مجلة الشهاب • المجلد: 09، العدد: 03 (2023م) • ص ص 277- 300
(ISSN: 2477-9954, EISSN: 2602-5485)
https://www.asjp.cerist.dz/en/PresentationRevue/391

"المعطى الدلالي الاجتماعي" لعرب التنزيل
رؤية تقويمية للمنهج الأصولي في الاستدلال

The "Social Semantic Data" of the Arabs at the time of the descent of the discourse: An Evaluative Vision of the curriculum of 'Principles of jurisprudence' to inference

د/ عمر قلالش *
كلية العلوم الإنسانية والعلوم الإسلامية، جامعة وهران 01، (الجزائر)
ch_omar31@hotmail.com

تاريخ الاستلام: 2023/03/26 تاريخ الاستلام: 2023/07/27 تاريخ النشر: 2023/11/15

❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖

ملخص: يتبوّأ مبحث 'دلالات الألفاظ' في الدرس الأصولي حيّزا مهمّا، باعتباره القاعدة التي ينطلق منها المجتهد لفهم نصوص الشرع، واستنباط أحكامه، والوقوف على مقاصده ومعانيه، ورغم التجارب المتعدّدة الداعية إلى تجديد الفكر الأصولي، ومراجعة آليات الاستنباط، وإعادة النظر في مناهج الاستدلال المقرّرة، إلا أنّ سؤال التأويل، وإشكال التفسير لا يزال يعرف أنماطا من القراءة تتجاوز المنهج، وتبتعد عن المعنى والمقصود.

يتطلع هذا البحث إلى تقرير الحقيقة الاصطلاحية لمفهوم 'المعطى الدلالي الاجتماعي' ومجموع العناصر الدلالية التي تلتئم منها حقيقته في سياق تأصيله كأداةٍ دلالية جادّة واعدة في منهج الاستدلال الأصولي، ثم استثماره في الإجابة عن سؤال التأويل، وقد تقرّر من خلال هذا البحث أنّ مصطلح 'المعطى الدلالي الاجتماعي' يتّسع ليشمل جملة عناصر الواقع ومكونات البيئة والأعراف والعادات التي سيق الخطاب الشرعي منطلقا منها، متعلِّقا بمفردات الواقع، كما تبيّن مدى إسعافه في حل إشكال التأويل من خلال انتصابه مرجعا تأويلا، ومعيارا دلاليا محكَّما، في تقييم كثير من القراءات والاستدلالات التراثية منها والحداثية.

الكلمات المفتاحية: عادات اجتماعية؛ أعراف؛ الدلالة؛ التأويل؛ الخطاب.

Abstract: The topic of 'Semantics' occupies an important space in the science of 'Principles of jurisprudence', because it is the base from which the Jurist proceeds to understand the texts of Sharia, deduce its provisions and meanings, and despite the multiple experiences that call for the renewal of the thought and the curriculum in ''Principles of jurisprudence'.

* المؤلف المراسل.

This research looks forward to determining the term 'Social Semantic Data' and the set of semantic elements that make up it, and then investing it in answering the question of interpretation, and it has been reached that this term includes a number of elements of reality, customs and traditions from which any religious discourse is linked to reality, and its usefulness in solving the problem of interpretation is shown so that it is considered a reference for interpretation, and an important semantic criterion in evaluating many readings and inferences, whether traditional or modern
Keywords: social customs; semantics; discourse; interpretation

1. مقدمة

لا تزال مباحث 'دلالة الألفاظ' في الفكر الأصولي محلّ سجال ومؤاخذات، وموضع مراجعات وإثراءات منذ بدايات تقريرها من لدن الشافعي كمنهج ضابط لعملية الفهم والتلقّي، وآلية آمنة حاكمة على الاستدلال بالنصّ الشرعي وأداة منهجية منظِّمة ومراقِبة لعملية الاستنباط، ومن أهم محاولات التجديد والتقويم لمنهج الأصوليين في مبحث الدلالة تجربة الشاطبي في إثارة مسألة قصور الألفاظ بالوفاء بالمقاصد والمعاني المرادة من الخطاب اتّكالا على دلالاتها المعجمية؛ الوضعية منها والاستعمالية، وضرورة الرجوع إلى البيئة الاجتماعية والواقع الثقافي والحضاري للعرب المخاطَبين ساعةَ التنزيل، فعلى وفقه تنزّل الخطاب وفي إطاره تحدّدت دلالات الأوامر والنواهي، وفي ضوئه توجّهت التكاليف والتشريعات.

يتّسع مصطلح 'المعطى الدلالي الاجتماعيّ' في إطلاق هذه البحث ليشمل الحالة الاجتماعية والاعتبارات الثقافية والحضارية لعرب التنزيل، وذلك ما تعبّر عنه جملة عناصر الواقع ومكونات البيئة والأعراف والعادات التي سيق الخطاب الشرعي منطلقا منها، متعلِّقا بمفردات الواقع مرتبطا بها، بحيث لا تتحرّر دلالة اللفظ على الحقيقة المقصودة إلا بإحالته على عادات المخاطَب وأعرافه، واستدعاء معهوده في تلقّي الخطاب وتمثّله.

يتطلع هذا البحث إلى تقرير الحقيقة الاصطلاحية لمفهوم 'المعطى الدلالي الاجتماعيّ' ومجموع العناصر الدلالية التي تلتئم منها حقيقته، في محاولةٍ لجمع مفرداته في التراث الأصولي، وتأصيلها كأداةٍ واعدة في منهج الاستدلال الأصولي، ثم التأسيس عليه للإجابة عن سؤال التأويل، فإلى أيّ مدى يمكن التعويل على هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعيّ' في تقييم القراءات المختلفة للخطاب الشرعي اعتبارا وردّا، وما هي جدوى استثماره في تقويم مناهج الاستدلال، وتحرير مقاصد النص ودلالته.

اعتمدت للإجابة عن إشكالية البحث على المنهج الاستقرائي والتحليلي، والذي يقوم على تتبع جزئيات المصطلح في دواوين التراث أصولا وفقها وتفسيرا تحت مسميات مختلفة، ومن ثمَّ تحليل النصوص الشرعية وفق هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعيّ' واستثماره تطبيقا وتوظيفا في تقييم عدد من التفسيرات التراثية والحداثية على حدٍّ سواء، فانتظم البحث في مقدّمة ومبحثين، مذيّلا بخاتمة تجمع نتائجه وخلاصاته، كالآتي:

المقدمة
المبحث الأول: 'المعطى الدلالي الاجتماعي' الإطار المفاهيمي والمنظور التجديدي لمباحث الدلالة
المطلب الأول: دلالة الألفاظ عند الأصوليين ومطلب المراجعة والتجديد
المطلب الثاني: تحرير الحقيقة الاصطلاحية لـ 'المعطى الدّلالي الاجتماعيّ'
المبحث الثاني: استثمارات قاعدة 'المعطى الدلالي الاجتماعيّ' في تقويم أدوات الاستدلال
المطلب الأول: إغفال 'المعطى الدلالي الاجتماعيّ' وتجلياته في تقييم القراءات التراثية والحداثية المُشكلة
المطلب الثاني: نماذج تطبيقية لتوظيف 'المعطى الدلالي الاجتماعيّ' في ضبط الاستدلال
الخاتمة

2. "المعطى الدلالي الاجتماعي" الإطار المفاهيمي والمنظور التجديدي لمباحث الدلالة

لم تفتأ محاولات علماء الأصول تتوالى عبر محطات مختلفة في تاريخ علم أصول الفقه منذ مرحلة التأسيس على يد الإمام محمد بن إدريس الشافعي، محاولات تجتهد في تنقيح المنهج الأصولي المعوّل عليه في عملية الاستدلال بالنص الشرعي، واستنباط الأحكام الشرعية وفق قواعد وأصول، ومن خلال أدوات وطرائق مضبوطة، هي ما يصطلح عليها لقبا بـ 'علم أصول الفقه'، تنطلق هذه الجهود أساسا إلى المراجعة المتكررة لآليات الاستدلال المقررة في المنهج الأصولي، وتناولها على وجه النقد والتهذيب والمناقشة، بغرض الوصول بمنهج الاستدلال إلى أعلى مراتب التحقيق والتصحيح، واستبعاد ما قد يؤخذ عليه من التخالف والاضطراب.

1.2. دلالة الألفاظ عند الأصوليين ومطلب المراجعة والتجديد:

يعتبر مبحث 'دلالات الألفاظ' عند الأصوليين من آكد المباحث الأصولية التي خدمها العلماء بحثا وإثراء، فبلغوا فيها أقصى غايات التحقيق والتأصيل، حتى تباينت إزاءها مدارس أصولية مرموقة في التاريخ[1]، نشير إلى مدرسة الحنفية الفقهاء، ومدرسة الجمهور المتكلمين، تميّزت كل مدرسة بمنهج محرّر معلوم تناول مبحث دلالات الألفاظ بطريقة علمية خاصة، وفرّعت فيه قواعد وضوابط معلومة، وتقاسيم وتبويات فنية، فصار لكل مدرسة منهج علمي خاص.

قال الباحسين: «وكان أكثر اهتمامهم هو التعرّف على دلالة تراكيب الجمل، وفهم السياقات والسباقات، والعلاقات القائمة بين مفردات الألفاظ، وصولا إلى المعاني وتحديدها، وترجيح ما هو المراد منها، وإن كانوا لم يتركوا النظر في دلالات المفردات قبل تركيبها»[2].

وقد أفاض الأصوليون في تحرير الألفاظ، وعمّقوا نظرهم في طرق دلالتها على المعاني والمرادات، وفرزوا درجات الدلالة وضوحا وخفاءً، قوة وضعفا، وميّزوا بين وجوهها مطابقة وتضمُّنا والتزاما، وتتبّعوا

[1] (يُنظر) عبد الوهاب إبراهيم، الفكر الأصولي، ص107.
[2] يعقوب الباحسين، دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين، ج1، ص05.

أنواع الدلالة ورتّبوها، فأحصَوْا ألفاظ العموم والخصوص، والعام المراد به الخصوص، والخاص المراد به العموم، والمطلق والمقيد، والمجمل والمبين، وضبطوا جميع الصيغ التي يرد عليها الأمر والنهي، وتفحّصوا درجات الوضوح فأحرزوا الظاهر، والنصّ، والمفسَّر، والمحكم، والخفيّ، والمشكل، والمتشابه، والمؤوَّل، ثم عكفوا على تحرير كيفيات الدلالة فنقّحوا قواعد المفهوم والمنطوق واللزوم.

إنّ عمل الأصوليين في تحقيق مبحث 'دلالات الألفاظ' منطلق أساسا من نظرتهم إلى أهمية هذا المبحث في فهم النصّ الشرعي، والوصول إلى تحصيل المراد والمقصود، والوقوف على المعاني والأحكام، وفق آليةِ استدلالٍ علمية محررة مضبوطة، تراقب عمليات الاستنباط، وتحمي النصّ الشرعي من التفسيرات المغلوطة، وتعصمه من التأويلات المتكلّفة، والتي غالبا ما تخرج عن مقصود النصّ، وتصادم المراد.

قال الباحسين: «ولو تتبعنا المباحث اللفظية في كتب الأصول لرأينا أنها تتجاوز ثلث ما تحتويه هذه الكتب من المباحث، ولقد درس علماء أصول الفقه دلالات الألفاظ دراسة عميقة.. ولهذا كانت دراستهم لهذا الموضوع أكثر عمقا وفهما وإدراكا مما تناوله اللغويّون وأهل البيان، ولا عجب أن نرى أنهم في بحوثهم، قد توصّلوا إلى ما لم يتوصّل له أهل اللغة إلا في العصر الحديث»[1].

