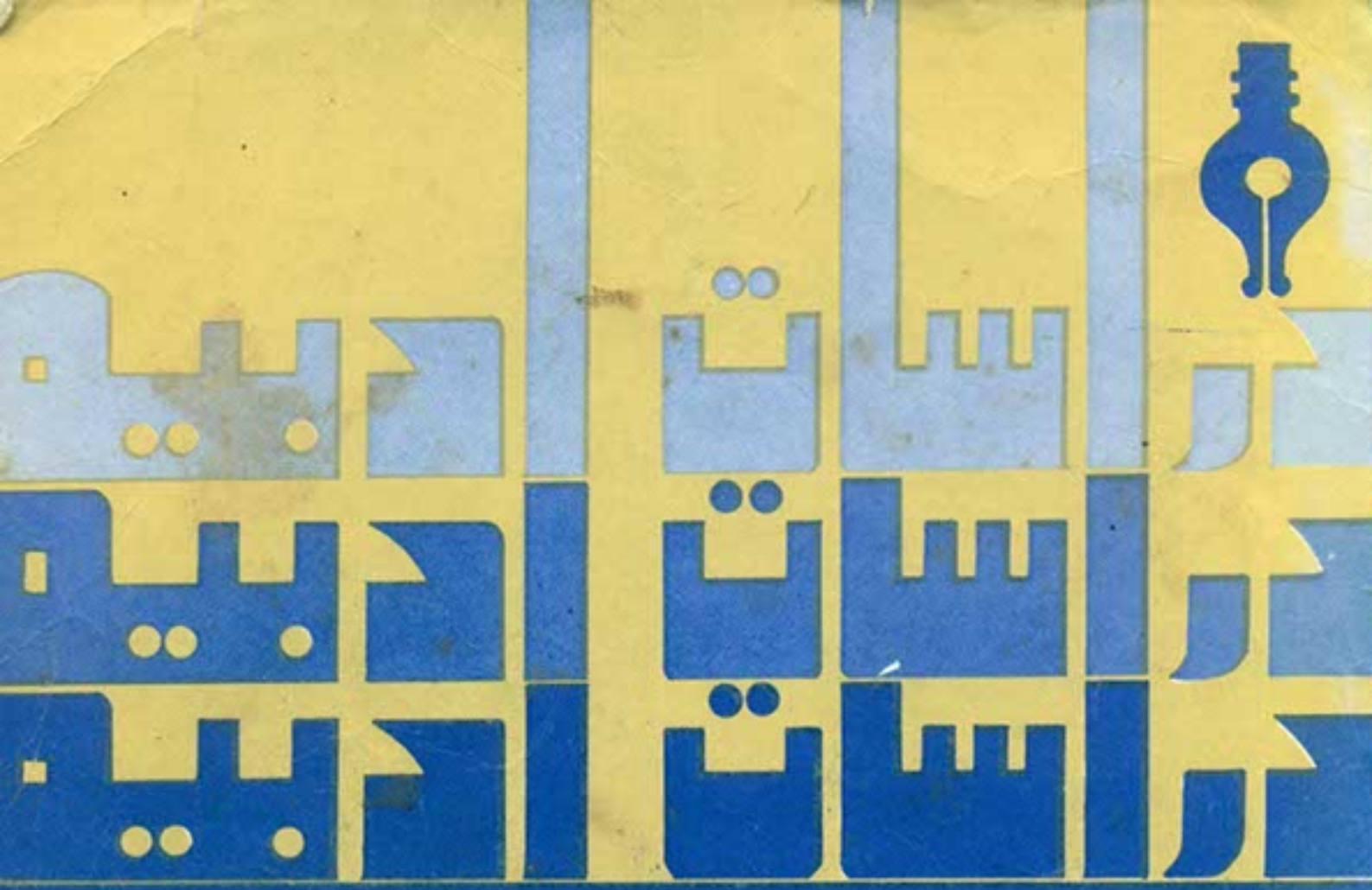


دراسات أدبية

مفهوم النصّ

دراسة في علوم القرآن

د. نصر حامد أبو زيد

مفهوم النص

دراسة في علوم القرآن

د. نصر حامد أبو زيد



الهيئة المصرية العامة للكتاب
١٩٩٠

دراسات أدبية

إنَّ من أسوأ ما في المتدينين أنهم يتسامحون مع الفاسدين ولا يتسامحون مع المفكرين .

عبد الله القُصَيمي

مقـدمة



تعد كثير من أفكار هذه الدراسة ثمرة لتفاعل خصب مع طلاب قسم اللغة العربية بجامعة القاهرة ، سواء فى الجامعة الأم أو فى فرع الخرطوم بالسودان الشقيق · وقد أتيح لى من خلال المشاركة فى تدريس مادتى « القرآن والحديث » و « البلاغة العربية » أن أقوم مع الطلاب باختبار مجموعة من الفروض تدور كلها حول « القرآن » من جوانبه المختلفة · وكان النهج الذى سرنا عليه هو قراءة ما كتبه القدماء عن الموضوع أولا ، ثم مناقشة آرائهم من خلال منظور معاصر ثانيا ، وذلك بعد فهمها واستيعابها · وبقدر ما كان هذا النهج مرهقا للطلاب بقدر ما أبرز قدرتهم على الحوار والنقد · ولكن الأهم من ذلك أن هذا النهج قد ساعد على بلورة كثير من الفروض التى كنا نحاول اختبارها ، وهى الفروض التى قامت هذه الدراسة على كثير منها ·

وذلك الحوار مع الطلاب فى قسم اللغة العربية بجامعة القاهرة كان يدور فى دائرة من حوار أوسع مع أساتذة وأصدقاء وزملاء داخل الجامعة وخارجها · ولم يكن الحوار فى هذه الدائرة الأوسع يقف عند حدود الهموم الأكاديمية ، بل كان يتناول هذه الهموم فى اطار من هموم أوسع هى هموم

الثقافة والوطن بشكل عام · ولعله من قبيل تحصيل الحاصل أن نقول ان اهتمامات الباحث على المستوى الأكاديمى لا تنفصل عن هموم المواطن بل تتجاوب معها · وليست الأسئلة والافتراضات التى يطرحها الباحث فى أى دراسة ـ فى حقيقتها ـ الا صدى ـ قد يبدو بعيدا وخافتا فى أحايين كثيرة ـ لهموم المواطن على أى مستوى من المستويات ·

ومن المنظور الأكاديمى بالمعنى السالف تعد هذه الدراسة خطوة ثالثة على طريق درس تراثنا الفكرى من منظور علاقة المفسر بالنص وجدله معه · وكانت الخطوتان السابقتان دراسة تاويل النص القرآن ، سواء كان هذا التأويل يتم على أسس عقلية كما هو الأمر عند المعتزلة ، أو كان يتم على أسس ذوقية حدسية كما هو الأمر عند المتصوفة · ولقد كان التركيز فى الدراستين السابقتين ينصب على الآفاق الفكرية والمعرفية التى تبدأ منها عمليات التفسير والتأويل · ولذلك كان من الضرورى أن يكون التركيز فى هذه الدراسة على جانب النص ذاته ، وذلك فى محاولة لاكتشاف مكوناته وآلياته الخاصة ودوره الايجابى فى عملية التأويل ·

ان التركيز على دور المفسر فى فهم النص وفى تحديد دلالته ومغزاه قد يوهم أن النشاط التأويلى والتفسيرى مجرد جذب للنص الى أفق القارىء والمفسر · وهذا ما حدث فى فلسفة التأويل المعاصرة حيث بولغ فى دور القارىء والمفسر الى حد اهدار كينونة النص والتضحية بها لحساب فعالية التأويل · من هنا كان السؤال عن كينونة النص فى الدراسات النقدية المعاصرة سؤالا هاما ومشروعا ·

واذا كان الباحث قد اهتم فى دراسته الأولى بالتركيز على فعالية المؤول فانه قد تنبه فى دراسته الثانية لأهمية النص وأشار لدوره وفعاليته ولفعالية ما يرتبط به من تراث تفسيرى وتأويلى ، وأشار لتأثير ذلك على فكر المفسر · ولذلك كان من الطبيعى أن تكون الخطوة الثالثة افراد دراسة خاصة تتناول مفهوم النص وتناقش جوانبه المختلفة ، وتكون هذه الخطوة الثالثة بدورها بمثابة تمهيد لخطوات أخرى يتم بها استكمال درس الاتجاهات التأويلية الأخرى فى التراث درسا علميا لا يغفل أحد طرفى العلاقة ولا يركز على أحدهما على حساب الآخر ·

واذا كنا سنناقش فى التمهيد مغزى هذه الدراسة بالنسبة لهموم الثقافة والوطن فاننا نكتفى فى هذه المقدمة بأن نرد الحق لأصحابه فنقدم هذه الدراسة أولا للأساتذة والأصدقاء والزملاء الذين يدين الباحث لهم بكل ما هو جدير بالثناء فى هذا العمل · واذا كان لى أن أجمع هؤلاء فى

واحد يتفقون عليه ويدينون له بكل ما هو نبيل وأصيل فيهم فلن أجد سوى المرحوم عبد العزيز الأهوانى الأستاذ والعالم والمواطن ·

ومع الأساتذة والأصدقاء والزملاء أقدم نطلاب قسم اللغة العربية بعض ثمار حوارى وتفاعلى معهم ليتاكدوا أن التعليم الحقيقى يؤدى الى التعلم أيضا ، وأن الاكتفاء بالتلقين لا يضر الطالب وحده بل يكون ضرره على المعلم أشد · ولطلاب فرع الخرطوم فى نفسى أثر خاص لا يسعنى تجاهله هنا ، فباستجاباتهم المتحمسة لأفكارى سواء بالقبول أو الرفض ردوا الى نفسى ثقتها فى جدوى ما كنت أبذله من جهد · وهى ثقة كانت قد أوشكت على التبدد والضياع شتاء عام ١٩٨٢ م فى الجامعة الأم ·

واذا كانت هـذه الدراسة قد استغرق الاعداد لها أكثر من خمس سنوات ، فقد كانت ثمة طوارىء أخرى تصرفنى عنها ، ثم أعود اليها ثم أنصرف عنها ، وكان التدريس دائما يعود بها الى بؤرة الاهتمام · وكان أن تناولتها فى مقال طويل لمجلة « فصول » ، ولكن المقال ضاع فى البريد بين اليابان ومصر ولم يكن لدى سوى المسودات وذلك نتيجة الثقة المفرطة فى الخدمة البريدية · ولقد كان ضياع المقـال خسارة فادحة فى ذلك الوقت ، ولكن هذه الخسارة الفادحة تحولت الى تلك الضارة النافعة ، اذ عدت الى بطاقاتى ومسوداتى من جديد فكان هذا الكتاب الذى أقدمه لأساتذتى وأصدقائى ولطلابى أيضا . فهو منهم ولهم ·

ولا يسعنى فى النهاية الا أن أتقدم بالشكر للأصدقاء الذين قاموا مشكورين بجهد مراجعة أصول الكتاب المطبوعة على الآلة الكاتبة وتصحيح الأخطاء التى وقعت فى النسخ ، وهو جهد مضن لا يعلمه الا من يعانيه خاصة اذا اتصل الأمر بنصوص قديمة ما أسهل أن يقع الناسخ فى شراك أسـلوبها فتسقط منه سـطور كاملة ، ناهيك عن التحريف والتصحيف نتيجة اشتباه الألفاظ على الناسخ · وقد قام الصديقان : أحمد صبرى الحكيم وخيرى محمـد فـرج مشكورين بهـذا العبء الفـادح ، وراجع على مراجعتهما الصديق الدكتور ابراهيم مبروك الذى قام بالاضافة الى ذلك بعمل التصويبات ونسخ قائمة المراجع الأجنبية على الآلة الكاتبة ، فاليهم جميعا عظيم الشكر وجزيل الامتنان ·

وكان الجهد الذى شـاركت به السيدة زوجتى ليرى هذا الكتاب النور جهدا مضنيا فبالاضافة الى الأعباء الكثيرة التى تحملتها عنى توفيرا لوقتى وجهدى تحملت وحدها بحماس فائق عبء كتابة المخطوط على الآلة الكاتبة رغم كل الصعوبات التى أشرت اليها · ولقد كان حماسـها هذا

دافعا لا ينكر أثره فى حفزى على مواصلة العمل دون تعب أو كلل · والحق أن دين الكتاب وصاحبه أكبر من هذه الاشارات السريعة ، فالدين الأكبر كما قلت للأساتذة والأصدقاء والطلاب ، وهو دين لا يمكن الوفاء به بمجرد الكلمـات ، فلعل الجميع يجدون فى هـذا الكتاب بعض ما يحقق آمالهم وتوقعاتهم ، وان خاب ظنهم فعلى وحدى يقع العبء ·

نصر أبو زيد

اليابان فى ١٨ فبراير ١٩٨٧



تمهيد

● الخطاب الدينى والمنهج العلمى



القرآن نص لغوى يمكن أن نصفه بأنه يمثل فى تاريخ الثقافة العربية نصا محوريا · وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الاسلامية بأنها حضارة « النص » ، بمعنى أنها حضارة أنبتت أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يمكن تجاهل مركز « النص » فيه · وليس معنى ذلك أن « النص » بمفرده هو الذى أنشأ الحضارة ، فان النص أيا كان لا ينشىء حضارة ولا يقيم علوما وثقافة · ان الذى أنشأ الحضارة وأقام الثقافة جدل الانسان مع الواقع من جهة ، وحواره مع النص من جهة أخرى · ان تفاعل الانسان مع الواقع وجدله معه ـ بكل ما ينتظم فى هذا الواقع من أبنية اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية ـ هو الذى ينشىء الحضارة · وللقرآن فى حضارتنا دور ثقافى لا يمكن تجاهله فى تشكيل ملامح هذه الحضارة وفى تحديد طبيعة علومها · واذا صح لنا بكثير من التبسيط أن نختزل الحضارة فى بعد واحد من أبعادها لصح لنا أن نقول ان الحضارة المصرية القديمة هى حضارة « ما بعد الموت » ، وأن الحضارة اليونانية هى حضارة « العقل » ، أما الحضارة العربية الاسلامية فهى حضارة « النص » ·

واذا كانت الحضارة تتركز حول « نص » بعينه يمثل أحد محاورها الأساسية ، فلا شك أن « التأويل » ـ وهو الوجه الآخر للنص ـ يمثل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة فى انتاج المعرفة · قد يكون هذا « التأويل » مباشرا ، أى ناتجا عن تعامل مباشر مع النص وتوجه قصدى الى استخراج دلالته ومعناه ، وهذا هو التأويل فى مجال العلوم الدينية · وقد يكون التأويل تأويلا غير مباشر ، نجده فى مجالات العلوم الأخرى · ان النص حين يكون محورا لحضارة أو ثقافة لابد أن تتعدد تفسيراته وتأويلاته · ويخضع هذا التعدد التأويلى لمتغيرات عديدة متنوعة · أهم

هذه المتغيرات مثلا طبيعة العلم الذى يتناول النص أى المجال الخاص الذى يحدد أهداف التأويل وطرائقه · ثانى هذه المتغيرات الأفق المعرفى الذى يتناول العالم المتخصص من خلاله النص ، فيحاول أن يفهم النص من خلاله ، أو يحاول أن يجعل النص يفصح عنه · وغنى عن القول أن هذه المتغيرات يصعب أن ينفرد أحدها ويكون هو المتغير المسيطر فى عملية التأويل والتفسير ، والأحرى القول أن هذه المتغيرات تعمل فى حالة تفاعل نشط خلاق فى أى عملية تأويلية ·

واذ كانت الثقافة العربية ثقافة تعطى النص القرآنى هذه الأولية ، وتجعل من التأويل منهجا فلابد أن لهذه الثقافة مفهوما ـ ولو ضمنيا ـ لماهية النص ولطرائق التاويل · ومع ذلك فقد حظى جانب « التأويل » ببعض الدراسات التى ركزت على العلوم الدينية وتجاهلت ما سواها ، ولم يحظ مفهوم « النص » بدراسة تحاول استكشاف هذا المفهوم فى تراثنا ان كان له وجود ، أو تحاول صياغته وبلورته ان لم يكن له وجود · ان البحث عن مفهوم للنص ليس مجرد رحلة فكرية فى التراث ، ولكنه فوق ذلك بحث عن « البعد » المفقود فى هذا التراث ، وهو البعد الذى يمكن أن يساعدنا على الاقتراب من صياغة « الوعى العلمى » بهذا التراث ·

لقد تنبه جيل الليبراليين المجددين لأهمية هذا « البعد » فى تراثنا ، ولكن صيحاتهم وتنبيهاتهم ذهبت أدراج الرياح ، لأن ثمة قوى فى الواقع الثقافى والاجتماعى لا تريد تحقيق « الوعى العلمى » بالتراث ، لأ نمن شأنه أن يسحب الأرض من تحت «توجيهاتهم الأيديولوجية » لهذا التراث، وهى توجيهات تحافظ على الأوضاع الاجتماعية المتردية وتساندها · واذا كانت قوى التغيير والاصلاح فى نضالها ضد الفساد الاجتماعى والفكرى تحاول بدورها أن تستند الى التراث فانها أيضا تستند اليه بنفس الطريقة ، طريقة « التوجيه الأيديولوجى » · ولا شك أن المنتصر فى معركة « التوجيه الأيديولوجى » هذه هو الفكر الرجعى التثبيتى ، وذلك لأن استناده الى التراث استناد الى تاريخ طويل من سيطرة الفكر الرجعى على التراث ذاته ·

ان البحث عن مفهوم « النص » ليس فى حقيقته الا بحثا عن ماهية « القرآن » وطبيعته بوصفه نصا لغويا · وهو بحث يتناول القرآن من حيث « هو كتاب العربية الأكبر ، وأثرها الأدبى الخالد ··· فالقرآن كتاب الفن العربى الأقدس ، سواء نظر اليه الناظر على أنه كذلك فى الدين أم لا · وهذا الدرس الأدبى للقرآن فى ذلك المستوى الفنى ، دون نظر الى اعتبار دينى ، هو ما نعتده وتعتده معنا الأمم العربية أصلا ، العربية اختلاطا ، مقصدا أول ، وغرضا أبعد ، يجب أن يسبق كل غرض ويتقدم كل مقصد ·

ثم لكل ذى غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبى أن يعمد الى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما يشاء ويقتبس منه ما يريد ، ويرجع اليه فيما أحب من تشريع ، أو اعتقاد ، أو أخلاق ، أو اصلاح اجتماعى ، أو غير ذلك · وليس شىء من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه الا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحد دراسة صحيحة كاملة مفهمة له » (١) ·

ان الدراسة الأدبية ـ ومحورها مفهوم « النص » ـ هى الكفيلة بتحقيق « وعى علمى » نتجاوز به موقف « التوجيه الأيديولوجى » السائد فى ثقافتنا وفكرنا · والبحث عن هذا المفهوم وبلورته وصياغته لا يمكن أن يتم بمعزل عن اعادة قراءة « علوم القرآن » قراءة جديدة باحثة منقبة · ان موقف الخطاب الدينى المعاصر من « علوم القرآن » ومن « علوم الحديث » كذلك هو موقف الترديد والتكرار ، إذ يتصور كثير من علمائنا أن هذين النمطين من العلوم يقعان فى دائرة العلوم التى « نضجت واحترقت » حتى لم يعد فيها للخلف ما يضيفه الى السلف · ولم يقرأ علماؤنا هؤلاء ـ وهم ينقلون عن السيوطى ـ قوله :

العلوم وان كثر عددها ، وانتشر فى الخافقين مددها ، فغايتها بحر قعره لا يدرك ، ونهايتها طور شامخ لا يستطاع الى ذروته أن يسلك · ولهذا يفتح لعالم بعد آخر من الأبواب ما لم يتطرق اليه من المتقدمين الأسباب (٢) ·

لذلك نرى أكثرهم ينقلون عن السيوطى ما خف فهمه على الناشئة والطلاب ، فالغاية عندهم ليست التاليف والجمع ـ وهو نهج القدماء ـ ناهيك أن يكون البحث والتنقيب ، بل الغاية كل الغاية تسهيل الكتب القديمة بسلبها كل ميزاتها طلبا للكسب والشهرة · واذا خلصت النوايا تكون الغاية من الكتابة والتاليف طلب البركة من الله والتقرب اليه بالتماس صالح الأعمال ، وعلى رأسها دون شك الكتابة عن « القرآن » أو عن « الحديث النبوى » وعلومه · والحقيقة أن التماس البركة يستلزم أصلا « صلاحية » العمل للتقرب به الى الله · ولا شك أن لكل عمل صلاحياته التى لا يستقيم الا بها ، وبدونها لا يكون عملا أصلا · والبحث العلمى عمل له شروط ليس منها على التحقيق النقل عن القدماء والتبسيط المخل فى أهم مجال من مجالات الدرس والبحث · واذا خلا « البحث العلمى » من شروطه الموضوعية التى يعرفها المتخصصون ، فكيف يكون عملا ، ناهيك أن يكون صالحا يتقرب به صاحبه من الله طالبا منه الثواب و « البركة » ·

---

(١) أمين الخولى : دائرة المعارف الاسلامية ، مادة « تفسير » ·

(٢) الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٣ ·

١ ـ بين السلفية والتجديد :

ان التحدى الحضارى والاجتماعى والثقافى الذى تواجهه أمتنا اليوم يختلف عن ذلك التحدى الذى كان يواجهها منذ سبعة قرون أو أكثر حين كتب الزركشى (ت ٧٩٤ هـ) « **البرهان فى علوم القرآن** » ، أو حين كتب السيوطى (ت ٩١٠ هـ) « **الاتقان فى علوم القرآن** » . كان التحدى الذى واجههما الحفاظ على الذاكرة الحضارية للأمة ، على ثقافتها وفكرها فى مواجهة الزحف الصليبى الغربى . وعلى ذلك كانت هذه المصنفات فى علوم القرآن وفى علوم الحديث (ابن الصلاح ، ت ٦٤٣) بمثابة محاولة لجمع هـذا التراث المتنوع فى مجال « النص » الدينى وتيسير تناوله على القارىء والطالب . كانت محاولة لتركيز العلوم واختصارها بحيث يمكن استيعابها بأقل جهد وفى وقت أقل .

