذريعة لإختراقها كما تُخترق بعض القوانين والأحكام الكلية لضعف صياغتها. يقول الدكتور علي كاظم أسد: "فمن المتعارف لدى أهل التشريع وصياغة القوانين إنّ لصياغة القوانين الأثر الحاسم في دلالته القطعية أو الإحتمالية أو التفصيلية أو المجملة وكثيراً ما خابت مواد من قانون أو دستور أو إتفاق بين طرفين أو أطراف لضعف صياغة المواد واخترقت ممّن يريد اختراقها فأُعيدت صياغتها ممّن له بصر بالصياغة".[813]

4. لزوم إنتماء القاعدة إلى علم:

قد مرّ في الفصل الأول من أنّ القاعدة موضوعها لابدّ من أن يكون كلياً، والكلي هو مجموعة جزئيات تشترك في صفة واحدة، كالإنسانية في زيد وعمرو وخالد، والكلمة بالنسبة إلى الإسم والفعل والحرف، ولمّا كانت القاعدة كلية – أي إنّ الحكم فيها كلي على كل – جزئية من جزئيات الموضوع، فإذ قلنا (كل إنسان ناطق)، فنحن نحكم بأنّ الناطقية تثبت لكل فرد من أفراد الإنسان. وقد ذُكر كذلك أنّ القاعدية لا تتحقق إلاّ بركنيها (الكلية) و(الإنطباقية)، أي الكشف والإستنباط لمعنى كل جزئية من خلال الحكم الكلي، وهذا ما فُهم من تعريف القاعدة "قضية كلية منطبقة على جميع جزئياتها".[814] والإنطباقية هي التي ميّزت القاعدة عن الحكم الكلي والسنّة الكونية، لأنّ غايتهما الإخبار وليس الإنطباق كما في القاعدة.

وعرفنا أنّ الإنطباق لغرض ضبط مسائل العلوم من خلال الكشف الكلي لمعنى مصاديقها، فإذن لابدّ أن تكون علاقة عضوية بين موضوع القاعدة وبين لمحكوم به (المحمول). فالموضوع إمّا أن يكون الموضوع الكلي المتّحد مع موضوعات مسائله. يقول الخاقاني: "لابدّ من موضوع كلي – أي للعلم – يتحد مع موضوعات المسائل إتحاد الكلي ومصاديقه والطبيعي وإفراده".[815]

([812]) ظ: قواعد التفسير لدى الشيعة والسنّة، محمد فاكر الميبدي: 61، 70، 99، 109، 152، 157، 187، 204، 220، 300، 354، 363، 378.

([813]) المفسر مستويات الإستعمال اللغوي، أ.د علي كاظم أسد: 12.

([814]) كشاف مصطلحات الفنون، التهانوي (ت1158هـ)، 506/3.

([815]) من أشعة الإيمان، الشيخ محمد الخاقاني: 289.

وإمّا أن يكون نوعاً من الموضوع الكلي، فالكلمة الموضوع الكلي لعلم النحو ونوعها، أمّا (الإسم أو الفعل أو الحرف) – ولكل واحد منها أنواع – فالإسم له أنواع، وهو "المبتدأ، والفاعل، والمفعول به)، وكذا الفعل وكذا الحرف.

وأمّا المحكوم به (المحمول) فيجب أن يكون عرضه الذاتي، فالعرض الذاتي للكلمة هو أحد العلامات الإعرابية للكلمة (الرفع أو النصب أو الجر أو السكون)، فنقول (كل مفعول به منصوب)، فالنصب عرض ذاتي للمفعول الذي هو نوع للإسم، والإسم نوع للكلمة، و(النصب) عرض ذاتي للكلمة وعرض ذاتي لكل أنواعها، ويقول الطباطبائي (ت1402هـ): "إنّ في كل علم موضوعاً أولاً يكون جميع محمولات العلم عوارض ذاتية له، وهذا هو الذي أراده المعلم الأول في حكمه بوجوب كون البرهان على المسألة من أمور مناسبة للعلم، وإنّه لولا ذلك لم يحصل يقين".[816] ويقول باحث آخر: "ومن الواضح بأنّ المسائل والأحكام في كل علم تتلاءم مع موضوع ذلك الحكم"،[817] وهذا ما فهمه من مناقشة الغزالي لموضوعات العلوم. ولما بان أنّ العلوم تتمايز بموضوعاتها،[818] وبانَ أنّ القاعدة هي ما تضبط مسائل العلم، وينبغي أن يكون موضوعها هو موضوع المسألة، وموضوع المسألة هو موضوع العلم، فلابدّ من أن تنتمي القاعدة بموضوعها وحكمها إلى علم معيّن. فالقاعدة التي لا تنتمي إلى علم لا تُعدّ قاعدة يقينية الإنتاج عند الإستنباط منها.

فلو عرضنا مثلاً قاعدة (العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب) أو العكس كما يقول بعض الأصوليين،[819] لوجدنا لا علاقة لموضوعها بما حمل عليه، فهو غريب عنه وليس ذاتياً

له، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب موضوعان أحدهما لفظي والثاني واقعة فعلية وإن كانت منقولة عبر الألفاظ، فلا يمكن أن يكون أحدهما عرضاً ذاتياً للثاني لأنّهما ليسا من علم واحد، فأحدهما في العموم الذي يصيب الألفاظ، والثاني في أحداث خاصة رافقت التنزيل.[820]

فإذن لابدّ للقاعدة أن تنتمي بموضوعها ومحمولها إلى علم واحد، وإلاّ فهي ليست يقينية.

أمّا القواعد المشتركة بين علمين أو أكثر، فقد ناقشها البحث في الفصل الأول[821] ولا شأن لها بهذا الموضوع.

([816]) البرهان في المنطق، محمد حسين الطباطبائي: 146.

([817]) المنطق والمعرفة عند الغزالي، د. غلام حسين إبراهيمي: 79.

([818]) ظ: البرهان في المنطق: 146.

([819]) البرهان في علوم القرآن، الزركشي (ت745م): 39/1.

([820]) ظ: البحث في علم أسباب النزول: 97.

([821]) ظ: البحث: 58.

5. **إختبار القاعدة:**

قسّم المناطقة القضايا المسوّرة (المحصورة) إلى جزئية وكلية، و**الجزئية:** عبارة عن أنّ الحكم فيها على بعض مصاديق المفهوم الكلي، لذا تُحصر بكلمة (بعض)، (بعض العرب آسيويون)، لأنّ بعضهم أفريقيون. وهذه الجزئية يمكن اختبارها بمطابقتها مع الواقع الخارجي (الذهني أو المادي) بنحو مباشر لأنّ أفرادها محصورة.

وأمّا الكلّية: وهي ما يكون الحكم فيها على مصاديق المفهوم الكلي، لذا تُعطى كلمة (كل) أو ما يحلّ محلها من ألفاظ العموم، ولكنّ القضية الكلية التي هي عبارة عن تعميم كلي تُقسم على قسمين من جهة كمية أفرادها.

يستعرض لنا الدكتور عزمي موسى إسلام تقسيماً للتعميمات الكلية الذي قسّمها على التعميمات الإحصائية الإستقرائية، والتعميمات الكلية الشاملة.

1- التعميمات الإحصائية الإستقرائية: وهي عندما نتكلم عن جميع أفراد فئة معيّنة – على سبيل الحصر –، مثل قولنا (كل الموجودين في هذه الغرفة الآن يدرسون المنطق)، وتسمى الفئة في هذه الحالة بالفئة المحصورة أو المغلقة.

2- التعميمات الشاملة: وهي عندما نتكلم عن جميع أفراد فئة ما، لا على سبيل الحصر، بل على سبيل التعميم، مثل قولنا (كل حديد يتمدد بالحرارة)، وتسمى الفئة في هذه الحالة بالفئة المفتوحة أو الفئة غير المحدودة، أو أحياناً بالفئة الشاملة.[822]

ويوضّح د. عزمي: "ومن الواضح أنّنا نستطيع أن نتثبت من صحة التعميمات الإحصائية. أي النوع الأول – بمقارنتها بحالة المفردات التي تحصيها، إلاّ أنّها لا تكاد تُستخدم في التفسيرات العلمية".[823]

ويقصد من هذا الأمر في تفسير العلوم التجريبية، لأنّ تفسيراتها قائمة على أساس التنبؤ لحالات مشابهة مستقبلاً، أمّا في العلوم الإنسانية، فالتنبؤ غير مطلوب – كما يُفهم من خلال التعميمات – وإنّما المطلوب هو الوصف والبيان لأمور واقعة الغرض منه ضبطها لئلاّ تدخل بعض الأغيار، وتخرج بعض الأشباه ومثالها التعميم الكلي الذي قال به أمير المؤمنين(X) لأبي الأسود الدؤلي (ت69هـ): "إنّ الكلمة إسم وفعل وحرف" فاختبارها على جزئياتها واضح أنّ كل كلام لا يعدو أن يكون أحد هذه الثلاثة.

ولو تابعنا كل قواعد التفسير القرآني، لوجدنا أنّها من التعميمات الإحصائية الإستقرائية لكون مصاديقها محصورة في القرآن الكريم، ويمكن عرضها على القرآن لإختبار صدقها من عدمه،

([822]) حوليات كلية الآداب – مفهوم التفسير في العلوم، د. عزمي إسلام: 77.

([823]) المصدر نفسه: 78.

"أمّا التعميمات الشاملة فعلى الرغم من أنّها تُستخدم في التفسيرات العلمية... إلاّ أنّها لا يمكن البرهنة على صدقها على خلاف التعميمات الإحصائية"[824]

ولكنّ التعميمات الكلية الإحصائية والشاملة يمكن البرهنة على كذبها، وذلك بوجود ولو مصداق واحد لا تنطبق عليه فإنّها ستكون كاذبة.

فالظواهر الكونية لمّا كانت غير محصورة المصاديق أو لا يمكن حصرها كان تفسيرها ظنّياً لقصور عقل الإنسان بإدراك كل شيء في كل شيء، ولمّا كانت كذلك قواعدها شاملة ولا يستطيع احد البرهنة على صدقها – كما علمت – لذا احتاجت من يسددها ويضبط تفسيرها، فكانت الكتب السماوية، وخاصة القرآن الكريم الذي صرّح أنّه تبيان لكل شيء وأنّه يهدي للتي هي أقوم.

وعند عرض قواعد التفسير على هذه النظرية "نظرية إختبار التعميمات" نجد أنّها ليست كلية، رغم أنّها من التعميمات الإحصائية، نعم هناك قواعد كلّية – كما يُرى – مثل (قاعدة التناسب بين السور والآيات وقواعد أخرى لكنّها لم تتّخذ صورة القاعدة الكلية القادرة على استنباط وكشف معنى جزئياتها لضعف صياغتها ومجهولية مصدرها فتحتاج إلى إعادة نظر.

([824]) حوليات كلية الآداب – مفهوم التفسير في العلوم، د. عزمي إسلام: 79.

المطلب الثاني : قطعية القاعدة بين التأصيل والتقعيد:

1. معنى التأصيل والتقعيد:

إضافة إلى ما تطرّق البحث إليه من فروق بين القاعدة والأصل يطل البحث هاهنا على المعنى العملي (الحركي) لهذين اللفظين، ليتّضح الفرق بينهما أكثر، حتى نستطيع أن نؤسّس على ضوئه ما ينفعنا من المعنيين المتباينين. إنّ لفظ (التأصيل) و(التقعيد) مشتقان من أصلهما وهو (أصّل) و(قعّد).

وقد عرّف الجرجاني (ت816هـ) الإشتقاق: "هو نزع لفظ من آخر بشرط منا سبتهما معنىً وتركيباً ومغايرتهما في الصيغة"،[825] وقد وضع علماء اللغة شروطاً لصحة الإشتقاق:

1- أن لا يتجاوز ثلاثة أحرف في الغالب.

2- ترتيب الحروف بين الأصل والمشتق منه موحّد.

3- إشتراك مختلف الألفاظ في حدّ أدنى من المعنى الواحد أو تقاطعهما في قاسم دلالي مشترك يقدر على الجذر الأصلي لمادة الإشتقاق.[826]

وهذه الشروط منطبقة على هذين اللفظين. والتأصيل هو غير التقعيد – كما عرفت في التمهيد من هذا البحث – هو إرتباط ورجوع الشيء إلى الأصل والتواصل معه ليكون مرجعاً له أو دليلاً عليه.[827]

وقد استخدمه المفكرون المعاصرون في مقابل التغريب الذي عندهم يعني التبعيد.[828]

أمّا التقعيد – وإن لم يتطرق له أصحاب المعاجم اللغوية والإصطلاحية – فهو كما يُرى ينطبق عليه ما يقال على التأصيل – كما مرّ قبل قليل – من علاقته بجذره (قعّد)، فالتقعيد عملية تأسيسة للقاعدة يضعها من يجد ضرورة في وضعها بناءً على وجود جزئيات يمكن ضبط معناها لاشتراكها في جهة معينة يكون الحكم الكلي من هذه الجهة على الجزئيات، والتقعيد غير التأصيل، فالتقعيد وضع والتأصيل صنع،[829] وبهذا يتبين أنّ التقعيد هو وضع القواعد وتأسيسها على شروط من قبل واضعٍ يرى ضرورة وضعها، أمّا الأصل فهو مصنوع ومخلوق للأشياء قبل إيجادها، ولكل شيء أصل، وليس لكل شيء قاعدة، كما يتّضح ممّا سبق.

2. القاعدة التفسيرية بين التأصيل والتقعيد:

([825]) التعريفات: 22.

([826]) ظ: إشكالية المصطلح، د. يوسف وغليسي: 80، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 1429هـ – 2008م.

([827]) ظ: التمهيد من البحث: 17.

([828]) ظ: الثقافة الإسلامية بين التغريب والتأصيل، شلتاغ عبود: 135، دار الهادي، بيروت، ط1، 1422هـ – 2001م.

([829]) ظ: التمهيد: 17.

إنّ النتائج التي توصّل إليها البحث لم تكن لتنفرد في عالم التفسير القرآني لتأخذ طريقاً شاذّاً من باب (خالف تُعرف)، بل كان لكثير من علماء المسلمين وأئمتهم رأي يماثل هذا الرأي، كل ما في الأمر كانت الآراء متناثرة مبضّعة إستطاع البحث أن يجمع ما استطاع جمعه منها وإن لم تكن كاملة، لكن البحث يرى أنّها وافية لتكون صورة إجمالية عن الفكرة التي تبنّاها.

فلمّا تبيّن فيما سبق إنّ تأصيل القواعد من جهة الأساس التاريخي وآلية الإستنباط كشف عن مجهولية تامة لبعض القواعد التي يعمل بها المفسرون من تاريخها واستنباطها وكل مفسّر وضع أصولاً وقواعد للتفسير تلائم ما يعتقده. فالشيخ الطوسي(قدس سره) (ت460هـ) وإنّ امتدح بعض المفسرين القدماء كإبن عباس ومجاهد، إلاّ أنّه منع من أن يُقلّد أحدٌ من المتأخرين لأنّ كلاًّ منهم نصر مذهبه.[830] هذا إبن خلدون (ت808هـ) في مقدمته بعد أن يصنف التفسير إلى نقلي ولغوي يُبدي رأيه بالصنفين، ويؤكد على وجود الغثّ والسمين في تفاسير المسلمين فيقول "إنّ كتبهم ومنقولاتهم تشتمل على الغث والسمين والمقبول والمردود... ولا يعرفون من ذلك إلاّ ما تعرفه العامة من أهل الكتاب..."[831]

ويقصد أنّهم يعتمدون على بني إسرائيل في مواضيع تتشوق إليها النفوس البشرية من بدء الخليقة وأسرار الوجود. وكذلك التفاسير اللغوية فقد ملئت بالآراء المذهبية الفاسدة كما في الكشاف للزمخشري[832] الذي يصفه برسوخ القدم فيما يتعلق باللسان والبلاغة إلاّ أنّه من أهل الإعتزال في العقائد فيأتي على مذاهبهم الفاسدة.[833]

ويقول السيد الخوئي(قدس سره) (ت1413هـ): "لا يجوز اتّباع أحد المفسرين في تفسيره سواء أكان ممّن حسن مذهبه أم لم يكن لأنّه من اتّباع الظن وهو لا يغني من الحق شيئاً".[834]

ويقول الخاقاني في معرض كلامه عن النظريات العلمية في التفسير: "ذهب الوالد(قدس سره) إلى أنّه لا تفسير هناك حقيقي للقرآن وليس للبشر طريق كامل في معرفته..."[835]

([830]) ظ: التبيان في تفسير القرآن، الشيخ الطوسي، 6/1.

([831]) مقدمة إبن خلدون: 439.

([832]) تفسير الكشاف عن حقائق وغوامض التنزيل، جار الله محمود الزمخشري (ت538هـ).

([833]) ظ: مقدمة إبن خلدون: 439.

([834]) البيان في تفسير القرآن: 421.

([835]) أشعة الإيمان/ 315/13.