إذا تقرّر ذلك، فإن المنهج الأصولي الذي تقدّم ذكره لم يستمر على نموذج مستقرّ ثابت مسلّم، بل تضافرت جهود المحقّقين من أهل الفنّ على مراجعةٍ مستمرةٍ لأدوات الاستدلال، وإعادةِ نظرٍ متكرّرة في طرائق الاستنباط تنقيحا وتهذيبا، أعملوا فيها النقد والمناقشة، والتقويم والإضافة، وقصدُهم في ذلك بلوغ غاية التحقيق ومنتهى التأصيل، ولعلّ تجربة الشاطبي التجديدية للمنهج الأصولي تعدّ من التجارب الأصولية الرائدة والجريئة، حين أبدى تحفّظه من النموذج الأصولي التقليدي، وألحّ على ضرورة الارتقاء بالمنهج من الظنيات المعتمِدة على الآحاد والجزئيات، والعبور به إلى سلّم القطعيات المبنية على الاستقراء والتواتر وكليّات الأدلة، ومن القضايا الدلالية التي أثارها قضية الحاجة إلى استحضار المنظومة الاجتماعية والثقافية والعلمية للعرب المخاطَبين ساعةَ التنزيل، وفهم دلالة اللفظ على ضوء هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي'، دون الانكفاء على المعاني المعجمية القاموسية، والاكتفاء بالقواعد اللغوية المسطّرة[2]، والأساليب الخطابية المقرّرة، هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' الذي حاظر وناظر رحمه الله على ضرورة استثماره في تحرير دلالة اللفظ هو ما اصطلح عليه في مدوّنته الموافقات بـ'أميّة الشريعة'، وتارة بـ'معهود العرب'، وجعله معيارا تأويليا معتبرا، ومرجعا دلاليا محكّما، تقاس به التفسيرات والتأويلات للنص الشرعي، فأيّ استنباط أو استدلال بالنص الشرعي يُغفل فيه هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' إجراءً عليه وإحالة إليه هو استنباط قاصر، واستدلال متجاوِز لواقع النصّ وسياقه، وبالنتيجة لمقاصده.

[1] المرجع السابق، ج1، ص05.

[2] (يُنظر) صالح؛ محمد أديب، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ص85 وما بعدها.

قال الشاطبي: «الشريعة التي بعث بها النبي الأمي صلّى الله عليه وسلّم إلى العرب خصوصا، وإلى من سواهم عموما، إما أن تكون عل نسبة ما هم عليه من وصف الأمية أو لا، فإن كان كذلك، فهو معنى كونها أمية، أي: منسوبة إلى الأميين، وإن لم تكن كذلك، لزم أن تكون على غير ما عهدوا، فلم تكن لتتنزل من أنفسهم منزلة ما تعهد، وذلك خلاف ما وضع عليه الأمر فيها، فلا بد أن تكون على ما يعهدون، والعرب لم تعهد إلا ما وصفها الله به من الأمية، فالشريعة إذا أمية».[1]

2.2. تحرير الحقيقة الاصطلاحية لـ 'المعطى الدلالي الاجتماعي':

إنّ من أهم القضايا التي ينشأ عنها اختلال الأحكام واشتباها، وتخالف الآراء وتناقضها هي قضية التراخي في ضبط الحقائق والمسمّيات، وإغفال جانب تقرير التصوّرات وتحديد المفاهيم الاصطلاحية قيد البحث والنظر، لأجل ذلك كان من أسبق المطالب والمهمّات المنوطة بالباحث ابتداءً الاهتمام بتمحيص المصطلحات، والعناية بتنقيح الحقائق، وإعمال النظر في تقييد المفاهيم والتصورات، ليتسنى إِثْرَ ذلك انتظام النتائج، وانضباط الأحكام، واتّساق المسائل، دون اختلال أو اضطراب.

وإذا قصدنا إلى تقرير المفهوم الاصطلاحي لـ 'المعطى الدلالي الاجتماعي'؛ الحالة الاجتماعية لعرب التنزيل، المطلوبِ في أي عملية تفسير أو تأويل للنصّ الشرعي، المشروطِ في كل محاولة استنباط أو استدلال به، فإنّ هذا المعطى يستغرق جملة العناصر الاجتماعية والرصيد الثقافي والحضاري للعرب المخاطَبين بالخطاب الشرعي ساعة التنزيل، بحيث تشكل هذه العناصر اللانصّية بيئة النصّ وواقعه ومحيطه، وتمثِّل الوعاء الذي يحتضن مجموع الألفاظ والكلمات والعبارات والأساليب التي يلتئم منها النصّ، بحيث تأخذ دلالاتها ومقاصدها داخل هذا الوعاء، ذلك بأنّ النصّ الشرعي يرتبط بعناصر واقعه ارتباطا طبيعيا، ويمتزج بها امتزاجا يشدّ آصرته بها، لا يمكن أن ينفكّ النصّ عن إطاره الخارجي الذي سيق فيه، ولا أن تحرّر دلالته، أو أن يحصَّل مقصوده ومعناه، إلا باستصحاب هذا المحيط واستحضاره، والردّ إليه والإحالة عليه، وإلا كانت عملية فهم النصّ وتفسيره اقتطاعا وعزلا للنصّ عن بيئته، واجتزائه عن محيطه، الأمر الذي يورِّث تجرُّؤا على الدلالة ومجانبة لمقصود النصّ.

هذه العناصر الخارجة عن منطوق النصّ، الغير واردة في ألفاظه، غير المنظومة في أصوات منطوقة، ولا مؤلّفة في حروف وكلمات مسموعة، تشكّل في مجموعها معطًى دلاليا محكّما، لا يمكن تحرير الدلالة إلا على ضوئه وفي سياقه، فكل لفظ من ألفاظ النصّ يتعلّق جزء من دلالته[2] بواقعه الخارجي يستقي منه عناصرَ دلاليةٍ، ويستمدّ منه المعاني الحامل هو لها، المقصودة هي به، هذا المعطى الدلالي والذي يمثّل منظومة متكاملة خارج منطوق النص ولفظه، تحمل صفات ومعاني وعناصر دلالية لهذا اللفظ، هي التي

[1] الشاطبي، الموافقات، ج2، ص70.

[2] وهي غير الدلالة الوضعية القاموسية، فاللفظ قد يكون له معنى في الوضع اللغوي، فإذا وضع في سياق اجتماعي وثقافي معين يأخذ دلالة زائدة عن دلالته في الوضع اللغوي الأصلي، هذه الزيادة والإضافة تحدّدها اعتباراتٌ في المخاطَبين اجتماعيةٌ، وثقافيةٌ، وحضاريةٌ.

نصطلح عليها في إطلاق هذه الدراسة بـ'المعطى الدلالي الاجتماعي'.

قال إبراهيم أنيس: «فكل كلمة من كلمات اللغة لها دلالة معجمية أو اجتماعية، تستقل عما يمكن أن توحيه من أصوات هذه الكلمة أو صيغتها من دلالات زائدة على تلك الدلالة الأساسية، التي يطلق عليها الدلالة الاجتماعية»[1].

فلفظ 'الحمّام' مثلا في كلام المشارقة يختلف معناه عما يعرفه غيرهم من مدلوله، فبينما هو في إطلاق بعض المشارقة بيت الخلاء الذي يقضي الإنسان فيه حاجته، لا يعرف غيرهم فيه إلا تلك البيوتات الجماعية التي يقصدها الناس للاغتسال أو الاستشفاء، ومثله لفظ 'الحريم' في الاستعمال القديم هو الذي الشيء الذي يحرم مسّه مهما كان، إلا أنه اشتهر في لهجات الخطاب في بعض البلدان المشرقية بوصف المرأة خاصّةً، وكلفظ 'الحاجب' التي كانت تعني في المعهود الثقافي والاجتماعي في الدولة الأندلسية 'رئيس الوزراء' بمفهومنا اليوم، ثم صارت على النحو المألوف الآن تطلق على حارس الباب في المؤسسات التربوية مثلا، وغير ذلك كثير.

فاللفظ الواحد إذا أجري في سياق اجتماعي وثقافي وحضاري معيّن قد يفيد دلالة ما، غير الدلالة التي يفيدها لو سيق في سياق اجتماعي آخر، ذلك بأنّ اللغة بألفاظها وتراكيبها وأساليبها هي وليدة المجتمع التي تحيا فيه، وتستعمل وتتداول داخله، تصطبغ معانيها بعناصره وإشاراته، وتنغمس مضامينُها برموزه وإيحاءاته، وترتبط دلالاتُها بمكوناته ومعطياته، وتستقي مفاهيمَها من أدبيّاته وقيمه ومبادئه، هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإنّ المجتمع نفسَه بأعرافه وعاداته، ومُثله، وعلاقاته، وثقافته، وحضارته، ينعكس في اللغة، ويمتزج بألفاظها، ويختلط بتراكيبها، بحيث تصير اللغة حاكيةً ناقلةً لهذه الاعتبارات الاجتماعية والثقافية والحضارية داخل المجتمع الذي تُتداول فيه[2]، تتطوّر بتطوّره، فتنشأ ألفاظ جديدة، وتُستحدث دلالات متغيرة، وتتطوّر معانٍ مولّدة، بحسب ما يستجدّ ويتغيّر في المجتمع اجتماعيا وثقافيا وحضاريا.

قال إبراهيم أنيس: «وتستجيب الأمم عادة لمظاهر الحياة فتعمل على تغيير الدلالات في بعض ألفاظها حتى يمكن أن تساير الزمن، أو تستعير ما هي في حاجة إليه من ألفاظ اللغات الأخرى، فليست حياة المنزل في العصور القديمة كتلك التي نشهدها الآن في عصرنا الحاضر، وليست نظم الأسواق فيما مضى كتلك التي تسود الآن في العصر الحديث، فالأدوات غير الأدوات، والمواصلات غير المواصلات، والملابس غير الملابس، والأبنية غير الأبنية»[3].

وأمثال ذلك مطّرد غير منحصر كالمدفع، والقنبلة، والدبابة، واللغم، والطائرة، والسيارة، والبريد، والقاطرة، والثلاجة، والمذياع ... وغير ذلك من آلاف الألفاظ التي أحياها الناس أو اشتقوها، وخلعوا عليها

[1] -إبراهيم أنيس، دلالة الألفاظ، ص48.

[2] (يُنظر) عزيز كعواش، النظرية الاجتماعية في الدرس اللغوي الحديث، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، ص71.

[3] إبراهيم أنيس، المرجع نفسه، ص146.

دلالات جديدة تتطلبها حياتهم الجديدة.