ولم تكن هذه العملية فى حقيقتها سوى استجابة حضارية لموقف فرض على العقل العربى الانسحاب الى الداخل ، والاعتصام داخل حدود علوم « النص » والعكوف على الثقافة والفكر يحميها من الضياع ويحافظ عليها من التشتت . واذا كانت الوحدة السياسية قد صارت وهما بحكم سيطرة الأقليـات العسـكرية على الأقاليم الاسـلامية المختلفة ، وبحكم الصراعات التى قامت بين هذه الأقليات العسكرية ، فان وحدة الثقـافة والفكر كانت حقيقة « تعويضية » يمكن الاعتماد عليها لمواجهة هذا التمزق السياسى . واذا كانت الامبراطورية الاسلامية المترامية الأطراف قد تهاوت أركانها وسلبت أطرافها فان « وحدة الحضارة » ما زالت تؤكد للمسلمين تفوقهم على أعدائهم .

لكن هذه العمليات ـ على أهميتها من الوجهة الثقافية ـ كانت تتم من منطلق تصور دينى صاغته اتجاهات الفكر الرجعى فى تيار الثقافة العربية الاسلامية ، وهو تصور أقل ما يقال عنه الآن أنه تصور يعزل « النص » عن سياق ظروفه الموضوعية التاريخية ، بحيث يتباعد به عن طبيعته الأصلية بوصفه « نصا » لغويا ، ويحوله الى شىء له قداسته بوصفه شيئا . كان القرآن قد تحول الى « مصحف » ، الى أداة للزينة ، وتلك قضية سنناقشها بالتفصيل فيما بعد . والذى يهمنا الاشارة اليه هنا أن هذا التحويل لطبيعة النص ، ومن ثم لوظيفته ، كان محصلة لمجمل اتجاهات الثقافة المسيطرة ـ الثقافة الرجعية ـ ثقافة الطبقات التى استندت الى تأييد المغامرين العسكريين . ان التركيز على وظيفة ما لنص من النصوص ـ دون غيرها من الوظائف الممكنة والمحتملة لهذا النص ـ يرتبط بالاتجاه العام السائد المسيطر على الثقـافة فى حركتها الجدلية مع الواقع الذى تصوغه وتعبر عنه . واذا كان من الصعب هنا أن نتتبع بدقة ذلك التحول

الوظيفى الذى لحق بالنص الدينى فى حركة الثقافة العربية ، فاننا نكتفى بالاشارة الى سيطرة العناصر غير العربية على حركة الواقع العربى الاسلامى. ونقصد العناصر العسكرية من السلاجقة والترك والديلم ، ثم سيطرة الدولة العثمانية على العالم الاسلامى حتى الحرب العالمية الأولى ·

لقد كانت هذه السيطرة للعسكر بكل ما يمثلون من استناد الى القوة وحدها كفيلة بالقضاء على حركة التفاعل الحية النشطة بين النصوص والواقع ، وكان هذا الوضع أشد تأثيرا على علاقة النص القرآنى بالواقع وتفاعله معه · ويمكن أن يقال ان هؤلاء العسكر قد شكلوا القوة التى قامت بحماية الحدود السياسية للمجتمع الاسلامى من هجمات التتار والصليبيين ، وهذا أمر لا ينكره أحد ، لكن ذلك كان على حساب قهر اجتماعى واضمحلال ثقافى لا يمكن انكارهما · لقد كان هؤلاء العسكر ـ فى أحسن أحوالهم ـ مسلمين طيبى النوايا ان أحسنا الظن بهم أفرادا ، لكنهم كانوا يمثلون طبقة حاكمة عسكرية فى النهايه · كانوا يكرسون كل ما تمثله الديكتاتورية العسكرية من تضخيم لأهمية القوة المادية ومن تهوين لشأن الوعى العقلى والثقافى · كانوا يمثلون الديكتاتورية العسكرية بكل ما يصاحبها من « انغلاق » فكرى ، ورفض للحوار اعتمادا على مبدأ « الرضوخ » العسكرى للأوامر وتنفيذها · ان حرص العسكريين على النظام والضبط والطاعة يتحول الى مأساة اذا تم نقله الى مجالات الثقافة والفكر · فاذا أضفنا الى ذلك أن هؤلاء العسكريين كانوا أعاجم أدركنا الكيفية التى تحولت بها النصوص الدينية من موضوعات للفهم والتفسير والتأويل الى أن تكون أشياء تستخدم للزينة أو لالتماس البركة · هكذا تحول القرآن من « نص » الى « مصحف » ، من دلالة الى شىء ·

لقد كان أبو الطيب المتنبى يشكو فى القرن الرابع الهجرى من عدم تقدير أو « عدم فهم » كافور الاخشيدى لشعره ، ويلعن الزمان الذى اضطره الى أن ينشد الشعر فى بلاط مثله ، فما بالنا وقد سيطر على مقدرات العالم الاسلامى أمثال كافور الاخشيدى وربما أسوأ ؟ لقد كان الهزال والضعف الذى أصاب النصوص الشعرية نتيجة اختفاء الحاكم الذى يقدر الشعر ويتذوقه ويكافىء عليه ظاهرة أصابت الثقافة كلها بالهزال والنضوب ، وكان هذا الهزال له تأثيره على « النص » الدينى بعزله عن حركة الواقع فيما أطلق عليه « أقفال باب الاجتهاد » · ومع هزال الثقافة الرسمية كانت الثقافة الشعبية تزدهر وتنمو فانتقلت بالنص من مجال التفسير والتأويل الى مجال الفنون البصرية والتشكيلية والموسيقية ، فازدهرت الفنون حين توارى الأدب · هكذا ازدهرت فنون الغناء ـ وأهمها

تنغيم القرآن ـ والخط والزخرفة والأرابيسك ، كما تطورت فنون العمارة والتصوير ، وكان فن التصوير أشد ازدهارا فى فارس والهند ·

واذا كان ذلك التحدى الحضارى الذى واجه أمتنا منذ سبعة قرون هو الذى حدد للعلماء طرائقهم فى التاليف والتصنيف ، فجمعوا كل ما كان له علاقة بالنص من قريب أو من بعيد تحت عنوان « علوم القرآن » ، فان التحدى الذى يواجهنا اليوم يفرض علينا سلوك طريق آخر · لم تعد قضيتنا اليوم حماية تراثنا من الضياع وثقافتنا من التشتت ، وان كانت تلك قضية مهمة فى كل زمان بالنسبة لكل الأمم · لكن الذى نريد أن نقوله أنها ليست « القضية الأولى » فى هذه المرحلة التى وصل فيها التهديد الى « الوجود » ذاته · لقد أصبح التحالف بين العدو الخارجى متمثلا فى الامبريالية العالمية والصهيونية الاسرائيلية وبين القوى الرجعية المسيطرة فى الداخل حقيقة بارزة لكل ذى عينين · وعلى ذلك أصبح موقفنا اليوم هو الدفاع عن وجودنا ذاته بعد أن أفلح العدو أو كاد فى اختراق الصفوف فى محاولة نهائية لاعادة تشكيل وعينا ، أو بالأحرى فى محاولة لسلبنا وعينا الحقيقى ليزودنا ـ عبر مؤسساته الثقافية والاعلامية ـ بوعى زائف يضمن استسلامنا النهائى لخططه وتبعيتنا المطلقة له على جميع المستويات · واذا كان علماء الماضى قد استجابوا للتحدى الذى كان مطروحا عليهم استجابة حققت الى حد ما « الحفاظ » على التراث من الضياع ، فان التراث الذى حفظوه لنا هو التراث الرجعى بالمعنى الذى سبق أن أشرنا اليه · ما عسانا نحن اليوم أن نفعل استجابة لتحدى اليوم بوصفنا دارسين وباحثين ؟

ان الاجابة عن هذا السؤال تختلف لا شك طبقا لاختلاف مواقف الباحثين من الواقع الذى نحياه بكل ما ينتظمه من قوى وصراعات ، كما أنها تختلف باختلاف وعى الباحث ـ النابع من موقفه ـ بمشكلات هذا الواقع ومعضلاته وتصنيفه لها طبقا لأولوياتها فى ذهنه · يذهب البعض مثلا الى أن خلاصنا الحقيقى يتمثل فى العودة الى الاسلام بتطبيق أحكامه وتحكيمه فى حياتنا كلها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية انتهاء الى أصغر التفاصيل فى حياة الفرد والجماعة · وأصحاب هذا الاتجاه وان كانوا اليوم أعلى صوتا ـ بحكم ظروف عديدة ليس هنا مجال التعرض لها ـ لا يكادون يقدمون لنا مفاهيم كلية أو تصورات للتغيير الاقتصادى والاجتماعى والسياسى · انهم لا يتجاوزون الاستشهاد بما حققه المسلمون بالاسلام من تقدم وحضارة ، ويفسرون هذا التقدم بمجرد «اتباع» المسلمين للنصوص وتحكيمها فى حياتهم · واذا سألناهم كيف نحقق العودة الى « الاسلام » اذا صح افتراضكم أننا تخلينا عنه لا نكاد نجد من اجابة سوى

« تطبيق أحكام الشريعة » وهو المطلب الذى تتبناه وتنادى به الآن كل القوى التى تصف نفسها باسم « الدينية » ·

ان المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الاسلامية واعتبارها مطلبا أوليا فى الفكر الدينى المعاصر مع التسليم بصحة منطلقاتها النظرية وثب على الواقع وتجاهل له ، خاصة اذا تم اختزاله فى مسألة تطبيق أحكام « الحدود » كما هو الأمر عند كثير من الجماعات التى تطلق على نفسها اسم « الاسلامية » (٣) · ان حصر غاية الدين وأهدافه فى رجم الزانى وقطع يد السارق وجلد شارب الخمر ·· الخ أمر يتجاهل مقاصد الشريعة وأهداف الوحى فى تشريع هذه الحدود · ان الشريعة كما يعلم الطالب المبتدىء من « علوم القرآن » صاغت نفسها مع حركة الواقع الاسلامى فى تطوره · لذلك نجد أن النص القرآنى يختلف من حيث مضمونه وأسلوبه فى مرحلته « المدنية » عنه فى مرحلته « المكية » · وليس هذا الاختلاف فى المضمون والأسلوب الا انعكاسا لتغاير هاتين المرحلتين فى تطور الوحى : المرحلة الأولى مرحلة تأسيس « مجتمع » جديد نقيض للمجتمع السائد المسيطر فى « مكة » · وفى هذه المرحلة كان تركيز النص على تكوين « الفكر » الجديد للمجتمع الجديد متمثلا فى عقيدة التوحيد ونفى الشرك · كانت هذه المرحلة هى مرحلة تكوين الأسس التى تعيد تشكيل الوعى بما يتلاءم مع ظروف الواقع الجديد الذى أراد أن يصوغه النص · فى هذه المرحلة لم يكن ثمة حاجة لأى تشريع عملى ، فالتشريعات لا تصاغ الا فى واقع حى متحرك ·

وكانت المرحلة الثانية فى تطور الوحى هى مرحلة «البناء الاجتماعى» وتقنين هذا البناء ، وهى مرحلة لم تبدأ الا مع استقرار المجتمع الجديد فى مكان يمكن أن يكون أساسا لدولة واضحة المعالم ، محددة الحدود والأطراف · كان هذا المكان هو « المدينة » حيث توافرت أسس المجتمع كما كان يمكن أن تتوفر فى تلك المرحلة التاريخية · ومع تمايز ملامح المجتمع الجديد فى « المدينة » عن المجتمع القديم فى « مكة » وانفصاله عنه بدأ الصراع بين المجتمعين ، وبدأت التشريعات تترى · ان البدء بمطلب تطبيق أحكام الشريعة يتناسى أن مفهوم «الحدود» ذاته يفترض «المحدود»

---

(٣) ان وصف فكر لنفسه بانه « دينى » ، ووصف قوى معينة ـ اجتماعية أو سياسية ـ لنفسها بصفة « دينية » أو « اسلامية » معناه نفى هاتين الصفتين عن غير هذه الجماعات أو هذه القوى ، وليس تقبل هذه « الأوصاف » واستخدامها فى وصف هذه « القوى » من جانب قوى اجتماعية أو سياسية أخرى الا تكريسا لهذا النفى والحصر للصفتين « دينية » و « اسلامية » · وليس هذا كله ، فى التحليل الأخير ، سوى تعميق لمفهوم « الدين » يقصره على الشعائر والعبادات ، فى حين أن « الدين » مفهوم ثقافى عام يتجاوز حدود العقائد والشعائر ·

فليس ثمة « حد » بغير مضمون يحتويه ويكون « حدا » له · ومقاصد الشريعة من « الحدود » حماية المجتمع من الانحراف والمنحرفين ، بمعنى أن « الحدود » تفترض أولا وجود المجتمع المسلم الذى تحميه هذه الحدود· واذا كان المنطلق النظرى للخطاب الدينى المعاصر ـ على تفاوت نظرات ممثليه وخلافهم فى التفاصيل ـ أن المجتمعات المعاصرة مجتمعات «جاهلية» كان طرح مبدأ « تطبيق أحكام الشريعة » بمثابة حرث فى البحر لا جدوى منه · ومن المؤسف أن تتبنى كل أحزابنا السياسية هذا المطلب رغم افتراض اختلاف المنطلقات النظرية لكل حزب من هذه الأحزاب ، وهو أمر يكشف الى أى حد وصل التعتيم الفكرى فى مجال الفكر الدينى فى ثقافتنا المعاصرة ·

واذا كان الحل السلفى ـ فى حقيقته وجوهره ـ يتنكر ـ دون أن يدرى ـ لمقاصد الوحى وأهداف الشريعة حين يفصل «النص» عن الواقع ، وذلك بالمطالبة بتطبيق « نص » مطلق على « واقع » مطلق ، فان بلورة مفهوم للنص قد يزيل بعض جوانب هذا التعتيم ، وقد يكشف القناع عن حقيقة الوجه « الرجعى » لهذا الفكر وامتداداته فى التراث ، وحقيقة عدم انفصاله عن تيار ثقافة الطبقة المسيطرة ، تيار الثقافة الرسمية الاعلامية ·

ان الاتجاه المقابل فى الخطاب الدينى المعاصر هو تيار « التجديد » ، وهو تيار يرى أننا لا يمكن أن نقلد القدماء ، فقد عاش القدماء عصرهم ، واجتهدوا ، وأسسوا علوما ، وأقاموا حضارة ، ووضعوا فلسفة ، وصاغوا فكرا · ومجمل هذا كله هو « التراث » الذى ورثناه عنهم ، وهو تراث ما زال يساهم فى تشكيل وعينا ويؤثر فى سلوكنا بوعى أو بدون وعى · واذا كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث ونسقطه من حسابنا ، فاننا بنفس القدر لا نستطيع أن نتقبله كما هو ، بل علينا أن نعيد صياغته ، فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا ، ونؤكد فيه الجوانب الايجابية ، ونجددها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا · انه التجديد الذى لا غناء عنه اذا كنا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة · انه التجديد الذى يجمع بين الأصالة والمعاصرة ، ويربط بين الوافد والموروث :

وليست القضية هى « تجديد التراث » أو « التراث والتجديد » لأن البداية هى « التراث » ، وليس « التجديد » (الا) من أجل الاستمرار فى الثقافة الوطنية ، وتأصيل الحاضر ، ودفعه نحو التقدم ، والمشاركة فى قضايا التغير الاجتماعى · التراث هو نقطة البداية كمسئولية ثقافية وقومية ، والتجديد هو اعادة تفسير التراث طبقا لحاجات

العصر ، فالقديم يسبق الجديد ، والأصالة أساس المعاصرة (٤) ٠

ان التجديد يقوم على أساس وجود « أصل » قديم ، لكن هذا « الأصل » القديم الذى هو « التراث » ليس واحدا ، بل هو متنوع متغير طبقا لطبيعة القوى المنتجة له ٠ ان « التراث » ليس معطى واحدا بل هو اتجاهات وتيارات عبرت عن مواقف وقوى اجتماعية وعن أيديولوجيات ورؤى مختلفة ٠

فالتراث اذن ليس له وجود مستقل عن واقع حى يتغير ويتبدل ، يعبر عن روح العصر ، وتكوين الجيل ، ومرحلة التطور التاريخى ٠ التراث اذن هو مجموعة التفاسير التى يعطيها كل جيل بناء على متطلباته ، خاصة وأن الأصول الأولى التى صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد لأن الواقع هو أساسها الذى تكونت عليه ٠ ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التى لا تتغير ، بل هو مجموع تحققات هذه النظريات فى ظرف معين ، وفى موقف تاريخى محدد ، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها ، وتكون تصوراتها للعالم (٥) ٠

ان المجدد أمام هذا التغاير فى اتجاهات التراث وأمام هذا التنوع فى منطلقاته وأسسه النظرية والاجتماعية لا سبيل لديه سوى الاختيار الذى يحدده موقف الباحث من الواقع الذى يعيش فيه بوصفه شرطا أوليا للتجديد ٠ واذا كان من حق كل باحث أن يساهم فى تجديد التراث فلا شك أن الهيمنة والسيطرة ستكون لأنصار أشد اتجاهات التراث تخلفا ورجعية بحكم سيطرة هذه الاتجاهات على مجمل التراث لفترة طويلة من جهة ، وبحكم سيطرة أنصار هذه الاتجاهات فى التراث على الواقع وعلى المؤسسات الثقافية من جهة أخرى ٠ ان مطلب التجديد على وجاهته وأهميته اذا لم يستند الى فهم « علمى » للأصول الموضوعية التى قام التراث على أساسها كفيل بأن يؤدى الى تكريس أشد عناصر التراث تخلفا الى جانب أنه يساند ـ دون وعى ـ أشد القوى سيطرة وهيمنة ورجعية فى الواقع الراهن ٠

لقد بدأ مفكرو النهضة بالدعوة الى التجديد منذ الأفغانى ومحمد عبده ، ولكن هذه الدعوة لم تحقق أكثر من بعض المكاسب الهينة التى

---

(٤) حسن حنفى : التراث والتجديد ، ص ١١ ٠

(٥) حسن حنفى : التراث والتجديد ، ص ١٣ ٠

تتضاءل قيمتها اذا ما قورنت بما حققته قوى الفكر الرجعى من تجديد فى مجال التراث أيضا · لقد كان رشيد رضا تلميذا لمحمد عبده ، وهو الذى حافظ لنا على تراث الامام ونقله الينا ، لكن من جبة الشيخ برزت الاتجاهات الرجعية المحافظة فى مجالات الفكر الدينى والأدبى على السواء · ولقد بدأ طه حسين والعقاد حياتهما مجددين على مستوى الفكر واللغة والأدب ، وانتهى كل منهما محافظا رجعيا يقف فى وجه تيارات التجديد التى انبثقت من أفكارهما الأولى · ان التجديد على أساس « أيديولوجى » دون استناد الى وعى علمى بالتراث لا يقل فى خطورته عن « التقليد » ·

٢ ـ الوعى العلمى بالتراث :