النبي (3) لم يفسر القرآن كاملاً:

عند مناقشة البحث لمسألة تناول النبي (3) لتفسير القرآن الكريم كله أو بعضه إتّضح الخلاف بين العلماء وبين من يقول أنّ النبي (3) فسّر القرآن كله وبين من يقول بعضه، وقد رجّح البحث الرأي الثاني لمطابقته للواقع أنّه لا يوجد بيننا تفسيرٌ كاملٌ للنبي(3) ولا أهل بيته(Γ) ولأصحابه(ﷺ).[836] يقول آية الله الشيخ محمد الخاقاني: "التفسير لمجموع القرآن وهذا لم يثبت عليه دليل بأنّ النبي (3) قد فسّر القرآن كله".[837] وقد تبيّن من أنّ قواعد التفسير التي لم تكن كما أُريد لها أن تضبط التفسير بل أصبحت هي من الأمور التي أعاقت الوصول إلى الحقيقة القرآنية، وبالتالي أخطأت الواقع من مراد الله تعالى لأنّها أُخذت من المسلّمات التي لا يمكن تجاوزها لأي أحد رغم عللها الكثيرة، مضافاً إلى كل ذلك أن المذاهب لا يعترف أحدها بما توصّل إليه الآخر، وإذا أراد باحث أن يجمع بن رأيين ليكون موضوعياً للوصول إلى الواقع ثم يقوم بالترجيح بين الرأيين المتعارضين، فإنّه يُنسب إلى الرأي الذي رجّحه.

وإنّ النظريات الحديثة في التفسير لا يقبلها السلف لا لأنّها غير مبنية على قواعد صحيحة، وإنّما لأنّها تخالف أعمدة المذهب، فمن الأخباريين من الإمامية من رفض حجّية ظواهر الكتاب لأنّهم اعتمدوا على أحاديث عن أهل البيت(Γ)، كقول الإمام الباقر(X): "ليس شيء أبعد من عقول الرجال من تفسير القرآن".[838] وقف الأصوليون ليقارعوهم بكل قوة علمية وغيرها.[839]

وكذلك ما صدر من نظريات معاصرة عن عدد من الباحثين المعاصرين، منهم د. محمد شحرور ونصر حامد أبو زيد وحسن حنفي وغيرهم،[840] نتيجة لعدم تحكيم القواعد التفسيرية في عملية التفسير.

هذا الأمر سبّب ملالاً وجفاءً عند المسلمين عن القرآن الكريم، وكلّما كثرت مجلدات التفسير كلما ازداد الناس بُعداً عن القرآن الكريم، ولم تؤدّ تلك الجهود إلى ثمرة كما هو المتوقع، لكثرة الآراء واختلافها وتعارضها.

لقد حرَمْنا أنفسنا من الإستفادة من القرآن الكريم، إلاّ في مجالات ضيّقة، كالفقه وأصوله، وهذه مختلَف فيها أيضاً.

([836]) ظ: البحث: ص 176.

([837]) أشعة الإيمان/ 35/13.

([838]) ظ: تفسير العياشي (ت320هـ أو ما بعدها): 12/1، البحار، 95/89.

([839]) ظ: الأصولية والأخبارية، السيد محمد سعيد الحكيم: 12، دار الهلال، النجف الأشرف، ط4، 1426هـ – 2005م.

([840]) (الإسلام والقرآن في تصورات معاصرة، تفسير محمد شحرور نموذجاً)، بحث منشور في مجلة قضايا إسلامية، التفسير والمفسرون، العدد 7:561، 1420هـ – 1999م.

وقد حرَمْنا غيرنا باختلافنا، وقطعنا على العلوم أن تستفيد من معارف وعلوم القرآن بحجة ظنيّة النظريات والعلوم التجريبية وكُفر أصحابها. والحال أنّ تفاسيرهم ظنيّة كظنيّة العلوم التجريبية. ولو كان لتفسير القرآن قواعد علمية لاستفدنا وأفدنا غيرنا، مثلما يعمل المسلمون الآن بقواعد أرسطو وهو ليس بمسلم، وكذا يعمل الغربيون بما أنتجه المسلمون من علوم، كجابر بن حيان وإبن سينا وإبن رشد. والقرآن عالمي وليس للمسلمين فقط، لذلك أمر النبي [3] أن يُسمِعَ المشركين شيئاً من القرآن، ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ...﴾،[841]

وإذا بقي الأمر على المذاهب، فسوف يفقد القرآن عالميته، ويُعذر المستشرقون وغيرهم – ممّن يريدون النَيْل من الإسلام – فلتبقَ المذاهب على حالها ونفكّر في صورة أخرى نقدّم بها القرآن إلى البشرية ليُنتفعوا به، ونكون قد أنجزنا ما كلّفَنا به الله تعالى وشرّفنا بنشر الرسالة إلى البشرية لأنّ فساد العالم بفساد المسلمين. قال الله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً...﴾،[842] وقال تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...﴾.[843]

وذُكر في تاريخ الطبري (ت310هـ) أنّ ربعي بن عامر عندما سأله رستم، ما جاء بكم؟ قال: "الله ابتعثنا والله جاء بنا لنخرج من شاء من عبادة العباد إلى عبادة الله، ومن ضيق الدنيا إلى سعتها ومن جور الأديان إلى عدل الإسلام، فأرسلَنا بدينه إلى خلقه لندعوهم إليه...".[844]

ويقول مفتي الديار المصرية علي جمعه: "فإذا ترك المسلمون وظيفتهم وفسدوا – والعياذ بالله – فسد العالم تبعاً لهم وذلك لأنّ معهم النور الذي سيضيء الطريق للناس، فإذا أظلموا وانطفأ النور الذي معهم، فمن يضيء الطريق بعدهم؟! ولكنّ الله متمُّ نوره ولو كره الكافرون"[845]

إنّ التطرف الذي أصاب العالم كان من مصادره المسلمون لأنّهم فقدوا التعامل الصحيح مع مصادرهم الحقيقية وأولها القرآن الكريم الذي يهدي للّتي هي أقوم.

فأصبح من اللزوم على المسلمين أن يفكروا في طريقة لتقديم كتاب الله تعالى إلى البشرية لكي يصلحهم، وإلاّ فإنّ تركه إلى أهل الشعوذة والاستخارة والفأل للإرتزاق به أولى.

([841]) سورة التوبة: 6.

([842]) سورة البقرة: 143.

([843]) سورة آل عمران: 110.

([844]) تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري: 34/3، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط5، 1409هـ – 1989م.

([845]) البيان لِما يُشغل الأذهان: 24–25، الهيأة المصرية للكتاب، 1427هـ – 2006م.

وإنّ البحث يقدّم أطروحتين لتفسير القرآن الكريم منطلقاً من تجرده عن كل سابقة وتعامله مع موضوعه وحرصه على وحدة البشرية للإنتفاع سوية بما خلقه الله تعالى في هذا الكون وما فيه من أسرار وبما أنزله على أنبيائه الكرام ليسدّدَ العقل البشري عند خطئه بتحديد بعض الظواهر الكونية.

والأطروحتان مبنيّتان على تأسيس وتدوين قواعد جديدة إمّا: لعلم التفسير مع تحديد معالم هذا العلم، وإمّا للعلوم كافة من قواعد خاصة أو مشتركة.

سنتطرق لها في المطلب الثالث من هذا المبحث – إن شاء الله تعالى.

3. مشروعية التقعيد:

بعد أن عرفنا معنى التقعيد بأنّه تأسيس القواعد ووضعها، وعادة تأتي القواعد بعد تكثر مسائل العلم وتشعبها وتداخلها، وعند السؤال عن مدى قبول كل العلوم وكل الناس باستعمال مصطلح القاعدة، فإنّ الإجابة بنعم أو لا هي التي ستحدد قبول التقعيد أو رفضه.

من الواضح أن كلّ العلوم استعملت قواعد لضبط مسائل العلم، وكذلك الناس في معاملاتهم. ولا نريد أن نكرر ما قلناه سابقاً لأنّنا أكثرنا من التكرار في هذا الفصل، لأنّه بُني على ما سبقه، وإنّ الدعوات لاستخدام القواعد في العلوم كانت وما زالت، ولكنّ ما يهمّنا في مبحثنا رأي القرآن الكريم ورأي مؤسس القواعد المنطقية أرسطوطاليس (ت322ق.م) وعمل المسلمين في قواعد علوم الشريعة.

أ) القاعدة بين القرآن وارسطو:

لمّا كانت القوانين تعميمات كليّة وعامة تحكم جزئيات موضوعها في كل حال إذا استطاع الموضوع أن يحافظ على خصوصياته، أي إذا بقيت جزئيات الموضوع تحت ذلك العنوان الكلي.

إنطلق أرسطوطاليس (ت322ق.م) بعد أن وجد أنّ الطبع السليم إذا لم يستعن بالقانون الكلّي قلّما أفلح، لذا اعتزل الناس مدة طويلة ووضع للخلق قانوناً كليّاً لضبط علومهم،[846] أصبح معياراً للعلمية يسري على الفكر الإنساني ويحد العلوم، ويُعدّ احترامه شرطاً ضرورياً لتحصيل العقلانية ويشكل الخروج عنه خروجاً على العقل والتعقل، لأنّ أرسطو نظر إلى الصدق نظرة موضوعية، وحدده من خلال نظرية التطابق، فالصدق يتوقف على مطابقة الفكر للواقع. يقول أرسطو: القول عن ما هو موجود بأنّه غير موجود أو عن ما هو غير موجود بأنه موجود قول

([846]) ظ: أثر الإختلاف في القواعد الأصولية، د. سعيد الخن: 123، مؤسسة الرسالة، 1392هـ – 1972م – أطروحة دكتوراه.

كاذب، في حين أنّ القول عن ما هو موجود بأنّه موجود، وعمّا هو غير موجود بأنّه غير موجود قول صادق.[847]

"فالعلم بوصفه ينتصر للموضوعية يمنحنا مناهج ومسالك تمكننا من تجاوز تصوراتنا ومواقفنا الذاتية وأحكامنا الخاصة التي تبقى عرضة للخطأ والتأويل غير الصحيح. فالعلم متى جرّدناه عمّا هو ذاتي مكننا من التوصل إلى حقائق الأشياء، وبالتالي فالموضوعي لا يهتم بالوقائع بقدر ما تمكنه من الوصول إلى صياغة قوانين كلية وموضوعية."[848]

وإنّ هذا الإتحاد بين العلم والصدق في الموضوعية جعل القواعد الأرسطية تنتشل العقل الإنساني من براثن السفسطة التي أوشكت أن تعصف بالعقل الإنساني.

إنّ أرسطو(ت322ق.م)، وإن لم ينص على تركيب القاعدة بما هي قاعدة،و إنّما كانت مباحثه المنطقية التي تدور حول الألفاظ والقضايا والأحكام والإستدلال من حيث صورته ومادته، سواء كان برهانياً أو جدلياً أو سوفسطائياً،[849] قد تضمّنت صورة القاعدة على أنّها قضية كلية تُعتبر من المقدمات الضرورية في القياس البرهاني، وقد ركّز عليها في كتابه (العبارة) و(القياس). [850]

فأرسطو يمهد لتأسيس القواعد من خلال كبرى القياس التي هي عبارة عن تعميم كلي تكشف عن قضية جزئية.

وأمّا القرآن الكريم، فقد حفل بكثير من التعميمات الكلية للإنتاج المعرفي الشامل، وهذه التعميمات عبارة عن قواعد حاكمة على صنفين من المعارف الكلية: صنف يتعلق بقوانين وقواعد تحكم الوجود وبضمنه الإنسان، وصنّف منها ما يحكم الإنسان في الأمور الإجتماعية. ويقول أحد الباحثين المعاصرين: "وبين هذين الضربين تفاوت بالرغم من أنّهما يتمتعان معاً بما يتّسم به القانون من خصوصية متمثلة بالعمومية والإستيعاب. إنّ القوانين الحاكمة على العالم تستمد عناصرها من الماضي، ويُلحظ سرّ ضعفها وقوّتها من الماضي. أمّا القواعد الحاكمة على الإنسان، فهي تترى على ضوء المستقبل".[851]

([847]) النص الكامل لمنطق أرسطو، تحقيق د. فريد جبر: ص60، كتاب المقولات.

([848]) المنطق معيار للعلمية، د. حسن الباهي، بحث منشور في منشورات كلية الآداب تحت عنوان (العلم المحلية والكونية): 81.

([849]) تاريخ الفكر الفلسفي، محمد علي أبو ريان، 2/36-38.

([850]) إنّ كتب أرسطو ستة: 1- المقولات 2- العبارة 3- القياس 4- البرهان 5- الجدل 6- المغالطة.

([851]) المنهج السنني، الشيخ أبو القاسم خزعلي، بحث منشور في مجلة قضايا إسلامية، العدد 7، سنة 1420هـ-1999، التفسير والمفسرون: 291.

فالقوانين الحاكمة على الكون تتّسم بالثبات، ولذلك عبّر عنها القرآن بالتقدير والمقدار، والقوانين الحاكمة على الإنسان عبّر عنها بالسنن والسنّة، كما تفيد الآيات:

2- ﴿إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ﴾،[852] وقوله تعالى: ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾،[853]

3- وأمّا النوع الثاني فهو ما يقبل التغيير وقائم على مبدأ الإختيار للإنسان، ولكنّ الله تعالى جعل له سنّة لا تتبدّل ولا تتغير إلاّ باختيار الإنسان، لذا عبّر عنها بالسنّة، كقوله تعالى: ﴿. . . وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّةَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾،[854]

ونلاحظ من خلال كل قانون قرآني وقاعدة قرآنية لا تخلو من أحد هذين الصنفين ليقدّم القرآن الكريم قوانين شاملة لتحكم كل شيء، وإن لم يذكر هذه القوانين مفهوماً، فلقد ذكرها مصداقاً ليجعل للتقعيد منطلقاً من خلاله ليكمّل مسيرة هذا العمل الفكري الذي مهّد له أرسطو بكونه هدفاً بشرياً منظّماً قد استند إلى حجّة العقل واتفاق العقلاء. فيصح أن نقول أنّ قواعد القرآن الكريم محورية كونية وقواعد أرسطو محورية علمية، ولا بديل لهما في الكون لتسيير العقل والفكر الإنساني من هذا كله قد فهم المسلمون مشروعية التقعيد، لذا انبرى الإمام أمير المؤمنين(ع) إلى إقرار القاعدة الكلية لضبط اللغة العربية خوفاً من ضياعها لأنّها لغة القرآن، وإنّ المسلمين لمّا رأوا إنّ للأحكام الشرعية قواعد كلية ينطلق منها المستنبط للحكم الشرعي سعوا إلى جمعها لتكوّن أصول الفقه.

ولمّا كانت القواعد التي عمل بها المفسرون هي قواعد جزئية ذات نتيجة ظنية، فإنّ التقعيد أصبح ضرورة علمية وفكرية لأنّ حاجة العلوم للقواعد أكثر من حاجة الفنون والأديان لها لأنّ الفن لا يراد منه إصابة الواقع، فـ(المقصود من الفن هو ملاحظة تطبيق الحقائق النظرية بواسطة قواعد العمل)،[855] أي الجانب المنهجي وإنّ العبادات وإن كان هدفها إصابة الواقع لكنّه ليس شرطاً لصدق القضية لتنتفي بانتفائه، وإنّما يكفي إحتمال الواقع لتحقق الجانب التعبدي المبريء للذمّة حتى وإن لم يطابق الواقع.[856]

([852]) سورة القمر: 49.

([853]) سورة يس: 38.

([854]) سورة فاطر: 43.

([855]) من أشعة الإيمان عناصر العلوم، محمد شبير الخاقاني، 243/1، ظ: تاريخ النقد العربي، طه أحمد إبراهيم: 8، دار القلم، بيروت، ط1، 1408هـ - 1988م.

([856]) ظ: القطعية في علم الأصول من هذا البحث: 167.

وبعد أن أصبح التقعيد ضرورة علمية، فالتسلح بجهود أرسطو – صاحب الإنجاز الأرقى في عالم الفكر الإنساني – وبتطبيق الوحي دعماً لذلك الإنجاز العقلي وببعض إنجازات المسلمين بتقعيد العلوم الشرعية، يجعلنا نقف بثبات الأقدام أمام من يريد القديم لأنّه يحقق أغراضاً شخصية ومذهبية على حساب القرآن والحقيقة العلمية والدينية ويرفض الجديد بدواعي الزيغ والإنحراف عن الحق نقرع آذانه بما ردّده المجدّدون (التأسيس خير من التأكيد لأنّ حمل الكلام على الإفادة خير من حمل الكلام على الإعادة)[857] إذا كان القديم لم يحقق ولن يحقق ما هو مأمول أن يحققه عند تأسيسه، سيّما إنّ القواعد تتعلق بالتفسير، والتفسير أصبح جهداً بشرياً بعد أن كان وحياً.

ب) التقعيد والمنهجية:

لعلّ قائلاً يقول ألم تكن المنهجية بديلاً ناجحاً أحدثت ثورة علمية في الغرب إتّسعت لتشمل كل المعارف والعلوم الإنسانية عندما شهد العالم في القرن السابع عشر الميلادي علَمين: أقرّا المنهج الإستدلالي في الرياضيات، والمنهج التجريبي في الطبيعيات هما بيكون (1561–1656) وديكارت (1596–1650)،[858] وإنّ المنهجية تمتاز كذلك بالكلية.

نعم إنّ التقعيد والمنهجية يتّصفان بالكلية، إلاّ أنّ الكلية في القاعدة ثابتة في ميدان المعرفة لا تتغير وشاملة لا تتبعّض، بينما الكلية تلحق المنهج إذا توسّل به كل الباحثين في ميدان واحد.[859] فهي تمثل كلية الشكل والتنظيم، بينما كلية القاعدة كلية المضمون المعرفي، مضافاً إلى ذلك أنّ المنهجية تعتمد على قواعد تخصّ المنهج، في حين أنّ المعرفة التي تنتجها القاعدة تفيد الثبوت والشمول ذاتياً. ثم إنّ المنهجية تكون في الجانب التنظيمي للمعرفة والقاعدة في المحتوى المعرفي. ولو قُيّض لتقعيد العلوم أن ينهض من جديد، على غرار ما حققه أرسطو لكان لعلم التقعيد شأن لا يضاهيه حتى الثورة المنهجية التي كانت عاملاً في التطور السريع في العلوم، ولا بأس من تزاوجهما في المسار المعرفي لكي يتم – بانضمامهما إلى بعض – الشكل والمضمون للوصول إلى الكمال تحت مظلة الوحي القرآني.