إنّ النصّ الشرعي متمثّلا في القرءان الكريم والحديث النبوي الشريف التي وقعت به مخاطبة العرب تشريعا وتكليفا، تصحيحا وتوجيها وتذكيرا، لم يخرج في سياق ذلك كلّه عن استعراض عاداتهم وأعرافهم، وتحليل اعتقاداتهم، ومناقشة أفكارهم، فعالج منظومتهم القِيمية والأخلاقية، وانتقد الشؤون والقضايا السائدة فيهم سواء كانت فكرية، أو أسرية، أو اجتماعية، أو سياسية، أو اقتصادية، لذا فلا غرو أنّ نجد ألفاظا داخل النصّ الشرعي تتعلّق بموضوعات اعتقادية فكرية[1]، معهودة عند العرب المخَاطبين ساعةَ التنزيل، كأسامي العبادات، والشعائر، والطيرة، والكهانة، والعرافة، وثقافتهم في التعاويذ، والعزائم، والسحر، والرقى، والاستسقاء بالأنواء، وزجر الطير، وخطّ الرمل، وتعبير الرؤيا، وعاداتهم في اليمين والقسم والحنث.. وغيرها كثير مما سيق في النصوص الشرعية إما على وجه الإقرار، أو الإنكار، أو التصحيح وغيره من الوجوه، كما لا نعدم نصوصا ومعانٍ ومفاهيم، ورد بها الخطاب الشرعي تحكي حيثيات نظام الأسرة عند العرب، فنجد نصوصا متوافرة نقلت صورا وأشكالا مختلفة للزواج المتداول فيهم، كنكاح البغايا، ونكاح الرهط، ونكاح الاستبضاع، ونكاح الشغار، ونكاح المخادنة..، ونصوصا أخرى سجّلت نظرتهم إلى المرأة، وعاداتهم في العضل، الطلاق، والإيلاء، والظهار، وأعرافهم في التصرّف في المهور، وتعدد الزوجات بلا حدّ، وتقاليدهم في الميراث، وفي إلحاق الولد، والقيافة، والتبني، نصوصٌ شرعيةٌ لا يمكن الوقوف على تفهّم معانيها وتحصيل مقاصدها إلا بالرجوع إلى دلالات هذه المفاهيم عند العرب المخاطَبين بها، وتحقيق رؤيتهم فيها، والانطلاق من تصوّرهم لها، وإلا كانت قراءة النصّ قراءة قاصرة، متضاربة، مثيرة لإشكالات وتساؤلات على مستوى الفهم، والتفسير، والتنزيل.

وإذا التفتنا إلى الحالة الاجتماعية للعرب نجد الخطاب الشرعي اعتنى ببيانها والإحالة عليها، من ذلك تقسيم المجتمع على أساس طبقي إلى أسياد وموالي، وعبيد وإماء، وتقاليدهم في العاقلة، والقسامة، والثأر، والدية، وثقافتهم في الكبر، والخيلاء، والفخر، والعصبية، والنياحة، ونظرتهم إلى الخمر والقمار، وعاداتهم وأعرافهم في الحجابة والرفادة والسقاية في الحجّ..، وقد عرض الخطاب الشرعي لهذه المفاهيم والتصوّرات الاجتماعية السائدة فيهم، وربط بها الأحكام والتشريعات، وعلّق عليها الأوامر والنواهي التكليفية، بحيث لا يمكن الوقوف على حقيقة الخطاب التشريعي تفهّما وتعقّلا، تفسيرا وتأويلا، استنباطا واستدلالا، إلا بتحسّس هذه العادات الاجتماعية، وتلمّس معهودهم فيها، وتحقّق تصوّرهم حولها، واستيعاب ثقافتهم ونظرتهم لها، ثم الانطلاق من ذلك كله والتأسيس عليه، في عملية الفهم والإفادة من الخطاب الشرعي، وإلا تعسّر إحراز المقصود، وتعذّر الفهم، وواجه التناقض والاضطراب، وافتقد الاتّساق والانسجام.

ومن الأمثلة على توقف تفهم الخطاب الشرعي وتعقل وجهه على استدعاء عوائد العرب الاجتماعية

[1] عبد الكريم معمري، العرب في الجاهلية، دراسة في الحياة الاجتماعية والدّينية، مجلة معارف، ص667 وما بعدها.

زمن التشريع، قوله تعالى: **يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا** البقرة/219، فإذا قصد الواحد منا في هذا الزمن استيعاب وجه "النفع" في الخمر والميسر بعيدا عن عوائد العرب وتصرفاتهم، ونظرتهم الاجتماعية بشأن الخمر والميسر، قد يُشكل عليه ذلك، لكن باستجلاب أعراف العرب، واستحضار موروثهم الاجتماعي والثقافي بشأنهما يستبين له ذلك، أما الخمر فكانت في العرب أكثر عيشهم، فيها منافع التجارة، وكانوا يتمدحون بشرب الخمور، لا لأنها محمدة في ذاتها، بل لأنها سبيل من سبل الكرم، تحمّس الجبان، وتشجع البخيل على البذل، لأجل ذلك كانوا يسمون شجر العنب بـ 'الكرم'، وخمره بـ 'بنت الكرم'، حتى بات في دواوينهم ونواديهم بابا مفردا من أبواب المديح والفخر، وهو ما يعرف ب "الخمريات".

ومثله أيضا "الميسر"، حيث كان من ثقافتهم الاجتماعية ونظرتهم فيه أنه سبيلا من سبل الكرم والسخاء، وذريعة من ذرائع الفخر، من خلال إعطاء ربح الميسر أو ما فضل عن سهام الرابحين إلى اليتامى والفقراء، ومن يحضر بساحتهم من الضيوف والجيران والأصحاب، يترفّع بهذا كرامهم عن الطمع في مال القمار، حتى أضحى الميسر في موروثهم الاجتماعي عنوانا لأهل الجود، وشعارا للعطف على الضعفاء والمحتاجين، والفقراء والمساكين.

قال لَبِيدٌ[1] في شأنِه: أَدْعُوا بِهِنَّ لِعَاقِرٍ أَوْ مُطْفِلٍ * بُذِلَتْ لِجِيرَانِ الجَمِيعِ لِحَامُهَا

فَالضَّيْفُ وَالجَارُ الجَنِيبُ كَأَنَّمَا * هَبَطَا تَبَالَةَ مُخْصِبًا أَهْضَامُهَا

وبهذا الرجوع إلى 'المعطى الدلالي الاجتماعي' للعرب ساعةَ التنزيل، والاتّكاء عليه في تفهّم الخطاب والانطلاق منه، يتبين وجه "النفع" فيهما، وتتحرّر الدلالة مطابقة للسياق الاجتماعي التي سيقت فيه، ويزول اللبس والإشكال، كونهما في تصوّر المخاطَبين سبيلا إلى الإنفاق، والإطعام، والإحسان إلى اليتامى والمساكين.

قال الشاطبي: «لأن الخمر كانت عندهم تشجع الجبان، وتبعث البخيل على البذل، وتنشط الكسالى، والميسر كذلك كان عندهم محمودا لما كانوا يقصدون به من إطعام الفقراء والمساكين، والعطف على المحتاجين»[2].

كما نقل الخطاب الشرعي تفاصيل نظامهم الاقتصادي، فوصف عاداتهم في البيع والشراء والقرض، واستعرض أنواعاً من المعاملات المالية المعهودة عندهم كالقراض، والمضاربة، والرهن، وأشار إلى أشكال متداولة عندهم في البيع والشراء كبيع السَّلم، وبيع العِينة، وبيع الحصاة، والمنابذة، والملامسة، والمزابنة،

[1] هو لَبِيدُ بنُ رَبِيعَةَ بنِ مالكٍ؛ أبو عَقِيلٍ العامريُّ، أحد أشراف شعراء الجاهلية المعدودين فيها والمخضرمين ممن أدرك الإسلام، من المؤلفة قلوبهم عمَّرَ طويلا، وهو أحد أصحاب المعلقات، ومطلع معلقته –والبيتان منها-: "عَفَتِ الدِّيَارُ مَحَلُّهَا فَمُقَامُهَا * بِمِنىً تَأَبَّدَ غَوْلُهَا فَرِجَامُهَا"، تُوفي سنة 41هـ، (يُنظر) خير الدين الزركلي، الأعلام، ج5، ص240.

[2] الشاطبي، الموافقات، ج2، ص 123.

والثُّنْيا، والنجش، وكبيع أو كراء عسْب الفحل، وتطرّق لعاداتهم في التجارة كتلقّي الركبان، وكبيع الحاضر للبادي، كما أحصت نصوص الشرع صورا من أعرافهم وأساليبهم في الزراعة، فذكرت المساقاة، والمحاقلة، والمخابرة، والمزارعة، والخراج، وأحالت على وسائل الكيل المعهودة عندهم كالصاع، والمدّ، والوسق، والقنطار، والأوقية، والقيراط، والمثقال، ومقاييس الطول المتداولة بينهم كالذراع، والباع، والبُرد واحده البريد، والفرسخ، ووردت ألفاظها في الأحاديث النبوية الشريفة، وتعلّقت بها التشريعات، وأُنيطت بها الأحكام، وشُدّتْ إليها التكاليف، وتنزّلت عليها الأوامر والنواهي، ولا سبيل إلى تحقّق عللها ومقاصدها وحِكمها، وجهة الأمر أو النهي فيها، إلا بالرجوع إلى تصوّر العرب لهذه العادات، واستحضار مفاهيمهم حولها، واستصحاب أعرافهم المعهودة في تمثّلها وأدائها، واستنطاق منازعهم وبواعثهم، وتقصّي أغراضهم ومقاصدهم فيها، حينئذٍ يستقيم الفهم، وتتحرّر الدلالة مطابقة للمقاصد، موافقة للمعاني، وتستقرّ العملية التأويلية التفسيرية للنصّ الشرعي.

قال الشاطبي: «لا بد في فهم الشريعة من اتباع معهود الأميين، وهم العرب الذين نزل القرءان بلسانهم، فإن كان للعرب في لسانهم عرف مستمر، فلا يصح العدول عنه في فهم الشريعة، وإن لم يكن ثم عرف، فلا يصح أن يجرى في فهمها على ما لا تعرفه»[1].

إذا تقرّر ذلك استبان المقصود بـ 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل في الرصيد الاجتماعي والثقافي والحضاري للعرب المخاطَبين ساعةَ نزول الخطاب الشرعي، وذلك ما يتضمن مجموع العادات والأعراف الاجتماعية والثقافية المعهودة عندهم، التي تنزّل الخطاب الشرعي على وفقها، واتّكأ النصّ في توجيه هذا الخطاب على مفرداتها وعناصرها ومكوناتها، على وجهٍ صارت ألفاظ هذا الخطاب وعباراته النصيّة متعلّقة بهذا المعطى الاجتماعي، مرتبطة به، ممازجة له، تستمد دلالتها الحقيقية على ضوئه وفي حدوده، وتستقي معانيها المقصودة ضمن إطاره ومحيطه، كلُّ فهمٍ أو تفسير أو استدلال بالنص الشرعي يضطرّ إلى الرجوع لهذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' والإحالة عليه، لا بدّ من اعتباره واستحضاره في تحرير الدلالة.

هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' هو الذي يختصّ بنقله: "أهل الأخبار المنقولة عن العرب لمقتضيات الأحوالِ"[2] -على حدّ تعبير الشَاطبي-، وقد نقل جانب منه تحت مسمّيات أسباب نزول القرآن، وأسباب ورود الحديث، والسياق، وقرائن الأحوال، وعمل الصحابة، وعمل أهل المدينة، ووظفه العلماء في تصاريف مناقشاتهم الاستدلالية وإيراداتهم على الخصم، إلا من غير جمع لمتفرقاته، واستقراء لمعطياته وعناصره، فضلا عن تأصيله وتقرير قواعده.

قال الغزالي: «.. وإما قرائن أحوال من إشارات، ورموز، وحركات، وسوابق، ولواحق، لا تدخل تحت

[1] الشاطبي، الموافقات، ج2، ص82.
[2] الشاطبي، الاعتصام، مصر، ج2، ص297.