ينبغى اذن أن يكون التحدى المطروح أمامنا الآن هو انتاج وعى « علمى » بالتراث من حيث الأصول التى كونته والعوامل التى ساهمت فى حركته وتطوره حتى وصل الينا · واذا كان التحدى المطروح على أمتنا هو خطر ضياع الكيان الثقافى والتاريخى بالتبعية للآخر فان العلم بحقيقة التراث والحضارة ومكوناتهما يمكن أن يساعدنا فى الصمود والتصدى والمقاومة · و « العلم » نقيض التغنى بالأمجاد الزائفة والفخر بانجازات لم نساهم فى صنعها ، ولم نحاول حتى أن نفهم مكوناتها ·

ان انتاج وعى « علمى » بالتراث يستلزم من الباحث كثيرا من الجرأة والشجاعة فى طرح الأسئلة ، ويستلزم منه جرأة أشد وشجاعة أعظم فى البحث عن الاجابات الدقيقة لهذه الأسئلة · وعلى الباحث أن يكون على وعى دائما بأن تراثنا الطويل ملىء ـ بحكم هذا الطول والامتداد التاريخى ـ بكثير من الاجابات الجاهزة ، التى يحتاج تجنبها الى طاقة هائلة · ان هذه الاجابات الجاهزة تتقافز الى وعى الباحث ويمكن أن تشوش عليه عمله · واذا كان من المستحيل علميا وانسانيا أن يتجنب الباحث كل ما هو مطروح من اجابات فى التراث أو فى الثقافة ، فان عليه أن يختار من بينها أشدها صدقا واقترابا من الحقيقة ·

واذا كان مفهوم « الحقيقة » مفهوما نسبيا فى ذاته ، فان النسبية هنا يجب أن تفهم على أساس النسبية « الثقافية » ، لا النسبية الذاتية · من هنا يكون البحث عن « حقيقة » التراث بحثا عن حقائق فى ثقافتنا لا بحثا عن حقائق مطلقة · وقد يرى الآخرون ـ الأغيار بالمعنى الثقافى ـ فى تراثنا حقائق أخرى يدركونها من منظورهم الثقافى الخاص ، ولكن ذلك لا ينبغى أن يشوش علينا رؤيتنا الثقافية للحقيقة · ان ما تدركه ثقافة ما بوصفه حقيقة مطلقة هو كذلك بالنسبة لهذه الثقافة · وليست مهمة البحث العلمى ـ خاصة فى مجال الانسانيات ـ نفى ذلك أو اثباته ،

بل مهمته تحليله فى اطار النظام الثقافى الذى ينتمى اليه · وهنا علينا أن نفرق بين « تعدد » الأيديولوجيات داخل النظام الثقافى الواحد وبين وحدة الرؤية التى تجعل من الثقافة كلا موحدا رغم ذلك ·

واذا كان موضوعنا هنا ليس التراث بشموله واتساعه ، بل « علوم القرآن » فقط ، فان هذه العلوم اعتـدت بهـا الثقافة العربية الاسلامية بوصفها العلوم الأصول ، أو العلوم الأمهات · ان المكانة المسيطرة للنص القرآنى فى نظامنا الثقافى يمكن أن تفسر كل جوانب التراث على أساس أن كل جانب يمكن أن يكون نمطا خاصا من أنماط « تأويل » النص أو تفسيره · ولما كانت مواجهة علوم القرآن كلها بتتبع أصولها ومكوناتها من هذا المنظور جهدا يفوق قدرة باحث واحد ، فان هذه الدراسة ستكتفى بالتعامل مع المفهوم الأساسى لعـلوم القرآن ، وهو مفهـوم « النص » . وسيكون هذا المفهوم هو محور حركتنا بين علوم القرآن المختلفة ·

وتستهدف هذه الدراسة تحقيق هدفين : أما أولهما فهو اعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية بعد أن انفصلت عنها فى الوعى الحديث والمعاصر نتيجة لعوامل كثيرة أدت الى الفصل بين محتوى التراث وبين مناهج الدرس العلمى · وصارت الدراسات الاسلامية نتيجة لذلك مجـالا حائرا بين التخصصـات الأكاديمية · والحقيقة أن هـذه الدراسات تنتظم علوما كثيرة محورها واحد هو « النص » ، سواء كان هذا النص هو القرآن أو الحديث النبوى · ان دراسة « النص » من حيث كونه نصا لغويا ، أى من حيث بناؤه وتركيبه ودلالته وعلاقته بالنصوص الأخرى فى ثقافة معينة ، دراسة لا انتماء لها الا لمجال « الدراسات الأدبية » فى الوعى المعاصر · وقد يكون النص موضوعا للدراسة فى علوم أخرى ، فقد يتحول الى « موضوع » للدرس اللغوى بكل فروعه بدءا من الصوتيات وانتهاء بالدلالة والمعجم · وقد درس اللغويون والنحويون النص القرآنى وظلوا رغم ذلك لغويين ونحاة · قد يقال ان النص القرآنى نص خاص ، وخصوصيته نابعة من قداسته والوهية مصدره ، لكنه رغم ذلك يظل نصا لغويا ينتمى لثقافة خاصـة وهو ما نأمل أن تكشف عنه هـذه الدراسـة لمفهوم النص ·

ان النص القرآنى ـ موضوع علوم القرآن ـ يمكن أن يدرس من زوايا كل العلوم وهو ما حدث بالفعل فى علوم التراث ، ولم يخرج هذا الدرس هذه العلوم عن طبيعتها الخاصة · ان قضية « الاعجاز » مثلا قد درست من زوايا مختلفة فى علوم مختلفة ، درسها المتكلمون لاثبات النبوة ، ودرسها البلاغيون للكشف عن الأوجه اللغوية للاعجاز ، وهى تعد بالاضافة الى ذلك مقدمة تمهيدية فى علوم الفقه وأصـول الفقه · وهى كذلك من علوم القرآن ·

والحقيقة أننا لو استطردنا فى مناقشة هذه القضية لانتهى بنا التحليل الى أن مفهوم « الدراسات الاسلامية » لا يمثل علما خاصا ، بل هو مفهوم يتسع لكثرة من العلوم والتخصصات · وفى أقسام اللغة العربية لا مدخل لدراسة النص القرآنى الا من أحد جانبين : الجانب اللغوى أو الجانب الأدبى · وهذان الجانبان ليسا منفصلين فى مناهج الدرس الأدبى المعـــاصر ·

واذا كان مفهوم « النص » يمثل مفهوما محوريا فى « علوم القرآن » فهو بالمثل مفهوم محورى فى الدراسات الأدبية · ان تغاير المناهج واختلاف التوجهات النقدية فى درس النصوص الأدبية ليس فى جوهره الا اختلافا فى تحديد ماهية « النص » وخصائصه ووظائفه · وليس مفهوم النص مفهـوما أساسيا فى الدراســات الأدبية فحسب ، بل يعد مفهـوما أساسيا فى العلوم الانسانية ، فى الثقافة بشكل عام (٦) · وعلى ذلك تقع هذه الدراســة فى صميم الدرس الأدبى · وليست الدعـوة الى درس القرآن بوصفه نصا الا استجابة لدعوة قديمة شاءت لها الظروف أن تمر دون أن تتحقق ، انها دعوة الشيخ أمين الخولى كما سبق أن أشرنا · وهذه الدراسة من جانب آخر استمرار لمحاولات ربط التراث بالمناهج العلمية المعاصرة ، أو بعبارة أخرى محاولات النظر الى التراث ودراسته من منظور وعينـا المعاصر · ان التراث مجموعة من النصوص تتكشف دلالتها آنا بعد آن مع كل قراءة جديدة · وليست كل قراءة جديدة الا محاولة لاعادة تفسير الماضى من خلال الحاضر · ان البحث عن مفهوم للنص فى تراثنا هو بحث عن مفهوم محورى بالنسبة لهذا التراث من جهة ، ومحاولة لاستقطار دلالة التراث لتأصيل مفهوم معاصر للنص من جهة أخرى ·

واذا كان النص القرآنى هو نص الاسلام فان الهدف الثانى لهـذه الدراسة يتمثل فى محاولة تحديد مفهوم « موضوعى » للاسلام ، مفهوم يتجاوز الطروح الأيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة فى الواقع العربى الاسلامى · ان الباحث فى مجال « الدراسات الاسلامية » أو فى مجال « علوم القرآن » لا يستطيع أن يتجاهل هذا الصراع الدائر أو يغمض عينيه عنه تحت أى دعوى أكاديمية · وهل يستطيع الباحث أن يتجاهل المد المتزايد لفكر الجماعات الاسلامية فى المجتمع رغم كل ما تلقاه هذه الجمـاعات من اضطهاد وما تحاصرها به المؤسســات الرسمية من تشويش اعلامى ؟ وهل يمكن للباحث أن يتجاهل أن الدعوة للدين تتحول

---

(٦) انظر : يورى لوتمان وآخرون : نظريات حول الدراسة السيميوطيقية للثقافات ، ص ٣٢٣ ·

على يد هذه الجماعات أحيانا الى نوع من « الارهاب » الفكرى ؟ هل يستطيع الباحث أن يتجاهل تلك النابتة التى نبتت تناقش قضايا عفى عليها الزمن ، وصارت من « التراث » القديم ، وذلك حين يوضع « الدين » مقابلا « للعلم » فى مناقشات ومحاضرات وندوات ومؤلفات عن « الاسلام والعلمانية » حيث ينبرى رجال الدين لمهاجمة «العلمانية» وينبرى العلمانيون للدفاع عنها ؟ وهل يستطيع الباحث أخيرا أن يتجاهل الاعلام الرسمى الدينى بكل ما يمارسه من تخريب فى وعى الناس حين يحاصرهم بالأحاديث والمناقشات والتمثيليات والأفلام والفتاوى التى تغيب الناس عن قضاياهم الحقيقية ، وتفسر الدين لصالح القوى المسيطرة المتحالفة مع أعداء الوطن والدين ؟

أليس مما له دلالته فى هذا الصدد أن تكون القدس ـ وبها المسجد الأقصى أولى القبلتين وثانى الحرمين ـ تحت سيطرة الصهاينة ، ويبارك علماؤنا الصلح مع العدو مباركة علنية أو مباركة صامتة ؟ ولكن حين يتجرأ مفكر على انكار « حديث الذبابة » يتصدى له كبيرهم فيقيم الدنيا ولا يقعدها · وحين يناجى كاتب فى بلواء المرض ومحنته ربه وينشر مناجاته تلك تثور ثائرة الشيوخ لان « الانسان » تجرأ على « ربه » · هؤلاء العلماء الأفذاذ باركوا الصلح مع العدو باسم « الاسلام » وكانوا من قبل يدعوننا للجهاد والتضحية باسم « الاسلام » والعدو هو العدو لم يتغير ولم يكف عن عدوانه على الأنفس والأرض ·

أليس هؤلاء العلماء ذاتهم هم الذين عقدوا المؤتمرات ودبجوا الخطب والمقالات لاثبات أن الاسلام « دين الاشتراكية » و « العدالة الاجتماعية » ، وهم ذاتهم الذين عادوا فى عصر « الانفتاح » يؤكدون لنا أن الله جعل بعضنا فوق بعض درجات ليتخذ بعضنا بعضا سخريا ، ولا يجدون للدرجات تأويلا سوى التفاوت الاقتصادى والاجتماعى ؟

أليس هؤلاء العلماء هم الذين يؤيدون أكثر الأنظمة العربية رجعية وتحالفا مع أعداء الاسلام والمسلمين ، ولا يجدون غضاضة فى الأخذ من أموالهم وهم يعلمون أنها أموال المسلمين الذين تستغلهم هذه الحكومات وتقهرهم باسم « الاسلام » ، أو بالأحرى بالتفسير الرجعى للاسلام ؟ (٧)

---

(٧) مما له دلالته أيضا فى هذا الصدد ما اتضح أخيرا للرأى العام المصرى من تعاون بعض الشيوخ مع شركات الاستثمار التى ثبت دورها التخريبى فى الاقتصاد المصرى وما ترتب على ذلك من معاناة لا طاقة لفقراء الوطن بها · ولم يجد أحد هؤلاء الشيوخ من دفاع عن نفسه وعن أمثاله الا تأكيد الاتهام حيث يقول : « وطبيعى أن تختار المؤسسة رجالا متخصصين موثوقا بهم لضبط أعمالها ، **وليثق بها الناس** ، وبديهى ألا يعمل هؤلاء المستشارون =

ان من حقنا ـ والحال كذلك ـ أن نتساءل فى جدية واخلاص وموضوعية : ما هو الاسلام ؟ والسؤال يكتسب مشروعيته من تلك الفوضى الفكرية التى تسيطر على المفاهيم الدينية فى ثقافتنا نتيجة لاختلاف الرؤى والتوجهات فى الواقع الثقافى المعاصر من جهة ، ونتيجة لتعدد الاجتهادات والتأويلات فى التراث من جهة أخرى · واذا كانت مثل هذه الاختلافات قد أدت فى الماضى الى نوع من « اللا أدرية » انتهت الى تحريم التفكير ذاته ، والى غلق باب الاجتهاد ، فان غايتنا من طرح السؤال الوصول الى فهم « موضوعى » لماهية الاسلام · كلنا يتحدث عن الاسلام ، وعن رأى الاسلام وحكم الاسلام ، ولكن يبدو من هذه الأحاديث أننا نتحدث عن مفهوم لم نتفق على تحديده ولو فى الحدود الدنيا من الاتفاق · **وقد أدى هذا التعارض المفهومى فى الماضى الى أن ذهب قاضى البصرة عبيد الله ابن الحسن الى التسوية بين كل الآراء وبين كل الاجتهادات مهما تضاربت وتناقضت ، فقال :**

« كل ما جاء به القرآن حق ، ويدل على الاختلاف · فالقول بالقدر صحيح وله أصل فى الكتاب ، والقول بالاجبار صحيح وله أصل فى الكتاب ، ومن قال بهذا فهو مصيب ، ومن قال بهذا فهو مصيب ، لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين واحتملت معنيين متضادين · وسئل يوما عن أهل القدر وأهل الاجبار فقال : كل مصيب هؤلاء قوم عظموا الله ، وهؤلاء قوم نزهوا الله · قال وكذلك القول فى الأسماء ، فكل من سمى الزانى مؤمنا فقد أصاب ، ومن سماه كافرا فقد أصاب ، ومن قال هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب ، ومن قال هو كافر مشرك فقد أصاب ، لأن القرآن قد دل على هذه المعانى ·

= مجانا ، فهل يكون عجبا أن يأخذ هؤلاء مكافأة على عملهم كأى مستشارين آخرين ؟ وهل يراد أن يمتنع العلماء عن اعطاء رأيهم الشرعى **لهذا أو ذاك** · « التأكيد من عندنا » (جريدة أخبار اليوم ، العدد رقم ٢١٩٢ بتاريخ أول نوفمبر ١٩٨٦ الصفحة الثامنة ، عمود « نحو النور ») ·

وكان يكفى الشيخ أن يدرك حقيقة الهدف من وراء توظيفه وهو اكتساب « ثقة الناس » أما التخصص والخبرة فى شئون المال والاقتصاد فلها رجالها وأهلها · وهل مهمة عالم «الدين » اعطاء الرأى الشرعى ـ لهذا أو ذاك ـ مقابل الأجر النقدى ، وقد تكفلت الدولة أن « توظفه » لهذا الغرض فقط وتدفع له راتبه من « الضرائب » التى يدفعها فقراء الوطن ؟ هكذا تحولت وظيفة الشيخ من حماية العامة من سطوة « العسكر » الى تقنين استغلال التجار لفقراء الوطن باسم « الاسلام » ، رحم الله شيخ الاسلام « عز الدين ابن عبد السلام » ·

قال وكذلك السنن المختلفة كالقول بالقرعة وخلافه والقول بالسعاية وخلافه (٨) ، وقتل المؤمن بالكافر ، ولا يقتل مؤمن بكافر ، وبأى ذلك أخذ الفقيه فهو مصيب • قال : ولو قال ان القاتل فى النار كان مصيبا ، ولو قال هو فى الجنة كان مصيبا ، اذ كان انما يريد بقوله ان الله تعبده بذلك وليس عليه علم الغيب • وكان يقول فى قتال على لطلحة والزبير وقتالهما له : ان ذلك كله طاعة لله تعالى » (٩) •

ولسنا نظن أن أحدا من المسلمين يتقبل هذا الموقف « اللا أدرى » ، كما أننا لسنا نظن ان تبنى أحد هذه المواقف المذكورة والدفاع عنه ، وهى مواقف صيغت فى الماضى فى واقع مختلف ، يمكن أن يحل اشكاليات اليوم فى الثقافة الاسلامية المعاصرة •

ان اعادة طرح السؤال : ما هو الاسلام ؟ من خلال البحث عن مفهوم للنص هو بمثابة التساؤل عن « هويتنا » الحضارية فى التاريخ ، سواء كنا مسلمين أم كنا مسيحيين ما دمنا نعيش واقع هذه الثقافة العربية الاسلامية بمكوناتها التاريخية • ولا نتوقف طويلا أمام من يصرون على اقامة تعارض زائف بين العروبة والاسلام ، فعلى هؤلاء ـ ان استطاعوا ـ أن ينكروا عروبة النصوص الدينية ، وعليهم ـ ان استطاعوا ـ أن يتجاهلوا الحقائق التاريخية لعروبة حامل الرسالة ومتلقيها الأول ، ولعروبة المخاطبين بالوحى • القول بعروبة الاسلام لا يتجاهل اسهامات « غير العرب » ، غير ان مفهوم « غير العرب » هنا مفهوم غير دقيق الا اذا كان مفهوم العروبة يقوم على « العرق » و « الجنس » ولا يقوم على أساس « الثقافة » • ومن الواضح أن الذين يفصلون بين العروبة والاسلام يفهمون العروبة فهما عرقيا جنسيا متناسين أن « النقاء » الجنسى والعرقى أسطورة ووهم • ان معيار التصنيف بين الأمم والشعوب يجب أن يكون « الثقافة » وأهم أدواتها « اللغة » • فاذا نظرنا للاسلام من خلال منظور

---

(٨) « القرعة » و « السعاية » مصطلحات فقهية خاصة فى باب « العتق » ، ويرتبط المصطلح الأول بما فعله النبى حين بلغه أن رجلا أعتق كل عبيده عند موته ، ولم يكن له مال سواهم ، فاقرع النبى بينهم حتى أعتق بعضهم (انظر : صحيح مسلم ، الجزء الخامس ، ص : ٩٧) • أما « السعاية » فهى جواز أن يستسعى السيد العبد ـ فى غير مشقة ـ تمهيدا لعتقه ، فيكون العبد بذلك قد أعتق نفسه بالسعى • وواضح أن الخلاف بين الفقهاء كان حول جواز الأمرين وعدم جوازهما فى العصور المتأخرة (انظر : صحيح مسلم ، الجزء الرابع ، ص : ٢١٣) •

(٩) ابن قتيبة : تأويل مختلف الحديث ، ص ٥٥ ـ ٥٧ •

الثقافة تبدد ذلك الوهم الزائف الذى يفصل بين العروبة والاسلام(١٠) · ومن منظور « الثقافة » فالاسلام دين عربى ، بل هو أهم مكونات العروبة وأساسها الحضارى والثقافى ·

ان البحث عن مفهوم للنص لا يزعم الاجابة على كل هذه الهموم والتصدى لها تصديا شاملا ، ولكنه بداية للبحث العلمى فى مجال شائك يبدو أنه لم يعد فيه مجال لقول جديد · سيقول المغرضون من الناس وأصحاب الكراسى المزورة ـ على حد تعبير الكندى فيلسوف الاسلام الأول ـ ليس لهذه التساؤلات من معنى الا التشكيك فى العقيدة. وسيقولون أن هذه ليست أسئلة جديدة ، بل هى قديمة أجاب عنها العلماء كل فى مجال تخصصه ، فالاجابة عنها الآن من قبيل تحصيل الحاصل ، ولكن على الباحث أن يعرض عن كل ذلك ، ويمضى فى طريقه طارحا السؤال تلو السؤال باحثا عن اجابة لكل سؤال ، متباعدا قدر الامكان عن الاجابات الجاهزة التى لا تضيف الى وعينا بموضوع الدرس جديدا ·

والباحث هنا لا يزعم امتلاكه للحقيقة بألف ولام العهد ، وانما يزعم أنه بسبيله للبحث عنها ومقاربتها بالقدر الممكن علميا وانسانيا · وغنى عن القول أن الباحث على وعى بخطر « التشويش ، الأيديولوجى