المطلب الثالث : التقعيد ضرورة علمية:

1. كاشفية العلم والقرآن:

القرآن الكريم ليس كتاباً علمياً بالمعنى الأخص، إنّما هو كتاب علمي بالمعنى الشامل، لأنّ كلّ علمٍ يختص بموضوع، كما يقول المناطقة: إنّ العلوم تتمايز بموضوعاتها،[860] لما

([857]) التعريفات: الجرجاني: 40.

([858]) منهج البحث الأدبي، علي جواد الطاهر: 18، مطبعة أسعد، بغداد، ط3، 1395هـ – 1976م.

([859]) العلم المحلية والكونية: 111، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 98.

([860]) ظ: تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (ت766هـ): 6.

كان مفهوم العلم يعني الكشف والبيان، فيكون الكشف عن موضوع ذلك العلم وما يعرض عليه كالكلمة لعلم النحو وجسد الإنسان لعلم الطب.

هكذا لكل علم موضوع يَدرُسُ ما يَعرُض عليه، فأصبح كل علمٍ علماً بالمعنى الأخص، أمّا القرآن الكريم، لمّا تضمّن كلّ العلوم عبّر عنه تعالى بأنّه بيان شامل: ﴿. . . وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ . . .﴾،[861] وقوله تعالى: ﴿وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ إِلَّا لِتُبَيِّنَ لَهُمُ الَّذِي اخْتَلَفُوا فِيهِ. . .﴾،[862] وقوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾.[863]

لا إشكال في أنّ المفهوم من هذه الآيات وغيرها، التي ذكرت البيان القرآني للأشياء، – وباتفاق المسلمين منذ زمن النبي()[3] إلى يومنا هذا – أنّ القرآن بيان[864] وتوضيح وكشف لكل شيء، فهو يتفق مع العلم في هذه الحيثية (الكشف والبيان)، ولكنّه أعمّ وأشمل من كل العلوم، فقد أخبر عن العالَمَيْنِ الشهودي والغيبي، الماضي والحاضر والمستقبل، ووضع شريعةً تلازم كل زمان ومكان وشخص، لذلك اشترط علماء التفسير على المفسّر التبحّر في علوم كثيرة،[865] لأنّ القرآن يحوي على سبعة مسبعين ألف ومائتي علم.[866] وعن إبن مسعود: "من أراد علم الأولين والآخرين فليتدبّر القرآن".[867]

وإنّ قول المفسرين: إنّ الكلية في قوله تعالى: ﴿. . . وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تِبْيَانًا لِكُلِّ شَيْءٍ . . .﴾[868] يخص الشريعة فقط ليس عليه دليل، بل الدليل القرآني بخلافه: ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ. . .﴾،[869] وهذا ما نستفيده من الإطلاق ﴿لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾ في كل شيء، وإنّ تقييد (كل شيء) في الشريعة فقط يُردّ عليه بأنّ القرآن ذكر كثيراً من الآيات فيها ظواهر كونية معلّلة لا علاقة لها بالشريعة ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْزُونٍ﴾،[870] وقوله تعالى: ﴿وَأَرْسَلْنَا الرِّيَاحَ لَوَاقِحَ فَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً

([861]) سورة النحل: 89.

([862]) سورة النحل: 64.

([863]) سورة الفرقان: 33.

([864]) ظ: الميزان في تفسير القرآن، الطباطبائي: يقول إنّ التبيان والبيان واحد: 347/2.

([865]) ظ: البرهان في علوم القرآن، الزركشي: 100/2.

([866]) ظ: البرهان في علوم القرآن، الزركشي: 100/2.

([867]) إحياء علوم الدين، الغزالي (ت505هـ): 296/1.

([868]) سورة النحل: 89.

([869]) سورة الإسراء: 9.

([870]) سورة الحجر: 19.

﴿فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ فَأَسْقَيْنَاكُمُوهُ وَمَا أَنتُمْ لَهُ بِخَازِنِينَ﴾،[871] وكذلك الآيات المتعلقة بالتأريخ وعلم الأرض وعدد السنين الحساب والنجوم الكواكب والفلك وخلق الإنسان وغيرها، ممّا يدخل موضوعات في العلوم، نعم لم يكن في القرآن تفصيل كاملٌ لكل علم من العلوم، هذا ما ينطبق على الأحكام الشرعية كذلك، حيث أنّ القرآن لم يكن تبياناً لكل تفصيلات الشريعة التي إدّعَوا أنّ القرآن بيان لها فقط. يقول السيد محمد تقي الحكيم في تعرّضه لحجّية السنّة النبوية: "لولاها – أي السنّة – لَما اتّضحت معالم الإسلام ولَتعطّل العمل بالقرآن ولَما أمكن أن يُستنبط منه حُكماً واحداً بكلّ ما له من شرائط وموانع، لأنّ أحكام القرآن لم يرد أكثرها لبيان جميع خصوصيات ما يتّصل بالحكم".[872]

وإنّ كلّ ما ورد من آيات الأحكام لا يتجاوز عددها – وعلى اختلاف العلماء[873] – الخمسمائة آية، فأين ما تبقّى من آيات القرآن الكريم التي بلغت 6236 آية؟!!! فإذن لابدّ أن يكون القرآن قد حوى جميع العلوم، ولكن ليس تفصيلاً – أنّ في القرآن أموراً لا يعلمها ولا يعلم تأويلها إلاّ الراسخون في العلم.

يقول د. النشار: "الحياة الإسلامية كلها ليست سوى التفسير القرآني فمن النظر في قوانين القرآن العملية نشأ الفقه ومن النظر فيه ككتاب يضع الميتافيزيقيا نشأ الكلام ومن النظر فيه ككتاب أخروي نشأ الزهد والتصوف والأخلاق ومن النظر فيه ككتاب للحكم نشأ علم السياسة ومن النظر فيه كلغة إلهية نشأت علوم اللغة...إلخ وتطور العلوم الإسلامية جميعاً إنّما ينبغي أن يبحث في هذا النطاق. في النطاق القرآني نشأت وفيه نضجت وترعرعت وفيه تطورت وواجهت علوم الأمم الأخرى تؤيدها أو تنكرها في ضوئه".[874]

ولكن ممّا أضرّ بهذا التوجّه الصحيح هو التعامل العكسي مع القرآن الكريم، وكان من المفروض أن نسلّط الضوء على العلوم من خلال القرآن، أو نعرضها عليه لكي نكشف عنها وعن أهمّ خصائصها، ولكنّنا شُغلنا ببيان القرآن الكريم، وواقع المكتبات يشهد بذلك، فإنّ عشرات الآلاف من كتب تفسير القرآن يقابلها عدد لا يكاد أن يُذكر في الغاية الأولى للقرآن، وهو مساعدة العقل للكشف عن كل شيء في الكون، وإنّ الله تعالى حبانا بكتاب لو استُعمل صحيحاً لهدانا للتي هي أقوم، ولكنّ استخدام القوى إستعمالاً مخطوءاً لم ينتج، مثلاً الفلاّح لو لم يستغل الأرض والماء والشمس إستغلالاً صحيحاً لم تُثمر أرضُه، فتبيّن لنا تعاملنا مع القرآن غير صحيح لأنّه لم يُثمر إلى الآن ما هو مرجوّ منه.

([871]) سورة الحجر: 22.

([872]) أصول الفقه المقارن، محمد تقي الحكيم: 124.

([873]) ظ: دروس تمهيدية في تفسير آيات الأحكام، باقر الإيرواني: 20/1.

([874]) نشأة الفكر الفلسفي، د. علي سامي النشار، دار المعارف القاهرة – ط9– 1415هـ–1995م: 227/1.

وبعد هذا كلّه، وما تمخّض عنه البحث من أنّ التفسير للقرآن لم يقدّم كذلك ما ننتفع به كمسلمين، فضلاً عن غيرنا، فإذن أصبح من الضروري جدّاً أن نصلح عملية التفسير للقرآن الكريم لنصل إلى غايات القرآن الحقيقية، لاسيّما إنّ القرآن تعطّل العمل به. وهذا الرسول يشكو بلسان القرآن الكريم: ﴿وَقَالَ الرَّسُولُ يَا رَبِّ إِنَّ قَوْمِي اتَّخَذُوا هَذَا الْقُرْآنَ مَهْجُورًا﴾،[875]

كل هذا بسبب الإختلافات الكبيرة والكثيرة في تفسير القرآن الكريم التي لا يستطيع أحدٌ من المسلمين أن يفهم مسألة واحدة من القرآن بسببها، فضلاً عن غيرهم، فلابدّ من أن نضبط ذلك التفسير بقواعد وضوابط كلية بحسب المفهوم العلمي للقواعد والضوابط، وكذلك ما وقع في العلوم التجريبية، حيث اعتمدت على عقل الإنسان فقط من دون الإستعانة بالوحي بحجّة تقاطع الدين والعلم، ولهذا نجد بين الحين والآخر نظريات تتهاوى وتبرز أخرى لتسقط في نهاية المطاف. من هنا كان إصلاح العلوم بإنشاء قواعد خاصة ومشتركة ضرورة علمية لا ضرورة دينية.

على ضوء ما سبق تبنّى البحث أطروحتين للتعامل مع القرآن.

2. أطروحتان للتعامل مع القرآن:

نعوذ بالله العلي العظيم من همزات الشياطين، ونتوجّه إليه متضرّعين: ﴿رَبَّنَا لَا تُزِغْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنتَ الْوَهَّابُ﴾،[876]

التعامل مع القرآن الكريم ليس أمراً هيّناً، فهو كلام الخالق الجبار. من هو الإنسان حتى يفسّر كلام الرحمن؟ لكن الذي يهوّن الخطب دعوة الباري لتدبّر كتابه الكريم، مضافاً إلى ذلك (حُسن النوايا)، نسأله أن يسدّدنا ويُبعد همزات الشياطين عنّا.

ونتوجّه بأطروحتين، نعتقد أنّ فيهما نفعاً للعلوم والناس لكي ينهلوا من كتاب الله العظيم، سائلين المولى السداد والرشاد.

الأطروحة الأولى: أن نقوم بإنشاء علم جديد للتفسير، لأنّ ما بين أيدينا – كما علمت – هي آراء تفسيرية متراكمة، جلّها ظنّي، وقواعدَ ليست للعلم، وكذلك لم تكن هناك طرائق علمية يستند ليها المفسر، سوى طرائق علوم أخرى.

ونبدأ بالأطروحة الأولى :

1) وضع تعريف واحد لعلم التفسير يتّفق عليه علماء المسلمين.
2) تحديد موضوع علم التفسير.
3) أن تكون موضوعات مسائله أنواعاً لموضوعه الكلي أو عرضاً ذاتياً له – كما مرّ في الفصل الأول – وأن تكون جميع محولات مسائله هي أعراض ذاتية للموضوع الكلي.

([875]) سورة الفرقان: 30.

([876]) سورة آل عمران: 8.

4) نؤسس قواعد جديدة لعلم التفسير يكون موضوعها موضوع العلم أو نوعه أو عرضه الذاتي ومحولها هو العرض الذاتي لموضوع العلم الكلي وعلى الطريقة الأرسطية تماماً.
5) نؤسس طرائق علمية مبنية على قواعد علمية مثل القطع والظن والتعامل عند التعارض وغيرها، وتكون خاصة بالعلم وموضوعها موضوع العلم. وهي من المباديء التصديقية للعلم، كما سيتعرّض له البحث في الأعراض الذاتية.
6) أن نستفيد من التراث التفسيري الذي بين أيدينا نسلط عليه القواعد التفسيرية الجديدة وطرائق العلم الجديدة لكي نميّز الصحيح من السقيم.
7) وضع قواعد وضوابط لألفاظ القرآن الكريم على ضوء نظرية كارل همبل الإستقرائية للتعميمات الكلية،[877] مضافاً إلى ذلك ما طبّقته الدكتورة عائشة عبد الرحمن بنت الشاطيء في كتابها الإعجاز البياني للقرآن، حيث اعتمدت منهجية أستاذها وبعلها الإمام (أمين الخولي)، فتذكر في فاتحة كتابها أنّه كان حماها من عترة الرأي ومزالق التأويل وتقول: أنّه "لا يجيز لنا أن نفسّر كلمة من كلمات الله تعالى دون استقراء لواضع ورودها بمختلف صيغها في الكتاب المحكم ولا أن نتناول موضوعاً قرآنياً أو ظاهرة من ظواهره الأسلوبية دون استيعاب لنظائرها وتدبر سياقها في الآية والسورة وسياقها العام في القرآن كله"[878] "ولا شك أنّه نمط بديع بين التفاسير، إذ لا يماثل شيئاً ممّا أُلّف في القرون الماضية في زمن الطبري إلى العصر الأخير".[879]

قبل أن توضع مخططات الأطروحة الأولى لابدّ أن نفهم شيئاً عن بعض المصطلحات المستعملة هنا، وإن كان البحث قد تطرّق إليها في مواضع كثيرة من البحث، إلاّ أنّ الإشارة هنا لا تكفي فلابدّ من التعريف بها.

1- **موضوع العلم الكلي:** موضوع العلم هو الذي يبحث فيه العلم عن عوارضه الذاتية، وموضوع العلم الكلي هو الموضوع الأول في العلم ولا يعلوه موضوع في نفس العلم كالكلمة لعلم النحو وجسد الإنسان لعلم الطب وكلام الله تعالى لعلوم القرآن، وينبغي أن تكون موضوعات مسائل العلم هي إمّا نفس الموضوع الكلي أو أنواعه، فمثلاً أنواع الكلمة في النحو الإسم والفعل والحرف، وأنواع الإسم هو الفاعل والمبتدأ...إلخ. يقول الإيرواني: "فإذا فرض أنّ موضوعها – أي موضوع المسائل – مغاير لموضوع العلم فيلزم أن لا يكون البحث فيها بحثاً عن موضوع العلم وعوارضه، بل بحثاً عن عوارض

([877]) ظ: الفصل الأول: 68.

([878]) عائشة عبد الرحمن: 11.

([879]) مناهج المفسرين، جعفر السبحاني: 146.

شيءٍ آخر مغاير له فيتحتّم أن يكون موضوع المسائل متّحداً مع موضوع العلم حتى يكون البحث عن عوارض موضوع المسألة بحثاً عن عوارض موضوع العلم".[880]

وهذا الإتحاد إتحاد مصداقي لا مفهومي أي وإن كان موضوع المسائل وموضوع العلم الكلي متغايران مفهوماً كالإنسان وزيد، والكلمة والفعل، لكنهما متّحدان مصداقاً فتتحقق الإنسانية وزيد في مصداق واحد هو هذا الشخص، وتتحقق الكلمة والفعل في مصداق واحد هو (ضرب).

2- **الحيثية:** حيث ظرف مبهم من الأمكنة، وقيل فيها أنّها من حروف المواضع،[881] وحيث كلمة دالة على المكان كحين من الزمان ويثلث آخره.[882]

وأحاث الأرض آثارها وطلب ما فيها، وأحاث الشيء إستخرجه، وأحاث الشيء فرّقه وبدّده.[883] ويقول الأصفهاني: "حيث: عبارة عن مكان مبهم يُشرح بالجملة التي بعده نحو قوله تعالى: ﴿. . . وَحَيْثُ مَا كُنتُمْ. . .﴾،[884] ﴿وَمِنْ حَيْثُ خَرَجْتَ. . .﴾[885]

يُفهم من هذا أنّ الحيثية هي الجهة أو الموضع التي تتفرق عندها مواضيع العلم الواحد (إنّ تمايز العلوم بحسب تمايز الموضوعات".[886] "وتمايز الموضوعات بتمايز الحيثيات"[887] أي: إنّ الموضوع الكلي قد يُنظر إليه من جهات متعددة، فمثلاً: الكلمة موضوع علم النحو قد يُنظر لها من جهة الإعراب والبناء، وقد يُنظر لها من جهة التصريف، وكل من الجهتين تختلف عن الأخرى، ولكل منهما أعراض ذاتية خاصة به. وهذه الجهات التي ينظر الموضوع من خلالها، والتي بها تتميّز الموضوعات، فيُصبح كلّ موضوعٍ علماً يسمّى (الحيثية).

3- الأعراض الذاتية: إنّ علماء المنطق قد ذكروا أنّ للعلم أجزاء ثلاثة:

الموضوع، والمسائل، والمباديء.

وقالوا: بأنّ الموضوع: هو الذي يبحث في العلم عن أعراضه الذاتية"[888]

الأعراض الذاتية هي أمور تُلحق بالموضوع وتكون خارجة عنه وليس من أجزائه.[889]

([880]) كفاية الأصول في أسلوبها الثاني: 24/1.

([881]) لسان العرب، إبن منظور (ت711هـ)، مادة (حيث)، ظ: حاشية الدسوقي (ت1230هـ): 385/1، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ - 2002م.

([882]) ظ: القاموس المحيط، الفيروز آبادي (ت817هـ)، (فصل الحاء - باب الثاء): 171/1.