الحصر والتخمين، يختص بدركها المشاهد لها، حتى توجب علما ضروريا بفهم المراد، أو توجب ظنا»[1].

وقد اجتهد الشاطبي رحمه الله في تقرير جانب منه، وذلك ما يتعلق بالمستوى الحضاري والعلمي المعرفي للعرب المخاطَبين ساعة التنزيل، واصطلح عليه بوصف 'الأميّة' التي هي توصيف لثقافة مجتمع التنزيل، وتقييم للجانب العلمي المعرفي له، ومقصوده بالأميّة أنّ العرب لم يكن لهم اعتناء بعلوم فلسفية أو علوم الفلك، والهيئة، والرياضيات، وعلم الحساب، والمنطق، ولم يعرفوا فنون العمران وأدوات الحضارة، وألحّ على ضرورة احترام هذا المستوى الحضاري لعرب التنزيل في تفسير الخطاب الشرعي، وعدم تجاوزه.

قال الشاطبي: «كما عرّف -أي الشارع الحكيم- أوقات الصلوات بالأمور المشاهدة لهم، كتعريفها بالظلال، وطلوع الفجر والشمس، وغروبها وغروب الشفق، وكذلك في الصيام.. ولم يطالبنا بحساب مَسِير الشمس مع القمر في المنازل؛ لأن ذلك لم يكن من معهود العرب ولا من علومها.. وسِرْ في جميع ملابسات العرب هذا السير، تجد الأمر كما تقرّر، وإذا ثبت هذا وضح أن الشريعة أمية، لم تخرج عما ألفته العرب»[2].

والحاصل من حقيقة 'المعطى الدلالي الاجتماعي' أن العرب كما لها معهود لغوي وعرف لساني تتحدد عليه مقاصدُ كلامها، وتتحرر عليه مدلولاتُ ألفاظها، يتمثّل في قواعد العربية وصيغها وأساليبها، لها كذلك واقع اجتماعي جرى على مقتضاه خطابُها، وارتبطت بمفرداته أحكامُ الشرع وعللُها، ذلك أن الكلمة في اللغة لها غير المعنى القاموسي العام، وغير المعنى الذي قد يفهم من السياق[3]؛ إيحاءاتٌ وارتباطاتٌ نتجت عن الحياة المشتركة التي حَيِيَها أصحابُ اللغة، وتعلقت بتفصيلات نظامها الاجتماعي المعاشي معانيها، وأحيلت على جزئيات واقعها دلالاتُها، وإذا كان ذلك كذلك؛ فليس يليق أن يفسر خطاب الشرع إلا بما كان معهودا عند العرب في مجاري أحوالها ساعة التنزيل، دون أن يحال على عادات طرأت، أو أحوال حدثت.

قال الشاطبي: «فليس بجائز أن يضاف إلى القرءان ما لا يقتضيه، كما أنه لا يصحّ أن ينكر منه ما يقتضيه، ويجب الاقتصار في الاستعانة على فهمه على كل ما يضاف علمُه إلى العرب خاصة، فبه يُوصل إلى علم ما أودع من الأحكام الشرعية، فمن طلبه بغير ما هو أداةٌ له، ضلّ عن فهمه، وتقوّل على الله ورسوله فيه»[4].

---

[1] أبو حامد الغزالي، المستصفى من علم الأصول، ص185.

[2] الشاطبي، الموافقات، ج2، ص79.

[3] (يُنظر) رمضان يحيى، القراءة السياقية عند الأصوليين: قراءة في مفهوم معهود العرب عند الشاطبي، مجلة الإحياء، ص47.

[4] الشاطبي، الموافقات، ج2، ص82.

3. استثمارات قاعدة المعطى الدلالي الاجتماعي في تقويم أدوات الاستدلال بالنص الشرعي

إذا كان الخوض فيما لا ينبني عليه عمل مدفوعا شرعا بما انتصب من استقراء الشَّريعة، وكانتْ: « كل مسألة مرسومة في أصول الفقه لا ينبني عليها فروع فقهية، أو آداب شرعية، أولا تكون عونا في ذلك؛ فوضعها في أصول الفقه عارية» ، و« وكل مسألة في أصول الفقه ينبني عليها فقه؛ إلا أنه لا يحصل من الخلاف فيها اختلاف في فرع من فروع الفقه، فوضع الأدلة على صحة بعض المذاهب أو إبطاله عارية أيضا»،[1] فإنّ هذا المبحث يأتي تتويجا لما تقدّم من تنظير وتأصيل للمعطى الدلالي الاجتماعي، على وجهٍ نتطلّع فيه إلى الإفصاح عن الأثر الوظيفي والثمرة التطبيقية لهذه الأداة الدلالية 'المعطى الدلالي الاجتماعي' في قراءة النصوص، وتفسير الخطابات الشرعية، وتصويب الاستدلالات الفقهية، ترجيحا وتضعيفا، اعتبارا وإبطالا.

1.3. إغفال 'المعطى الدلالي الاجتماعي' وتجلياته في تقييم القراءات التراثية والحداثية المُشكلة:
إذا تقرّر أهمية استحضار الرصيد الاجتماعي والثقافي والحضاري للعرب المخاطَبين إبّانَ التنزيل، واستبان دوره في تحصيل دلالة اللفظ المقصودة، من خلال ربطه بواقعه ومحيطه الذي سيق فيه، ليستمدّ اللفظ من هذا الوعاء الاجتماعي دلالته الاجتماعية التي هي تحيين لدلالته في الوضع واللغة والاستعمال، تبيّن إثر ذلك خطورة إهمال هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' في تفسير النصوص الشرعية، وانعكاساته السلبية في تحميل النصوص دلالاتٍ ومعانٍ غير مقصودة ولا مرادة، قراءات هي إلى وصف التّطويع والاستخدام للنصّ أقرب منها إلى وصف الاستنباط والاستدلال، ونصادف ذلك سواء في مدارس التراث كالمنهج الباطني، والمنهج الصوفي الإشاري في التفسير، أو في أدبيات الدرس الحداثي، والتي لا تسلم في الغالب من التكلّف والتعسّف في توجيه دلالة اللفظ، والتصرّف في المعنى والمقصود، وهي كثيرة منتشرة، نكتفي بالتمثيل لها في كتب التراث بإيراد مثالين:

1- منهج الباطنية[2] مؤسَّسٌ على مبدأ الظاهر والباطن، والمراد من القرآن باطنه دون ظاهره، ومن أمثلته ما روى المجلسي عن جابر الجعفي قال: سألت أبا جعفر عليه السلام عن تأويل قول الله عزّ وجل، **إِنَّ عِدَّةَ الشُّهُورِ عِنْدَ اللَّهِ اثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِي كِتَابِ اللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ مِنْهَا أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَلِكَ الدِّينُ الْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا فِيهِنَّ أَنْفُسَكُمْ** ، قال: فتنّفس سيدي الصعداء ثم قال: يا جابر، أما السَّنة فهي جدي رسول الله صلّى الله عليه وآله، وشهورها اثنا عشر شهرا فهو أمير المؤمنين إليَّ[3] وإلى ابني جعفر وابنه موسى، وابنه علي، وابنه محمد، وابنه علي، وإلى ابنه الحسن، وإلى ابنه محمد الهادي المهدي، اثنا عشر إماما، حجج الله في خلقه وأمناؤه على وحيه وعلمه، والأربعة الحرم الذين هم الدين القيم أربعة منهم

[1] المصدر نفسه، ج1، ص44.

[2] وينسب هذا النوع من التفسير إلى طائفة الباطنية، وتضمّ فرقا متعدّدة أشهرها فرقة الإمامية الإسماعلية، وفرقة القرامطة، وسمُّوا بالباطنية لقولهم بباطن القرءان دون ظاهره، أو لقولهم بالإمام الباطن المستور، (يُنظر) الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص192.

[3] أي: هو أمير المؤمنين علي بن أبي طالب ومن بعده من الأئمة حتى يصل إليَّ.

يخرجون باسم واحد: علي أمير المؤمنين عليه السلام، وأبي علي بن الحسين، وعلي بن موسى، وعلي بن محمد، فالإقرار بهؤلاء هو الدين القيم **فلا تظلموا فيهن أنفسكم** أي قولوا بهم جميعا تهتدوا.[1]

ونلاحظ أنّ هذا التفسير لنص الآية خارج عن اللفظ من حيث دلالتُه المعجمية إنْ في اللغة أو الوضع أو الاستعمال، مقطوعٌ عن معهود العرب الاجتماعي، معزول عن ثقافتهم في النظر إلى أشهر السَّنة، من خلال تفسير 'السَّنة'، و'الإثني عشر شهرا المكوّنة لها'، و'الأربعة الأشهر الحرم منها'، بأشخاص بما فيهم النبيّ صلّى الله عليه وسلّم، بَيْدَ أنّ النصّ الشرعي سيق على مقتضى العادات والأعراف الاجتماعية والتصوّر الثقافي والفكري للعرب المخاطَبين في موضوع السَّنة وشهورها، وتعظيم بعضها، والتصرُّف أحيانا في ترتيبها، وقد كانت أشهر السَّنة عند العرب على منازل القمر اثني عشر شهرا، تُقيم عليها أعيادها، وحَجّها، وأسواقها، ومناسباتها الدينية والاجتماعية، وكانت العرب تعظِّم أربعة منها، ثلاثة متواليات وهي: ذو القعدة، وذو الحِجَّة، ومحرَّم، والرابع فرد وهو رجب، وكان يُنسب إلى مضر باعتبارها أكثر القبائل تعظيما له، ومن تعظيم هذه الأشهر تحريم القتال والغزو فيها، فهي فرصة للسلام والأمان، وكان من عادتهم فيها أيضا 'النَّسيءُ'، وهو التقديم والتأخير في هذه الأشهر، وزحزحتها عن ترتيبها الحقيقي في أشهر السَّنة، حتّى يبيحوا لأنفسهم ما حرم الله فيها من القتال، وفعل المحرمات، فعلى هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' يُفسّر النص الشرعي، وبالإحالة إليه والانطلاق منه تُحرّر دلالته، وتستنبط معانيه ومقاصده، وأيّ قراءة للنصّ تُهمل فيها هذه الأداة الدلالية هي قراءة مجاوِزة، خائضة في التعسّف والتكلّف، لا ترقى إلى الوقوف على معاني الخطاب ومقاصده، واستخلاص علله وأسراره.

قال الطبري: «هذه الشهور الاثنا عشر منها أربعة أشهر حرم كانت الجاهلية تعظمهن، وتحرّمهن، وتحرِّم القتال فيهن، حتى لو لقي الرجل منهم فيهن قاتل أبيه لم يَهِجْهُ،.. وأما قوله: **فلا تظلموا فيهن أنفسكم** ، فإن معناه: فلا تعصوا الله فيها، ولا تحلُّوا فيهن ما حرَّم الله عليكم، فتكسبوا أنفسكم ما لا قِبَل لها به من سخط الله وعقابه»[2].

2- منهج التفسير الإشاري، وهو تفسير القرآن الكريم بغير ظاهره، لإشارة خفية تظهر لأرباب السلوك والتصوف، مع إمكان الجمع بينها وبين التفسير الظاهر المراد أيضا[3]، وهو شائع في كتب التفسير، ومثاله ما ورد في قوله تعالى: **يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ** التوبة/123، أنّ المراد بالكفار النفس.