---

(١٠) ان الفصل بين العروبة والاسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية : اولها عالمية الاسلام وشموليته من دعوى أنه دين للناس كافة لا للعرب وحدهم · ورغم أن هذه الدعوى مفهوم مستقر فى الثقافة فان انكار « الأصل » العربى للاسلام وتجاوزه للوثب الى العالمية والشمولية مفهوم حديث نسبيا · ان دعوى العالمية والشمولية فى أى ظاهرة من الظواهر لا يجب أن تنكر الأصول التاريخية للظاهرة بما تتركه من ملامح وسمات تظل ملازمة للظاهرة ولا تنفصل عنها ، وهذا قانون علمى ينطبق على كل الظواهر ومنها الظاهرة الدينية · الافتراض الثانى أن الدعوة القومية الحديثة دعوة عنصرية علمانية ، وقد يستدل أصحاب نظرية الفصل على ذلك ببعض الاستدلالات الساذجة من قبيل أن اقتراح انشاء جامعة للدول العربية كان اقتراحا بريطانيا استعماريا ، أو أن حملة لواء الفكر القومى كانوا من غير المسلمين · وهذه مجرد تعبيرات مؤقتة لها أسباب أعمق فى حركة المجتمع والفكر ، ولا يمكن تفسير هذه الظاهرة بمثيلتها فى تاريخ أوروبا ، فلم يصاحب الفكر القومى العربى ـ فيما نعلم ـ أى انكار لدور الدين ·

الفرضية الثالثة والأكثر خطورة فى فكر هؤلاء أن تصنيف البشر انما يتم على أساس « العقيدة » لا على أساس « الثقافة » ، واذا كانت « العقيدة » نظاما جزئيا داخل النظام الكلى للثقافة ، فان تصنيف البشر داخل الثقافة الواحدة على أساس « العقيدة » من شأنه أن يمزق وحدة الوطن ، ويخلق معارك وهمية بين المواطنين ، ويؤدى الى صراعات زائفة من شأنها أن تعوق الجماهير عن ادراك حلبة الصراع الحقيقية ضد من يهدرون آدميتهم ـ مسلمين ومسيحيين ـ ويستغلون عرقهم ويزيفون وعيهم · أليس فى ذلك كله ما يؤكد أن « الاسلام » الذى نتحدث عنه جميعا ليس مفهوما واحدا ؟

النابع من موقفه من الواقع الذى يعيش فيه ويتفاعل معه بوصفه مواطنا. ويدرك أن عليه أن يقلل من تأثير هذا الخطر على قدر ما يستطيع · ويكفى الوعى الدائم به مانعا من الانزلاق الى مهاوى التحليلات الأيديولوجية ، اذ لا يقع فيه حتى الأذكان الا من ينكرونه ويزعمون لأنفسهم تجردا وموضوعية ونزاهة لا تليق الا بالحق المطلق المجرد ، وأنى لنا ذلك ·

٣ ـ فى المنهج :

تنطلق هذه الدراسة من مجموعة الحقائق التى صاغتها الثقافة العربية حول النص القرآنى من جهة ، كما أنها تنطلق من المفاهيم التى يطرحها النص ذاته عن نفسه من جهة أخرى · والحقيقة أن الفصل بين ما يطرحه النص عن نفسه وبين ما صاغته الثقافة عنه فصل تعسفى ، لكنه فصل لا غناء عنه للتوضيح والبيان · ان النص فى حقيقته وجوهره منتج ثقافى · والمقصود بذلك أنه تشكل فى الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما · واذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومتفقا عليها ، فان الايمان بوجود ميتافيزيقى سابق للنص يعود لكى يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر ـ من ثم ـ امكانية الفهم العلمى لظاهرة النص · أن الايمان بالمصدر الالهى للنص ، ومن ثم لامكانية أى وجود سابق لوجوده العينى فى الواقع والثقافة ، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التى ينتمى اليها · ولنقل بعبارة أخرى ان الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول (صلى الله عليه وسلم) بالقرآن اختار النظام اللغوى الخاص بالمستقبل الأول·وليس اختيار اللغة اختيارا لوعاء فارغ وان كان هذا ما يؤكده الخطاب الدينى المعاصر ، ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة فى ادراك العالم وتنظيمه · وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع ، ولا يمكن من ثم أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضا مادام أنه نص داخل اطار النظام اللغوى للثقافة · ان الوهية مصدر النص لا تنفى واقعية محتواه ولا تنفى من ثم انتماءه الى ثقافة البشر ·

ان القرآن يصف نفسه بانه رسالة ، والرسالة تمثل علاقة اتصال بين مرسل ومستقبل من خلال شفرة ، أو نظام لغوى · ولما كان المرسل فى حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضوعا للدرس العلمى ، فمن الطبيعى أن يكون المدخل العلمى لدرس النص القرآنى مدخل الواقع والثقافة ، الواقع الذى ينتظم حركة البشر المخاطبين بالنص وينتظم المستقبل الأول للنص وهو الرسول ، والثقافة التى تتجسد فى اللغة · بهذا المعنى يكون البدء فى دراسة النص بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الامبريقية ،

ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل الى فهم علمى لظاهرة النص · ان القول بأن النص منتج ثقافى يكون فى هذه الحالة قضية بديهية لا تحتاج لاثبات · ومع ذلك فان هذه القضية تحتاج فى ثقافتنا الى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم به هذه الدراسة ·

لكن القول بأن النص منتج ثقافى يمثل بالنسبة للقرآن مرحلة التكون والاكتمال ، وهى مرحلة صار النص بعدها منتجا للثقافة ، بمعنى أنه صار هو النص المهيمن المسيطر الذى تقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدد به مشروعيتها · ان الفارق بين المرحلتين فى تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها وبين امداده للثقافة وتغييره لها · ولكن علينا دائما أن نكون على وعى بأن القول بوجود مرحلتين فى تاريخ النص لا يعنى أنهما مرحلتان متقابلتان متعارضتان ، فالنص فى مرحلته الأولى ـ فى تعبيره عن الثقافة ـ لم يكن مجرد حامل سلبى لها ، فقد كانت له فعاليته الخاصة ـ بوصفه نصا ـ فى تجسيد الثقافة والواقع، وهى فعالية لا تعكسهما عكسا آليا ، بل تجسدهما تجسيدا بنائيا ، أى تجسيدا يعيد بناء معطياتهما فى نسق جديد · وفى المرحلة الثانية ليس المقصود بأن النص منتج للثقافة تحويل الثقافة الى صدى سلبى للنص ، فللثقافة أيضا آلياتها الخاصة فى التعامل مع النص وذلك باعادة قراءته وتأويله ·

ان العلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقدة تتجاوز كل الأطروحات الأيديولوجية فى ثقافتنا المعاصرة عن النص · ومن أجل الكشف عن بعض جوانب هذا التداخل العلاقى بين النص والثقافة تعتمد هذه الدراسة بصفة أساسية المدخل اللغوى · ولما كانت اللغة نظاما للعلامات، فانها بالضرورة نظام يعيد تقديم العالم بشكل رمزى ، انها وسيط من خلاله يتحول العالم المادى والأفكار الذهنية الى رموز · والنصوص اللغوية ليست الا طرائق لتمثيل الواقع والكشف عنه بفعالية خاصة · لكن للغة وظيفة أخرى الى جانب وظيفتها العامة السابقة ، تلك هى وظيفتها الاتصالية التى تفترض علاقة بين متكلم ومخاطب وبين مرسل ومستقبل(١١)· واذا كانت الوظيفة الاعلامية الاتصالية للغة لا تنفصل عن طبيعتها الرمزية فان وظيفة النص فى الثقافة ـ وهى وظيفة اعلامية بوصف النص رسالة كما سبقت الاشارة ـ لا تنفصل كذلك عن النظام اللغوى الذى ينتمى اليه، ومن ثم لا تنفصل عن مجال الثقافة والواقع ·

ان اختيار منهج التحليل اللغوى فى فهم النص والوصول الى مفهوم

---

(١١) Roman Jakobson : Linguistics and Poetics, pp. 350-377.

عنه ليس اختيارا عشوائيا نابعا من التردد بين مناهج عديدة متاحة ، بل الأحرى القول انه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته · ان موضوع الدرس هو « الاسلام » ، ولا خلاف بين علماء الأمة على خلاف مناهجهم واتجاهاتهم قديما وحديثا أن الاسلام يقوم على أصلين هما « القرآن » و « الحـديث » النبوى الصحيح · هذه حقيقة لا يمكن التشكيك فى سلامتها · الحقيقة الثانية التى لا يمكن التشكيك فى سلامتها كذلك أن هذه النصوص لم تلق كاملة ونهائية فى لحظة واحدة ، بل هى نصوص لغوية تشكلت خلال فترة زادت على العشرين عاما · وحين نقول « تشكلت » فاننا نقصد وجودها المتعين فى الواقع والثقافة بقطع النظر عن أى وجود سابق لهما فى العلم الالهى أو فى اللوح المحفوظ · وتلك قضايا سنتعرض لها فى متن الدراسة · واذا كانت هـذه النصوص قد تشكلت فى الواقع والثقافة فان لكليهما دورا فى تشكيل هذه النصوص ·

ولعل الحديث عن دور الواقع والثقافة فى تشكيل هذه النصوص يمثل نقطة الانفصال ، وربما التدابر ، بين منهج هذه الدراسة وبين المناهج الأخرى التى يتبناها الخطاب الدينى المعاصر عند مناقشة مثل هذه القضايا حيث تعطى الأولوية عند مناقشة النصوص الدينية للحديث عن « الله » عز وجل (قائل النص) ثم يلى ذلك الحديث عن النبى صلى الله عليه وسلم (المستقبل الأول) للنص ، ثم يلى ذلك الحديث عن الواقع تحت عناوين « أسباب النزول » و « المكى والمدنى » و « الناسخ والمنسوخ » · ان مثل هذا المنهج ـ ان اكتملت له أدوات البحث المنهجى من الدقة والاستقصاء ـ بمثابة ديالكتيك هابط فى حين أن منهج هذه الدراسة بمثابة ديالكتيك صاعد · وعلى حين يبدأ المنهج الأول من المطلق والمثالى فى حركة هابطة الى الحسى والمتعين ، فان المنهج الثانى يبدأ من الحسى والعينى صعودا ، يبدأ من الحقائق والبديهيات ليصل الى المجهول ويكشف عما هو خفى · ان معضلة المنهج الأول أنه يعتمد على التأمل ، ومن ثم يكون عرضة للانغماس فى الأقاويل الخطابية ، وبذلك يتحول الخطاب العلمى من خلال هذا المنهج عن مهمته الحقيقية ليؤدى مهمة أخرى هى مهمة الوعظ والارشاد · ولعل هذا يفسر لنا اختلاط مفهوم « العالم » بمفهوم « الواعظ » و « الخطيب » فى ثقافتنا الدينية · ونأمل أن يؤدى المنهج الذى تتبناه هذه الدراسة الى تجاوز هذه المعضلة · المعضلة الثانية التى يقع فيها المنهج الأول ـ ونأمل أن يتجاوزها منهج هذه الدراسة ـ خطر الوقوع فى شبكة « الاجابات الجاهزة » والانسياق فى دوامة « التشويش الأيديولوجى » حيث يبدو الباحث ـ فى اطار هذا المنهج ـ وكأنه يكتشف جديدا ، وهو فى الواقع يمارس دور الحواة والمشعوذين فيخرج من ثيابه ما سبق أن خبأه ، وذلك

ليدهش الناس وينال اعجابهم · وما يكون الباحث قد خباه فى هذه الحالة ليس سوى ما قاله القدماء فى نفس القضية وعن نفس الموضوع ·

واذا كان البدء بالواقع معناه البدء بالحقائق التى نعرفها من التاريخ فان دراستنا لمفهوم النص سعيا لتحديد ماهية الاسلام لا ينبغى أن تغفل الواقع ، بل علينا أن نبدأ به بوصفه الحقيقة العينية الملموسة التى يمكن الحديث عنها · وعلينا أن نضع فى الاعتبار أن الواقع مفهوم واسع يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية ، ويشمل المتلقى الأول للنص ومبلغه ، كما يشمل المخاطبين بالنص · ان النص أداة اتصال تقوم بوظيفة اعلامية ، ولا يمكن فهم طبيعة الرسالة التى يتضمنها النص الا بتحليل معطياته اللغوية فى ضوء الواقع الذى تشكل النص من خلاله · والقول ان كل نص رسالة يؤكد أن « القرآن » و « الحديث النبوى » نصوص يمكن أن نطبق عليها مناهج تحليل النصوص ، وذلك ما دام ثمة اتفاق على أنهما « رسالة » · ومعنى ذلك أن تطبيق نهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية على النصوص الدينية لا يفرض على هذه النصوص نهجا لا يتلاءم مع طبيعتها · ان المنهج هنا نابع من طبيعة المادة ومتلائم مع الموضوع ·

والاعتراض الذى يمكن أن يثار هنا : كيف يمكن تطبيق منهج تحليل النصوص على نص الهى ؟! وقد يتضمن الاعتراض بعض الاتهام (والعياذ بالله من سوء النية) حول تطبيق مفاهيم البشر ومناهجهم على نص غير بشرى من حيث أصله ومصدره · والحقيقة أن هذا الاعتراض ان صدر فانما يصدر عن ذلك النمط من الفكر التأملى المثالى الذى أشرنا اليه بوصف علمى باسم « الديالكتيك الهابط » · واذا كان أصحاب هذا المنهج يتفقون معنا فى أن الله سبحانه وتعالى ليس موضوعا للتحليل أو الدرس ، واذا كانوا يتفقون معنا كذلك فى أنه سبحانه شاء أن يكون كلامه الى البشر بلغتهم ، أى من خلال نظامهم الثقافى المركزى ، فان المتاح الوحيد أمام الدرس العلمى هو درس « الكلام » الالهى من خلال تحليل معطياته فى اطار النظام الثقافى الذى تجلى من خلاله · ولذلك يكون منهج التحليل اللغوى هو المنهج الوحيد الانسانى الممكن لفهم الرسالة . ولفهم الاسلام من ثم ·

وحتى لا نقع فيما وقع فيه القدماء فان مصداقية النص فى منهج تحليل النصوص لا تنبع من دليل خارجى ، بل تنبع من تقبل الثقافة للنص واحتفائها به · لقد اختلف القدماء حول هذه الاشكالية . وانصب خلافهم فيها حول نقطة جزئية هى : هل يحتاج النص الى دليل خارجى لاثبات مصداقيته ، أم أنه يتضمن فى داخله هذا الدليل ؟ واذا كانوا جميعا قد اتفقوا على ضرورة وجود معيار خارجى فانهم اختلفوا فى طبيعة هذا المعيار .

هل هو « العقل » أم « المعجزة » الباهرة التى تقع على يد الرسول ؟ وقد انتهى الفكر الدينى القديم الى أن المعجزة هى « النص » ذاته ، وكان لذلك نتائج ليس هنا مجال مناقشتها اذ سنتعرض لها فى فصول الدراسة ·

وفى منهج تحليل النصوص تنبع مصداقية النص من دوره فى الثقافة ، فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع فى دائرة « النصوص » ، وما تتلقاه الثقافة بوصفه نصا دالا فهو كذلك · وقد يختلف اتجاه الثقافة فى اختيار النصوص من مرحلة تاريخية الى مرحلة تاريخية أخرى ، فتنفى ما سبق لها أن تقبلته ، أو تتقبل ما سبق لها أن نفته من النصوص · واذا طبقنا هذا المعيار على القرآن بصفة خاصة فنحن ازاء نص لم يكد يكتمل حتى أصبح جزءا أصيلا فاعلا فى الثقافة التى ينتمى اليها · ولم تكد تمر عليه سنوات قليلة حتى صار هو النص المهيمن والمسيطر فى الثقافة · ثم تجاوز اطار ثقافته ليكون مؤثرا فى ثقافات أخرى · لقد صار القرآن هو « النص » بألف ولام العهد · واذا كنا نعتد المعيار الثقافى فى تحديد مصداقية النص ، فمن قبيل تحصيل الحاصل القول بأن مصداقية هذا النص ـ القرآن ـ لا تنبع من كثرة عدد المؤمنين به ، كما أن قلة عددهم لا تقلل من مصداقيته · ان وجود النص فى الثقافة أخطر من وجوده فى عواطف المعتقدين والمؤمنين ·

لذلك كله لا تعارض بين تطبيق المنهج اللغوى ـ منهج تحليل النصوص ـ على القرآن وبين الايمان بمصدره الالهى · ان البحث عن مفهوم للنص ليس الا محاولة لاكتشاف طبيعة النص الذى يمثل مركز الدائرة فى ثقافتنا · ان محاولة البحث عن مفهوم للنص سعى لاكتشاف العلاقات المركبة لعلاقة النص بالثقافة من حيث تشكله بها أولا ، وعلاقته بها من حيث تشكيله لها ثانيا · وسيكون هذان المحوران موضوع الباب الأول من هذه الدراسة · وهذا الباب ينقسم الى خمسة فصول هى على التوالى : مفهوم الوحى ، المتلقى الأول للنص ، المكى والمدنى ، أسباب النزول ، ثم الناسخ والمنسوخ · وفى كل هذه الفصول سيكون التحليل قائما على أساس المحورين السابقين فى علاقة النص بالثقافة تشكلا وتشكيلا · وسيكون الباب الثانى من هذه الدراسة عن « آليات النص » من حيث علاقته بالنصوص الأخرى فى الثقافة من جهة ، ومن حيث آلياته فى انتاج الدلالة من جهة أخرى ، ويندرج تحت هذا الباب أيضا خمسة فصول هى على التوالى : الاعجاز ، المناسبة بين الآيات والسور ، الغموض والوضوح ، العام والخاص ، والتفسير والتأويل · ويأتى الباب الثالث والأخير للكشف عن التحول الذى أصاب مفهوم النص ووظيفته ، والذى صارت له السيادة فى الثقافة العربية الاسلامية حتى عصورها الحديثة · وقد كان من

الطبيعى أن نتوقف فى هذا الباب عند فكر « أبو حامد الغزالى » بوصفه المفكر الذى التقت عنده تيارات الفكر الدينى واتجاهاته على المستويين الرسمى والشعبى · ان الدور الخطير الذى قام به الغزالى فى صياغة المفاهيم والتصورات التى كتب لها الشيوع والاستقرار فى مجال الفكر الدينى فرض علينا هذه الوقفة الخاصة ، وهى وقفة تستهدف الكشف عن أسباب بداية عزل النص عن الواقع وعن حركة الثقافة من جهة ، والكشف عن جذور كثير من الأفكار والمفاهيم الشائعة فى الخطاب الدينى المعاصر من جهة أخرى ·

ان قراءة الغزالى بالاضافة الى أهميتها فى الكشف عن التحول الذى طرأ على مفهوم النص فى الفكر تكشف لنا عن صوت الماضى الذى يعاد تصديره لنا فى الحاضر ، وتكشف أكثر عن آليات الفكر الدينى المعاصر فى اضفاء صفة القداسة والاطلاق على ذاته بارتداء ثياب التراث فى أشد اتجاهاته تخلفا ورجعية · وفى هذا الكشف نأمل أن نساهم فى تعرية الوجه الحقيقى لكثير من مفاهيم الخطاب الدينى المعاصر باستخدام أساليب الدرس العلمى ·



الباب الأول

● النص فى الثقافة

(التشكل والتشكيل)



الفصل الأول

مفهوم الوحى

يعد مفهوم « الوحى » هو المفهوم المركزى للنص عن ذاته حيث يشير الى نفسه بهذا الاسم فى كثير من المواضع · واذا كان ثمة أسماء أخرى للنص وردت بها الاشارة مثل القرآن والذكر والكتاب ، فان اسم «الوحى» يمكن أن يستوعبها جميعا بوصفه مفهوما دالا فى الثقافة سواء قبل تشكل النص أو بعد تشكله · واذا كان كل من السيوطى والزركشى قد بالغا فى تعداد أسماء القرآن حتى وصلا بها الى ما يزيد على الخمسين اسما وخلطا بين الأسماء والأوصاف فان تحليلنا لمفهوم الوحى قد يتوقف عند بعض الأسماء الأكثر شهرة كالكتاب والقرآن والرسالة والبلاغ فقط للكشف عن مفهوم النص لنفسه (١) ·

واذا كان اسم « الكتاب » واسم « القرآن » من الأسماء التى تعد بمثابة الأسماء الأعلام ، فان اسم « الوحى » فى دلالته على القرآن ليس كذلك ، بل تتسع دلالته ليشمل كل النصوص الدينية الاسلامية وغير الاسلامية ، فهو مفهوم يستوعب كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر · هذا من حيث الاستخدام القرآنى · والاسم من جهة أخرى دال فى اطار اللغة العربية قبل القرآن على كل عملية اتصال تتضمن نوعا من « الاعلام » · ورد فى اللسان « وأصل الوحى فى اللغة كلها اعلام فى

---

(١) انظر : السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٥٠ . وكذلك الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٧٣ ـ ٢٧٦ ·

خفاء » . واذا كان صاحب اللسان يعدد فى معانى الوحى « الالهام » و « الاشارة » و « الايماء » و « الكتابة » و « الكلام » ، فان هذه المعانى كلها يستوعبها معنى « الاعلام » ويشير كل منها على حدة الى طريقة من طرق الاعلام ، فالاعلام قد يكون بالكلام وقد يكون بالكتابة وقد يكون بالاشارة والايماء وقد يكون الهاما .