([883]) ظ: المنجد اللغوي، الأب لويس معلوف (حاث): 155.

([884]) سورة البقرة: 144.

([885]) سورة البقرة: 149.

([886]) تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (ت766هـ): 6.

([887]) من أشعّة الإيمان، الشيخ محمد شبير الخاقاني: 308/1.

([888]) الحاشية على تهذيب المنطق للتفتازاني: المولى عبد الله (0ت981هـ): 115.

([889]) ظ: تحرير القواعد المنطقية، القطب الرازي (ت766هـ): 171.

وقد عرّف الجرجاني (ت816هـ) العرض: هو "الموجود الذي يحتاج في وجوده إلى موضع أي محل يقوم به، كاللون المحتاج في وجوده إلى جسم يحله ويقوم به"[890]

وفي الجملة نستطيع أن نقول – مسامحةً – إنّ العرض هو صفة الشيء التي تلحق به وتحمل عليه.

أمّا تقييده بالذاتية فلأنّ هناك أعراض غريبة قد ذكرها الأصوليون، وقسّموا الأعراض الذاتية إلى أقسام اختلفوا في عددها،[891] وإنّ العرض الذاتي هو الذي يميّز الحيثيات المشتركة بموضوع واحد، مثلاً موضوع علم النحو هو الكلمة، وللكلمة حيثيات، ولكل حيثية أعراض ذاتية، فمن حيث الإعراب والبناء أعراضه الذاتية الرفع والنصب والجر والسكون ومن حيث الصرف أعراضه الإبدال والإعلال، فكأنما علمين، وكذا علوم القرآن.

إنّ الموضوع الكلي للقرآن الكريم هو النص القرآني، إذا نظرنا إليه من أية جهة تكون تلك الجهة حيثية لذلك الموضوع،[892] ولها أعراضها الذاتية فتكون تلك الحيثية مع أعراضها الذاتية علماً من علوم القرآن:

أ) من حيث أنّه منزّل يكون موضوعه نزول القرآن الذي يبحث فيه عن شكل النزول ووقته ومكانه وسببه. وهذه هي أعراض ذاتية لنزول كلام الله تعالى لا لكلامه، فإذن نزول القرآن غير ألفاظه لاختلاف الموضوع – وإن كان النزول من متعلقات القرآن – وعليه تكون مسائل علم النزول موضوعها الآية النازلة، وهي نوع من الموضوع الكلي للنزول وليس نوعاً من كلام الله تعالى. وتُدرس هذه الآية النازلة من خلال تحديد وقت نزولها ليلاً أو نهاراً، في أي شهر أو سنة، صباحاً أو مساءً أو ظهراً، بعد الهجرة أم قبلها، فتكون أعراضها الأوقات الزمنية، ومن خلال تحديد مكان نزولها في المدينة أو مكة أو غيرهما، تكون أعراضها الأماكن: مكة، المدينة، جبل، سهل، وادي. ومن خلال تحديد سبب النزول، وهو كما عرفنا في أسباب النزول،[893] التي هي أحداث تأريخية رافقت نزول القرآن؛ لذلك وضعتُ في علم النزول قسمين: (أسباب النزول)، وموضوعها الأحداث التأريخية وليس كلام الله تعالى، ويُدرس فيها تحديد الشخص أو الحالة التي نزلت فيها الآية، وهذه – كما يتّضح – ليس لها علاقة بالكشف عن كلام الله تعالى.

([890]) التعريفات: 122.

([891]) ظ: كفاية الأصول، الآخوند الخراساني (ت1329هـ)، محمد باقر الإيرواني: ج1، ظ: من أشعة الإيمان، محمد شبير الخاقاني: 295/1.

([892]) ظ: علوم القرآن، محمد باقر الحكيم: 114.

([893]) الفصل الثاني من البحث: 99.

ب) من حيث النسخ، بقاء النص وإزالته، موضوعها الآيات والأحكام التي طرأ عليها النسخ (ناسخة أو منسوخة). وغايته تحديد الآيات الناسخة والمنسوخة ولا علاقة له بالكشف.

ج) من حيث الغموض، موضوعها الآيات المتشابهة والمجملة، ويُدرس التشابه والإجمال في اللفظ أو المعنى.

د) من حيث علاقة اللفظ بالمعنى، يتكوّن علم المعنى وعلم الدلالة – وهو المقصود به (علم التفسير) – يدرس معنى النص أو ولادته، فموضوعه النص القرآني من حيث دلالته ومعناه وعوارضه العام والخاص، المطلق والمقيد، المحكم والمتشابه وهو غير المحكم والمتشابه في حيثية الغموض، لأنّ الإحكام والتشابه هناك عام يُدرس فيه معنى الإحكام والتشابه، أمّا هنا فهو خاص بالإحكام الذي لا يحتاج إلى بيان، والتشابه الذي يحتاج إلى بيان، وإليه يعود تحديد ما هو متشابه وما هو محكم.

فالأول يصح أن يُسمى علم المحكم والمتشابه، والثاني مسألة تدخل في دائرة علم التفسير.

الأطروحة الثانية:

الذي ساعد في إنضاج هذه الأطروحة أمران:

أولهما: هو "نقطة ملتقى العلوم والوحي"، وهي: الكشف عن الظواهر الكونية والأسرار الخفية التي أودعها الله تعالى في هذا الكون. وهذا الكشف عن الظواهر – سواء كان مصدره العقل الإنساني أم الوحي – فهو تفسيرٌ وكشفٌ لها، وأحسن هذه التفسيرات هو تفسير الوحي، قال تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾،[894] وتدخّل الوحي لأجل تحقيق الكشف القطعي عن الواقع الذي يصعب على العقل البشري تحقيقه، أو قد يستحيل في بعض المجالات.

وثانيهما: إنّ القرآن أُنزل ليكشف ويفسّر الظواهر الكونية وما وراءها؛ لا أن يكون موضوعاً للكشف والتفسير، كما صرّح القرآن الكريم في أكثر من آية، وما ورد من السنّة الصحيحة والمتواترة.

إنّ القرآن الكريم قد ضمّ كثيراً من العلوم، كما ورد في كتب جميع المسلمين،[895] وهذا لا يقبل الشك، لأنّ القرآن بين أيدينا. إذا كانت هذه العلوم التي لا تُحصى موجودةً في القرآن الكريم وفي الكون – وقد صرّح القرآن أنّه جاء مبيّناً لها – فمن أين للمفسر قدرة الإحاطة بكل هذه العلوم، ولو كانت هناك قدرة لتفسير القرآن الكريم كله لشخص واحد لكان أولى بها النبي (3) واهل البيت (Γ) وأصحابه وتابعيهم(ﷺ)، ولم يؤثر ذلك عنهم – كما مرّ في البحث.

([894]) سورة الفرقان: 33.

([895]) ظ: الكافي، الأصول، الكليني (ت329هـ): /59، ظ: إحياء علوم الدين للغزالي (ت505هـ):296/1، ظ: البرهان في علوم القرآن، الزركشي(ت794هـ): 100/2، البحار،المجلسي (ت1111هـ): 90/89.

وإنّ المفسّر – وإن أحاط بعلوم كثيرةٍ – إلاّ أنّه لم يكن محيطاً بدقائق كل علم، لأنّ هذا من المحال، ولكن لو أُعطي لمتخصص بعلمٍ من العلوم فرصة لدخول القرآن، ونزوّده بالمفاتيح اللغوية لألفاظ القرآن الكريم – مضافةً لقواعد علمه – سيكشف لنا أموراً في هذا المجال لم يستطع أحدٌ من المفسّرين للقرآن الكريم أن يصل إليها مهما تبحّر في عالم التفسير، لأنّ المفسّر لا يعلم إلاّ ما ظهر من النص القرآني. أمّا المتخصّص فينظر ما وراء النص. مثلاً لو جئنا بـ(كرسي) مصنوع من الخشب وعرضناه على بائعٍ لمصنوعات خشبية، فإنّ البائع قادر على إعطائنا صورة عن الكرسي لا تتعدى مظهره الخارجي وكلفته ومحل صنعه ومتانته، ولو أنّه عُرض على نجّار، فسوف يدخل في أعماق الكرسي من خلال صورته الخارجية، فإنّه سيكشف لنا عن نوع الخشب المستعمل ونوعية العمل والمواد، ومدى صلاحيته ومدّة بقائه، والخلل الموجود فيه، وكثير من الأمور التي لم تتّضح من شكله الخارجي.

فلو قارنّا بين قول المفسّرين وقول المختصّين في بعض آيات القرآن الكريم، لوجدنا ذلك الإختلاف بين النظريتين:

1) قال تعالى: ﴿...وَأَنزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَّكُمْ...﴾.[896]

قال الطبرسي (ت538هـ) في تفسيره للثمرات: "أي عطاء لكم، وغذاء لكم، وهذا تنبيه على أنّه هو الذي خلقهم والذي رزقهم دون من جعلوه نِدّاً له من الأوثان...".[897] قال الفخر الرازي (ت606هـ): "الثمر المخرج بماء السماء كثير، فلِمَ قيل الثمرات دون الثمر أو الثمار؟ الجواب: تنبيهاً على قلّة ثمار الدنيا وإشعاراً بتعظيم أمر الآخرة والله أعلم".[898]

والمتأمل في أغلب التفاسير المشهورة عند المسلمين – من الفريقين – لا يجد أكثر عمقاً من هذا التفسير، وإنّ بعض التفاسير لم يتطرق لها ولا بكلمة.

أمّا أصحاب الإختصاص، فقالوا فيها: "إنّ الثمرة هي مبيض الزهرة بعد تمام إخصابه بحبوب اللقاح، ويكون الجنين محاطاً بأغلفة نباتية لحمايته وتغذيته، ويُعرف الجنين بعد ذلك بالبذرة، وتُعتبر الثمار كالأرحام الحاوية لهذه الأجنّة أو البذور، فالثمرات أرحام النباتات والبذور أجنتها. تحتوي الثمرات على البذور الجديدة التي تضمن استمرار وجود النوع النباتي، ولولا فضل الله تعالى، ثم الثمرات لانقرضت أنواع النباتات في الكون".[899] ولذلك لم يعبر الله تعالى

([896]) سورة البقرة: 22.

([897]) مجمع البيان: 133/1.

([898]) التفسير الكبير: 344/1.

([899]) الإشارات العلمية في القرآن الكريم – علم النبات في القرآن الكريم، د. عبد الستار المليجي: 15، الهيأة المصرية العامة للكتاب، 2005م.

بالنباتات، بل قال (الثمرات). إنّ المفسّر لم يتعامل مع النص إلاّ بشكل بسيط مستوحى من اللفظ، وأمّا صاحب الإختصاص فانطلق من تفاصيل علمه ليطلّ على النص من نافذة علمية وصل من خلالها إلى باطن النص الذي لم يستطع مفسّرٌ أن يصل إليه.

2) قوله تعالى: ﴿أَوَلَمْ يَرَوْا أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا . . .﴾،[900] وقوله تعالى: ﴿. . .أَفَلَا يَرَوْنَ أَنَّا نَأْتِي الْأَرْضَ نَنقُصُهَا مِنْ أَطْرَافِهَا . . .﴾،[901]

قال الطبرسي (ت548هـ): "أي: ألم يرَ هؤلاء الكفار أنّ الأرض يأتيها أمرنا فننقصها بتخريبها وبموت أهلها وقيل بموت العلماء".[902]

وقال الفخر الرازي (ت606هـ): "أفلا يرى هؤلاء المشركون بالله المستعجلون بالعذاب آثار قدرتنا في إتيان الأرض من جوانبها نأخذ الواحد بعد الواحد، ونفتح البلاد والقرى ممّا حول مكة ونزيدها في ملك محمد(3) ونُميت رؤساء المشركين المُمتّعين في الدنيا"[903]

أمّا علماء الجغرافية فلهم رأي لو عرضوه على القرآن الكريم لتكامل الأمر بين العقل الإنساني الذي تأمّل هذه الظاهرة، وبين الوحي. فالذي يذكرونه: "إنّ الأرض في تغيير مستمر، فالجبال تنشأ وتشمخ في العلى ثمّ تتآكل وتتحول إلى سهول ومنخفضات، وتتقدّم البحار وتطغى على اليابس ثمّ تتقهقر وتنحسر، وتستحيل الصخور الصلبة بفعل الضغط والحرارة إلى صهير يندفع من خلال قشرة الأرض، وينبثق إلى السطح في هيئة [904] براكين، كما تتغير الأحياء الحيوانية والنباتية، وتتبدّل من فصيلة إلى أخرى، وقد بدأ هذا التغير والتطور منذ قشرة الأرض الصلبة، ومنذ ظهور الحياة على سطحها، كنتيجة للعمليات الطبيعية التي ما تزال دائبة مستمرة حتى عصرنا الحالي".[905] ألم يكن هذا الرأي العلمي أقرب إلى مضمون الآية من الآراء التفسيرية التي يبدو من عرض ما ذكرناه، وتأمل ما لم نذكره أنّها آراء تفسيرية بسيطة علمياً لا تمثّل إلاّ مرحلة علمية بدائية – إن لم نقل بعيدة عن واقع الآية – فإنّ واقع الآية وقوله تعالى: ﴿ مِنْ أَطْرَافِهَا﴾ يأبى أن يكون معنى (من أطرافها) موت الناس أو الأقوام.

والبحث لا يدّعي أنّ الرأي العلمي هو قطعي يقابله ظِنّية التفاسير القرآنية القديمة والمعاصرة، وهذا الموضوع أثار جدلاً كبيراً عند المسلمين عندما ظهرت بوادر التفسير العلمي،

([900]) سورة الرعد: 41.

([901]) سورة الأنبياء: 44.

([902]) مجمع البيان: 30/17/4.

([903]) التفسير الكبير: 147/28/8.

([904]) الصحيح (هيأة) وهو خطأ إملائي شائع.

([905]) قواعد الجغرافية العامة، د. جودة حسنين، د. فتحي محمد أبو عيانه: 9، دار المعرفة الجامعية، مصر.

بناءً على النهضة العلمية التي شهدها القرن العشرون، فوقف العلماء موقفاً مضادّاً له. يقول سيد قطب: "إنّ الحقائق القرآنية نهائية قاطعة مطلقة، أمّا ما يصل إليه البحث الإنساني – أيّاً كانت الأدوات المتاحة له – فهي حقائق غير نهائية ولا قاطعة، وهي مقيّدة بحدود تجاربه وظروف هذه التجارب وأدواتها، فمن الخطأ المنهجي أن تُعلّق الحقائق النهائية القرآنية بحقائق غير نهائية، وهي كل ما يصل إليه العلم البشري".[906]

أقول: لا يريد البحث أن يُسقط النظريات العلمية على النص القرآني لأنّها نظريات قابلة للخطأ، تمثّل نتاج العقل البشري ، ولكنّ التفاسير السابقة كذلك هي ظنّية وحقائق غير نهائية لأنها نتاج بشري يمثل المرحلة العلمية التي تولّدت فيها، وهي مرحلة غير متطورة علمياً، وليس بمقدورها إصابة الواقع في كل نتائجها.

أمّا أصحاب العلوم، فلو أتيح لهم أن يدخلوا عالم القرآن الكريم ضمن ضوابط وقواعد مشتركة، وخاصة إستطاعوا أن يغوروا في أعماق النص القرآني بعلومهم – لا ببقية العلوم – لأنّ من شأن الكليات أن لا تتقاطع فيما بينها إذا تحققت أركانها وبرزت صياغتها بهيأة تتبادر أركانها إلى ذهن المطبّق، فالقواعد المشتركة بين القرآن وغيره من العلوم هي القواعد اللفظية، كالعام والخاص، والمطلق والمقيّد، والمحكم والمتشابه، والناسخ والمنسوخ، والسياق القرآني، وغيرها. يقوم علماء القرآن بتحديدها وصياغتها وتحقيق ركنيها (الكلية، والإنطباق على جزئيات موضوعها لاستنباط وكشف معنى كل جزئية منها).

أمّا القواعد الخاصة، فهي قواعد العلم الذي يريد أن يدخل القرآن الكريم لغرض توثيق ومعرفة وواقعية وصلاحية ما يسمى لاكتشافه من العلم من خلال عرضه على القرآن، وينبغي أن يكون بناء القواعد على ضوء ما قرّره البحث في الأطروحة الأولى.

وهذا العمل باستطاعته أن يوحّد الفهم للقرآن الكريم وللظواهر من خلال القرآن الكريم بطرائق علمية مُتّفق عليها، ويقضي على الإختلافات الكبيرة والكثيرة بين المفسّرين التي أضاعت الفهم المشترك للقرآن الكريم.

وربّ معترض يقول: بأن القرآن هو دستور لكل الأزمنة والأماكن والأشخاص إلى يوم القيامة، فكيف يُقيّد بقواعد تمثّل مرحلة علمية واحدة؟ الجواب: وإن كان هذا الإعتراض يمكن أن يوجّه إلى التفاسير القرآنية السابقة التي تمثل حقبة زمنية سابقة، وإن الكثير يتعبّد بها إلى الآن. وفي عهد النهضة العلمية.

هناك آراء تفسيرية لو قورنت من قبل علماء متخصصين بإنجازات علمية أُنتِجت في العصر الراهن لأثارت عندهم السخرية لسخافتها.

([906]) ظلال القرآن: 96/2.