قال الزركشي نقلا عن ابن الصلاح في فتاويه تفسير الآية عند الصوفية: «إن المراد النفس فأمرنا بقتال

[1] الشيخ الطوسي، الغَيبة، ج1، ص173.

[2] ا محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرءان، ج11، ص440-443.

[3] الذهبي؛ محمد حسين، التفسير والمفسرون، ج2، ص261.

من يلينا لأنها أقرب شيء إلينا وأقرب شيء إلى الإنسان نفسه»[1].

وهو تفسير باللازم والإشارة خارج عن دلالة اللفظ المعجمية والاجتماعية، وبالرجوع إلى معطيات الواقع الاجتماعي والسياسي للعرب المخاطَبين ساعةَ نزول هذا الخطاب، يتبيّن المراد ويتجلّى المقصود، وتتحرّر دلالة ألفاظه: 'يلونكم' و'الكفار'، وأيّ محاولة لتفسيرٍ يتجاوز هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' هي محاولة مناكِفةٌ للمقصود، مصادمة للواقع، إلى الاضطراب والتناقض أقرب منها إلى التفسير والتأويل، ذلك بأنّ الآية من سورة براءة وهي مدنية، نزلت بعد غزوة تبوك، وكانت قبائل العرب جميعا تدين بالإسلام ساعتئذٍ، والمقصود بالكفار الذين يلون المسلمين في هذا الخطاب نصارى الروم الذين كانوا بالشام، على مقتضى الواقع الجغرافي والسياسي والاجتماعي الذي نزل فيه الخطاب، وتعلّقت ألفاظه بمعطياته، وأحيلت معانيه على مكوّناته، وأُنيطت دلالاته بعناصره واعتباراته.

قال الطبري: «يقول لهم: ابدأوا بقتال الأقرب فالأقرب إليكم دارًا، دون الأبعد فالأبعد، وكان الذين يلون المخاطبين بهذه الآية يومئذ الروم، لأنهم كانوا سكان الشام يومئذ، والشام كانت أقرب إلى المدينة من العراق»[2].

وقال الطاهر بن عاشور حاكيا عناصر 'المعطى الاجتماعي الدلالي' التي تمثّل بيئة الخطاب ووعائه الذي يستقي منه دلالاته: «كان جميع بلاد العرب خُلَّصٌ للإسلام قبل حجة الوداع، فكانت تخوم بلاد الإسلام مجاورة لبلاد الشام مقر نصارى العرب، وكانوا تحت حكم الروم، فكانت غزوة تبوك أول غزوة للإسلام تجاوزت بلاد العرب إلى مشارف الشام، ولم يكن فيها قتال ولكن وضعت الجزية على أيْلة وبصرى، وكانت تلك الغزوة إرهابا للنصارى»[3].

أمّا تفسير الآية إشاريا بأنّ 'الكفار' هي النفس الإنسانية، و'يلونكم' بكونها أقرب ما في الإنسان إليه، دون القرب الجغرافي المقصود في الخطاب، هو تفسير بعيد عن معطيات الواقع الاجتماعي للعرب المخاطَبين، إلى الرمزية والمجاز[4] أقرب منه إلى التفسير والتأويل، وقد شنّع ابن العربي في 'العواصم' على هذا المنهج الإشاري[5]، وبالغ في ذمّه مطلقا، دون شرط أو قيد.

قال ابن تيمية في معرض حديثه عن التفسير الإشاري: «فإنْ كانت الإشارة اعتبارية من جنس القياس الصحيح كانت حسنة مقبولة، وإن كانت كالقياس الضعيف كان لها حكمه، وإن كان تحريفا للكلام عن مواضعه وتأويلا للكلام على غير تأويله كانت من جنس كلام القرامطة والباطنية والجهمية.. فليست تلك

[1] بدر الدين الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص170.
[2] محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرءان، ج12، ص85.
[3] ابن عاشور محمد الطاهر، التحرير والتنوير، ج11، ص62.
[4] (يُنظر) محمد أديب صالح، تفسير النصوص في الفقه الإسلامي، ج1، ص492.
[5] أبو بكر بن العربي، العواصم من القواصم، ص110 وغيرها.

الإشارة هي حق الدلالة اللفظية والاستعمالية حتى تكون من لوازم اللفظ وتوابعه كما قد تبين».[1]

ومثله تفسير الغزالي حديث: «لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب أو صورة»[2]، بقوله: «والقلب بيتٌ هو منزل الملائكة ومهبط أثرهم ومحل استقرارهم، والصفات الرديئة مثل والغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب وأخواتها كلاب نابحة، فأنى تدخله الملائكة وهو مشحون بالكلاب، ونور العلم لا يقذفه الله تعالى في القلب إلا بواسطة الملائكة»[3].

وقال ابن الصلاح في فتاويه تعليقا على كلام أبي الحسن الواحدي حول تفسير الصوفية: «الظنّ بمن يُوثَق بهم منهم إن قال شيئا من ذلك أنّه لم يذكره تفسيرا، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة، فإنّه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية، وإنما ذلك منهم تنظير لما ورد في القرآن، فإن النظير يذكر بالنظير، ومع ذلك فيا ليْتهم لم يتساهلوا بمثل ذلك لما فيه من الإبهام والالتباس»[4].

ولا يقتصر إغفال هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' في تأويل النصوص الشرعية على مدارس التراث فحسب، بل يمتد ذلك في كل عصر ومصر، عبر مراحل تاريخ الفكر الإسلامي، منذ نشأته إلى يومنا هذا، وأظهر ما يعبر عن ذلك في العصر الحديث القراءات الحداثية المعاصرة[5] لنصوص الشرع، والتي تعتمد على إسقاط الفلسفات الغربية والنظريات اللغوية والمذاهب الحديثة على النص القرآني، فتجعل المذهب أصلًا والتفسير تابعًا[6]، دون أن نتغاضى عن التفسيرات العلمية للخطاب الشرعي تحت مسمّى الإعجاز العلمي، والتي تحيد في مجملها عن الاعتداد بالآليات العلمية المقرّرة في تحرير الدلالة، وتتجاوز الأدوات المنهجية المعتبرة في فهم النصّ، لتخرج بتفسيرات مغصوبة على حدّ تعبير الطاهر بن عاشور، تُهمَل فيها عادات وأعراف العرب المخاطَبين ساعةَ التنزيل، ويُغفل معهودهم في الفهم والتلقّي، وتتخطّى مستواهم الفكري والثقافي والحضاري، لتجعل النصّ في قطيعة مع واقعه ومحيطه، وهو إعدام للنصّ وإبادة لمعالمه الدلالية، من خلال إفراغه من دلالته المقصودة، وتحميله دلالات طارئة مستهدفة، نذكر من أمثلة ذلك تفسير ألفاظ: الكفر، الإيمان، الجهاد، التكليف، النبي، الرسول، الحجّ، الصوم، .. بدلالات بعيدة عن الدلالات التي تلقاها بها العربُ أيّام التنزيل، دلالاتٍ تتخطى معهودهم فيها، وتتعدّى فهمهم وتصورهم لها، لا تعبأ بمراجعة كيفية تمثّلهم إياها، ولا تكثرت بصفة تطبيقهم لها.

---

[1] ابن تيمية، مجموع الفتاوى، ج6، ص377.

[2] (متفق عليه)؛ أخرجه البخاري في صحيحه، كتاب بدء الخلق/ باب إذا قال أحدكم آمين، والملائكة في السماء.. رقم: 3053، ومواضع أخرى في الصحيح، ومسلم في صحيحه، كتاب اللباس والزينة/ باب تحريم تصوير صورة الحيوان..، رقم: 2104، عن أبي طلحة رضي الله عنه.

[3] أبو حامد الغزالي، إحياء علوم الدين، ج1، ص49.

[4] ابن الصلاح، فتاوى ابن الصلاح، ج1، ص197.

[5] حمادي هواري، القراءة الحداثية للنصّ القرآني، مجلة مقاربات فلسفية، ص39.

[6] (يُنظر) فاطمة الزهراء الناصري، القراءة الحداثية للنصّ القرآني؛ دراسة نظرية حول المفهوم والنشأة والسِّمات والأهداف، ص65 وما بعدها.

قال محمد شحرور في سياق إثباته أنّ لفظ 'الفرقان' في قوله تعالى: **شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِنَ الْهُدَى وَالْفُرْقَانِ** البقرة/185، يقصد به شيء آخر غير القرآن الكلام المقروء، المكتوب في المصحف آياتٍ وسورًا، قال: «وبما أنّ 'الفرقان' جاء معطوفا على 'القرآن' يُستنتج منه أنّ الفرقان غير القرآن»[1].

ويمضي في موظِّفا المنهج التحليلي التفكيكي، تارة باعتناق قواعد اللغة كالعطف، ونفي الترادف، وتارة بالاستنجاد بالمنهج البنيوي التفكيكي، ليخلص في الأخير إلى تفسير لفظ 'الفرقان' التي وردت به الآيات بحقيقة أخرى تغاير 'القرآن' المعروف عندنا، فـ'الفرقان' وفق هذا التحليل الاستنتاجي: كتاب مُنْزل لكنّه غير القرآن، أُنزل في غزوة بدر في رمضان، قال تأييدا لهذا الاستنتاج: «ونحن نعلم أنّ معركة بدر حصلت في رمضان.. فهنا أخبرنا أنّ 'الفرقان' أُنزل على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم في معركة بدر في رمضان، لذا سمّي بيوم الفرقان بقوله: **وَمَا أَنْزَلْنَا عَلَى عَبْدِنَا يَوْمَ الْفُرْقَانِ يَوْمَ الْتَقَى الْجَمْعَانِ وَاللَّهُ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ** [2]»[3].

وإذا أردنا أن نقف على تقييم هذه القراءة للنص القرآني بعيدا عن السجال اللغوي ونقد طرائق الاستدلال بقواعد اللغة والإيراد عليها، ولكن باستثمار 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل، والاحتكام إليه في موازنة هذا التفسير، فإنّنا نجده تفسيرا يلغي هذا الاعتبار في تحرير دلالة الألفاظ، ويتخطى فهم العرب وتلقّيهم لهذا الخطاب، فبالرجوع إلى تلقّي الصحابة لهذا الخطاب لا نجد عندهم شيئا أُنزل في كتاب مستقلّ، وخصّ باسم 'الفرقان'، وهو غير القرآن حقيقة وماهية، فإذا تحرّينا آثار أساطين التفسير من الصحابة الذين نزل فيهم القرآن عامة، أو الذين شهدوا غزوة بدر خاصة، وتفحّصنا مرويّاتهم وأخبارهم، وتقصّينا الأحاديث والمغازي على كثرتها ووفرتها، لا نجد ذكرا لكتاب اسمه 'الفرقان' قسيمٍ لـ'القرآن'، كلاهما وحي، وكتاب، إلا أنّ كلًّا منهما حقيقة منفردة على وجه المفاصلة، ويستحيل أن يكون كتاب أنزل من السماء، ولم يعرفه الصحابة ولا اهتموا بنقله، أو بذكره والكلام عنه في أدبياتهم ومروياتهم، لا تصريحا وتنصيصا، ولا إشارة وكناية.

وبهذا تبيّن أهميّة استحضار 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل، وضرورة الإحالة عليه في تفسير الخطاب الشرعي، لأنّهم هم من توجّه إليهم الخطاب مباشرة، وعلى مقتضى أعرافهم ومعهوداتهم وحدود معارفهم نزل، وإلا لم يحصل التحدّي والإعجاز، ولتعذّر الإفهام[4].