١ ـ الوحى عملية اتصال :

واذا كانت الدلالة المركزية للوحى هى « الاعلام » فان من شرط هذا الاعلام أن يكون خفيا سريا . ونستطيع أن نقول بعبارة أخرى ان الوحى علاقة اتصال بين طرفين تتضمن اعلاما ـ رسالة ـ خفيا سريا . واذا كان « الاعلام » لا يتحقق فى أى عملية اتصال الا من خلال شفرة خاصة ، فمن الضرورى أن يكون مفهوم الشفرة متضمنا فى مفهوم الوحى ، ولابد أن تكون هذه الشفرة المستخدمة فى عملية الاتصال والاعلام شفرة مشتركة بين المرسل والمستقبل أى بين طرفى عملية الاتصال / الوحى .

ان هذا المفهوم للوحى يمكن أن نجده فى الشعر كما نجده فى القرآن نفسه . وها هو علقمة الفحل يصف ذكر النعام عائدا الى أنثاه مسرعا وقد انتابه قلق عليها وعلى الصغار نتيجة عاصفة شديدة وأمطار . وحين عاد وجدهم سالمين مطمئنين فأخذ :

يوحى اليها بانقاض ونقنقة كما تراطن فى أفدانها الروم

فاستخدام الشاعر للفعل « يوحى » يشير الى علاقة اتصال بين ذكر النعام وأنثاه (مرسل ومستقبل) من خلال شفرة خاصة (الانقاض والنقنقة) سرية لا يفهمها الشاعر ذاته ، ولذلك قارن بينها وبين «رطانة» الروم فى قصورهم . ومن الضرورى أن نشير هنا الى أن الطرف الثالث أو المراقب الخارجى لعملية الاتصال / الوحى لا يفهم شفرة الاتصال ومن ثم لا يفهم مضمون الرسالة أو الاعلام المتضمن فيها ، لكنه يدرك بشكل عام أن ثمة اتصالا وثمة رسالة واعلاما . فى هذا الاطار نفهم تشبيه علقمة لاتصال ذكر النعام بأنثاه (الوحى) بتراطن الروم ، حيث يدرك العربى أنهم يتخاطبون بلغة خاصة لكنه لا يفهم مضمون مخاطباتهم .

ونجد مثل هذا الاستخدام فى القرآن فى قصة زكريا ومريم بصفة خاصة . لقد سأل زكريا الله أن يهبه ولدا فبشره الله باستجابة الدعاء ، فطلب من الله علامة :

قال رب اجعل لى آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاث ليال سويا • فخرج على قومه من المحراب فأوحى اليهم أن سبحوا بكرة وعشيا (٢) •

لقد كان على زكريا أن يتصل بقومه ، أن يعلمهم بطلب التسبيح ، دون أن يستخدم النظام اللغوى الطبيعى العادى ، فكان الايحاء بنظام آخر من الرموز كما ورد فى القرآن أيضا فى نفس القصة :

قال رب اجعل لى آية قال آيتك ألا تكلم الناس ثلاثة أيام الا رمزا واذكر ربك كثيرا وسبح بالعشى والابكار (٣) •

والرمز من الكلام هو الخفى الذى لا يدركه الا المخاطب به ، جاء فى اللسان : « الرمز اشارة وايماء بالعينين والحاجبين والشفتين وانفم • والرمز فى اللغة كل ما أشرت اليه مما يبان بلفظ بأى شىء أشرت اليه بيد أو بعين » • وهذا الاتصال الرمزى ـ الوحى ـ كان هو الاتصال الذى حدث بين مريم وقومها حين وضعت عيسى وخشيت مواجهة الناس فنذرت أن تصوم عن الكلام كما نصحت •

فأتت به قومها تحمله قالوا يا مريم لقد جئت شيئا فريا • يا أخت هارون ما كان أبوك امرأ سوء وما كانت أمك بغيا • فأشارت اليه قالوا كيف نكلم من كان فى المهد صبيا (٤) •

والاشارة اليه ـ الى عيسى الطفل ـ تتضمن رسالة فحواها « **لا تسألونى واسألوه هو** » وهى رسالة أدركها قومها فكان ردهم : كيف نخاطب طفلا • ان الرسالة المتضمنة فى « اشارة » مريم لقومها تجعل هذه « الاشارة » وحيا مثل اشارة زكريا لقومه طالبا منهم التسبيح •

فى الأمثلة الثلاثة السابقة لاحظنا أن عملية الاتصال / الوحى كانت تتضمن مرسلا ومستقبلا ينتميان الى مرتبة وجودية واحدة ، ذكر النعام وأنثاه ، زكريا وقومه ، مريم وقومها • ولاحظنا أيضا أن الشفرة التى استخدمت فى عملية الاتصال كانت شفرة مفهومة ـ اشارات وأصوات فى حالة النعام واشارات فقط فى حالة البشر ـ لكلا الطرفين • والحديث عن الوحى فى القرآن ينقلنا الى مجال أكثر تعقيدا حيث تكون عملية

---

(٢) سورة مريم : الآيات ١٠ ـ ١١ •
(٣) سورة آل عمران : آية ٤١ •
(٤) سورة مريم : الآيات ٢٧ ـ ٢٩ •

الاتصال / الوحى بين طرفين لا ينتميان الى نفس المرتبة الوجودية · ومع ذلك فقد كان هذا المفهوم أيضا ـ مفهوم الاتصال بين مراتب وجودية مختلفة ـ مفهوما مألوفا فى الثقافة العربية قبل الاسلام ·

٢ ـ اتصال البشر بالجن :

لقد أدرك العرب قبل الاسلام ظاهرتى الشعر والكهانة بوصفهما ظاهرتين لهما أصولهما فى عالم آخر وراء هذا العالم الحسى المرئى ، هو عالم الجن الذى تصوروه على مثال عالمهم ومجتمعهم ، فتصوروا الجن قبائل تعيش فى واد خاص فى البادية أطلقوا عليه اسم وادى « عبقر » حتى أصبح « يقال فى المثل كأنهم جن عبقر » كما يحكى صاحب اللسان · ولأن عالم الجن وعالم البشر عالمان متجاوران فقد تصور العرب امكانية الاتصال بين البشر والجن · لكن البشر القادرين على الاتصال بالجن لابد أن يتمتعوا بصفات خاصة تؤهلهم للتواصل مع هذه المرتبة الوجودية المختلفة · ولأن الجن ليسوا على صفات البشر أو صورهم ، فقد كانوا كائنات قادرة على اختراق الحدود الفاصلة بين السماء والأرض ، وقادرة من ثم على الانباء بالغيب ومعرفة المختفى المستور · هذه المعرفة الخاصة ـ التى يستطيع الجن تحصيلها باستراقه السمع الى السماء ـ يمكن لبعض البشر من الخواص اكتسابها عن طريق الاتصال بالجن ·

لقد كان ارتباط ظاهرتى « الشعر والكهانة » بالجن فى العقل العربى ، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربى بامكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافى لظاهرة الوحى الدينى ذاتها · ولو تصورنا خلو الثقافة العربية قبل الاسلام من هذه التصورات لكان استيعاب ظاهرة الوحى أمرا مستحيلا من الوجهة الثقافية ، فكيف كان يمكن للعربى أن يتقبل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصور جذور فى تكوينه العقلى والفكرى · وهذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحى ـ القرآن ـ لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل وثبا عليه وتجاوزا لقوانينه ، بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعاتها وتصوراتها · ان العربى الذى يدرك أن الجنى يخاطب الشاعر ويلهمه شعره ، ويدرك أن العراف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجن لا يستحيل عليه أن يصدق بملك ينزل بكلام على بشر · لذلك لا نجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراضا على ظاهرة الوحى ذاتها ، وانما انصب الاعتراض اما على مضمون كلام الوحى أو على شخص الموحى اليه · ولذلك

أيضا يمكن أن نفهم حرص أهل مكة على رد النص الجديد ـ القرآن ـ الى آفاق النصوص المألوفة فى الثقافة سواء كانت شعرا أم كهانة ٠

يقول الأعشى متحدثا عن قرينه « مسحل » وعن اعتماده عليه فى قول الشعر ، وعن توافقهما :

وما كنت شاحردا ولكن حسبتنى ... اذا «مسحل» سدا لى القول أنطق
شريكان فيما بيننا من هواده ... صفيان جنى وانس موافق
يقول فلا أعيا لشىء أقوله ... كفانى لا عى ولا هو أخرق

ويفرق بدر بن عامر بين أشعار الانس وأشعار الجن ويفخر بقدرته على النطق بكليهما :

ولقد نطقت قوافيا انسية ... ولقد نطقت قوافى التجنين

ولم يكن القرآن فى صياغته للواقع الثقافى بمعزل عن هذه التصورات فقد ذكر الجن فى مواضع كثيرة وخصص سورة كاملة تنبىء عن تحول فى طبيعة الجن وايمانهم بالاسلام والقرآن بعد أن استمعوا له ٠ والسورة من ناحية أخرى تؤكد ما كان مستقرا فى العقل العربى من اتصال الجن بالسماء ومن امكانية اتصال بعض البشر بالجن ٠

وأنه كان يقول سفيهنا على الله شططا ٠ وانا ظننا أن لن تقول الانس والجن على الله كذبا ٠ وأنه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا ٠ وأنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث الله أحدا ٠ وانا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسا شديدا وشهبا ٠ وانا كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا (٥) ٠

ولكن علينا أن نلاحظ أن النص هنا وهو يصوغ الواقع يصوغه بطريقة بنائية خاصة تعيد تركيبه فى نسق جديد ٠ ويكفى أن نلاحظ هنا ذلك التداخل الدلالى فى استخدام الضمائر ٠ واذا كانت السورة تبدأ بمخاطبة الرسول « **قل أوحى الى أنه ٠٠٠** » فان ما يلى ذلك يبدو فى المستوى الظاهر حكاية لما قاله الجن بعد أن استمعوا الى القرآن ٠ ولكننا نلاحظ أن الآية الأولى فى الاستشهاد السابق ـ وهى الآية الرابعة فى السورة ـ تتسق مع ما سبقها من آيات السورة فى دلالة الضمائر حيث يشير ضمير المتكلمين فيها كلها الى الجن ، وذلك على عكس الآيات التالية لها ـ الآيات (٥) ، (٦) ، (٧) ـ حيث نلاحظ أن ضمير المتكلم « نا »

---

(٥) سورة الجن : الآيات ٤ ـ ٩ ٠

فى « أنا » وفى « ظننا » من الضرورى أن يكون دالا على متكلم آخر غير الجن ، الا اذا اعتبرنا أن الآية تعتمد على « التجريد » حيث يجرد المتكلم من نفسه شخصا آخر يشير اليه باسم أو بضمير الغائب · ولكن هـذا الافتراض يعوقه استخدام ضمير الغياب فى « ظنوا » اشارة الى الانس ، وضمير المخاطب فى « ظننتم » اشارة الى الجن فى الآية رقم (٧) ·

ومعنى هذا التداخل الدلالى فى استخدام الضمائر أن صوت الجن ليس صوتا مستقلا فى النص ، فان صوت المتكلم الأصلى فى النص يقطع هذا الصوت بين الحين والآخر بحيث يكون حضور الجن حضورا مشروطا · هذا بالاضافة الى أن بدء السورة بفعل الأمر « **قل** » والمخاطب بهذا الفعل محمد ، يجعل صوت الجن فى مستوى تال لصوت المتكلم الأول «**الله**» من جهة وصوت المخاطب (**محمد**) من جهة ثانية · وأخيرا يأتى فى المرتبة الثالثة صوت الجن · وفى الآيات التالية يبرز صوت الجن بروزا واضحا ، ولكن هذا صوت اسلامى ، ثم يخفت ليفسح المجال لصوت المتكلم الأول :

وأنا منـا المسلمون ومنا القسطون فمن أسـلم فاولئك تحروا رشدا · وأما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا ·

وهنا ينتهى صوت الجن تمـاما ليبرز الصوت الأول حتى نهـاية السـورة ·

وألو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا · لنفتنهم فيه ومن يعرض عن ذكر ربه يسلكه عذابا صعدا (٦) ·

ان النص هنا وان كان يمثل الواقع الذى ينتمى اليه يعيد تشكيل هذا الواقع من خلال آلياته اللغوية الخاصة · لقد صار الجن فى النص جنا مؤمنا مسلما يدين سلوكه السابق ويدين البشر الذين كانوا يعوذون به « **رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا** » · وفى سورة « **الناس** » نلاحظ تحول أحاديث الجن الى « **وسوسة** » يستعاذ بالله منها ، ويوصف هذا الجن بأنه « **وسواس خناس** » · فاذا عرفنا أن سورة « **الناس** » سابقة فى ترتيب النزول على سورة « **الجن** » أمكننا أن نميز بين هاتين الصورتين : صورة الجن الخناس الموسوس الذى يستعاذ بالله منه ، وصورة الجن الذى يشبه البشر فى انقسامه الى مؤمنين وكافرين · ولا شك أن الصورة الثانية تعد نوعا من التطوير القرآنى النابع من التوافق مع معطيات الثقافة من جهة والهادف الى تطويرها لمصلحة الاسلام من جهة أخـرى ·

---

(٦) سورة الجن : الآيات ١٤ ـ ١٧ ·

لقد ظل هذا التصور ـ تصور اتصال البشر بعالم الجن أو العوالم الأخرى بصفة عامة ـ جزءا من المفاهيم المستقرة فى الثقافة العربية الاسلامية ، وعلى أساسه أمكن تفسير ظاهرة النبوة ذاتها من خلال نظرية الخيال عند الفلاسفة والمتصوفة . لكن هذا التصور قد أعيدت صياغته فى بناء أكبر يستوعب الوجود كله ، وهو تصور صيغ على الوجه التالى :

اعلم أرشدنا الله وإياك أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والاحكام وربط الأسباب بالمسببات واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات الى بعض لا تنقضى عجائبه فى ذلك ولا تنتهى غاياته . وابدا من ذلك بالعالم المحسوس الجسمانى ، وأوله عالم العناصر المشاهدة كيف تدرج صاعدا من الارض الى الماء ثم الى الهواء ثم الى النار متصلا بعضها ببعض وكل واحد منها مستعد الى أن يستحيل الى ما يليه صاعدا وهابطا ، ويستحيل بعض الأوقات والصاعد منها ألطف مما قبله الى أن ينتهى الى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل على طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها الا الحركات فقط ، وبها يهتدى بعضهم الى معرفة مقاديرها وأوضاعها وما بعد ذلك من وجود الذوات التى لها هذه الآثار فيها ، ثم انظر الى عالم الذوات التى لها هذه الآثار فيها . ثم انظر الى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج ، آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له . وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف ، ولم يوجد لهما الا قوة اللمس فقط . ومعنى الاتصال فى هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول الذى بعده واتسع عالم الحيوان وتعددت أنواعه وانتهى فى تدريج التكوين الى الانسان صاحب الفكر والروية ترتفع اليه من عالم القدرة الذى اجتمع فيه الحس والادراك ولم ينته الى الروية والفكر بالفعل . وكان ذلك أول أفق من الانسان بعده . وهذا غاية شهودنا (٧) .

فى مثل هذا التصور الذى ساد الثقافة العربية ـ والذى نجد جذوره فى تصورات ما قبل الاسلام ـ لا يتكون الكون من عوالم منفصلة ، بل

---

(٧) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٩٥ ـ ٩٦ .

يكون الاتصال والحركة صعودا وهبوطا بين العوالم هو مجال الفعالية التى تمكن الانسان ـ آخر العوالم وأكملها فى نفس الوقت ـ من الاتصال ببعض هذه العوالم ، يستوى فى ذلك النبى والكاهن . والفارق بين اتصال النبى بالملأ الأعلى واتصال الكاهن ، أن اتصال النبى قائم على نوع من الفطرة والخلقة أساسها الاختيار « الاصطفاء » الالهى ، بينما يحتاج الكاهن الى آلات وأدوات مساعدة تعينه على التخلص ـ جزئيا ـ من عوائق العالم المادى والاتصال بما وراءه من العوالم . ان الأنبياء :

صنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة ـ جسمانيتها وروحانيتها ـ الى الملائكة من الأفق الأعلى ليصير فى لمحة من اللمحات ملكا بالفعل ، ويحصل له شهود الملأ الأعلى فى أفقهم وسماع الكلام النفسانى والخطاب الالهى فى تلك اللمحة . وهؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية فى تلك اللمحة وهى حالة الوحى فطرة فطرهم الله عليها وجبلة صورهم فيها ، ونزههم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا ملابسين لها بالبشرية بما ركب فى غرائزهم من القصد والاستقامة (٨) .

والكهان على عكس ذلك يعتمدون على محاولاتهم البشرية ،ويستعينون بما يساعدهم على مجاوزة عوائق الجسد . وبسبب وجود الوسيط المساعد من السجع أو عظام الحيوانات يكون اتصالهم ناقصا ويكون ما يحصلون عليه من « معلومات » قابلا للصدق والكذب ، أو بالأحرى يختلط فيه الصدق والكذب . ان اتصال الأنبياء :

يحصل لهم من غير اكتساب ولا استعانة بشىء من المدارك ولا من التصورات ولا من الأفعال البدنية كلاما أو حركة ولا بأمر من الأمور . انما هو انسلاخ من البشرية الى الملكية بالفطرة فى لحظة أقرب من لمح البصر . واذا كان كذلك وكان ذلك الاستعداد موجودا فى الطبيعة البشرية فيعطى التقسيم العقلى أن هنا صنفا آخر من البشر ناقصا عن رتبة الصنف الأول نقصان الضد عن ضده الكامل لأن عدم الاستعانة فى ذلك الادراك ضد الاستعانة فيه ، وشتان ما بينهما . فاذا اعطى تقسيم الوجود أن هنا صنفا آخر من البشر مفطورا على أن تتحرك قوته العقلية حركتها الفكرية بالارادة عندما يبعثها النزوع لذلك وهى ناقصة عنه بالجبلة عندما يعوقها العجز

---

(٨) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٩٨ .