إنّنا لا نخاف على القرآن لأنّه نصّ ثابت قطعي، وإنّ التقاطع بينه وبين العلم إنّما الخلل في قواعد العلم، والذي يطمئن القلوب من تقعيد العلوم ودخولها إلى عالم القرآن، مع بقاء عالمية القرآن الزمانية والمكانية والشخصية، هو أنّ العلوم تتغير بتغيّر الظواهر وتطورها، وبهذا يمكن لنا أن نقدّم القرآن الكريم إلى البشرية مسدّداً للعقل البشري والإنجازات العلمية في كل الميادين.

فعلماء اللغة يأتون إلى القرآن الكريم يعرضون عليه علمهم بقواعد خاصة ومشتركة وعلماء البلاغة كذلك، لأنّ القرآن استعمل البلاغة واللغة إستعمالاً لأساليب العرب التعبيرية، وكذا الفقه والأصول والكلام والعلوم الطبيعية والتجريبية والإنسانية. على أنّ هذه الأطروحة لا تلغي الجانب الذاتي للمتأمل والمتدبر في القرآن لكي يحصل على شيء من خلال تأمله في القرآن الكريم، لكنّه يبقى نفعه للمتأمل، إلاّ أنّ يثبته بقواعد علمية.

مضافاً إلى ذلك إنّ جهود علماء التفسير تبقى تراثاً ظنيّاً تسلط عليه الأدوات العلمية من قواعد وضوابط ليُفيد منها أصحاب العلوم.

وبذلك نقضي على الآراء التفسيرية والتأويلية التي يستعملها أصحاب المذاهب المنحرفة لدعم مواقفهم، لأنّ التفسير سيستعمل بالاتجاه المعاكس للمفسرين الذين سلطوا العلوم على القرآن الكريم، وأمّا في هذه الأطروحة سيسلّط القرآن على العلوم للكشف عنها وعن أسرارها. أمّا التأويل فنتركه لأصحاب العلوم، وهم (الراسخون في العلم)، إمّا أن يصلوا إلى بواطن النص، وإمّا أن يذعنوا ويؤمنوا بإلاهية النص وفوقيته، وهذا الرسوخ في العلم هو الرسوخ الجزئي، رسوخ في علم معيّن، ولا ينافي رسوخ أهل البيت (Γ) في معرفة تأويل القرآن بوصفهم المصداق الأجلى لأنّ رسوخهم في العلم رسوخ كلّي، وأن القرآن الكريم أعطى لبعض علماء اليهود صفة الرسوخ في العلم، لكنّه الرسوخ الجزئي. قال الله عزّ وجل: ﴿لَكِنِ الرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ مِنْهُمْ وَالْمُؤْمِنُونَ يُؤْمِنُونَ بِمَا أُنزِلَ إِلَيْكَ وَمَا أُنزِلَ مِن قَبْلِكَ﴾ [907]، وإذا تمّ ذلك فسوف نقدّم القرآن الكريم بصورة جديدة بعيداً عن الآراء الشخصية والمذهبية ليأخذ منحىً علمياً نافعاً.

---

[907] سورة النساء: 162.

خلاصة الفصل الثالث

1- إنّ أول من تناول مسألة القطع والظن من العلوم الشرعية هو علم الأصول، أمّا العلوم الأخرى فاعتمدت على ما أنجزه هذا العلم.

2- القرآن الكريم يحذّر من العمل بالظن، لأنّه لا يغني من الحق شيئاً.

3- إنّ عمل الأصوليين بالظن هو خوفٌ من انسداد باب العلم في الأحكام الشرعية، وقد ناقش البحث عدم انطباق ما يذهب إليه علم الأصول على علوم أخرى لوجود فروق في المسألة بين العلوم.

4- في علم النحو، أرفع دليل هو دليل النقل، وإنّ القطعي في دليل النقل هو المتواتر. أمّا الأحاد، فيبقى في دائرة الظن، وإن عمل بعضهم بشروط، وبذلك يظهر تأثر علماء النحو بعلماء الفقه بالمنقول الظنّي.

5- أما عند المناطقة، فالعلم منحصر باليقين – وهو غاية علم المنطق – والظن فاسد ، وإنّ خبر الواحد ظنّ لا يفيد العلم.

6- علم الأصول: إنّ غاية الأصولي تأمين وظيفة المكلف، سواء حصلت بالقطع أو الظن، وإن كان القطع غايتهم، لكنّها ليس أولاً بالذات.

7- تختلف الحجة في المنطق عنها في علم الأصول، حيث في المنطق تُعدّ من لوازم القطع واليقين فقط، أمّا في علم الأصول، فالحجة متى تحققت باليقين أم بالظن فهي لازمة للتكليف.

8- أمّا في التفسير، فالأمر يختلف عن العلوم السابقة، لأنّ موضوع التفسير هو ألفاظ القرآن الذي يشمل كل العلوم، لذا يجب أن يكون غاية علم التفسير الكشف القطعي عن مراد الله تعالى ليكشف لنا كشفاً قطعياً عن الظواهر، وهذه غاية القرآن، إنّه يهدي للّتي هي أقوم ولا أعتقد غير القطع أقوم.

من هنا جاء تحريم التفسير والتكلم في القرآن بالرأي والهوى.

9- لعدم وجود معالم لعلم التفسير تُحدّد علماء العلوم الأخرى، أصبح القرآن الكريم تابعاً وليس متبوعاً، وفرعاً بعد أن كان أصلاً.

10- إن النبي [3] لم يفسّر القرآن كله.

11- إنّ الأحاديث التفسيرية جلّها ظنّية، وقد سُلّطت عليها أدوات علوم أخرى، لذلك لم يمكن ضبطها.

12- وأمّا القواعد التي يعمل بها المفسرون، فهي إمّا نقلية أو عقلية أو مجمع عليها. فالأولى: تخضع لموازين حديثية وتبيّن أنّها ظنّية، وأمّا القواعد العقلية فهي قطعية، وأمّا الإجماع، إذا كان إجماع علم عام أو خاص فهو قطعي.

وهذا أول معالم قطعية القاعدة، وهو أن يكون مصدرها نقلي متواتر، أو عقلي أو إجماع أهل العلم الواحد أو العلوم المشتركة.

والأمر الثاني من معالم قطعية القاعدة: هو تحقق أركانها.

والأمر الثالث: صياغتها العلمية.

والأمر الرابع: إختبارها.

13- القاعدة بين التأصيل والتقعيد: تبيّن أنّ التفسير وقواعده – إذا رجعنا إلى أصولها المعمول بها عند المسلمين – لم تحقق تقدّماً في العلاقة مع القرآن، ولم ينتفع غير المسلمين في القرآن بسبب عدم جدوى تفسيره بهذه الطريقة.

تَقدّم البحث بأطروحتين: الأولى: تأسيس علم تفسير جديد، أو الأطروحة الثانية: وهي تقعيد العلوم وتسليحها بقواعد مشتركة مع قواعدها الخاصة للدخول في عالم القرآن الكريم، ما دام التقعيد مشرعناً من العقل والوحي.

المصادر والمراجع

1- القرآن الكريم.

2- الإبانة عن أصول الديانة، لأبي علي الحسن بن إسماعيل بن إسحق بن إسماعيل بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (ت320هـ)، إدارة الطباعة المنبرية بالأزهر.

3- الإبستمولوجيا، د. زينب شوربا، دار الهادي، بيروت، ط1، 1425هـ - 2004م.

4- إبن الأنباري وجهوده في النحو، د. جميل علوش، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، 1981.

5- أبو ذؤيب الهذلي حياته وشعره، نورة شملان - كلية الآداب - جامعة الرياض، شركة الطباعة العربية، ط1 ،1400هـ-1980م.

6- الإتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد أبو زيد، المطبعة الحمراء، بيروت، ط5، 1424هـ - 2003م.

7- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة فخر الدين، إيران، ط1، 1380هـ.ق.

8- أثر الإختلاف في القواعد الأصولية، د. سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، 1392هـ - 1972م.

9- الإجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي، تأليف لجنة من الأساتذة، الشركة التونسية.

10- إحصاء العلوم، لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي (ت339هـ)، تحقيق: د. محسن مهدي، دار بيبلون، باريس، 2008م.

11- الأحكام في أصول الأحكام ، سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (ت631هـ)، دار إحياء الكتب العلمية، بيروت، ط5، 1426هـ - 2005م.

12- إحياء النحو، إبراهيم مصطفى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1951.

13- إحياء علوم الدين ، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، مطبعة البابي، مصر، 1358هـ - 1939م.

14- أخبار النحويين، لأبي طاهر عبد الواحد بن عمر بن محمد بن أبي هاشم المقري (ت349هـ)، تحقيق: د. محمد زينهم، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1423هـ - 2003م.

15- أدب الدنيا والدين، الماوردي (ت450هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط16، 1399هـ - 1979م.

16- أساس التقديس في علم الكلام، محمد الرازي فخر الدين بن ضياء الدين بن عمر (606هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1354هـ - 1935م.

17- أسباب النزول تأريخ وحقائق، حسن محسن حيدر، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ط1، 1427هـ - 1385ش.
18- أسباب النزول، بسام الجمل، الحمراء، بيروت، ط1، 1426هـ - 2005م.
19- الإسلام والعرب، روم لاندو، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1977.
20- الإشارات العلمية في القرآن الكريم - علم النبات في القرآن الكريم، د. عبد الستار المليجي، الهيأة المصرية العامة للكتاب، 2005م.
21- الأشباه والنظائر، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت771هـ)، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي عوفي، دار الكتب العلمية، لبنان، 1422هـ - 2001م.
22- إشكالية المصطلح، د. يوسف وغليسي، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 1429هـ - 2008م.
23- أصول الإستنباط، علي نقي الحيدري، مطبعة الرابطة، بغداد، ط2، 1379هـ - 1959م.
24- الأصول الأصلية، السيد عبد الله شبر (ت1242هـ)، مطابع دار القبس، الكويت.
25- أصول التفسير وقواعده، الشيخ خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس - بيروت، ط5، 1428هـ - 2007م.
26- أصول الحديث، د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر الحديث، لبنان، ط1، 1386هـ - 1967م.
27- أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد بن سهل السرخسي (ت490هـ)، تحقيق:أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1426هـ - 2005م.
28- الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1962م.
29- أصول الفقه وقواعد الإستنباط، فاضل الصفار، منشورات الإجتهاد، ط1، 1430هـ - 2009م.
30- أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، 1377هـ - 1957م.
31- أصول الفقه، محمد رضا المظفر، المطبعة العلمية، النجف، 1378هـ - 1959م.
32- أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي (ت1402هـ)، ترجمة عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع.

33- الأصولية والأخبارية، السيد محمد سعيد الحكيم، دار الهلال، النجف الأشرف، ط4، 1426هـ - 2005م.
34- الإعتصام، أبي إسحق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (ت790هـ)، تحقيق:هاني الحاج، (المبتدعة في قواعد العقائد على الخصوص). المكتبة التوفيقية.
35- الإقتراح في علم أصول النحو، جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، دار المعرفة الجامعية، 1426هـ - 2006م.
36- ألجام العوام عن علم الكلام، أبي حامد بن محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، المكتبة الأزهرية، مصر، 1418هـ - 1997م.
37- الألفين، جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر الحلي (ت726هـ)، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط3، 1402هـ - 1982م.
38- بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي (ت1111هـ)، منشورات الوفا - بيروت، ط2، 1403هـ-1983م
39- البحث الدلالي عند الأصوليين، خالد عبود حمودي وزينة جليل، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بغداد، ط1، 1429هـ - 2008م.
40- البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي (ت794هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ - 2000م.
41- البرهان في المنطق، محمد حسين الطباطبائي (ت1402هـ)، تحقيق: الشيخ غالب الكعبي، مطبعة رسول، قم، ط1، 1428هـ - 2007م.
42- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت794هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهين، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 1427هـ - 2006م،
43- بسط وقبض - نظرية الشريعة، محمد الحسين الطهراني، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 1424هـ - 2005م.
44- البلغة في أصول اللغة، محمد صديق حسن خان القِنوْجي (ت1307هـ)، تحقيق: نذير محمد مكتبي، دار البشائرالإسلامية، بيروت، ط1، 1408هـ - 1988م.
45- البيان في تفسير القرآن، أبو القاسم الخوئي، دار التوحيد، الكويت، ط4، 1399هـ - 1979م.
46- البيان لِما يُشغل الأذهان، علي جمعة، الهيأة المصرية للكتاب، 1427هـ - 2006م.

47- تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين أبي فيض محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي (ت1205هـ)، تحقيق: علي شيري، دار الفكر الإسلامي، بيروت، 1414هـ - 1994م.
48- تاريخ الحضارات العام، روبير شنيرب:، عويدات للنشر، بيروت، 2006م.
49- تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط5، 1409هـ - 1989م.
50- تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام، علي مصطفى الغرابي، مكتبة محمد علي صبيح، مصر، ط2، 1378هـ - 1958م.
51- تاريخ الفرق الإسلامية، الشيخ محمد خليل الزين، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط2، 1405هـ - 1985م.
52- تاريخ الفكر الفلسفي، د. محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، 2009م.
53- تاريخ الفلسفة اليونانية، د. ماجد فخري، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1412هـ - 1991م.
54- تاريخ القرآن، ثيودور نولدكه، ترجمة: د. جورج تامر، مؤسسة الحمل، ألمانيا - بغداد، ط2، 2007م.
55- تاريخ النقد العربي، طه أحمد إبراهيم، دار القلم، بيروت، ط1، 1408هـ - 1988م.
56- تاريخ علم المنطق عند العرب، المستشرق نيقولا، ترجمة: د. محمد مهران، منشورات أسمار، باريس، 2005م.
57- تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، السيد حسن الصدر (1354هـ)، مؤسسة النعمان، بيروت، 1411هـ - 1991م.
58- التبيان، أبو جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي (ت460هـ)، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، دار الهدى، بيروت.
59- تجديد الخطاب الإسلامي، عبد الكريم البكار، العبيكان، الرياض، ط1، 1427هـ - 2006م.
60- تجديد المنهج في تقويم التراث، د. طه عبد الرحمن، الدار البيضاء - المغرب - ط2، 1424هـ - 2003م.
61- تحرير الأصول، السيد مصطفى الخميني، مطبعة مؤسسة العروج، إيران، ط1، 1418هـ - 1998م.
62- تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (ت766هـ)، مكتبة أحمد الرواد، سبيهات.

63- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، دارالكتب العلمية، بيروت، ط3، 1423هـ - 2002م.
64- تعدد القراءات، محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة ماجد الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط2، 1426هـ - 2006م.
65- التعريفات، علي بن محمد الجرجاني (ت816هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1424هـ - 2003م.
66- تفسير العياشي، أبي النصر محمد بن مسعود ن عياش السلمي السمرقندي المتوفى تقريباً 320هـ، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، 1411هـ - 1991م.
67- التفسير الكبير، محمد الرازي فخر الدين بن ضياء الدين (ت606هـ)، تحقيق: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1422هـ - 2001م.
68- التفسير والتأويل، سالم يفوت، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، المغرب، ط1، 1417هـ - 1997م.
69- التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، دار الكتب الحديثة، مصر، ط1، 1382هـ - 1961م.
70- التفسير والمفسرون، محمد هادي معرفة، مؤسسة الطبع والنشر في الإستانة الرضوية المقدسة، مشهد، إيران، ط2، 1435هـ - 2004م.
71- تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال، ترجمة جورج طعمه، 1955، دار الثقافة - بيروت.
72- التمهيد في علوم القرآن، محمد هادي معرفة، منشورات ذوي القربى، شاره، قم، ط1، 1428هـ 2007م.
73- تهذيب الأصول، السيد عبد الأعلى السبزواري، ج1، ط3، 1427هـ - 1996م.
74- تهذيب اللغة، أبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (370هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1421هـ - 2001م.
75- الثقافة الإسلامية بين التغريب والتأصيل، شلتاغ عبود: 135، دار الهادي، بيروت، ط1، 1422هـ - 2001م.
76- جامع البيان عن تأويل القرآن، أبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)،مطبعة البابي، بيروت، ط2، 1373هـ - 1954م.
77- جواهر القرآن، أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1393هـ - 1973م.

78- حاشية الدسوقي، مصطفى محمد عرفة الدسوقي (ت1230هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ - 2002م.
79- الحاشية على تهذيب المنطق، التفتازاني المولى عبد الله (ت 981)، ط9 سنة 1417هـ.
80- الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني، باقر الإيرواني، مطبعة جعفري، قم، ط3، 1424هـ - 2003م.
81- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الحافظ أبي نعيم (ت430هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1352هـ - 1933م.
82- الخصائص، أبي الفتح عثمان بن جني (ت392هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة، بيروت، ط2، 1372هـ - 1952م.
83- دراسات في الكافي للكليني، والصحيحللبخاري، هاشم معروف الحسني، مطبعة صور الحديثة، لبنان، ط1، 1388هـ - 1968م.
84- دروس في أصول الفقه - الحلقة الأولى - محمد باقر الصدر (1400هـ)، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، قم ط1، سنة 1421هـ.
85- ديوان الهذليين، القسم الأول (شعر أبي ذؤيب وساعد بن جؤية)، مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة - ط1، 1364هـ - 1945م،
86- ديوان دريد بن الصمة، تحقيق: محمد خير البقاعي، دار قتيبه، 1401هـ - 1981م.
87- الذريعة في أصول الشريعة، الشريف علي بن الحسين بن موسى الموسوي المرتضى (ت436هـ)، مؤسسة الإمام الصادق(عليه السلام)، قم، ط1، 1429هـ - 2008م.
88- الرافد في علم الأصول، بقلم السيد منير القطيفي، مطبعة مهر، قم، ط1، 1414هـ - 1993م.
89- الردّ على الجهمية، حمد بن حنبل (ت246هـ)، تحقيق:عبد الرحمن عميرة، دار اللواء، السعودية، 1403هـ - 1982م.
90- الرد على المنطقيين، تقي الديت أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية (728هـ)، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ - 2003م.
91- رسائل العدل والتوحيد، تحقيق:محمد عمارة، دار الهلال، مصر، 1971م.
92- الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ)، تحقيق: د. عبد اللطيف الهميم، د. ماهر الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ-2005م.