وقد عتب ابن عاشور على من يتصدّى للتفسير فيتكلف في التماس المخارج الأسلوبية، والمحامل

[1] -شحرور محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص65.

[2] سورة الأنفال/41.

[3] شحرور محمد، الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، ص66.

[4] وقد نعت رحمه هذا المعطى الاجتماعي في 'الاعتصام' بـ"الأَدَوَات التِّي بِهَا تُفْهَمُ المَقَاصِدُ"، (يُنظر) الشاطبي، الاعتصام، ج2، ص293.

البلاغية، دون أن يتنبّه إلى معطيات الواقع الاجتماعي التي تلبّس بها الخطاب، وما تتيحه من دلالات، وتسنح به من معانٍ وإيحاءات، قال في المقدمة العاشرة: «فقد تشتمل آية من القرءان على خصوصيات تتساءل نفس المفسر عن دواعيها وما يقتضيها، فيتصدى لتطلب مقتضيات لها ربما جاء بها متكلفة أو مغصوبة؛ ذلك لأنه لم يلتفت إلا إلى مواقع ألفاظ الآية، في حال أن مقتضياتها في الواقع منوطة بالمقامات التي نزلت فيها الآية»[1].

ومن التفسيرات التي تجاوز هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' كذلك ما عرف في العصر الحديث بالإعجاز العلمي[2] في القرآن الكريم والسنّة النبويّة، حتى أوغل فيه روّاده إلى درجة إقحام أيّ شيء من العلوم مهما كان حقلها وإضافته إلى القرآن الكريم نسبةً ودلالةً، ولو بتعسّف وتكلّف في إقامة الاستدلال ظاهرين، والتعلّق بأيّ إشارة تُجدي في التوفيق والربط بين النصّ وبين النظريات والابتكارات العلمية، والظواهر والحوادث الكونية، لا سيّما ما درج عليه أهله بـ 'الإعجاز العددي' أو 'الرقمي' المبني في جمهوره على التوسّم والاحتمال الذي، لا يخلص من الإيراد والمؤاخذة.

وتأسيسا على هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل اتكأ الشاطبي في تفنيد كثير من التأويلات المتكلفة إن في العقائد، أو العمليات، أو مسالك الإفهام؛ تلك التي تعوّل في تفسير الأدلة الشرعية على معطيات من علوم ومعارف لم تكن معهودة عند العرب، كعلم الهيئة، والرياضيات، والمنطق، والطبيعيات،.. مبينا مستنده في رفض هذا النوع من التأويلات: «لأنّ ذلك من قبيل ما لا تعرفُه العرب»[3]، وإذْ ذاك: «فلا يصح استعمال الأدلة الشرعية في مثله»[4].

2.3. نماذج تطبيقية لتوظيف 'المعطى الدلالي الاجتماعي' في ضبط الاستدلال:

1- في قوله تعالى: **إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ أَنْتُمْ لَهَا وَارِدُونَ** الأنبياء/98، المتطلّع إلى تأويل الآيات بمعزل عن 'المعطى الدلالي الاجتماعي' يوقع في إشكالِ أنّ بعض المعبودات التي عبدها الكفار، تشترك مع عابديها في المصير إلى النار، ولو كانوا ملائكة أو أنبياء، كطوائف من المشركين الذين عبدوا الملائكة، وكالنصارى الذين عبدوا المسيح، ولا يزول هذا الإشكال والاعتراض إلا بإجراء الخطاب على الحالة الاجتماعية والاعتقادية للعرب المخاطَبين ساعةَ نزول الخطاب، وإحالته على معطيات الواقع الديني والثقافي لهم، وما كانوا عليه في شأن العبادة، ذلك بأنّ نصّ الآية موجّه إلى مشركي عرب مكة، وكانت عبادتهم للأصنام والأوثان خاصّةً لا غير، فلم يكون جمهورهم من النصارى، أو من عبدة الملائكة، فعلى هذا المعطى الدلالي توجّه الخطاب، وعلى مقتضاه تُحرّر دلالاتُ ألفاظه، وتُفهم مقاصده ومعانيه.

---

[1] محمد الطاهر بن عاشور، ج14، ص111.

[2] من المعارضين للتفسير العلمي أبو حيان الأندلسي، والشاطبي، ومحمود شلتوت، وأمين الخولي، وسيد قطب وغيرهم، (يُنظر) فهد بن عبد الرحمن الرومي، دراسات في علوم القرآن الكريم، ص249.

[3] الشاطبي، الموافقات، ج1، ص54.

[4] المصدر نفسه، ج3، ص55.

قال الشاطبي: «والذي يجري على أصل مسألتنا أن الخطاب ظاهره أنه لكفار قريش، ولم يكونوا يعبدون الملائكة والمسيح، وإنما كانوا يعبدون الأصنام، فقوله: «وَمَا تَعْبُدُونَ» عام في الأصنام التي كانوا يعبدون، فلم يدخل في العموم الاستعمالي غير ذلك، فكان اعتراض المعارض جهلا منه بالمساق، وغفلة عما قصد في الآيات»[1].

2- في قوله تعالى: **وَأَتِمُّوا الْحَجَّ وَالْعُمْرَةَ لِلَّهِ** البقرة/196، فسّرها الشافعي وأحمد على وجوب العمرة[2] استدلالاً بالأمر بالإتمام في الآية، والأمر يقتضي الوجوب[3]، وبإحالة الآية على 'المعطى الدلالي الاجتماعيّ' للعرب ساعةَ التنزيل، يتبيّن أنّ حالهم كان جارٍ على إنقاص بعض الشعائر والأفعال في الحجّ كما في العمرة، ويستحلون ما يمنعه الإحرام، ويفسخون الحجّ أو العمرة ويقطعونها إذا بدا لهم أمر يستدعي ذلك، وكان دأبهم في عقد نية الإحرام على الشرك فيقولون: « لَبَّيْكَ اللَّهُمَّ لَبَّيْكَ، لَا شَرِيكَ لَكَ إِلَّا شَرِيكاً هُوَ لَكَ، تَمْلِكُهُ وَمَا مَلَكَ »[4].. وما إلى ذلك من أعرافهم وعوائدهم في الشعيرتين، فورد الخطاب الشرعي بالأمر بـ 'الإتمام' بمعنى الإكمال، دون إنقاص أو إخلال، متعلّقا بهذا الواقع الاجتماعي للعرب المخاطَبين، مستحضرا لعناصر هذا العرف والتقليد المستمر في الشعيرتين، فعلى هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' يفهم الخطاب، وعلى ضوئه تُحرّر دلالة 'وأتمّوا'، من غير أن يقطع النصّ عن هذا المعطى الدلالي، وتفسّر ألفاظه اتّكالا على معانيها في اللغة مواضعة واستعمالا.

قال القرطبي في حكاية الخلاف: «ومن لم يوجبها قال: المراد إتمامهما بعد الشروع فيهما، فإنّ من أحرم بنسك وجب عليه المضي فيه ولا يفسخه»[5].

فالأمر بالإتمام وارد على إنكارِ العادةِ التي جرى عليها العرب في إنقاص الشَّعائر، والتساهل في ترك بعض الأفعال، والتساهل في إبطال الحجّ أو العمرة، والإشراك في الإحرام، لا على تقرير حكم العمرة والحجّ من عدمه.

قال الشاطبي: «فإنما أمَرَ بالإتمام دون الأمْر بأصل الحجّ لأنَّهم كانوا قبل الإسلام آخذين به، لكن على تغيير بعض الشعائر، ونَقْص جملة منها؛ كالوقوف بعرفةَ وأشباه ذلك ممَّا غَيَّرُوا، فجاء الأَمْرُ بالإتمام لذلك، وإنَّما جاء إيجابُ الحجّ نصًّا في قوله تعالى: **وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا** آل عمران/97، وإذا عُرِفَ هذا؛ تَبَيَّنَ هل في الآية دليلٌ على إيجاب الحجّ أو إيجاب العمرة، أم لا؟»[6].

---

[1] المصدر السابق، ج3، ص279.

[2] وأبو حنيفة ومالك على سنيّة العمرة (يُنظر) ابن رشد الحفيد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، ج2، ص87.

[3] (يُنظر) الجصاص، أحكام القرآن، ج1، ص328.

[4] (يُنظر) محمد بن جرير الطبري، جامع البيان في تأويل القرءان، ج3، ص07.

[5] القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، ج2، ص365.

[6] الشاطبي، الموافقات، ج3، ص351.

3-حديث أنس رضي الله عنه أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم: «لا عدوى ولا طيرة»[1]، والذي ينفي حصول العدوى وانتقال الأمراض عن طريق المخالطة، مع أنّ حصولها واقع بالتجربة والمشاهدة، يقينا وقطعا، بل حصولها ثابت حتى بنصوص الشرعية أخرى مما قد يظهر معه التعارض، من ذلك حديث أبي هريرة: «فِرَّ من المجذُوم فِرَارَكَ مِنَ الأَسَدِ»[2]، وحديث: «لا يُورد مُمْرِضٌ على مُصِحٍّ»[3].

وإذا تطلّبنا حلّ هذا الإشكال، ودفع هذا التعارض الظاهر بين النصوص نفسها فإنه لا يتأتّى ذلك إلا بإحالة النصّ المشكل على 'المعطى الدلالي الاجتماعي' للعرب التنزيل، وتفسيره على ضوئه وفي حدوده، وإذا تحسّسنا معطيات الواقع الاجتماعي للعرب، وتلمسّنا تصوّرهم الثقافي والفكري لانتقال الأمراض نجده قائما على اعتقاد أنّ الأمراض تنتقل بطبعها ولو بلا مخالطة، بل بمقتضى التشاؤم والطيرة، وإذْ ذاك تبيّن أن نفي العدوى وارد على هذا الاعتقاد والسلوك الجاهلي المعهود عند العرب المخاطَبين، جارٍ على ثقافتهم في تعليق المصائب بالطيرة والتشاؤم، لا بالاعتقاد بقدر الله، أو بالأسباب الصحيحة.

قال ابن الصلاح: «ووجه الجمع بينهما أن هذه الأمراض لا تعدي بطبعها، ولكن الله تبارك وتعالى جعل مخالطة المريض بها للصحيح سببا لإعدائه مرضه، ثم قد يتخلف ذلك عن سببه كما في سائر الأسباب، ففي الحديث الأول نفى صلّى الله عليه وسلّم ما كان يعتقده الجاهلي من أن ذلك يعدي بطبعه، ولهذا قال: «فمن أعدى الأول؟»، وفي الثاني أعلم بأن الله عز وجل جعل ذلك سببا لذلك، وحذر من الضرر الذي يغلب وجوده عند وجوده بفعل الله عز وجل»[4].

4- حديث أبي هريرة رضي الله عنه أنّ النبي صلّى الله عليه وسلّم قال: «مَا أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ مِنَ الإِزَارِ فَفِي النَّارِ» [5]، ومثله حديث أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبيّ صلّى الله عليه وسلّم أنه قال: «إِزْرَةُ الْمُسْلِمِ إِلَى نِصْفِ السَّاقِ، وَلاَ حَرَجَ –أَوْلاَ جُنَاحَ-فِيمَا بَيْنَهُ وَبَيْنَ الْكَعْبَيْنِ، مَا كَانَ أَسْفَلَ مِنَ الْكَعْبَيْنِ فَهُوَ فِي النَّارِ، مَنْ جَرَّ إِزَارَهُ بَطَرًا لَمْ يَنْظُرِ اللهُ إِلَيْهِ»[6].