عن ذلك تشبثت بأمور جزئية محسوسة أو متخيلة كالأجسام الشفافة وعظام الحيوانات وسجع الكلام وما سنح من طير أو حيوان فيستديم ذلك الاحساس أو التخيل مستعينا به فى ذلك الانسلاخ الذى يقصده ويكون كالمشيع له • وهذه القوة التى فيهم مبدأ لذلك الادراك هى الكهانة • ولكون هذه النفوس مفطورة على النقص والقصور عن الكمال كان ادراكها فى الجزئيات أكثر من الكليات ، ولذلك تكون المخيلة فيهم فى غاية القوة لأنها آلة الجزئيات فتنفذ فيها نفوذا تاما فى نوم أو يقظة وتكون عندها حاضرة عتيدة تحضرها المخيلة وتكون كالمرآة تنظر فيها دائما ولا يقوى الكاهن على الكمال فى ادراك المعقولات لأن وحيه من وحى الشيطان • وأرفع أحوال هذا الصنف أن يستعين بالكلام الذى فيه السجع والموازنة ليشتغل به عن الحواس ، ويقوى بعض الشىء على ذلك الاتصال الناقص فيهجس فى قلبه عن تلك الحركة والذى يشيعها من ذلك الأجنبى ما يقذفه على لسانه فربما صدق ووافق الحق وربما كذب لأنه يتمم نقصه بأمر أجنبى عن ذاته المدركة ومباين لها غير ملائم فيعرض له الصدق والكذب جميعا (٩) •

واذا كان ما يتلقاه الكاهن من الشياطين وحيا فالمقصود أن الكهانة عملية اتصال تتضمن رسالة ، لكن عملية الاتصال هنا تتم عبر شفرة خاصة لأن طرفى الاتصال ـ المرسل والمستقبل ـ لا ينتميان الى نفس المرتبة الوجودية • لكن الشفرة الخاصة التى يشير اليها ابن خلدون « سجع الكهان » تظل طريقة خاصة فى الصياغة والأداء اللغوى ، طريقة خاصة ـ أو لنقل شفرة ثانوية ـ داخل النظام اللغوى العام • والقرآن يستخدم اللفظ « يوحى » للدلالة على الاتصال بين الشياطين والكفار « **وان الشياطين ليوحون الى أوليائهم ليجادلوكم** » (١٠) وكذلك يستخدمها للاتصال بين الكفار أنفسهم « **يوحى بعضهم الى بعض زخرف القول غرورا** » (١١) • واذا كان الوحى فى هاتين الآيتين بمعنى « الوسوسة » كما تقول المعاجم ، وكما يصف القرآن أحاديث الشيطان للبشر فى سورة « الناس » فان « الوسوسة » ـ كما ينبىء ايقاعها الصوتى ـ تعنى اتصالا محاطا بالسرية والغموض ، اتصالا لا يتاح لطرف ثالث أن يدركه • وهذا معنى « الوحى » اللغوى كما حللناه فى الفقرة السابقة •

---

(٩) ابن خلدون : المقدمة ، ص ١٠٠ •

(١٠) سورة الأنعام : آية ١٢١ •

(١١) سورة الأنعام : آية ١١٢ •

ان العلاقة بين النبوة والكهانة ـ فى التصور العربى ـ ان كليهما « وحى » ، اتصال بين انسان وبين كائن آخر ينتمى الى مرتبة وجودية أخرى ، ملك فى حالة النبى ، وشيطان فى حالة الكاهن · وفى هذا الاتصال / الوحى ثمة رسالة عبر شفرة خاصة لا يتاح لطرف ثالث أن يفهمها على الأقل لحظة الاتصال ، وذلك لأن النبى « يبلغ » للناس بعد ذلك الرسالة ، والكاهن « ينبىء » عن محتوى ما تلقاه · وفى هذا كله تصبح ظاهرة « الوحى » ظاهرة غير طارئة على الثقافة ولا مفروضة عليها من خارج كما سبقت الاشارة · ويكاد ابن خلدون يصر على أن النبوة لم تلغ الكهانة ولم تقض عليها كما يتوهم بعض الناس :

وقد زعم بعض الناس أن هذه الكهانة قد انقطعت منذ زمن النبوة بما وقع من شأن رجم الشياطين بالشهب بين يدى البعثة وأن ذلك كان لمنعهم من خبر السماء كما وقع فى القرآن ، والكهان انما يتعرفون أخبار السماء من الشياطين فبطلت الكهانة من يومئذ · ولا يقوم من ذلك دليل لأن علوم الكهان كما تكون من الشياطين تكون من أنفسهم أيضا كما قررناه وأيضا فالآية انما دلت على منع الشياطين من نوع واحد من أخبار السماء وهو ما يتعلق بخبر البعثة ولم يمنعوا مما سوى ذلك · وأيضا فانما كان ذلك الانقطاع بين يدى النبوة فقط ، ولعلها عادت بعد ذلك الى ما كانت عليه ، وهذا هو الظاهر لأن هذه المدارك كلها تخمد زمن النبوة كما تخمد الكواكب والسرج عند وجود الشمس لأن النبوة هى النور الأعظم الذى يخفى معه كل نور ويذهب (١٢) ·

ان اصرار ابن خلدون على الاحتفاظ للكهانة والعرافة بمكانهما بعد النبوة يرتد الى أمرين : الأمر الأول أن الغاء الكهانة يستلزم الغاء أساسها الوجودى ، ومن ثم تصبح ظاهرة النبوة ذاتها فى حاجة الى تفسير جديد · والأمر الثانى أن الكهانة والعرافة كانتا معيارا لدى عرب ما قبل الاسلام لاثبات حقيقة النبوة من جهة ، وكانتا وسيلة للتنبؤ بالنبى الجديد المرتقب من جهة أخرى ·

فقد كان العرب يفزعون الى الكهان فى تعرف الحوادث ويتنافرون اليهم فى الخصومات ليعرفوهم بالحق فيها من ادراك غيبهم ··· واشتهر فى الجاهلية شق بن أنمار بن نزار وسطيح بن مازن بن غسان وكان يدرج كما يدرج الثوب

---

(١٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ١٠١ ·

ولا عظم فيه الا الجمجمة · ومن مشهور الحكايات عنهما تأويل رؤيا ربيعة بن مضر وما أخبراه به من ملك الحبشة لليمن وملك مضر من بعدهم وظهور النبوة المحمدية فى قريش ، ورؤيا الموبذان التى أولها سطيح لما بعث اليه بها كسرى عبد المسيح فاخبره بشان النبوة وخراب ملك فارس (١٣) ·

واذا كان الغاء الكهانة يؤدى الى الغاء الأساس الوجودى وكذلك الأساس المعرفى لظاهرة النبوة ، فان ذلك يؤكد أن ظاهرة « الوحى » استندت الى مفهوم عميق فى الثقافة ، مفهوم عن امكانية اتصال بين البشر وبين العوالم الأخرى من الملائكة والشياطين · واذا كان « الشعر » أيضا ـ كما سبقت الاشارة ـ قد تم تصوره من حيث مصدره داخل اطار هذا التصور العام للوحى ، فاننا هنا نكتفى بهذه الاشارة ، وسنعود لمناقشة علاقة القرآن بالشعر وبالسجع وذلك عند حديثنا عن علاقة النص بالنصوص الأخرى فى الثقافة فى الفصل الخاص بالاعجاز ·

٣ ـ الوحى بالقرآن :

ان الموقف الاتصالى المتضمن فى حالة الوحى بالنص يختلف عن المواقف الاتصالية التى ناقشناها حتى الآن من حيث أنه أكثر تعقيدا · ان طرفى الاتصال الأساسيين فى عملية الوحى النبوى هما الله فى جانب والرسول البشر فى جانب آخر · وقد عبر القرآن عن هذا الاتصال بأنه « القاء » وذلك فى السورة الثانية من حيث ترتيب النزول وهى سورة المزمل « **انا سنلقى عليك قولا ثقيلا** » (١٤) · ومن المعروف أن المتحدث المعبر عنه بالضمير « نا » فى هذه الآية هو ذات المذكور فى الآيات الأولى « **اقرأ باسم ربك** » من سورة « **العلق** » · الاتصال اذن يتم من خلال « الالقاء » والشفرة المستخدمة فى الاتصال هى « القول » · وفى آيات أخرى من القرآن تم التعبير عن « الالقاء » بالتنزيل ، وعن « القول » بالكلام ·

(أ)

ان اتصال الله بالبشر ـ أو كلام الله للبشر ـ له طرائق محددة عبر عنها النص ذاته على النحو التالى :

---

(١٣) ابن خلدون المقدمة ، ص ١٠٨ · وانظر مناقشتنا لهذه القضية فى دراستنا : السيرة النبوية سيرة شعبية ·

(١٤) الآية رقم ٥ ·

وما كان لبشر أن يكلمه الله الا وحيا أو من وراء حجاب أو يرسل رسولا فيوحى باذنه ما يشاء انه علي حكيم · وكذلك أوحينا اليك روحا من أمرنا ، ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان ولكن جعلناه نورا نهدى به من نشاء من عبادنا (١٥) ·

أولى هذه الطرائق « الوحى » بالمعنى السالف الذى ناقشناه فى الفقرة السابقة ، وهو ما يطلق عليه العلماء « الالهام » مثل الوحى الى أم موسى والى النحل والى الملائكة ، وكل وحى يتميز بالخصوصية والسرية · والطريقة الثانية من طرائق كلام الله للبشر الكلام من وراء حجاب وذلك كلامه لموسى من وراء حجاب الشجرة والنار والجبل · ونلاحظ فى حالتين من حالات الكلام من وراء الحجاب أنه قد عبر عن بداية الكلام بالنداء :

فلما أتاها نودى يا موسى · انى أنا ربك فاخلع نعليك انك بالواد المقدس طوى · وأنا اخترتك فاستمع لما يوحى (١٦) · وناديناه من جانب الطور الأيمن (١٧) ·

واذا كان الوحى فى الحالة الأولى كلاما لا يفهمه الا طرفا الاتصال ، فهو كلام بدون قول ، أو لنقل هو كلام بشفرة غير صوتية ، بلغة غير اللغة الطبيعية · وعلى عكس من ذلك يكون الخطاب ـ المعبر عنه بالنداء ـ فى حالة موسى كلاما باللغة التى يمكن أن يستوعبها موسى · انه قول لغوى · ويؤكد هذا الحوار فى مشهد الرؤية :

ولما جاء موسى لميقاتنا وكلمه ربه قال رب أرنى أنظر اليك قال لن ترانى ولكن انظر الى الجبل فان استقر مكانه فسوف ترانى فلما تجلى ربه للجبل جعله دكا وخر موسى صعقا (١٨) ·

ان استخدام الفعل « قال » هنا يؤكد التمايز بين حالتى الوحى الأولى والثانية من جهة ، كما يؤكد طبيعة اللغة المستخدمة فى الحالة الثانية من جهة أخرى · ومن الضرورى هنا الاشارة الى أن سياق الآيات التى ورد فيها الفعل « أوحى » أو « يوحى » دالا على الاتصال غير اللغوى يؤكد أن مضمون الوحى لم يكن يتضمن موقفا اتصاليا تبادليا بين المرسل والمستقبل كما هو الأمر فى حالة « **الكلام من وراء الحجاب** » **مع موسى** ، بل كان

---

(١٥) سورة الشورى : الآيات ٥١ ـ ٥٢ ·
(١٦) سورة طه : الآيات ١١ ـ ١٣ ·
(١٧) سورة مريم : الآية ٥٢ ·
(١٨) سورة الاعراف : الآية ١٤٣ ·

المضمون يتضمن مجرد الأمر بفعل «**وأوحينا الى أم موسى أن أرضعيه**» (١٩) «**وأوحى ربك الى النحل أن اتخذى من الجبال بيوتا**» (٢٠) ، وتكون استجابة المستقبل للوحى مجرد تنفيذ الأمر وتحقيق الفعل · وهذا فارق أساسى بين موقف الاتصال غير القولى وموقف الاتصال القولى فى « الوحى » ·

الطريقة الثالثة من طرائق كلام الله للبشر هى الوحى غير المباشر عن طريق الرسول الملك الذى يوحى للمستقبل باذن الله ما يشاء · وهذه الطريقة كانت هى الطريقة التى تم بها القاء القرآن أو تنزيله · وعلى ذلك يمكن أن نضع العلاقة على النحو التالى :



ان صورة الاتصال كما يطرحها النص فى الآية السابقة بالنسبة للقرآن هى صورة الاتصال عبر وسيط هو الرسول الملك الذى أطلقت عليه الآية اسم « الروح » · لكن هذا التصور يترك مجال الفكر مفتوحا فى كيفية الاتصال بين الله والملك أولا من حيث الشفرة المستخدمة فى هذا الاتصال ، وبين الملك والرسول ثانيا من حيث كيفية التلاقى ما دمنا نعلم أن الشفرة المستخدمة بينهما كانت اللغة العربية · ولقد كانت هذه الأسئلة الحرجة محور علم من علوم القرآن هو « **كيفية الانزال ومعناه** » ·

(ب)

كيف كان الاتصال على المستوى الرأسى بين الله وجبريل وأى شفرة استخدمت فى هذا الاتصال ؟ ذهب العلماء الى أن :

---

(١٩) سورة القصص : الآية ٧ ·

(٢٠) سورة النحل : الآية ٦٨ ·

الله أفهم كلامه جبريل وهو فى السماء ، وهو عال من المكان ، وعلمه قراءته ، ثم جبريل أداه فى الأرض وهو يهبط فى المكان (٢١) ٠

ان عبارة « علمه قراءته » تترك مجال الحدس واسعا ، لكن الاشكالية طرحت عند علماء القرآن بطريقة أخرى حين تساءلوا : ما الذى نزل به جبريل من القرآن ، أهو اللفظ والمعنى ، أى النص بمضمونه وصياغته ، أم هو المضمون والمعنى والمحتوى ثم وضع الرسول على كل ذلك رداء اللغة العربية ؟ وبعبارة أخرى هل كان الاتصال بين جبريل ومحمد « وحيا » بمعنى الالهام ، أم كان « وحيا » بالقول ؟ وقد اختلف العلماء فى الاجابة عن هذا السؤال الى فريقين : **ذهب الفريق الأول الى أن المنزل كان :**

اللفظ والمعنى وأن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به ٠ وذكر بعضهم أن أحرف القرآن فى اللوح المحفوظ كل حرف منها بقدر جبل قاف وأن تحت كل حرف معان لا يحيط بها الا الله عز وجل وهذا معنى قول الغزالى : ان هذه الأحرف سترة لمعانيه (٢٢) ٠

ويهمنا فى هذا الرأى التوقف أمام دلالته ونتائجه التى انتهى اليها فى مجرى تطور الفكر الدينى ٠ والاشارة هنا للغزالى اشارة مهمة ربما يتضح مغزاها عندما نناقش مفهوم الغزالى للنص وتحويله لطبيعته ولوظيفته فى الباب الثالث والأخير من هذه الدراسة ٠ والذى يهمنا هنا أن نلاحظه أن هذا الرأى يتصور للنص وجودا خطيا سابقا فى اللوح المحفوظ ٠ وفى هذا التصور ما فيه من اهدار لجدلية العلاقة بين النص والواقع الثقافى ، وهى العلاقة التى تؤكد عليها كثير من علوم القرآن كما سيأتى فى الفصول القادمة من هذه الدراسة ٠

فى هذا الوجود الخطى السابق كان النص مدونا فى اللوح المحفوظ بالحروف العربية قطعا ، كل حرف منها بحجم « جبل قاف » وهو الجبل الأسطورى الذى يحيط بالأرض من جميع نواحيها وأطرافها فى التصور

---

(٢١) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ٠ ص ٢٢٩ ٠

(٢٢) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٢٩ ٠ يعتمد هذا التصور الذى نناقشه هنا على ما جاء فى النص « بل هو قرآن مجيد ٠ فى لوح محفوظ » سورة البروج : الآيات ٢١ ـ ٢٢ ٠

القديم عند الشيعة والمتصوفة خاصة · لقد أدى هذا التصور للوجود الأزلى الكتابى للنص الى نتيجتين هامتين : النتيجة الأولى المبالغة فى قداسة النص وتحويله من كونه نصا لغويا دالا قابلا للفهم الى أن يكون نصا تصويريا · ومع ازدهار الفنون ـ خاصة فن الخط والزخرفة ـ كان القرآن يمثل من حيث وجوده الخطى محور ابداع الفنان العربى · ويمكن القول من منظور المفهوم العربى للمحاكاة ان الفنان العربى كان يحاول محاكاة هذا الخط القديم الأزلى للنص فى اللوح المحفوظ · ان هذا الافتراض يسانده فصل الأشاعرة بين الكلام النفسى القديم من القرآن وبين محاكاته الصوتية فى القراءة من حيث ان الكلام النفسى صفة قائمة بالذات الالهية لا تفارقها ، على حين أن تلاوة القارىء محاكاة فى الزمان لهذه الصفة الأزلية · هذا على المستوى الصوتى ، فلماذا لا يكون الرسام العربى الخطاط محاكيا للخط الأزلى الكتابى للنص فى اللوح المحفوظ بناء على هذا التصور ؟ ان اضافة علم « مرسوم الخط » (٢٣) الى مجال علوم القرآن يؤكد هذا الافتراض ويسانده · هذا بالاضافة الى المكانة الخاصة التى تمتعت بها الحروف على المستويين الصوتى والكتابى عند كل من الشيعة والمتصوفة ، وهو أمر ناقشناه فى مكان آخر (٢٤) ·

النتيجة الثانية التى أدى اليها تصور وجود خطى أزلى للقرآن ـ كل حرف بقدر جبل قاف ـ الايمان بعمق دلالته وتعدد مستوياتها ، اذ لابد أن يكون المعنى والدلالة متلائمين مع الكلام النفسى القديم ـ الذى توحد بالعلم الالهى ـ من جهة ، ومع هذا الحجم الهائل لحروف القرآن الأزلية من جهة أخرى · لكن ربط تعدد مستويات الدلالة بالأصل الالهى والوجود الأزلى للنص أدى الى استغلاق معنى النص نتيجة استحالة النفاذ الى مستويات معانيه فى نهاية الأمر · لذلك لا نعجب أن يسود مفهوم للنص يوحد بين دلالته اللغوية وبين ذات المتكلم ، فينسب الزركشى للامام الشافعى أنه قال :

> **جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة ، وجميع السنة شرح للقرآن ، وجميع القرآن شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العليا · وزاد غيره : وجميع الأسماء الحسنى شرح لاسمه الأعظم (٢٥) ·**

وينسب أيضا الى سهل بن عبد الله التسترى قوله :

---

(٢٣) انظر : الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٣٧٦ ـ ٤٣١ ·
(٢٤) انظر : فلسفة التاويل : ص ٢٩٧ ـ ٣٠١ ·
(٢٥) البرهان فى علوم القرآن : الجزء الأول ، ص ٩ ·

لو أعطى العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله فى آية من كتابه ، لأنه كلام الله وكلامه صفته • وكما أنه ليس لله نهاية ، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه وانما يفهم كل بمقدار ما يفتح عليه (٢٦) •

والى مثل ذلك ذهب أبو بكر بن العربى ، فجعل علوم القرآن لا تتناهى اذا راعينا الروابط والتراكيب • وهذه العلوم اذا حصرت باعتبار كلمات القرآن فهى :

خمسون علما وأربعمائة وسبعة آلاف علم وسبعون ألف علم على عدد كلم القرآن ، مضروبة فى أربعة • قال بعض السلف : اذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحد ومطلع • وهذا مطلق دون اعتبار تراكيبه وما بينها من روابط • وهذا ما لا يحصى ولا يعلمه الا الله عز وجل (٢٧) •

ان سيادة هذا المفهوم لدلالة النص وسيطرته على الثقافة قد أدى فى النهاية الى نقل فعالية النص من مجال الدلالة اللغوية بوصف النص رسالة الى مجال الدلالة السميوطيقية بوصف النص أيقونة • ويمكن أن يكون ذلك مسئولا الى حد كبير عن اعطاء الأولية فى بعض مراحل تاريخنا الفكرى والثقافى للأحاديث النبوية وذلك بوصفها خطابا بشريا قابلا للفهم من حيث اللغة والصياغة اذا قورنت بقداسة القرآن وأزلية لغته وتعبيرها عن ذات المتكلم سبحانه وتعالى • وتلك قضية سنعود اليها بمزيد من التحليل عند حديثنا عن « الاعجاز » من جهة ، وعند حديثنا عن « تحويل مفهوم النص » فى الباب الأخير من هذه الدراسة من جهة أخرى •

(ج)

واذا كان الرأى السابق يرى أن الشفرة اللغوية فى عملية الاتصال الوحى كانت هى اللغة العربية سواء فى مستوى الاتصال الرأسى (الله ـ جبريل) أو فى المستوى الأفقى (جبريل ـ محمد) فان الرأى الثانى يفرق بين هذين المستويين ، فيجعل تحويل الوحى من مستوى « الالهام » الى مستوى الاتصال اللغوى ، أى يجعل الصياغة اللغوية للوحى ، مهمة جبريل مرة ، ويجعلها مهمة محمد مرة أخرى •

انما نزل جبريل على النبى صلى الله عليه وسلم بالمعانى خاصة ، وأنه صلى الله عليه وسلم علم تلك المعانى وعبر عنها

---

(٢٦) الزركشى :البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٩ •

(٢٧) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ١٧ •

بلغة العرب · وانما تمسكوا (أصحاب هذا الرأى) بقول الله تعالى (نزل به الروح الأمين · على قلبك) (٢٨) ·

واذا كان أصحاب هذا الرأى يتمسكون بالمضمون الحرفى للنزول على « القلب » فيعتبرون أن النزول كان نزولا للمعانى منفصلة عن الشفرة اللغوية ، فلا شك أن المفهوم الضمنى للوحى هنا هو مفهوم « الالهام » الذى تستخدم فيه شفرة خاصة غير صوتية · لكن بعض العلماء افترضوا أن الصياغة اللغوية لمضمون الرسالة كانت من دور جبريل ·

ان جبريل صلى الله عليه وسلم انما ألقى عليه المعنى ، وأنه عبر بهذه الألفاظ بلغة العرب ، وأن أهل السماء يقرأونه بالعربية ، ثم أنزل به بعد ذلك (٢٩) ·