93- الرعاية في علم الدراية، الشيخ زين الدين بن علي العاملي المعروف بالشهيد الثاني (ت981هـ)، سلسلة مؤلفات الشهيد الثاني، مطبعة مكتبة الإعلام الإسلامي، قم، ط1، 1423هـ - 2003م.

94- الرياضيات في القرآن الكريم، د. خليف عبد السميع خليفة، كلية التربية، جامعة القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، مصر.

95- السرائر، أبي عبد الله محمد بن أحمد بن إدريس العجلي الحلي (ت598هـ)، ضمن موسوعة إبن إدريس الحلي، تحقيق: محمد مهدي الخرسان، العتبة العلوية المقدسة، النجف، ط1، 1429هـ - 2008م.

96- سنن الترمذي، أبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت297هـ)، تحقيق: محمود محمد محمود حسن نصار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ - 2000م.

97- السيد محمد تقي الحكيم وحركته الإصلاحية في النجف، بحوث أُلّفت من قبل جماعة من العلماء، معهد الدراسات العربية والإسلامية، لندن، ط1، 1424هـ - 2003م.

98- السيرة النبوية، إبن هشام أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (ت218هـ)، تحقيق: مصطفى السقا - إبراهيم الأبياري، دار الفكر، بيروت.

99- الشافعي، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، مصر، ط2، 1367هـ.

100- شرح صحيح مسلم، محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي (ت676هـ)، دار القلم، بيروت، ط1.

101- الشفاء، قسم المنطق، أبي علي حسين بن عبد الله إبن سينا (ت428هـ)، تحقيق: الأساتذة: الأب قنواتي، محمود الخضري، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1317هـ - 1952م.

102- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (ت256هـ)، تحقيق: قاسم الشماعي، دار العلم، بيروت.

103- طبقات المفسرين، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ - 1983م.

104- طبقات النحويين واللغويين، أبو بكر محمد بن الحسن الزبيدي (ت379هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، 1373هـ - 1954م.

105- طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي (ت 231هـ)، دار المدني بجدة، السعودية.

106- العالم بين الفلسفة والعلم، جاسم حسن العلوي، مطبعة الحمراء، بيروت، ط1، 1426هـ - 2005م.
107- العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط4، 1392هـ - 1972م.
108- العقل العلمي، الشيخ محمد السند، دار الهادي، بيروت، ط1، 1423هـ -2002م
109- العقيدة الإسلامية، جعفر السبحاني، دار التعارف - سوريا.
110- علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، محمد جواد مغنية، دار الجواد، بيروت، ط3، 1408هـ - 1988م.
111- علم الأصول تأريخاً وتطوراً، علي القائيني، مركز إنتشارات، قم، ط2، 1428هـ - 1376ش.
112- علم الدلالة - النظرية والتطبيق، د. فوزي عيسى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1430هـ - 2008م.
113- علم الكلام، أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1405هـ - 1985م.
114- علم اللغة التوحيدي بين النظرية والتطبيق، د. محمد علي الحسيني، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، إيران، ط1، 1417هـ -1997م.
115- علوم القرآن، محمد باقر الحكيم (ت1424هـ)، مطبعة شريعت، قم، ط5، 1424هـ - 2005م.
116- عيون أخبار الرضا، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق (ت381)، إنتشارات جهان، تهران.
117- فجر الإسلام، أحمد أمين: 211-212، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ط8، 1380هـ - 1961م.
118- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، أبو الوليد بن رشد، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف بمصر، 1392هـ -1972م.
119- الفصول في الأصول، أبي بكر أحمد بن علي الجصاص (ت370هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ -2000م.
120- فلسفتنا، محمد باقر، مطبعة ستار، قم، ط4، 1429هـ - 2008م.
121- فوائد الأصول، الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (ت1355هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط8، 1424هـ - 2004م.

122- القاموس المحيط، الفيروز آبادي (ت817هـ)، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، بيروت، ط1.
123- قاموس المورد (عربي - إنكيزي).
124- قصة التفسير، د. أحمد الشرباصي، دار الجيل، بيروت.
125- قضايا لغوية قرآنية، د. عبد الأمير زاهد، مطبعة أنوار دجلة، بغداد، ط1، 1424هـ - 2003م.
126- قطب الدين الرازي (ت766هـ)، مكتبة أحمد الرواد، سبيهات.
127- القطع والظن عند الأصوليين، د. سعد بن ناصر الشبثري، دار الحبيب، الرياض، ط1، 1318هـ - 1997م.
128- قواعد إستنباط الأحكام، سيد حسين يوسف العاملي، ط1، 1391هـ - 1972م.
129- قواعد التفسير لدى الشيعة والسنّة، محمد فاكر، المجمع العلمي للتقريب، طهران، ط1، 1428هـ - 2007م.
130- قواعد الجغرافية العامة، د. جودة حسنين، د. فتحي محمد أبو عيانه، دار المعرفة الجامعية، مصر.
131- القواعد الحسان لتفسير القرآن، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبد الرحمن السعدي، مركز صالح بن صالح - السعودية، 1408هـ - 1988م.
132- القواعد الفقهية، محمد كاظم المصطفوي، مطبعة أميران، ط1، 1424هـ - 2004م.
133- القواعد المنطقية: صفحة ب، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 1426هـ - 2006م.
134- القواعد، أبي الحسن علي بن محمد بن علي البعلي الحنبلي (إبن اللحام) (ت803هـ)، تحقيق عايض الشهراني، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1423هـ - 2002م.
135- الكافي - جعفر بن محمد بن يعقوب بن إسحق الكليني (ت329هـ)، 57/1، المطبعة، حيدري، طهران، 1375ش.
136- كتاب الأصول في النحو، أبو بكر محمد بن سهل النحوي البغدادي (إبن السرّاج) (ت316هـ)، تحقيق:د. عبد الحسين الفتلي، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، 1393هـ - 1973م.
137- كشاف إصطلاحات الفنون، محمد علي بن علي بن محمد التهانوي (ت1158هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1998م.
138- كفاية الأصول في أسلوبها الثاني، باقر الإيرواني، مؤسسة إحياء التراث الشيعي، النجف الأشرف، ط1، 1429هـ - 2008م.

139- كفاية الأصول، محمد كاظم الآخوند الخراساني (ت1329هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط9، 1425هـ - 2004م.
140- الكوكب الدري، جمال الدين الآسنوي (ت772هـ)، تحقيق: د. محمد حسن عواد، دار عمار، ط1، 1405هـ - 1985م.
141- لسان العرب، جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري (ت711هـ)، تحقيق: عامر أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ - 2005م.
142- لمع الأدلة، أبي البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري، مطبعة الجامعة السورية، 1377هـ -1957م.
143- مباحث الحكم عند الأصوليين، محمد سلام مدكور، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م.
144- مباحث علوم القرآن، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، 2007م.
145- المباديء العامة لتفسير القرآن الكريم، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط1، 1420هـ - 2000م.
146- متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت415هـ)، كوبري القاهرة، 1386هـ - 1966م.
147- مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (ت1085هـ)، تحقيق: سيد أحمد حسيني - طهران، 1408هـ.
148- مجمع البيان، أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1380هـ - 1961م.
149- محاضرات في الأصول، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1419هـ - 1998م. تقرير الخوئي، المؤلف محمد إسحاق الفياض.
150- محاضرات في الإلهيات، السبحاني، تلخيص الكلبايكاني، مؤسسة الإمام الصادق(عليه السلام)، مطبعة إعتماد، قم، ط6، 1423هـ - 2003م.
151- المحصول في أصول الفقه، أبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي (ت606هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ - 1999م.
152- المحلى، أبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت456هـ)، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، ط1، 1418هـ - 1997م.
153- مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم، د. عماد الدين خليل، مطبعة الزهراء، الموصل، ط2، 1405هـ - 1985م.

154- المدخل لدراسة القانون، د. مالك دوهان الحسن، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1380هـ - 1961م.
155- مذاهب الإسلاميين، د. حسن عيسى الحكيم، عرصات الهندية، بغداد ط1، 1426هـ - 2006م.
156- المستصفى، أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ - 2000م.
157- المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، تحقيق: د. أحمد بن إبراهيم الذروي، دار إبن حزم، بيروت، ط1، 1422هـ - 2001م.
158- المصطلح النحوي، محمد عوض قوزي، عمادة شؤون المكتبات، كلية الآداب، الرياض.
159- معارج الأصول - نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي (ت676هـ)، تحقيق محمد حسين الرضوي - مطبعة سرور - قم - 1423هـ-2003م.
160- المعجم المفهرس، محمد فؤاد عبد الباقي.
161- معجم مقاييس اللغة، أبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (395هـ)، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، الدار الإسلامية، لبنان، 1410هـ - 1990م.
162- معرفة القرآن، مرتضى مطهري، ترجمة جعفر صادق الخليلي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
163- معرفة الناسخ والمنسوخ، أبي عبد الله محمد بن بن حزم الأندلسي (ت406هـ)، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، مكتبة الشرق، بغداد.
164- معيار العلم في المنطق، أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، دار الأندلس ، بيروت، ط2، 1398هـ - 1978هـ.
165- مفاتيح العلوم، أبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي.
166- مفاهيم القرآن، جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق(عليه السلام)، ط4، 1427هـ.ق،
167- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني (ت425هـ)، تحقيق: صفوان الداوودي - دار القلم - دمشق، ط1، 1417هـ - 1997م.
168- المفسر ومستويات الإستعمال اللغوي، أ. د. على كاظم أسد، دار الضياء - النجف الأشرف، ط1، سنة 1428هـ - 2007م.
169- مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنّة، د. محمد علي الجوزو، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1400هـ -1980م.
170- مفهوم النص، د. نصر حامد أبو زيد، الحمراء، لبنان ، ط6، 1426هـ - 2005م.

171- مقدمات في علم المنطق، د. هادي فضل الله، دار الهادي، بيروت، ط2، 1423هـ - 2003م.
172- مقدمات منهجية، د. عبد الأمير زاهد، دار الضياء، النجف، 1429هـ-2008م.
173- مقدمة إبن خلدون، عبد الرحمن محمد بن خلدون (ت808هـ)، مؤسسة الأعلمي - بيروت - لبنان.
174- مقدمة في أصول التفسير، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (إبن تيمية) (ت728هـ)، تحقيق عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، الكويت، ط1، 1391هـ - 1971م.
175- المقرر في شرح منطق المظفر، رائد الحيدري، مطبعة شريعت، قم/طهران، ط1، 1422هـ - 2001م.
176- المِلل والنِحل، أبي الفتح محمد بن عبد الكريم الشهرستاني (ت548هـ)، تحقيق:أحمد فهمي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ - 1992م.
177- من أشعة الإيمان، محمد محمد شبير طاهر الخاقاني، مطبعة وفا، قم، إيران، ط1، 1427هـ.
178- من تجارب الأصوليين، محمد تقي الحكيم، المؤسسة الدولية، بيروت، ط1، 1423هـ - 2002م.
179- مناقب آل أبي طالب، محمد بن علي بن شهر آشوب المازنداني (ت1266هـ)، دار الأضواء، بيروت، ط2، 1412هـ -1991م.
180- المناهج التفسيرية، جعفر السبحاني، المطبعة: مؤسسة الإمام الصادق(X)، قم، ط3، 1426هـ - 2005م.
181- مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، د. ستار الأعرجي، بيت الحكمة، بغداد، ط1، 1429هـ - 2008م.
182- مناهل العرفان، محمد عبد العظيم الزرقاني، دار الفكر، بيروت، ط4، 1424هـ - 2003م.
183- المنخول، أبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط3، 1419هـ - 1998م.
184- المنطق والمعرفة عند الغزالي، أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، د. غلام، دار الهادي، بيروت، ط1، 1425هـ - 2004م.
185- المنطق وتأريخه، روبير بلانشي، ترجمة: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات، المؤسسة الجامعية، لبنان، ط2، 1423هـ - 2002.

186- المنطق، محمد رضا المظفر، المطبعة، نينوا، إيران، ط2، 1425هـ-1383ش.
187- المنقذ من الضلال، أبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، دار الكتب الحديثة، ط5، 1385هـ - 1975م.
188- منهج البحث الأدبي، علي جواد الطاهر، مطبعة أسعد، بغداد، ط3، 1395هـ - 1976م.
189- منهج النقد في التفسير، د. إحسان أمين، دار الهادي، بيروت، ط1، 1428هـ - 2007م.
190- الموافقات للشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي المالكي الشاطبي (ت790هـ)، المطبعة الرحمانية، مصر.
191- موسوعة الشافعي، الإمام الشافعي (ت204هـ)، تحقيق:علي محمد وعادل أحمد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1422هـ - 2001م.
192- الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي (ت1402هـ)، دار الكتب الإسلامية - طهران، 1389هـ.
193- الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم، أبي عبد الله محمد بن حزم الأندلسي (ت406هـ).
194- الناسخ والمنسوخ في القرآن، محمد بن عبد الله بن العربي المالكي (ت543هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1427هـ - 2006م.
195- النسخ في القرآن الكريم، د. مصطفى زيد، مطبعة المدني، القاهرة، ط1، 1383هـ - 1963م.
196- نشأة الفكر الفلسفي، د. علي سامي النشار، دار المعارف القاهرة - ط9- 1415هـ- 1995م.
197- النص الكامل لمنطق أرسطو، كتاب المغالطة، تحقيق: د. فريد جبر، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1420هـ - 1999م.
198- نظرات معاصرة في القرآن الكريم، د. محمد حسين الصغير، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط1، 1420هـ - 2000م.
199- نظرية العلم عند بيكن، د. قيس هادي أحمد، مطبعة المعارف، بغداد، 1400هـ - 1980م.
200- نهاية السُوْل في شرح منهاج الأصول، ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت685هـ)، تأليف: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الآسنوي الشافعي (ت772هـ)، عالم الكتب، بيروت، 1402هـ - 1982م.
201- نهج البلاغة، صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، إيران، قم.

202- الهوامل والشوامل، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي الأصفهاني (ت421هـ)، تحقيق: سيد كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ - 2001م.
203- وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحر العاملي (ت1104هـ)، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ط2، 1424هـ - 2003م.

الرسائل الجامعية

1- إستنباط المعنى عند العرب حتى نهاية القرن السابع للهجرة، ليث طالب عيسى شبر، أطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة - كلية التربية، 1422هـ - 2002م.
2- الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني، د. عدي جواد الحجار، أطروحة دكتوراه، كلية الفقه/ جامعة الكوفة، 1430هـ - 2009م.

المجلات والمنشورات

1- آفاق الحضارة الإسلامية، العدد 5 السنة الثالثة، 1420هـ- 2000م.
2- حوليات الرابعة، كلية الآداب - جامعة الكويت، الحولية الرابعة، الرسالة السادسة عشرة، 1983-1403.
3- العلم المحلية والكونية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 98.
4- قضايا إسلامية - التفسير والمفسرون، العدد 7، 1420هـ - 1999م.
5- مجلة كلّية الآداب - جامعة البصرة، العدد 9، السنة السابعة 1974 - مطبعة النعمان، النجف الأشرف.
6- المستشرقون وموقفهم من التراث العربي الإسلامي، القراءات القرآنية بين المستشرقين والنُحاة، مجموعة بحوث أُلقيت في كلية الفقه، 1407هـ -1986م، مطبعة القضاء، النجف الأشرف.

الأنترنيت

1- الموسوعة في العلوم والفلسفة (Ascid)
2- موقع جون جلكرايست - أنترنيت - تدوين القرآن.

المصادر والمراجع

204- القرآن الكريم.

205- الإبانة عن أصول الديانة، لأبي علي الحسن بن إسماعيل بن إسحق بن إسماعيل بن أبي بردة بن أبي موسى الأشعري (ت320هـ)، إدارة الطباعة المنبرية بالأزهر.

206- الإبستمولوجيا، د. زينب شوربا، دار الهادي، بيروت، ط1، 1425هـ - 2004م.

207- إبن الأنباري وجهوده في النحو، د. جميل علوش، الدار العربية للكتاب، ليبيا - تونس، 1981.

208- أبو ذؤيب الهذلي حياته وشعره، نورة الشملان - كلية الآداب - جامعة الرياض، شركة الطباعة العربية، ط1 ،1400هـ-1980م.

209- الإتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد أبو زيد، المطبعة الحمراء، بيروت، ط5، 1424هـ - 2003م.

210- الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، تحقيق محمد أبو الفضل إبراهيم، مطبعة فخر الدين، إيران، ط1، 1380هـ.ق.

211- أثر الإختلاف في القواعد الأصولية في اختلاف الفقهاء ، د.مصطفى سعيد الخن، مؤسسة الرسالة، 1392هـ - 1972م.