وقد وردت النصوص في النهي عن هذه الصفة في اللباس وهي 'الإسبال'، بعضها مقيّد بما كان على وجه الخيلاء والاستعلاء، وبعضها نهي مطلق، عارٍ عن القيد بها، وتبعا له اختلفت تفسيرات الفقهاء، فبينما

---

[1] (متفق عليه) من حديث ابن عمر رضي الله عنهما أخرجه البخاري في 'صحيحه' كتاب"الطب"/باب"الطيرة"، رقم: 5938، ومسلم في 'صحيحه'؛ كتاب"السلام" /باب"الطيرة والفأل وما يكون فيه من الشؤم"، رقم: 2225، وهو مرويٌّ كذلك عن جابر بن عبد الله، وأنس، وأبي هريرة رضي الله عنهم جميعا في الصحيحين وغيرهما من كتب السنن.

[2] أخرجه أحمد في 'مسنده' (1420هـ-1999م)، تحقيق شعيب الأرناؤوط وآخرين، بيروت، مؤسَّسة الرّسالة، بيروت، ط2، من حديث أبي هريرة رضي الله عنه، رقم: 9722، ج15، ص449.

[3] أخرجه مسلم في 'صحيحه' من حديث أبي هريرة رضي الله عنه؛ كتاب"السّلام"/باب"لا عدوى ولا طيرة ولا هامّة ولا ضجر"، رقم: 2221.

[4] ابن الصلاح، المقدمة، ص168.

[5] أخرجه البخاري في 'صحيحه'، كتاب"اللّباس"/باب"ما أسفل من الكعبين فهو في النّار"، رقم: 5450.

[6] أخرجه أبو داود في 'سننه'، كتاب"اللباس"/باب"قدر موضع الإزار"، رقم: 4095، وابن ماجة في 'سننه'، كتاب"اللباس"/باب"موضع الإزار أين هو؟"، رقم: 3573، واللفظ لأبي داود، وصحّحه الألباني؛ محمد ناصر الدين، صحيح الترغيب والترهيب، ج2، ص247.

ذهب جمهورهم على أنّ النهي ليس للتحريم إلا إذا كان الإسبال على نية الخيلاء، حملا منهم للمطلق على المقيّد، نحا آخرون إلى التمسّك بظواهر النصوص المطلقة، فقالوا بتحريم الإسبال مطلقا بقَصْدِ المخيلة، أو لا بقصدِها.

قال النووي: «وأما الأحاديث المطلقة بأنّ ما تحت الكعبين في النار فالمراد بها ما كان للخيلاء، لأنه مطلق فوجب حمله على المقيد»[1].

وقال ابن تيمية: «أما إن كان على غير وجه الخيلاء، بل كان على علة، أو حاجة، أولم يقصد الخيلاء والتزين بطول الثوب ولا غير ذلك، فعنه[2] أنَّه لا بأس به، وهو اختيار القاضي وغيره»[3].

وإذا تجاوزنا اختبار المسالك الأصولية في الاستدلال من جهة صحة حمل المطلق على المقيّد من عدمه، أو من جهة مقتضى الأمر هل الوجوب أم غيره، وتطلّبنا مُدرَكا دلاليا حاسما يتخطّى امتحان قواعد اللغة والأصول التي أغلبها ظنيٌّ لا يسلم من خلاف، فإنّ ذلك لا يتّجه إلا بإحالة النصّ وما تضمّنه من النهي والوعيد على معطيات الواقع الاجتماعي الذي انطلق منه النصُّ نفسُه، متعلّقا بمكوناته، مستمدّا من عناصره ومفرداته، ولا يستقيم إلا بعرضه على الثقافة السلوكية والأخلاقية للعرب المخاطَبين ساعةَ التنزيل في شأن اللباس، وعاداتهم وأعرافهم في التكبر والفخر والخيلاء، تهيّأ إذْ ذاك قراءة النصوص دون احتمال التعارض بينها، وتبيّن أنّ النهي وارد على تلك الهيئة من اللباس باعتبارها في معهودهم الاجتماعي والثقافي مظهرا من مظاهر الاستعلاء والتكبر في الجاهلية وفي صدر الإسلام لحداثة العهد، وشعارا للترف والترفع عن الفقراء الذين كان لباسهم على الاقتصاد إلى الركبة، أو أسفل منها بقليل، ولم يكن تطويل الثياب وإرخاؤها والمبالغة في جرّها مقصورا على الإزار فحسب، بل كانت عادةً في الثياب عموما، في العمائم بإرسال عذباتها، وفي القمصان بتذييلها وتوسيع أكمامها، من ذلك قوله صلّى الله عليه وسلّم: «الإِسْبَالُ فِي الإِزَارِ، وَالْقَمِيصِ، وَالْعِمَامَةِ، مَنْ جَرَّ مِنْهَا شَيْئًا خُيَلاَءَ لَمْ يَنْظُرِ اللهُ إِلَيْهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ»[4].

فعلى هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي' تحرّر دلالة النهي والوعيد، وعلى مقتضاه يُفسّر النصّ، دون الانكفاء على الصيغ اللغوية وحدها، لأنها لا تغني في الوفاء بالمعنى، ولا تُسعف غالبا في الوقوف على المقصود، إلا بضميمة أعراف المخاطَبين، والإحالة على مجاري عاداتهم، واستحضار أحوالهم.

---

[1] النووي، شرح صحيح مسلم، ج14، ص63.

[2] أي عن الإمام أحمد فيه روايتان.

[3] ابن تيمية، شرح العمدة، ج4، ص361.

[4] أخرجه الأربعةُ إلا الترمذيَّ؛ أبو داود، كتاب"اللباس"/باب"قدر موضع الإزار"، رقم: 4095، والنسائي كتاب"الزينة"/باب"إسبال الإزار"، رقم: 5334، وابن ماجة، كتاب"اللباس"/باب"طول القميص كم هو؟"، رقم: 3576، وحسّنه الألباني في صحيح الترغيب والترهيب، ج2، 458.

4. خاتمة

وإذْ قد تحرّرت حقيقة 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل، واستبان أثره المنهجي والتطبيقي في تقويم المنهج الأصولي في بحث الدلالة، ومراقبة عملية تأويل الخطاب الشرعي، على التفصيل الذي تقدّم بيانه، أمكن في هذا المقام تجريد أبرز نتائج البحث، وتقييد أهم مخرجاته وخلاصاته في الآتي:

-الضرورة العلمية والمنهجية لتنقيح مبحث دلالة الألفاظ في الدرس الأصولي، وانفتاحه على مراجعة الآليات والأدوات المنهجية، مراجعة من شأنها أن ترقي بمنهج الاستدلال الأصولي من الظنيّة، والاستدلالات الجزئية، بما يرسّخ أصوله، ويحقّق ثمرته.

-النصوص بألفاظها وعباراتها ومفرداتها هي نتاج المجتمع الذي تتداول فيه، ترتبط بعناصره، وتتعلّق بمعطياته ومكوّناته، وتستقي معانيها من إشاراته وإيحاءاته، فلا يستقيم تحرير دلالاتها بمعزل عن المعطيات الدلالية للمجتمع المخاطَب بها.

-'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل يتسع ليشمل الحالة الاجتماعية للعرب المخاطَبين ساعةَ تنزيل الخطاب، وذلك ما يمتدّ ليستغرق الأعراف والعوائد الاجتماعية للمخاطَبين، والخلفية الثقافية والحضارية لهم، وجميع عناصر الواقع ومكونات المحيط الذي احتضن الخطاب.

-الإحالة على 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل من أسلم المناهج الدلالية التي تعصم النصوص الشرعية من التأويلات الموجَّهة، والقراءات المتكلَّفة، التي تخرج عن معنى النصّ ومقصوده ومراده، فضلا عن مناقضته.

- استحضار 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل واستثماره في الدرس الدلالي الأصولي له قيمة علمية كبيرة في تقييم مناهج التفسير المختلفة، وتقويم طرائق الاستدلال، وتقليل رقعة الخلاف الفقهي، الذي غالبا ما يكون راجعا إلى إغفال هذا 'المعطى الدلالي الاجتماعي'.

- ينتصب 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل معيارا دلاليا محكَّما يحفظ للنص مقاصده وأحكامه وحِكمه، من أجل ذلك ناسب تأصيل مطالبه، وتقرير مباحثه ومسالكه كتب المقاصد.

إذا استبانت الجدوى العملية لـ 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل في البحث الدلالي، وتفسير النصوص، فإنه من الجدير بالذكر أن نلفت عناية المهتمين بتحقيق الاستدلال الشرعي، والباحثين في سؤال التأويل، إلى التوصيات العلمية التالية:

-توسيع مصادر تحرّي عادات وأعراف العرب المخاطَبين إبان التنزيل لتشمل دواوين اللغة، والتاريخ العربي، ومباحث التفسير، والحديث، والمغازي، وعمل أهل المدينة، من خلال توظيف مناهج الاستقراء والتحليل بقصد إثراء حدود 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل.

-العمل على مشروع إحصاء الألفاظ التي وردت في النصوص الشرعية قرءانا وحديثا وتغيّرت دلالاتها

في معجم دلالي مستقل، في صورة مشروع أطلس دلالي قرآني حديثي، تتولى الاشتغالَ عليه فرق ومخابر البحث العلمي في علوم الشريعة، مع الاستعانة بالتخصّصات المشتركة الخادمة للموضوع، كعلم اللغة، علم الدلالة، علم اللسانيات، علم التاريخ.

-إعادة الاعتبار لـ 'المعطى الدلالي الاجتماعي' لعرب التنزيل وإدراجه في منهج الترجيح الفقهي الحادّ القائم في الغالب على الاختلاف في تصحيح الروايات، والاختلاف في قواعد اللغة، وضوابط الأصول.