ويفترض هذا الرأى أن للملائكة نظاما لغويا ، ويفترض علاوة على ذلك أن هذا النظام اللغوى هو اللغة العربية · ان النص فى هذا التصور كان نصا غير لغوى فى المستوى الرأسى (الله ـ جبريل) ولكنه تحول الى نص لغوى فى المستوى الأفقى (جبريل ـ محمد) ، سواء كان ذلك من جانب جبريل أم كان من جانب محمد · ولا شك أن مثل هذا التصور يتناقض مع مفهوم النص لنفسه من أنه قول وقرآن ـ بالاشتقاق من القراءة ـ وأنه رسالة لغوية لا يجوز المساس بمنطوقها أو تحريفها ·

وان كادوا ليفتنونك عن الذى أوحينا اليك لتفترى علينا غيره واذا لاتخذوك خليلا (٣٠) ·

ولئن شئنا لنذهبن بالذى أوحينا اليك ثم لا تجد لك به علينا وكيلا (٣١) ·

واتل ما أوحى اليك من كتاب ربك لا مبدل لكلماته ولن تجد من دونه ملتحدا (٣٢) ·

وأشد دلالة فيما نحن بصدده نهى النص للنبى أن يحرك لسانه بالقرآن حالة الوحى :

---

(٢٨) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٣٠ والآيات من سورة الشعراء : ١٩٣ ـ ١٩٤ ·

(٢٩) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٣٠ ·

(٣٠) سورة الاسراء : الآية ٧٣ ·

(٣١ ، ٣٢) على الترتيب : سورة الاسراء : الآية ٨٦ والكهف : الآية ٢٧ ·

لا تحرك به لسانك لتعجل به ٠ ان علينا جمعه وقرآنه ٠ فاذا قرأناه فاتبع قرآنه (٣٣) ٠

(د)

ان اشكالية طبيعة الشفرة اللغوية المستخدمة فى حالة الوحى تتضح أكثر حين يناقش العلماء « كيفيات الوحى » ، أى الكيفيات التى أمكن بها الاتصال بين طرفين لا ينتميان لنفس المرتبة الوجودية ٠ ان جبريل ملك ينتمى الى أفق وجودى مغاير للأفق الذى ينتمى اليه محمد البشر ٠ ومن الضرورى الاشارة الى أن هذه الاشكالية لم تكن مطروحة على العقل العربى فى مرحلة ما قبل الاسلام ، وقد أدى الى طرحها تطور العقل العربى واحتكاكه بثقافات أخرى ، وهذا يؤكد طبيعة العلاقة الجدلية بين النص والثقافة ٠ فاذا كان النص فى مفهومه الجوهرى والأساسى اعتمد على معطيات الثقافة ، فان الثقافة هنا تحاول فهم هذا الجذر الثقافى للنص ٠

كان السؤال : كيف أمكن هذا الاتصال مع التغاير فى الطبيعة الناتج عن اختلاف مراتب الوجود ٠ وكانت الاجابة أن ثمة تحولا يحدث فى أحد طرفى عملية الاتصال حتى يمكنه الاتصال بالطرف الآخر :

احدهما أن رسول الله صلى الله عليه وسلم انخلع من صورة البشرية الى صورة الملائكة واخذه من جبريل ، والثانى أن الملك انخلع الى البشرية حتى ياخذ الرسول منه ٠ والأول أصعب الحالين (٣٤) ٠

ومثل هذا التحول من مرتبة وجودية الى مرتبة أخرى أمر مفهوم فى اطار الثقافة العربية بناء على التصور الوجودى الذى سبق أن ناقشناه فى الفقرة الثانية من هذا الفصل ٠ واذا كان علماء القرآن لم يميزوا بين حالتى التحول واكتفوا بوصف التحول من جانب محمد الى مرتبة الملكية بأنه أصعب الحالين فان ابن خلدون يميز بين هاتين الحالتين ، ويربط بين كل حالة منهما وبين طبيعة الشفرة المستخدمة فى الاتصال ٠ ان حالة الوحى كما سبقت الاشارة حالة تتطلب استعدادا خاصا يكون فى حالة الأنبياء استعدادا فطريا نابعا من الاصطفاء الالهى لهؤلاء البشر ٠ بهذا الاستعداد يمكن للنبى البشر أن ينسلخ من طبيعته ويتحول الى الملأ الأعلى فيأخذ من الملك ما يوحيه اليه :

---

(٣٢) سورة القيامة : الآيات ١٦ ـ ١٨ ٠

(٣٤) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٢٩ ٠

فاذا توجهوا وانسلخوا عن بشريتهم وتلقوا فى ذلك الملأ الأعلى ما يتلقونه عاجوا به على المدارك البشرية منزلا فى قواها لحكمة التبليغ للعباد ، فتارة يسمع احدهم دويا وكانه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذى ألقى اليه ، فلا ينقضى الدوى الا وقد وعاه وفهمه · وتارة يتمثل له الملك الذى يلقى اليه الوحى رجلا فيكلمه ويعى ما يقوله · والتلقى من الملك والرجوع الى المدارك البشرية وفهمه ما ألقى عليه كله كانه فى لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر لأنه ليس فى زمان بل كلها تقع جميعا فيظهر كانها سريعة · ولذلك سميت وحيا ، لأن الوحى فى اللغة الاسراع ·

واعلم أن الأولى وهى حالة الدوى هى رتبة الأنبياء غير المرسلين على ما حققوه ، والثانية وهى حالة تمثل الملك رجلا يخاطب هى رتبة الأنبياء المرسلين ، ولذلك كانت أكمل من الأولى · وهذا معنى الحديث الذى فسر فيه النبى صلى الله عليه وسلم الوحى لما سأله الحارث بن هشام وقال : كيف يأتيك الوحى ؟ فقال : أحيانا يأتينى مثل صلصلة الجرس وهو أشده على فيفصم عنى وقد وعيت ما قال ، وأحيانا يتمثل لى الملك فيكلمنى فاعى ما يقول · وانما كانت الأولى أشد لأنها مبدأ الخروج فى ذلك الاتصال من القوة الى الفعل فيعسر بعض العسر · ولذلك لما عاج فيها على المدارك البشرية اختصت بالسمع وصعب ما سواه · وعندما يتكرر الوحى ويكثر التلقى يسهل ذلك الاتصال فعندما يعرج الى المدارك البشرية يأتى على جميعها وخصوصا الأوضح منها وهو ادراك البصر · وفى العبارة عن الوعى فى الأولى بصيغة الماضى وفى الثانية بصيغة المضارع لطيفة من البلاغة وهى أن الكلام جاء مجىء التمثيل لحالتى الوحى ، فمثل الحالة الأولى بالدوى الذى هو فى المتعارف غير كلام وأخبر أن الفهم والوعى يتبعه غب انقضائه ، فناسب عند تصوير انقضائه وانفصاله العبارة عن الوعى بالماضى المطابق للانقضاء والانقطاع · ومثل الملك فى الحالة الثانية برجل يخاطب ويتكلم والكلام يساوقه الوعى فناسب العبارة بالمضارع المقتضى للتجدد (٣٥) ·

---

(٣٥) المقدمة ، ص ٩٨ ـ ٩٩

هذه التفرقة بين حالتى الوحى ـ وحالتى التحول المشار اليهما عند علماء القرآن ـ يمكن أن تكون تفرقة بين النصين الدينيين : القرآن والسنة. وفى تحليل ابن خلدون افتراض ضمنى بأن حالة التحول من البشرية الى الملكية ، أى التحول من جانب محمد ، تنفى الاتصال اللغوى حيث يكون التلقى رمزا من الكلام ـ عبر عنه فى الحديث بالدوى ـ يتلقى من خلاله النبى المعنى الذى يصوغه هو بعد ذلك لابلاغه . فى هذه الحالة يكون اعتماد الاتصال على حاسة « السمع » دون « الرؤية » . وعلى ذلك يكون الاتصال فى هذه الحالة قريبا من حالة « الالهام » ، لكنه الهام يستلزم درجة هائلة من التركيز المرهق :

> **واعلم أن فى حالة الوحى كلها صعوبة على الجملة وشدة قد أشار اليها القرآن ، قال تعالى : انا سنلقى عليك قولا ثقيلا ، وقالت عائشة : كان مما يعانى من التنزيل شدة، وقالت كان ينزل عليه الوحى فى اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وان جبينه ليتفصد عرقا . ولذلك كان يحدث عنه فى تلك الحالة من الغيبة والغطيط ما هو معروف ... وهذا هو معنى الغط الذى عبر به فى مبدأ الوحى فى قوله فغطنى حتى بلغ منى الجهد ثم أرسلنى فقال اقرأ فقلت ما أنا بقارىء وكذا ثانية وثالثة كما فى الحديث (٣٦) .**

والحالة الثانية هى الحالة التى يتحول فيها الملك الى الصورة البشرية ، فيكون الاتصال بالكلام العادى ، بالنظام اللغوى البشرى الخاص بالمستقبل ، ولذلك يكون الوعى « مساوقا » للكلام على حد تعبير ابن خلدون ، على حين يكون الوعى بالدلالة فى الحالة الأولى تاليا لعملية الاتصال . ان تحليل ابن خلدون وتمييزه بين هاتين الحالتين من حالات الوحى يستند أيضا الى النص ، ولذلك استطاع من خلال تحليل استخدام صيغة الفعل الماضى فى حالة التحول من جانب النبى أن يؤكد على طبيعة الاتصال فى هذه الحالة بوصفه اتصالا غير لغوى ، على حين أن حالة التحول من جانب جبريل تستلزم الاتصال اللغوى الذى عبر عن الوعى فيه باستخدام صيغة المضارع . وقد لا يتفق معنا ابن خلدون فى القول بأن الحالة الأولى ـ حالة الانسلاخ عن البشرية ـ يمكن أن تكون حالة الوحى بالسنة ، بينما تكون الحالة الثانية ـ حالة تحول الملك الى البشرية ـ خاصة بالوحى بالقرآن . والواقع أن ابن خلدون يرى هاتين الحالتين من حالات الوحى مرحلتين فى تطور عملية الاتصال ، فيرى أن الشدة والغط

---

(٣٦) المقدمة ، ص ٩٩

لازمت عملية الاتصال فى بدء الوحى ، ثم مع التعود والألفة انتقلت عملية الاتصال فى الوحى من مجرد الاعتماد على « السماع » ، بحاسة السمع الى المشافهة الكلامية والاعتماد على حاسة « البصر » . ويعتمد ابن خلدون على هذا المفهوم للتفرقة بين المكى والمدنى من القرآن :

وقد يفضى الاعتياد بالتدريج فيه شيئا فشيئا الى بعض السهولة بالقياس الى ما قبله . ولذلك كانت تنزل نجوم القرآن وسوره وآيه حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة . وانظر الى ما نقل فى نزول سورة براءة فى غزوة تبوك وأنها نزلت كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على ناقته بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المفصل فى وقت وينزل الباقى فى حين آخر . وكذلك كان آخر ما نزل بالمدينة آية الدين وهى ما هى فى الطول بعد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمن والذاريات والمدثر والفلق وأمثالها . واعتبر من ذلك علامة تميز بها بين المكى والمدنى من السور والآيات(٣٧) .

واذا كنا سنعود فى الفصول القادمة لمناقشة ما يطرحه ابن خلدون هنا ، فان الذى يعنينا من هذا النص فى سياقنا هذا أن ابن خلدون فى هذه التسوية بين حالتى الوحى وفى اعتبارهما مجرد مرحلتين زمانيتين ، يتخلى عن تفرقته الأساسية بينهما من حيث طبيعة الشفرة المستخدمة ، التى أشار اليها باسم « الرمز » فى حالة انسلاخ النبى وباسم « الكلام » فى حالة تحول الملك الى البشرية . واذا كان ابن خلدون قد فرق بين هاتين الحالتين من جهة أخرى على أساس أن حالة الانسلاخ الى الملكية هى حالة « النبوة » ـ حالة الأنبياء غير المرسلين ـ وأن الحالة الثانية هى حالة الأنبياء المرسلين ، فهل يمكن لنا أن نفترض أن المرحلة المبكرة فى الوحى كانت مرحلة « نبوة » فقط غير متضمنة للرسالة ؟ والحقيقة أن مثل هذا الافتراض يمكن أن يجد له سندا فى بعض الآراء عند علماء القرآن الذين ذهبوا الى أن بداية الرسالة كانت بالأمر بالانذار فى سورة « المدثر » وأن ما سبقها من نصوص دالة على النبوة فقط .

أول ما نزل للنبوة : اقرأ باسم ربك ، وأول ما نزل للرسالة : يا أيها المدثر (٣٨) .

---

(٣٧) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٩٩ .

(٣٨) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٤ .

قوله تعالى : (اقـرأ باسم ربك) دال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم ، لأن النبوة عبارة عن الوحى الى الشخص على لسان الملك بتكليف خاص · وقوله تعالى : (يا أيهـا المدثر ،قم فانذر) دليل على رسالته صلى الله عليه وسلم لأنها عبـارة عن الوحى الى الشخص على لسـان الملك بتكليف عـام (٣٩) ·

(هـ)

ان مفهوم « **الانسلاخ عن البشرية** » والتحول الى الملكية فى حالة الوحى الأولى ليس مقصودا معناه الحرفى بالتحول الفيزيقى كما يفهم من منطوقه ، فالتغير الذى كان يلاحظ على النبى تغير طارىء طفيف وليس تحولا بالمعنى الذى تنبىء عنه لفظة « الانسلاخ » أو « الانخلاع » · ولعل هذا هو الذى مهد السبيل أمام الفلاسفة والمتصوفة لمناقشة مفهوم « النبوة » من خلال نظرية « الخيال » ·

ان تفسير النبوة اعتمادا على مفهوم « الخيال » معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر الى عالم الملائكة انتقال يتم من خـلال فاعلية « المخيلة » الانسانية التى تكون فى « الأنبياء » ـ بحكم الاصطفاء والفطرة ـ أقوى منها عند من سواهم من البشر ·

واذا كانت فاعلية « الخيال » عند البشر العاديين لا تتبدى الا فى حالة النوم وسـكون الحواس عن الانشـغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجى الى الداخل ، فان « الأنبياء » « والشعراء » والعارفين » قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية « المخيلة » فى اليقظة والنوم على السواء · وليس معنى ذلك ـ بأى معنى من المعانى ـ التسوية بين هذه المستويات من حيث قـدرة « المخيلة » وفاعليتها ، فالنبى يأتى دون شـك على قمة الترتيب ، يليه الصوفى العارف ، ثم يأتى الشاعر فى نهاية الترتيب ·

ان النفس الانسانية بصفة عامة جزء من العالم الروحانى فى التصور العام للوجود عند العلماء ، وعلى ذلك فان كل البشر قادرون على الالمام بلمحة من هذا العالم من خلال تجربة « الرؤيا » · ولكن حين يكون هؤلاء البشر العاديون تحت سطوة « العالم الحسى » لا يستطيعون مقاربة هذا العالم الخصب الثرى · ان « الأحلام » تمثل مجال فاعلية « المخيلة » عند البشر جميعا ، لكن « دلالة » ما يراه النائم قد تكون واضـحة غامضة .

---

(٣٩) الزركشى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٠٨ ·

لكنها فى كل الأحوال لها دلالتها على بعض حقائق العالم الروحى الذى تنتمى اليه النفس الانسانية ·

وأما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة فى ذاتها الروحانية لمحة من صور الواقعات ، فانها عندما تكون روحانية تكون صورة الواقعات فيها موجودة بالفعل كما هو شأن الذوات الروحانية كلها ، وتصير روحانية بان تتجرد عن المواد الجسمانية والموارد البدنية · وقد يقع لها ذلك لمحة بسبب النوم كما نذكر فتقتبس بها علم ما تتشوف اليه من الأمور المستقبلة ، وتعود به الى مداركها · فان كان ذلك الاقتباس ضعيفا وغير جلى بالمحاكاة والمثال فى الخيال فيحتاج من أجل هذه المحاكاة الى التعبير · وقد يكون الاقتباس قويا يستغنى فيه عن المحاكاة فلا يحتاج الى تعبير لخلوصه من المثال والخيال · والسبب فى وقوع هذه اللمحة للنفس أنها ذات روحانية بالقوة مستكملة بالبدن ومداركه حتى تصير ذاتها تعقلا محضا ويكمل وجودها بالفعل فتكون حينئذ ذاتا روحانية مدركة بغير شىء من الآلات البدنية الا أن نوعها فى الروحانيات دون نوع الملائكة أهل الأفق الأعلى الذين لم يستكملوا ذواتهم بشىء من مدارك البدن ولا غيره · فهذا الاستعداد حاصل لها ما دامت فى البدن · ومنه خاص كالذى للأولياء ومنه عام للبشر على العموم (٤٠) ·

واذا كانت النفس الانسانية تتلقى من الملأ الأعلى على قدر روحانيتها وصفائها ، فلا شك أن الأنبياء يصلون الى الدرجة القصوى من الصفاء والروحانية ولكنهم لا يتحولون الى ذوات من التعقل المحض تجعلهم ملائكة · هل يمكن أن نقول اذن أن المرحلة الأولى من مراحل الوحى ـ مرحلة الشدة والغط والتحول من جانب النبى ـ كانت مرحلة أشبه بالرؤيا حيث تتلقى نفس النبى ـ بناء على هذا التصور ـ من الملك رسالة ذات شفرة خاصة يحولها النبى بعد ذلك الى رسالة لغوية ؟ وهل يمكن أن نقول أن التعود والألفة ـ مع توالى عملية الاتصال ـ جعلت الوحى ممكنا فى حالة اليقظة بالكلام اللغوى العادى ؟

تتضافر الحقائق لتجيب بالايجاب عن هذا السؤال ، والحقائق التى نشير اليها هى الحقائق كما عرفتها الثقافة كما سبق أن أشرنا فى التمهيد· من هذه الحقائق ما ترويه السيدة عائشة : ـ

---

(٤٠) ابن خلدون : المقدمة ، ص ١٠٢ ·

كان أول ما بدىء به رسول الله صلى الله عليه وسلم من الوحى الرؤيا الصادقة فى النوم ، فكان لا يرى رؤيا الا جاءت مثل فلق الصبح • ثم حبب اليه الخلاء ، فكان يخلو بغار حراء يتحنث فيه الليالى أولات العدد قبل أن يرجع الى أهله ويتزود لذلك ، ثم يرجع الى خديجة فيتزود لمثلها (٤١) •

ويحدثنا النص ذاته عن رؤيا الأنبياء وما تتضمنه من الوحى سواء فى قصة «ابراهيم» أم قصة «يوسف» • فى الحالة الأولى كان تحقق الحلم بالموازاة الرمزية بين « الكبش » و « الابن » اذ رأى ابراهيم أنه يذبح ابنه . وايمانا بأن الأحلام تعبير عن حقائق أوشك على تحقيق الحلم حرفيا ثم حدث التأويل « **فما ذبح الا كبشا فى صورة ولده فافسد الحلم صورة الكبش فى المنام** » (٤٢) • وكذلك فى حالة « يوسف » تحقق الحلم بالتأويل الرمزى للصور المدركة . فكانت الشمس والقمر هما الأب والأم وكان الأحد عشر كوكبا هم اخوته الذين سجدوا له جميعا ، فأدرك حينذاك دلالة الحلم • لكن أباه يعقوب كان قد أدرك دلالة الحلم قبل ذلك حين قصه عليه يوسف ، ولذلك طلب منه ألا يقصه على أخوته حتى لا يكيدوا له • ومعنى ذلك كله أن « الرؤيا » تعد احدى طرائق الوحى ، وهى طريقة تكون لغتها الصور الرمزية الدالة على معان تحتاج للتعبير والتأويل • وفى شخصية « النبى » تجتمع القابلية لهذه الطريقة من طرق الوحى مع القدرة على التأويل والعبور من الصور الرامزة الى المعانى المرموز اليها • ان التشابه والتماثل بين احدى حالات الوحى وبين « الرؤيا » أمر مؤكد فى الثقافة العربية الاسلامية سواء قبل الاسلام ـ مرتبطا بالعرافة والكهانة ـ أو بعده (٤٣) • ان ما يحدث للأنبياء شبيه بما يحدث للنائم فى حلمه مع فارق فى الدرجة هو أن :

حال النوم أدون منه بكثير ، فلأجل هذا الشبه عبر الشارع عن الرؤيا بانها جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة، وفى رواية ثلاثة وأربعين ، وفى رواية سبعين • وليس العدد فى جميعها مقصودا بالذات ، وانما المراد الكثرة فى تفاوت هذه المراتب بدليل ذكر السبعين فى بعض طرقه ، وهو للتكثير

---

(٤١) مختصر صحيح مسلم : الجزء الأول ، ص ٢٤ •

(٤٢) ابن عربى : الفتوحات المكية ، الجزء الرابع ، ص ٢٤١ •

(٤٣) انظر عن دور « الرؤيا » بوصفها أداة فنية فى بناء السيرة النبوية : السيرة النبوية سيرة شعبية ، وهناك أيضا أشرنا الى عملية الوحى الأولى بوصفها رؤيا كما جاء فى نص السيرة ، وانظر السيرة النبوية : الجزء الأول ، ص ٢٢٠ ـ ٢٢١ •

عند العرب ... ان معنى هذا الجزء نسبة الاستعداد الأول الشامل للبشر الى الاستعداد القريب الخاص بصنف الأنبياء الفطرى لهم صلوات الله عليهم . ان هذا الاستعداد البعيد وان كان عاما فى البشر معه عوائق وموانع كثيرة تمنع من حصوله بالفعل . ومن أعظم تلك الموانع الحواس الظاهرة ، ففطر الله البشر على ارتفاع حجاب الحواس بالنوم الذى هو جبلى لهم ، فتتعرض النفس عند ارتفاعه الى معرفة ما تتشوف اليه فى عالم الحق ، فتدرك فى بعض الأحيان منه لمحة يكون فيها الظفر بالمطلوب . ولذلك جعلها الشارع من المبشرات ، فقال : لم يبق من النبوة الا المبشرات ، قالوا : وما المبشرات يا رسول الله ، قال : الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو ترى له (٤٤) .