212- الإجتهاد والتجديد في التشريع الإسلامي، تأليف لجنة من الأساتذة، الشركة التونسية.

213- إحصاء العلوم، لأبي نصر محمد بن محمد بن طرخان بن أوزلغ الفارابي (ت339هـ)، تحقيق: د. محسن مهدي، دار بيبلون، باريس، 2008م.

214- الأحكام في أصول الأحكام ، سيف الدين أبي الحسن علي بن أبي علي بن محمد الآمدي (ت631هـ)، دار إحياء الكتب العلمية، بيروت، ط5، 1426هـ - 2005م.

215- إحياء النحو، إبراهيم مصطفى، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، 1951.

216- إحياء علوم الدين ، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، مطبعة البابي، مصر، 1358هـ - 1939م.

217- أخبار النحويين، لأبي طاهر عبد الواحد بن عمر بن محمد بن أبي هاشم المقري (ت349هـ)، تحقيق: د. محمد زينهم، دار الآفاق العربية، القاهرة، 1423هـ - 2003م.

218- أدب الدنيا والدين، لابي الحسن عليبن محمد البصري الماوردي (ت450هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط16، 1399هـ - 1979م.

219- أساس التقديس في علم الكلام، محمد الرازي فخر الدين بن ضياء الدين بن عمر (606هـ)، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر، 1354هـ - 1935م.
220- أسباب النزول تأريخ وحقائق، حسن محسن حيدر، المركز العالمي للدراسات الإسلامية، قم، ط1، 1427هـ - 1385ش.
221- أسباب النزول، بسام الجمل، الحمراء، بيروت، ط1، 1426هـ - 2005م.
222- الإسلام والعرب، روم لاندو، ترجمة منير البعلبكي، دار العلم للملايين، بيروت، ط2، 1977.
223- الإشارات العلمية في القرآن الكريم - علم النبات في القرآن الكريم، د. عبد الستار المليجي، الهيأة المصرية العامة للكتاب، 2005م.
224- الأشباه والنظائر، تاج الدين عبد الوهاب بن علي بن عبد الكافي السبكي (ت771هـ)، تحقيق الشيخ عادل أحمد عبد الموجود والشيخ علي عوفي، دار الكتب العلمية، لبنان، 1422هـ - 2001م.
225- إشكالية المصطلح، د. يوسف وغليسي، الدار العربية للعلوم، بيروت، ط1، 1429هـ - 2008م.
226- أصول الإستنباط، علي نقي الحيدري، مطبعة الرابطة، بغداد، ط2، 1379هـ - 1959م.
227- الأصول الأصلية، السيد عبد الله شبر (ت1242هـ)، مطابع دار القبس، الكويت.
228- أصول التفسير وقواعده، الشيخ خالد عبد الرحمن العك، دار النفائس - بيروت، ط5، 1428هـ - 2007م.
229- أصول الحديث، د. محمد عجاج الخطيب، دار الفكر الحديث، لبنان، ط1، 1386هـ - 1967م.
230- أصول السرخسي، لأبي بكر محمد بن أحمد بن سهل السرخسي (ت490هـ)، تحقيق:أبو الوفا الأفغاني، دار الكتب العلمية، بيروت، ط2، 1426هـ - 2005م.
231- الأصول العامة للفقه المقارن، محمد تقي الحكيم، دار الأندلس، بيروت، ط1، 1962م.
232- أصول الفقه وقواعد الإستنباط، فاضل الصفار، منشورات الإجتهاد، ط1، 1430هـ - 2009م.
233- أصول الفقه، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، 1377هـ - 1957م.
234- أصول الفقه، محمد رضا المظفر، المطبعة العلمية، النجف، 1378هـ - 1959م.
235- أصول الفلسفة والمنهج الواقعي، محمد حسين الطباطبائي (ت1402هـ)، ترجمة عمار أبو رغيف، المؤسسة العراقية للنشر والتوزيع.

236- الأصولية والأخبارية، السيد محمد سعيد الحكيم، دار الهلال، النجف الأشرف، ط4، 1426هـ - 2005م.
237- الإعتصام، لأبي إسحق الشاطبي إبراهيم بن موسى اللخمي الغرناطي المالكي (ت790هـ)، تحقيق:هاني الحاج، (المبتدعة في قواعد العقائد على الخصوص). المكتبة التوفيقية.
238- الإقتراح في علم أصول النحو، جلال الدين السيوطي (ت911هـ)، دار المعرفة الجامعية، 1426هـ - 2006م.
239- ألجام العوام عن علم الكلام،لأبي حامد بن محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، المكتبة الأزهرية، مصر، 1418هـ - 1997م.
240- الألفين، جمال الدين الحسن بن يوسف المطهر الحلي (ت726هـ)، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط3، 1402هـ - 1982م.
241- بحار الأنوار، محمد باقر المجلسي (ت1111هـ)، منشورات الوفا – بيروت، ط2، 1403هـ-1983م
242- البحث الدلالي عند الأصوليين، خالد عبود حمودي وزينة جليل، مركز البحوث والدراسات الإسلامية، بغداد، ط1، 1429هـ - 2008م.
243- البحر المحيط في أصول الفقه، بدر الدين الزركشي (ت794هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ - 2000م.
244- البرهان في المنطق، محمد حسين الطباطبائي (ت1402هـ)، تحقيق: الشيخ غالب الكعبي، مطبعة رسول، قم، ط1، 1428هـ - 2007م.
245- البرهان في علوم القرآن، بدر الدين محمد بن عبد الله الزركشي (ت794هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، المكتبة العصرية، بيروت، ط2، 1427هـ - 2006م،
246- بسط وقبض – نظرية الشريعة، محمد الحسين الطهراني، دار المحجة البيضاء، بيروت، ط1، 1424هـ - 2005م.
247- البلغة في أصول اللغة، محمد صديق حسن خان القِنوْجي (ت1307هـ)، تحقيق: نذير محمد مكتبي، دار البشائرالإسلامية، بيروت، ط1، 1408هـ - 1988م.
248- البيان في تفسير القرآن، أبو القاسم الخوئي، دار التوحيد، الكويت، ط4، 1399هـ - 1979م.
249- البيان لِما يُشغل الأذهان، علي جمعة، الهيأة المصرية للكتاب، 1427هـ - 2006م.

250- تاج العروس من جواهر القاموس، محب الدين أبي فيض محمد مرتضى الحسيني الواسطي الزبيدي (ت1205هـ)، تحقيق: علي شيري، دار الفكر الإسلامي، بيروت، 1414هـ - 1994م.
251- تاريخ الحضارات العام، روبير شنيرب:، عويدات للنشر، بيروت، 2006م.
252- تاريخ الطبري، محمد بن جرير الطبري، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط5، 1409هـ - 1989م.
253- تاريخ الفرق الإسلامية ونشأة علم الكلام، علي مصطفى الغرابي، مكتبة محمد علي صبيح، مصر، ط2، 1378هـ - 1958م.
254- تاريخ الفرق الإسلامية، الشيخ محمد خليل الزين، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط2، 1405هـ - 1985م.
255- تاريخ الفكر الفلسفي، د. محمد علي أبو ريان، دار المعرفة الجامعية، 2009م.
256- تاريخ الفلسفة اليونانية، د. ماجد فخري، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1412هـ - 1991م.
257- تاريخ القرآن، ثيودور نولدكه، ترجمة: د. جورج تامر، مؤسسة الحمل، ألمانيا - بغداد، ط2، 2007م.
258- تاريخ النقد العربي، طه أحمد إبراهيم، دار القلم، بيروت، ط1، 1408هـ - 1988م.
259- تاريخ علم المنطق عند العرب، المستشرق نيقولا، ترجمة: د. محمد مهران، منشورات أسمار، باريس، 2005م.
260- تأسيس الشيعة لعلوم الإسلام، السيد حسن الصدر (1354هـ)، مؤسسة النعمان، بيروت، 1411هـ - 1991م.
261- التبيان في تفسير القرآن ، لأبي جعفر محمد بن الحسن بن علي بن الحسن الطوسي (ت460هـ)، تحقيق: أحمد حبيب قصير العاملي، دار الهدى، بيروت.
262- تجديد الخطاب الإسلامي، عبد الكريم البكار، العبيكان، الرياض، ط1، 1427هـ - 2006م.
263- تجديد المنهج في تقويم التراث، د. طه عبد الرحمن، الدار البيضاء - المغرب - ط2، 1424هـ - 2003م.
264- تحرير الأصول، السيد مصطفى الخميني، مطبعة مؤسسة العروج، إيران، ط1، 1418هـ - 1998م.
265- تحرير القواعد المنطقية، قطب الدين الرازي (ت766هـ)، مكتبة أحمد الرواد، سبيهات.

266- تدريب الراوي في شرح تقريب النواوي، جلال الدين بن عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، دارالكتب العلمية، بيروت، ط3، 1423هـ - 2002م.
267- تعدد القراءات، محمد تقي مصباح اليزدي، ترجمة ماجد الخاقاني، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، ط2، 1426هـ - 2006م.
268- التعريفات، علي بن محمد الجرجاني (ت816هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1424هـ - 2003م.
269- تفسير العياشي، لأبي النصر محمد بن مسعود ن عياش السلمي السمرقندي المتوفى تقريباً 320هـ، مؤسسة الأعلمي، بيروت، ط1، 1411هـ - 1991م.
270- التفسير الكبير، محمد الرازي فخر الدين بن ضياء الدين (ت606هـ)، تحقيق: دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط4، 1422هـ - 2001م.
271- التفسير والتأويل، سالم يفوت، مطبعة النجاح الجديدة، البيضاء، المغرب، ط1، 1417هـ - 1997م.
272- التفسير والمفسرون، محمد حسين الذهبي، دار الكتب الحديثة، مصر، ط1، 1382هـ - 1961م.
273- التفسير والمفسرون، محمد هادي معرفة، مؤسسة الطبع والنشر في الإستانة الرضوية المقدسة، مشهد، إيران، ط2، 1435هـ - 2004م.
274- تكوين العقل الحديث، جون هرمان راندال، ترجمة جورج طعمه، 1955، دار الثقافة - بيروت.
275- التمهيد في علوم القرآن، محمد هادي معرفة، منشورات ذوي القربى، شاره، قم، ط1، 1428هـ 2007م.
276- تهذيب الأصول، السيد عبد الأعلى السبزواري، ج1، ط3، 1427هـ - 1996م.
277- تهذيب اللغة، لأبي منصور محمد بن أحمد الأزهري (370هـ)، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1421هـ - 2001م.
278- الثقافة الإسلامية بين التغريب والتأصيل، شلتاغ عبود: 135، دار الهادي، بيروت، ط1، 1422هـ - 2001م.
279- جامع البيان عن تأويل القرآن، لأبي جعفر محمد بن جرير الطبري (ت310هـ)،مطبعة البابي، بيروت، ط2، 1373هـ - 1954م.
280- جواهر القرآن، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، دار الآفاق الجديدة، بيروت، ط1، 1393هـ - 1973م.
281- حاشية الدسوقي، مصطفى محمد عرفة الدسوقي (ت1230هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1423هـ - 2002م.

282- الحاشية على تهذيب المنطق، التفتازاني المولى عبد الله (ت 981)، ط9 سنة 1417هـ.
283- الحلقة الثالثة في أسلوبها الثاني، باقر الإيرواني، مطبعة جعفري، قم، ط3، 1424هـ - 2003م.
284- حلية الأولياء وطبقات الأصفياء، الحافظ أبي نعيم (ت430هـ)، مطبعة السعادة، مصر، ط1، 1352هـ - 1933م.
285- الخصائص، لأبي الفتح عثمان بن جني (ت392هـ)، تحقيق: محمد علي النجار، دار الهدى للطباعة، بيروت، ط2، 1372هـ - 1952م.
286- دراسات في الكافي للكليني، والصحيح للبخاري، هاشم معروف الحسني، مطبعة صور الحديثة، لبنان، ط1، 1388هـ - 1968م.
287- دروس في أصول الفقه - الحلقة الأولى - محمد باقر الصدر (ت1400هـ)، مؤسسة الهدى للنشر والتوزيع، قم ط1، سنة 1421هـ.
288- ديوان الهذليين، القسم الأول (شعر أبي ذؤيب وساعد بن جؤية)، صححه: أحمد الزين، مطبعة دار الكتب المصرية - القاهرة - ط1، 1364هـ - 1945م،
289- الذريعة في أصول الشريعة، الشريف علي بن الحسين بن موسى الموسوي المرتضى (ت436هـ)، مؤسسة الإمام الصادق(عليه السلام)، قم، ط1، 1429هـ - 2008م.
290- الرافد في علم الأصول، بقلم السيد منير القطيفي، مطبعة مهر، قم، ط1، 1414هـ - 1993م.
291- الردّ على الجهمية، احمد بن حنبل (ت246هـ)، تحقيق:عبد الرحمن عميرة، دار اللواء، السعودية، 1403هـ - 1982م.
292- الرد على المنطقيين، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم بن عبد السلام بن تيمية (728هـ)، تحقيق: محمد حسن إسماعيل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1424هـ - 2003م.
293- رسائل العدل والتوحيد، تحقيق:محمد عمارة، دار الهلال، مصر، 1971م.
294- الرسالة، محمد بن إدريس الشافعي (ت204هـ)، تحقيق: د. عبد اللطيف الهميم، د. ماهر الفحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ-2005م.
295- الرعاية في علم الدراية، الشيخ زين الدين بن علي العاملي المعروف بالشهيد الثاني (ت981هـ)، سلسلة مؤلفات الشهيد الثاني، مطبعة مكتبة الإعلام الإسلامي، قم، ط1، 1423هـ - 2003م.
296- الرياضيات في القرآن الكريم، د. خليف عبد السميع خليفة، كلية التربية، جامعة القاهرة، مكتبة النهضة المصرية، مصر.

297- السرائر، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن إدريس العجلي الحلي (ت598هـ)، ضمن موسوعة إبن إدريس الحلي، تحقيق: محمد مهدي الخرسان، العتبة العلوية المقدسة، النجف، ط1، 1429هـ - 2008م.
298- سنن الترمذي، لأبي عيسى محمد بن عيسى بن سورة الترمذي (ت297هـ)، تحقيق: محمود محمد محمود حسن نصار، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1421هـ - 2000م.
299- السيد محمد تقي الحكيم وحركته الإصلاحية في النجف، بحوث أُلّفت من قبل جماعة من العلماء، معهد الدراسات العربية والإسلامية، لندن، ط1، 1424هـ - 2003م.
300- السيرة النبوية، إبن هشام أبو محمد عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري (ت218هـ)، تحقيق: مصطفى السقا - إبراهيم الأبياري، دار الفكر، بيروت.
301- الشافعي، محمد أبو زهرة، دار الفكر العربي، مصر، ط2، 1367هـ.
302- شرح صحيح مسلم، محي الدين أبي زكريا يحيى بن شرف النووي الشافعي (ت676هـ)، دار القلم، بيروت، ط1.
303- الشفاء، قسم المنطق، لأبي علي حسين بن عبد الله إبن سينا (ت428هـ)، تحقيق: الأساتذة: الأب قنواتي، محمود الخضري، المطبعة الأميرية، القاهرة، 1317هـ - 1952م.
304- صحيح البخاري، محمد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاري (ت256هـ)، تحقيق: قاسم الشماعي، دار العلم، بيروت.
305- طبقات المفسرين، جلال الدين عبد الرحمن بن أبي بكر السيوطي (ت911هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1403هـ - 1983م.
306- طبقات النحويين واللغويين، لأبي بكر محمد بن الحسن الزبيدي (ت379هـ)، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، ط1، 1373هـ - 1954م.
307- طبقات فحول الشعراء، محمد بن سلام الجمحي (ت 231هـ)، دار المدني بجدة، السعودية.
308- العالم بين الفلسفة والعلم، جاسم حسن العلوي، مطبعة الحمراء، بيروت، ط1، 1426هـ - 2005م.
309- العصر العباسي الأول، شوقي ضيف، دار المعارف، مصر، ط4، 1392هـ - 1972م.
310- العقل العملي، الشيخ محمد السند، دار الهادي، بيروت، ط1، 1423هـ -2002م
311- العقيدة الإسلامية، جعفر السبحاني، دار التعارف - سوريا.

312- علم أصول الفقه في ثوبه الجديد، محمد جواد مغنية، دار الجواد، بيروت، ط3، 1408هـ - 1988م.
313- علم الأصول تأريخاً وتطوراً، علي القائيني، مركز إنتشارات، قم، ط2، 1428هـ - 1376ش.
314- علم الدلالة - النظرية والتطبيق، د. فوزي عيسى، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية، ط1، 1430هـ - 2008م.
315- علم الكلام، أحمد محمود صبحي، دار النهضة العربية، بيروت، ط5، 1405هـ - 1985م.
316- علم اللغة التوحيدي بين النظرية والتطبيق، د. محمد علي الحسيني، مؤسسة التوحيد للنشر الثقافي، إيران، ط1، 1417هـ -1997م.
317- علوم القرآن، محمد باقر الحكيم (ت1424هـ)، مطبعة شريعت، قم، ط5، 1424هـ - 2005م.
318- عيون أخبار الرضا عليه السلام، أبي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي الصدوق (ت381)، إنتشارات جهان، تهران.
319- فجر الإسلام، أحمد أمين: 211-212، مطبعة لجنة التأليف والترجمة، القاهرة، ط8، 1380هـ - 1961م.
320- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال، لأبي الوليد بن رشد، تحقيق محمد عمارة، دار المعارف بمصر، 1392هـ -1972م.
321- الفصول في الأصول، أبي بكر أحمد بن علي الجصاص (ت370هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ -2000م.
322- فلسفتنا، محمد باقرالصدر(ت1400هـ)، مطبعة ستار، قم، ط4، 1429هـ - 2008م.
323- فوائد الأصول ، الميرزا محمد حسين الغروي النائيني (ت1355هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط8، 1424هـ - 2004م.
324- القاموس المحيط ، مجد الدين محمد بن يعقوب الفيروز آبادي (ت817هـ)، المؤسسة العربية للطباعة والنشر، دار الجيل، بيروت، ط1.
325- قاموس المورد (عربي - إنكيزي).د. روحي البعلبكي ، دار العلم للملايين ، بيروت ، ط13 ،2000م .
326- قصة التفسير، د. أحمد الشرباصي، دار الجيل، بيروت.
327- قضايا لغوية قرآنية، د. عبد الأمير زاهد، مطبعة أنوار دجلة، بغداد، ط1، 1424هـ - 2003م.