5. قائمة المراجع

- **القرءان الكريم.**

1.المؤلفات:

- إبراهيم أنيس، (1976م)، **دلالة الألفاظ**، مصر، مكتبة الأنجلو المصرية، ط3.
- ابن الصلاح؛ عثمان بن عبد الرحمن، (1984م)، **المقدمة**، دمشق، مكتبة الفارابي، ط1.
- ابن الصلاح؛ عثمان بن عبد الرحمن، (1986م)، **فتاوى ابن الصلاح**، بيروت، مكتبة العلوم والحكم وعالم الكتب، ط1.
- ابن تيمية؛ أحمد بن عبد الحليم، (1992م)، **شرح العمدة**، الرياض، دار مكتبة العبيكان، ط1.
- ابن تيمية؛ أحمد بن عبد الحليم، (2004م)، **مجموع الفتاوى**، السعودية، مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف.
- ابن حنبل أحمد، (1999م)، المسند، بيروت، مؤسَّسة الرّسالة، ط2.
- ابن رشد الحفيد، (2004م)، **بداية المجتهد ونهاية المقتصد**، القاهرة، دار الحديث، ط1.
- ابن عاشور محمد الطاهر، (1997م)، **التحرير والتنوير**، تونس، دار سحنون للنشر والتوزيع.
- ابن ماجه؛ أبو عبد الله محمد بن يزيد القزويني، (2001م)، **سنن ابن ماجه**، بيروت، دار الفكر.
- أبو إسحاق الشاطبي؛ إبراهيم بن موسى، (2006م)، **الاعتصام**، مصر، دار المكتبة التجارية الكبرى.
- أبو إسحاق الشاطبي؛ إبراهيم بن موسى، (1999م)، **المو افقات**، تحقيق عبد الله دراز، بيروت، دار المعرفة.
- أبو الحسين القشيري؛ مسلم بن الحجاج، (1995م)، **صحيح مسلم**، بيروت، دار الجيل ودار الآفاق الجديدة.
- أبو بكر بن العربي؛ محمد بن عبد الله، (2001م)، **العواصم من القواصم**، مصر، دار التراث.
- أبو حامد الغزالي؛ محمد بن محمد، (1992م)، **المستصفى من علم الأصول**، بيروت، دار الكتب العلمية، ط1
- أبو حامد الغزالي؛ محمد بن محمد، (1996م)، **إحياء علوم الدين**، بيروت، دار المعرفة.
- أبو داود؛ سليمان بن الأشعث السجستاني، (1989م)، **سنن أبي داود**، بيروت، دار الكتاب العربي.
- الألباني؛ محمد ناصر الدين، (2000م)، **صحيح الترغيب والترهيب**، الرياض، مكتبة المعارف، ط1.
- البخاري؛ أبو عبد الله محمد بن إسماعيل، (1987م)، **صحيح البخاري**، بيروت، دار ابن كثير، اليمامة، ط3.
- الجصاص؛ أبو بكر بن علي، (1985م)، **أحكام القرآن**، بيروت، دار إحياء التُّراث العربي، ط1.
- الشهرستاني؛ محمد بن عبد الكريم، (1984م)، **الملل والنحل**، القاهرة، مؤسسة الحلبي.
- الشيخ الطوسي، (1982م)، **الغَيبة**، بيروت، دار الهداية.
- القرطبي؛ أبو عبد الله محمد بن أحمد، (2003م)، **الجامع لأحكام القرآن**، الرياض، دار عالم الكتب، ط1.

- النسائي؛ أبو عبد الرحمن أحمد بن شعيب، (1986م)، **السنن الصغرى**، دمشق، دار مكتب المطبوعات الإسلامية، ط2.
- النووي؛ أبو زكريا يحيى بن شرف، (1972م)، **شرح صحيح مسلم**، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ط2.
- بدر الدين الزركشي، (1957م)، **البرهان في علوم القرآن**، القاهرة، دار إحياء الكتب العربية، ط1.
- خير الدين الزركلي، (2002م)، **الأعلام**، بيروت، دار العلم للملايين، ط15.
- الذهبي؛ محمد حسين، (2005م)، **التفسير والمفسرون**، القاهرة، مكتبة وهبة.
- الرومي؛ فهد بن عبد الرحمن، (2003م)، **دراسات في علوم القرآن الكريم**، الرياض، مكتبة الملك فهد الوطنية، ط12.
- شحرور محمد، (2012م)، **الكتاب والقرآن قراءة معاصرة**، دمشق، دار الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع.
- صالح؛ محمد أديب، (1993م)، **تفسير النصوص في الفقه الإسلامي**، بيروت، دار المكتب الإسلامي، ط4.
- الطبري؛ محمد بن جرير، (2001م)، **جامع البيان في تأويل القرءان**، مصر، دار هجر، ط1.
- عبد الوهاب إبراهيم، (1983م)، **الفكر الأصولي**؛ دراسة تحليلية نقدية، السعودية، دار الشروق، ط1.
- يعقوب الباحسين، (2013م)، **دلالات الألفاظ في مباحث الأصوليين**، الرياض، دار التدمرية، ط1.

2.المقالات:

- حمادي هواري، (نوفمبر 2016)، **القراءة الحداثية للنصّ القرآني**، مجلة مقاربات فلسفية، الجزائر، العدد 6.
- رمضان يحيى، (2019م)، **القراءة السياقية عند الأصوليين؛ قراءة في مفهوم معهود العرب عند الشاطبي**، مجلة الإحياء، الرابطة المحمدية للعلماء، دار أبي رقراق، الرباط، عدد 25.
- عبد الكريم معمري، (2022م)، **العرب في الجاهلية**، دراسة في الحياة الاجتماعية والدّينية، مجلة معارف، الجزائر، المجلد 17، العدد 01.
- عزيز كعواش، (2019م)، **النظرية الاجتماعية في الدرس اللغوي الحديث**، مجلة علوم الإنسان والمجتمع، الجزائر، العدد 03.

3.المداخلات:

- فاطمة الزهراء الناصري، (29-30 أفريل 2011م)، **القراءة الحداثية للنصّ القرآني**؛ دراسة نظرية حول المفهوم والنشأة والسِّمات والأهداف، موضوع مداخلة قدّم في ندوة دولية بعنوان: 'الحداثة والهوية الثقافية؛ أية علاقة؟'، جامعة محمد الأول، ناظور، المملكة المغربية.

Bibliography List

• Holy Quran.

1.Books :

- Ibrahim Anis, (1976), **Semantics**, Egypt, Anglo-Egyptian Library, 3rd edition.
- Ibn Al-Salah, Othman Ibn Abd Al-Rahman, (1984), **El Mokadima**, Damascus, Al-Farabi Library, 1st Edition.
- Ibn al-Salah, Othman Ibin Abd al-Rahman, *(*1986*),* **Fatawa of Ibn al-Salah**, Beirut, Library of al-aloum wa al-hikam wa alam al-kotob, 1st Edition .

- Ibn Taymiyyah, Ahmed bin Abd al-Halim, *(*1992*),* **Sharh Al-Omda**, Riyadh, Obeikan Library House, 1st Edition.
- Ibn Taymia, Ahmad ibn Abd al-Halim, (2004), **Majmoo' al-Fatawa**, Saudi Arabia, King Fahd Complex for Printing the Holy Qur'an.
- Ibn Hanbal Ahmad, (1999), **Al-Musnad**, Beirut, Al-Resala Enterprise, 2nd Edition.
- Ibn Rushd the grandson (2004), **Bidayat Al-Mojtahid wa Nhayat Al-Moqtasid**, Cairo, Al-Hadith House, 1st Edition.
- Ibn Ashour Mohamed Taher, (1997), **Al-Tahrir wa Al- Tanwir**, Tunisia, Sahnoun for Publishing and Distribution House.
- Ibn Majeh, Abu Abdullah Muhammad bin Yazid al-Qazwini, (2001), **Sunan Ibn Majah,** Beirut, A-Fikr House.
- Abu Ishaq al-Shatibi, Ibrahim ibn Musa, (2006), **Al-I'tisam**, Egypt, Grand Commercial Library House.
- Abu Ishaq al-Shatibi, Ibrahim ibn Musa, (1999), **Al-Mowafqat**, edited by Abdullah Draz, Beirut, Al-Maarifa House.
- Abu al-Housayn al-Qoshayri, Muslim ibn al-Hadjaj, (1995), **Sahih Muslim**, Beirut, Al-Jeel and Al-Afaq al-Jadida House.
- Abu Bakr ibn al-Arabi, Muhammad ibn Abdullah, (2001), **Al-'Awasem min Al-Qawasim**, Egypt, Al-Turath House.
- Abu Hamid Al-Ghazali, Muhammad Ibin Muhammad, (1992), **Al-Mustasfa**, Beirut, Al-Kutub al-Ilmiyya House, 1st edition.
- Abu Hamid al-Ghazali, Muhammad ibn Muhammad, (1996), **Ihia 'Olloum Al-Deen**, Beirut, al-Maarifa House.
- Abu Dawood, Suleiman ibn al-Ash'ath al-Sajistani, (1989), **Sunan Abi Dawood**, Beirut, Al-Kitab al-Arabi House.
- Al-Albani, Muhammad Nasir al-Deen, (2000), **Sahih Al-Targhib wa Al-Tarhib**, Riyadh, Al-Maaref Library for Publishing and Distribution, 1st Edition .
- Al-Bukhari, Abu Abdullah Muhammad bin Ismail, (1987), **Sahih Al-Bukhari**, Beirut, Ibn Kathir House, Al-Yamamah, 3rd Edition.
- Al-Djassass, bu Bakr bin Ali, (1985), **Ahkam Al-Qur'an**, Beirut, House of Ihiaa Al-Torath Al-Arabi, 1st Edition.
- Al-Shahristani, Muhammad ibin Abdul Karim, (1984), **Al-Milal wa Al-Nihal**, Cairo, Al-Halabi Enterprise.
- Al-Sheikh Al-Toussi, (1982), **Al-Ghayba**, Beirut, Al-Hidaya House.
- Al-Qurtobi, Abu Abdullah Muhammad ibin Ahmed, (2003), **Al-Jami' Li Ahkam Al- Qur'an,** Riyadh, Alam Al-Kutub House, 1st Edition.

- Al-Nasa'i, Abu Abdul Rahman Ahmed ibin Shouaib, (1986), **Al-Sunan Al-Soughra**, Damascus, Islamic Publications Office House, 2nd Edition.
- Al-Nawawi, Abu Zakaria Yahya Ibin Sharaf, (1972), **Sharh Sahih Muslim**, Beirut, House of Ihiaa Al-Torath Al-Arabi, 2nd Edition.
- Badr al-Din al-Zarkashi, (1957), **Al-Borhan Fi Oulum Al-Qur'an**, Cairo, House of Ihiaa Al-Torath Al-Arabi, 1st Edition.
- Khair Al-Din Al-Zarkali, (2002), **Al-A'laam**, Beirut, Al-'ilm Li Al-Malayin House, 15th Edition.
- Al-Dhahabi, Muhammad Hussein, (2005), **Interpretation and Interpreters**, Cairo, Wahba Library.
- Al-Rumi, Fahd Ibin Abdul Rahman, (2003), **Studies in the Sciences of the Holy Qur'an**, Riyadh, King Fahd National Library, 12th Edition.
- Shahrour Muhammad, (2012), **The Book and the Qur'an**: A Contemporary Reading, Damascus, Al-Ahali for Printing, Publishing and Distribution House.
- Saleh, Muhammad Adib, (1993), **Interpretation of Texts in Islamic Jurisprudence**, Beirut, Al-Maktab Al-Islami House, 4th Edition.
- Al-Tabari, Muhammad Ibin Jarir, (2001), **Djami' Al-Bayan fi Ta'wil Al-Qur'an**, Egypt, Hajar House, 1st edition.
- Abd Al-Wahhab Ibrahim, (1983), **Fundamentalist Thought: a Critical Analytical Study**, Saudi Arabia, Al-Shorouk House, 1st Edition.
- Yaqoub Al-Bahsain, (2013), **Semantics in the Researchs of the Fundamentalists**, Riyadh, Al-Tadmuriyah House, 1st Edition.

2.Journal article:

- Ramadan Yahya, (2019), **The contextual reading of the fundamentalists**: a reading of the concept of the Arab tradition according to Shatby, Al-Ihya Magazine, Muhammadiyah Association of Scholars, Abi Rakrak House, Rabat, Issue 25.
- Abd Al-karim Maamari, (2022), **Arabs in the pre-Islamic era**, a study in social and religious life, Maaref Magazine, Algeria, Volume 17, Issue 01.
- Aziz Kaouach, (2019), **Social Theory in the Modern Linguistic Lesson**, Magazine of Human and Society Sciences, Algeria, Issue 03.

3.Seminar article:

- Fatima Zahra Al-Nasiri, (29-30 April 2011), **The Modernist Reading of the Qur'anic Text**: a Theoretical Study on the Concept, Origin, Features and Objectives, an intervention presented at an international symposium entitled: 'Modernity and Cultural Identity: What Relationship?' Mohammed I University, Nador, Kingdom of Morocco.