328- القطع والظن عند الأصوليين، د. سعد بن ناصر الشبثري، دار الحبيب، الرياض، ط1، 1318هـ - 1997م.
329- قواعد إستنباط الأحكام، سيد حسين يوسف العاملي، ط1، 1391هـ - 1972م.
330- قواعد التفسير لدى الشيعة والسنّة، محمد فاكر، المجمع العلمي للتقريب، طهران، ط1، 1428هـ - 2007م.
331- قواعد الجغرافية العامة، د. جودة حسنين، د. فتحي محمد أبو عيانه، دار المعرفة الجامعية، مصر.
332- القواعد الحسان لتفسير القرآن، ضمن المجموعة الكاملة لمؤلفات الشيخ عبد الرحمن السعدي، مركز صالح بن صالح - السعودية، 1408هـ - 1988م.
333- القواعد الفقهية، محمد كاظم المصطفوي، مطبعة أميران، ط1، 1424هـ - 2004م.
334- القواعد المنطقية:سمير خير الله ، معهد المعارف الحكمية، بيروت، ط1، 1426هـ - 2006م.
335- القواعد، لأبي الحسن علي بن محمد بن علي البعلي الحنبلي (إبن اللحام) (ت803هـ)، تحقيق عايض الشهراني، مكتبة الرشد، الرياض، ط1، 1423هـ - 2002م.
336- الكافي - جعفر بن محمد بن يعقوب بن إسحق الكليني (ت329هـ)، 57/1، المطبعة، حيدري، طهران، 1375ش.
337- كتاب الأصول في النحو، أبو بكر محمد بن سهل النحوي البغدادي (إبن السرّاج) (ت316هـ)، تحقيق:د. عبد الحسين الفتلي، مطبعة النعمان، النجف الأشرف، 1393هـ - 1973م.
338- كشاف إصطلاحات الفنون، محمد علي بن علي بن محمد التهانوي (ت1158هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1418هـ-1998م.
339- كفاية الأصول في أسلوبها الثاني، باقر الإيرواني، مؤسسة إحياء التراث الشيعي، النجف الأشرف، ط1، 1429هـ - 2008م.
340- كفاية الأصول، محمد كاظم الآخوند الخراساني (ت1329هـ)، مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط9، 1425هـ - 2004م.
341- الكوكب الدري، جمال الدين الآسنوي (ت772هـ)، تحقيق: د. محمد حسن عواد، دار عمار، ط1، 1405هـ - 1985م.
342- لسان العرب، جمال الدين أبي الفضل محمد بن مكرم بن منظور الأنصاري (ت711هـ)، تحقيق: عامر أحمد، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1426هـ - 2005م.

343- لمع الأدلة، لأبي البركات عبد الرحمن كمال الدين بن محمد الأنباري، مطبعة الجامعة السورية، 1377هـ -1957م.
344- مباحث الحكم عند الأصوليين، محمد سلام مدكور، دار النهضة العربية، القاهرة، ط2، 1384هـ - 1964م.
345- مباحث علوم القرآن، صبحي الصالح، دار العلم للملايين، بيروت، 2007م.
346- المباديء العامة لتفسير القرآن الكريم ، د. محمد حسين الصغير، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط1، 1420هـ - 2000م.
347- متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمذاني (ت415هـ)، كوبري القاهرة، 1386هـ - 1966م.
348- مجمع البحرين، فخر الدين الطريحي (ت1085هـ)، تحقيق: سيد أحمد حسيني - طهران، 1408هـ.
349- مجمع البيان في تفسير القرآن ، لأبي علي الفضل بن الحسن الطبرسي، دار مكتبة الحياة، بيروت، 1380هـ - 1961م.
350- محاضرات في الأصول، المؤلف محمد إسحاق الفياض. مؤسسة النشر الإسلامي، قم، ط1، 1419هـ - 1998م.
351- محاضرات في الإلهيات، جعفر السبحاني، تلخيص الكلبايكاني، مؤسسة الإمام الصادق(عليه السلام)، مطبعة إعتماد، قم، ط6، 1423هـ - 2003م.
352- المحصول في أصول الفقه، لأبي عبد الله محمد بن عمر بن الحسين فخر الدين الرازي (ت606هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1420هـ - 1999م.
353- المحلى، لأبي محمد علي بن أحمد بن سعيد بن حزم (ت456هـ)، دار إحياء التراث الإسلامي، بيروت، ط1، 1418هـ - 1997م.
354- مدخل إلى موقف القرآن الكريم من العلم، د. عماد الدين خليل، مطبعة الزهراء، الموصل، ط2، 1405هـ - 1985م.
355- المدخل لدراسة القانون، د. مالك دوهان الحسن، مطبعة الإرشاد، بغداد، 1380هـ - 1961م.
356- مذاهب الإسلاميين، د. حسن عيسى الحكيم، عرصات الهندية، بغداد ط1، 1426هـ - 2006م.
357- المستصفى، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، 1420هـ - 2000م.
358- المسودة في أصول الفقه، آل تيمية، تحقيق: د. أحمد بن إبراهيم الذروي، دار إبن حزم، بيروت، ط1، 1422هـ - 2001م.

359- المصطلح النحوي، محمد عوض قوزي، عمادة شؤون المكتبات، كلية الآداب، الرياض.
360- معارج الأصول – نجم الدين جعفر بن الحسن الحلي (ت676هـ)، تحقيق محمد حسين الرضوي – مطبعة سرور – قم – 1423هـ-2003م.
361- المعجم المفهرس، محمد فؤاد عبد الباقي.
362- معجم مقاييس اللغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريا (395هـ)، تحقيق وضبط عبد السلام هارون، الدار الإسلامية، لبنان، 1410هـ – 1990م.
363- معرفة القرآن، مرتضى مطهري، ترجمة جعفر صادق الخليلي، دار التعارف للمطبوعات، بيروت.
364- معيار العلم في المنطق، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، دار الأندلس ، بيروت، ط2، 1398هـ – 1978هـ.
365- مفاتيح العلوم، لأبي عبد الله محمد بن أحمد بن يوسف الخوارزمي.
366- مفاهيم القرآن، جعفر السبحاني، مؤسسة الإمام الصادق(عليه السلام)، ط4، 1427هـ.ق،
367- مفردات ألفاظ القرآن، الراغب الأصفهاني (ت425هـ)، تحقيق: صفوان الداوودي – دار القلم – دمشق، ط1، 1417هـ – 1997م.
368- المفسر ومستويات الإستعمال اللغوي، أ. د. على كاظم أسد، دار الضياء – النجف الأشرف، ط1، سنة 1428هـ – 2007م.
369- مفهوم العقل والقلب في القرآن والسنّة، د. محمد علي الجوزو، دار العلم للملايين، بيروت، ط1، 1400هـ -1980م.
370- مفهوم النص، د. نصر حامد أبو زيد، الحمراء، لبنان ، ط6، 1426هـ – 2005م.
371- مقدمات في علم المنطق، د. هادي فضل الله، دار الهادي، بيروت، ط2، 1423هـ – 2003م.
372- مقدمات منهجية، د. عبد الأمير زاهد، دار الضياء، النجف، 1429هـ-2008م.
373- مقدمة إبن خلدون، عبد الرحمن محمد بن خلدون (ت808هـ)، مؤسسة الأعلمي – بيروت – لبنان.
374- مقدمة في أصول التفسير، تقي الدين أحمد بن عبد الحليم الحراني (إبن تيمية) (ت728هـ)، تحقيق عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، الكويت، ط1، 1391هـ – 1971م.
375- المقرر في شرح منطق المظفر، رائد الحيدري، مطبعة شريعت، قم/طهران، ط1، 1422هـ – 2001م.

376- المِلـل والنِحـل، لأبـي الفـتح محمـد بـن عبـد الكـريم الشهرسـتاني (ت548هـ)، تحقيق:أحمد فهمي، دار الكتب العلمية، بيروت، 1413هـ - 1992م.
377- من أشعة الإيمان، محمد محمد شبير طاهر الخاقاني، مطبعة وفا، قم، إيران، ط1، 1427هـ.
378- من تجارب الأصوليين، محمد تقي الحكيم، المؤسسة الدولية، بيروت، ط1، 1423هـ - 2002م.
379- مناقب آل أبـي طالـب، محمد بن علي بن شهر آشوب المازنداني (ت1266هـ)، دار الأضواء، بيروت، ط2، 1412هـ -1991م.
380- المناهج التفسيرية، جعفر السبحاني، المطبعة: مؤسسة الإمام الصادق(عليه السلام)، قم، ط3، 1426هـ - 2005م.
381- مناهج المتكلمين في فهم النص القرآني، د. ستار الأعرجي، بيت الحكمة، بغداد، ط1، 1429هـ - 2008م.
382- مناهل العرفان، محمد عبد العظيم الزرقاني، دار الفكر، بيروت، ط4، 1424هـ - 2003م.
383- المنجد في اللغة، الأب لويس معلوف اليسوعي، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، ط9، 1937م.
384- المنخول، لأبي حامد محمد بن محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، تحقيق: محمد حسن هيتو، دار الفكر المعاصر، بيروت، ط3، 1419هـ - 1998م.
385- المنطق والمعرفة عند الغزالي،، د. غلام حسين ابراهيمي ، دار الهادي، بيروت، ط1، 1425هـ - 2004م.
386- المنطق وتأريخه، روبير بلانشي، ترجمة: خليل أحمد خليل، ديوان المطبوعات، المؤسسة الجامعية، لبنان، ط2، 1423هـ - 2002.
387- المنطق، محمد رضا المظفر، المطبعة، نينوا، إيران، ط2، 1425هـ-1383ش.
388- المنقذ من الضلال، لأبي حامد محمد بن محمد الغزالي (ت505هـ)، دار الكتب الحديثة، ط5، 1385هـ - 1975م.
389- منهج البحث الأدبي، علي جواد الطاهر، مطبعة أسعد، بغداد، ط3، 1395هـ - 1976م.
390- منهج النقد في التفسير، د. إحسان أمين، دار الهادي، بيروت، ط1، 1428هـ - 2007م.
391- الموافقات للشاطبي، إبراهيم بن موسى اللخمي المالكي الشاطبي (ت790هـ)، المطبعة الرحمانية، مصر.

392- موسوعة الشافعي، الإمام الشافعي (ت204هـ)، تحقيق:علي محمد وعادل أحمد، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1422هـ - 2001م.
393- الميزان في تفسير القرآن، محمد حسين الطباطبائي (ت1402هـ)، دار الكتب الإسلامية - طهران، 1389هـ.
394- الناسخ والمنسوخ في القرآن الكريم ، لأبي عبد الله محمد بن بن حزم الأندلسي (ت406هـ)، تحقيق: د. عبد الغفار سليمان البنداري، مكتبة الشرق، بغداد.
395- الناسخ والمنسوخ في القرآن، محمد بن عبد الله بن العربي المالكي (ت543هـ)، دار الكتب العلمية، بيروت، ط3، 1427هـ - 2006م.
396- النسخ في القرآن الكريم، د. مصطفى زيد، مطبعة المدني، القاهرة، ط1، 1383هـ - 1963م.
397- نشأة الفكر الفلسفي، د. علي سامي النشار، دار المعارف القاهرة - ط9- 1415هـ-1995م.
398- النص الكامل لمنطق أرسطو، كتاب المغالطة، تحقيق: د. فريد جبر، دار الفكر اللبناني، بيروت، ط1، 1420هـ - 1999م.
399- نظرات معاصرة في القرآن الكريم، د. محمد حسين الصغير، دار المؤرخ العربي، بيروت، ط1، 1420هـ - 2000م.
400- نظرية العلم عند بيكن، د. قيس هادي أحمد، مطبعة المعارف، بغداد، 1400هـ - 1980م.
401- نهاية السُوْل في شرح منهاج الأصول، ناصر الدين عبد الله بن عمر البيضاوي (ت685هـ)، تأليف: جمال الدين عبد الرحيم بن الحسن الآسنوي الشافعي (ت772هـ)، عالم الكتب، بيروت، 1402هـ - 1982م.
402- نهج البلاغة، صبحي الصالح، منشورات دار الهجرة، إيران، قم.
403- الهوامل والشوامل، أبو علي أحمد بن محمد بن يعقوب الرازي الأصفهاني (ت421هـ)، تحقيق: سيد كسروي، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1422هـ - 2001م.
404- وسائل الشيعة، محمد بن الحسن الحر العاملي (ت1104هـ)، مؤسسة آل البيت لإحياء التراث، بيروت، ط2، 1424هـ - 2003م.

<u>الرسائل الجامعية</u>

3- إستنباط المعنى عند العرب حتى نهاية القرن السابع للهجرة، ليث طالب عيسى شبر، أطروحة دكتوراه، جامعة الكوفة - كلية التربية، 1422هـ - 2002م.

4- الأسس المنهجية في تفسير النص القرآني، د. عدي جواد الحجار، أطروحة دكتوراه، كلية الفقه/ جامعة الكوفة، 1430هـ - 2009م.

المجلات والمنشورات

7- آفاق الحضارة الإسلامية، العدد 5 السنة الثالثة، 1420هـ- 2000م.
8- حوليات كلية الآداب – جامعة الكويت، الحولية الرابعة، الرسالة السادسة عشرة، 1983-1403.مفهوم التفسير في العلم (من زاوية منطقية) ، د.عزمي موسى اسلام .
9- العلم المحلية والكونية، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة ندوات ومناظرات رقم 98.
10- قضايا إسلامية – التفسير والمفسرون، العدد 7، 1420هـ - 1999م.
11- مجلة كلّية الآداب – جامعة البصرة، العدد 9، السنة السابعة 1974 – مطبعة النعمان، النجف الأشرف.
12- المستشرقون وموقفهم من التراث العربي الإسلامي، القراءات القرآنية بين المستشرقين والنُحاة، مجموعة بحوث أُلقيت في كلية الفقه، 1407هـ -1986م، مطبعة القضاء، النجف الأشرف.

الأنترنيت

3- الموسوعة في العلوم والفلسفة (Ascid)
http://www.libyaforall.com/vb/archive/index.php/t-3193.html
موقع جون جلكرايست – أنترنيت – تدوين القرآن.
http://www.answering-islam.org/Arabic/Gilchrist/Jam/index.html

Abstract

Al- Mighty Allah concentrated in His speechless on the use of human common aspects to realize that great system and its secrets so that man can realize the truth itself. Of those common aspects are the scientific rules that achieve the communion of people in general in the concept of the rule. Second, the communion of the facts of the rule in the rule of the subject.

Using the rules was not something found through the scientific research but it is found in the nature of human and all their aspects of life.

From this came the subject of the thesis to continue what is so called "the rules of interpreting the Quran". This leads to the question, if rules give the communion in both sides, then why is there difference among the

opinions of the interpreters?

The first chapter went deeply into the contraction of the rules to reveal its nature through following up the generalities and the relation of the rule with it. This rule revealed the first base of the rule which is generalities. In addition it tackled the relation of the rule with the science and Quran from one side and the relation between the science and Quran from the other side.

The second chapter adopted the addition of the rule, this made the search take two directions. The first, study the historical base to deduce the rule in sciences as grammar and Theology.

The third chapter was about the definitiveness of sciences and their rules.

The main results that the researcher reached is that:

1) Both sides of the rule are subjective, whenever one of them is cut off, the rule becomes dis functional.
2) The rule must have a science that it belongs to and works by.

Those for the first chapter while the results of the second chapter were:

1) The rules followed by the Quran are deduced by other sciences.
2) The rules of those sciences were not general but has no known historical origin.

In the third chapter, the researcher reached the following:

1) I has been revealed that the scho lars of interpretation have no methods to discover the assertion of the rule.
2) After finding the weakness of the rules of interpretation, the research introduced two ways to deal with Quran:
   a. Finding a science for interpretation and setting new rules for it.

Basing all sciences on common rules especially when dealing with the Holly Quran.

Ministry of Higher Education
and scientific Research
University of Kufa
College of Jurisprudence
Department of Quranic science
and holy Hadeeth

The Rulrs of Interpreting Holly Quran – its Deduction and Decisiveness

A Thesis Submitted To

The Council Of The College Of Jurisprudence

University of Kufa

In Partial Fulfillment of The Requirements

For

The Degree in Quranic science

By

Hadi Hussein Omran Al-Fa'ezi

Supervised by

Asst. Professor

Dr. Hadi Abed Ali Hwedi

2010 A.C. **1431 H.**