ان فهم ظاهرة « الرؤيا » على أساس أنها حالة اتصال بين النفس والعالم الروحانى كان من شأنه أن يدعم الأساس النظرى لظاهرة النبوة بالاستناد الى بعض الحقائق المشتركة بين البشر جميعا . وفى ظل هذا التصور لا تكون « النبوة » ظاهرة فوقية مفارقة ، بل تصبح ظاهرة قابلة للفهم والاستيعاب . ويمكن أن يفهم « الانسلاخ » أو « الانخلاع » فى ظل هذا التصور على أساس أنه تجربة خاصة ، أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة . ويكون التمييز بين حالتى الوحى تمييزا بين مرحلتين لا بين حالتين .

٤ ـ القرآن والكتاب :

لا نريد أن نتوقف طويلا عند ذلك الخلاف التفسيرى حول كلمة « القرآن » وهل هى مصدر من « قرأ » بمعنى ردد ، أو من « قرأ » بمعنى جمع ، وهو خلاف مبسوط فى المعاجم وفى كتب علوم القرآن على السواء . والمعيار الثقافى الذى نستند اليه فى التحليل لابد أن يؤكد أنها مصدر من « قرأ » بمعنى الترديد ، ذلك أن النص تشكل من خلال ثقافة شفاهية لم يكن للتدوين فيها دور يذكر ، هذا بالاضافة الى أن ما ورد فى الآيات والسور الأولى من النص يشير الى النص باسم « القرآن » ، ويشير الى قراءته من جانب الملقى (جبريل) ومن جانب المتلقى (محمد) على السواء .

ان علينا جمعه وقرآنه . فاذا قرأناه فاتبع قرآنه (٤٥) .

---

(٤٤) ابن خلدون : المقدمة ، ص ١٠٣ .

(٤٥) سورة القيامة : الآيات ١٧ ـ ١٨ .

وعطف القرآن على الجمع يؤكد التغاير ، وتأتى الآية الثانية لتؤكد أن « القرآن » مصـــدر من « قـرأ » بمعنى القراءة الذى هو الترديد والترتيل ·

ورتل القرآن ترتيلا (٤٦) ·

ان النص فى اطلاقه هذا الاسم على نفسه ينتسب الى الثقافة التى تشكل من خلالها ، ولكنه فى نفس الوقت يفرض تميزه عنها باختيار هذا الاسـم غير المألوف تماما من حيث صيغته وبنائه ، الأمر الذى أدى الى مناقشات العلماء : هل هو بمعنى القراءة أم بمعنى الجمع ؟ ولقـد أدرك الجاحظ أن هذه الأسماء التى أطلقها النص على نفسه وعلى أجزائه مثل السورة والآية والفاصلة هى من قبيل الأسماء التى تؤكد مخالفة النص لغيره من النصوص فى الثقافة · وهذه ملاحظة هامة ، فالنص ينتسب الى الثقافة من حيث « شفاهيته » فى التلقى والأداء ، ولكنه ينفصل عنهـا باختيار الأسماء الدالة على أجزائه ·

سمى الله كتابه اسما مخالفا لما سمى العرب كلامهم على الجملة والتفصيل ، سـمى جملته قرآنا كما سـموا ديوانا وبعضه سورة كقصيدة ، وبعضه آية كالبيت وآخرها فاصلة كقافية (٤٧) ·

لكن اذا كانت هذه الأسماء تمثل مخالفة خارجية ، فقد أطلق النص على نفسه اسما آخر يفصل بينه وبين التيار العام لحركة الثقافة فصلا واضحا · لقد أطلق على نفسه اسم « الكتاب » ، وكانت المرة الأولى التى يرد فيها هذا الاسم فى سورة « ص » وهى السورة رقم ٣٨ من حيث ترتيب النزول (٤٨) ·

كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته وليتذكر أولو الألبـــاب (٤٩) ·

ولا شك أن اطلاق هـذا الاسـم على النص لم يكن مجرد دلالة على « الانفصال » عن النصوص الأخرى ، فالحقيقة أن هذا النص هو أول نص دون فى تاريخ الثقافة ، هذا بالطبع اذا استثنينا ما جاء فى الروايات من

---

(٤٦) سورة المزمل : الآية ٤ ·

(٤٧) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٥٠ ·

(٤٨) انظر فى ترتيب النزول : الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ١٩٣ ، والسيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ١٠ ـ ١١ ·

(٤٩) الآية ٢٩ ·

تدوين « المعلقات » وتعليقها على جدران الكعبة · واذا كان تدوين المعلقات مع افتراض صحته حادثة جزئية للاحتفال ببعض النصوص الممتازة ، فان الحرص على تدوين كل ما يستجد فى النص من جانب النبى والمسلمين يعد ظاهرة جديدة فى اطار ثقافة شفاهية تعتمد على النقل الشفاهى لمخزونها من النصوص · من هذه الزاوية يمكن أن نعتبر النص حلقة فاصلة فى تاريخ الثقافة بين مرحلتين : مرحلة الشفاهية ومرحلة التدوين ·

وثمة دلالة أخرى هامة لاطلاق اسم « الكتاب » على النص ، وهى ترتبط بالوضع الدينى فى الجزيرة العربية قبل الاسلام ، فقد كانت صفة « أهل الكتاب » تقابل صفة « الأميين » تقابل التضاد والتناقض ، حيث تشير الصفة الأولى الى اليهود والنصارى بينما تشير الثانيه الى مشركى العرب وعبدة الأوثان · ورغم ما يقوله ابن خلدون من أن علماء اليهود « **كانوا بادية بالحجاز غفلا عن الصنائع والعلوم حتى عن علم شريعتهم وفقه كتابهم وملتهم** » (٥٠) فان مجرد كونهم أصحاب دين لهم كتاب كان يجعلهم يتمتعون باحترام « الأميين » · ويتبدى ذلك فى أن السيدة خديجة حين أرادت أن تستيقن من حقيقة ما ظهر لمحمد بحراء أخذته الى ورقة بن نوفل :

> **وكان امرأ تنصر فى الجاهلية ، وكان يكتب الكتاب العربى ، ويكتب فى الانجيل بالعربية ما شاء الله تعالى أن يكتب (٥١) ·**

لقد كان النص فى هذه المرحلة يميز نفسه عن ثقافة « الأميين » بأنه كتاب ، وكان يميز نفسه عن ثقافة « أهل الكتاب » من جهة أخرى بأنه « كتاب عربى » أو « بلسان عربى » · وهذا التمييز مهم فى ذاته لدلالته على الوظيفة التى كان على النص أن يلعبها فى اطار الثقافة بوصفه حلقة مهمة فاصلة بين مرحلتين كما سبقت الاشارة · ان قراءة النص قراءة خاصة من حيث ترتيب نزول الآيات يمكن أن تكشف لنا عن كثير من حقائق حركة النص فى الثقافة تشكلا وتشكيلا ، وان كان الوصول الى هذا الترتيب الدقيق أمرا يحتاج الى طاقات كثير من الباحثين (٥٢) ·

ان مفهوم « الكتابة » فى ثقافة ما قبل النص كان مفهوما يرتبط بالسرية والخفاء المتضمنيْن فى المفهوم اللغوى للوحى ، ولذلك يضع صاحب

---

(٥٠) المقدمة ، ص ٣٣٣ ·

(٥١) مختصر صحيح مسلم : الجزء الأول ، ص ٢٥ ·

(٥٢) كان لا بد لنا لكى يستقيم اطار التحليل فى هذه الدراسة من بذل بعض الجهود فى هذا الصدد ، لكنها جهود مبدئية جدا تحتاج لكثير من المراجعة والصبر لكى تكتمل ·

اللسان « الكتابة » ضمن معانى « الوحى » ، لكن هذا المعنى من معانى الوحى ـ معنى الكتابة ـ لا نجد له استخداما فى النص ، وانما ترد الكتابة بمعنى التدوين والتسجيل والتثبيت أو بمعنى الفرض والايجاب (٥٣) · نجد الكتابة بمعنى الوحى أو بالأحرى الوحى بمعنى الكتابة فى الشعر الجاهلى · يقول لبيد فى معلقته :

فمدافع الريان عرى رسمها خلقا كما ضمن الوحى سلامها

لقد انمحى رسم مدافع الريان بحكم اسفاء الرياح عليها فاختفت ولم تعد مرئية تماما كما تتضمن الحجارة الكتابة · واذا كان تضمن الحجارة للكتابة لا يخفيها ، والأحرى القول أنه يبرزها ، فان رؤية الشاعر للكتابة ـ المتضمنة فى الحجارة ـ رؤية لنقوش وأشكال « عارية » عن الدلالة بالنسبة له · وتكون الحقيقة بالنسبة للشاعر أن الكتابة « الخافية الدلالة » ـ الوحى ـ يمكن أن تماثل اختفاء مدافع الريان بفعل الرياح ، أو تعرى رسوم هذه المدافع · أن الكتابة هنا تبدو بالنسبة للأمى دلالة خفية لا يستطيع كشف غموضها ، انها دلالة على المستوى الافتراضى لكنها فى الحقيقة غموض · لكن الغموض لا ينشأ فى وعى الناظر الى الكتابة الا من خلال معرفته أنها دالة ، ولكن دلالتها بالنسبة اليه خفية · ان موقف الشاعر هنا أمام الكتابة / الوحى مماثل لموقف علقمة أمام « الانقاض » و « النقنقة » بين ذكر النعام وأنثاه ، انه يعلم أنها أصوات دالة بالنسبة لهما ، لكن دلالتها خفية غامضة بالنسبة له ، لذلك قارنها بتراطن الروم فى قصورهم ·

وبهذا المعنى جاء المثل « **وحى فى حجر** » **لمن يكتم سره** · وقد أخطأ « أبو زيد القرشى » حين شرح هذا المثل قائلا كما حكى عنه صاحب اللسان « **الحجر لا يخبر أحدا بشىء فأنا مثله لا أخبر أحدا بشىء أكتمه** » ، حيث جعل المقارنة فى المثل بين الانسان والحجر فى حين أن المقارنة بين « السر » و « الوحى » ، ويكون المعنى « **سرك كالوحى فى الحجر** » **لا** يدركه أحد · ولا شك أن هذا المثل كان دالا فى ثقافة شفاهية تمثل الكتابة فيها نصا غامضا مستغلق الدلالة · ولعل خطأ « أبو زيد القرشى » فى شرح معنى المثل ـ وعذره أيضا ـ راجع الى انتفاء مفهوم الكتابة من معنى « الوحى » بفعل فاعلية النص فى الثقافة ·

ان هذا المثل يشبه الى حد كبير ما نقوله فى أمثالنا العامية من أن « **السر فى بير** » ، وليس المقصود من ذلك أنه فى مكان يستحيل الوصول اليه ، بل المقصود أنه مودع فى مكان يستحيل على غير من أودعه أن يبحث

---

(٥٣) انظر : معجم ألفاظ القرآن ·

عنه فيه . وتتعقد الدلالة بارتباط « البير » في الخيال الشعبي بعالم الأشباح والعفاريت والأرواح الشريرة بشكل عام . ان الدلالة اللغوية للمثل لا تنفصل عن النظام الثقافي بأعرافه وتقاليده ومعتقداته .

وحين نقول ان النص قد ساهم في تحويل الثقافة من مرحلة الشفاهية الى مرحلة التدوين عن طريق اضفاء اسم « الكتاب » على نفسه وعن طريق نفي دلالة « الوحي » بما يرتبط به من سرية وغموض عن معنى « الكتابة » فاننا لا نقصد بالنص مجرد المعطى اللغوي ، بل نقصد فعالية النص من خلال مجموعة البشر الذين اعتبروه نصهم الأساسي . وفي هذا الصدد يكفي أن نشير الى أن النبي كان يجعل فدية الأسير من أهل مكة أن يعلم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة ، وذلك من شدة حرصه وحرص الجماعة على تدوين النص وعلى احداث تغيير نوعي في الثقافة . ان النص هنا لا يفعل وحده بل تتحقق فعاليته بالانسان الذي كان النص بالنسبة اليه رسالة وبلاغا .

٥ ـ الرسالة والبلاغ :

وليست الرسالة المتضمنة في عملية الاتصال / الوحي ، سواء كانت رسالة لغوية أم كانت رسالة غير لغوية ، رسالة خاصة بالمتلقي الأول ، ولكنها رسالة مطلوب تبليغها للناس واعلامهم بها . واذا كانت الرسالة لغوية قولية ، كما هو الأمر في حالة القرآن ، فالمطلوب ابلاغ منطوق الرسالة اللفظي دون تحوير أو تبديل أو تحريف . ان النص يفصل في مواطن كثيرة بين فاعل القول ـ المتكلم والموحي ـ وبين المتلقي الأول :

ولو تقول علينا بعض الأقاويل لأخذنا منه باليمين (٥٤)
أم يقولون تقوله بل لا يؤمنون (٥٥) .

ان مهمة المتلقي الأول نقل الرسالة وابلاغها للناس لا مجرد تلقيها والعلم بمحتواها ومضمونها . ان مجرد التلقي والعلم بالرسالة لا يتجاوز مرحلة « النبوة » ، والابلاغ هو الذي يجعل من « النبي » رسولا .

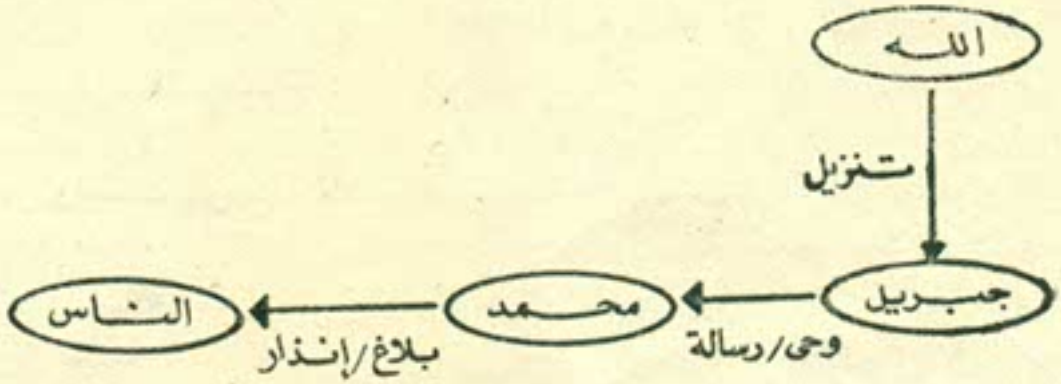
يا أيها الرسول بلغ ما أنزل اليك من ربك وان لم تفعل فما بلغت رسالته (٥٦) .

---

(٥٤) سورة الحاقة : الآية ٤٤ .
(٥٥) سورة الطور : الآية ٣٣ .
(٥٦) سورة المائدة : الآية ٦٧ .

وأوحى الى هذا القرآن لأنذركم به ومن بلغ (٥٧) ٠
هذا بلاغ للناس ولينذروا به (٥٨) ٠
وان تولوا فانما عليك البلاغ(٥٩) ٠
ان هذا لبلاغا لقوم عابدين (٦٠) ٠

وكون « النص » بلاغا معناه أن المخاطبين به هم الناس جميعا ، الناس الذين ينتمون الى نفس النظام اللغوى للنص وينتمون الى الاطار الثقافى الذى تعد هذه اللغة مركزه ٠ ان مفهوم « التنزيل » هنا لابد أن يفهم بوصفه تنزيلا الى الناس عبر وسيطين : الأول الملك ، والوسيط الثانى محمد البشر ٠ انها رسالة السماء الى الأرض ، لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم فى هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافى ٠ ان المطلق يكشف عن نفسه للبشر ، « يتنزل » اليهم ، بكلامه عبر نظامهم الدلالى الثقافى واللغوى ٠ ويمكن أن نضع هذا التحديد للنص على الوجه التالى :



أن « الناس » هم هدف الوحى وغايته ، ومن الطبيعى أن يكون النص فى هذه الحالة دالا ، من حيث هو رسالة لغوية ، على كل أطراف عملية الاتصال ٠ واذا كان النص بمثابة خطاب فلابد أن يتضمن دوال تدل على المتكلم ، وعلى المخاطب الأول ، وعلى المخاطبين ، أى على الله ، وعلى محمد ، وعلى الناس ٠ ومع ذلك فهذه الدوال لا تكون متساوية أو متوازية سواء من حيث طبيعتها الدلالية أو من حيث نسبتها العددية ٠

وبالاضافة الى أن النص كله لا يدل الا من خلال النظام اللغوى

---

(٥٧) سورة الصافات الآية ١٠٢ ٠
(٥٨) سورة ابراهيم الآية ٨٢ ٠
(٥٩) سورة آل عمران الآية ٢٠ ٠
(٦٠) سورة : الأنبياء الآية ١٠٦ ٠

الخاص بالمخاطبين ، فان الثقافة العربية ذاتها قبل الاسلام يمكن أن توصف بأنها ثقافة تنحو نحو المخاطب فى نصوصها أكثر مما تنحو ناحية المتكلم (٦١) ، وانتماء النص الى مجال هذه الثقافة يجعله ـ من هذه الوجهة ـ نصا ينحو ناحية المخاطب · وليس أدل على هذا الاتجاه فى بناء النص وآلياته اللغوية من كثرة دوران أدوات النداء فيه ، سواء كان المنادى هم « الناس » أو « بنى آدم » أو « الذين آمنوا » أو « الكافرون » أو « أهل الكتاب » ، هذا بالاضافة الى نداء المخاطب الأول بالنبى أو الرسول ·

فى مثل هذا التصور الذى يطرحه النص عن نفسه ، من خلال الثقافة ونظامها اللغوى ، يصبح التركيز على مصدر النص وقائله فقط اهدارا لطبيعة النص ذاته ، واهدارا لوظيفته فى الواقع ، وهو ما حدث فى الفكر الدينى الذى سيطر على التراث والذى ما زال فاعلا فى ثقافتنا الى اليوم · ان علاقة النص بالثقافة والواقع يمكن أن تنجلى بشكل أعمق فى الفصول التالية (٦٢) ·

---

(٦١) انظر فى التفرقة بين هذين النوعين من النصوص ، ومن ثم بين اتجاهين فى الثقافة : يورى لوتمان : نظريات حول الدراسة السميوطيقية للثقافات : ص : ٢٣٥ ـ ٢٣٧ ·

(٦٢) ثمة دراسة هامة أفدنا منها افادة كبيرة فى هذا الفصل ، وهى :
Toshihiko Izutşu : Revelation As A linguistic concept in Islam.

الفصل الثانى



المتلقى الأول للنص

لقد كان محمد ـ المستقبل الأول للنص ومبلغه ـ جزءا من الواقع والمجتمع · كان ابن المجتمع ونتاجه ، نشأ فى مكة يتيما ، وتربى فى بنى سعد كما كان يتربى أترابه فى البادية · تاجر كما كان يتاجر أهل مكة ، سافر معهم وشاركهم حياتهم وهمومهم · وحين أراد بعض الأعراب أن يعاملوه معاملة الملوك بعد البعثة رفض · وحين رأى اعرابيا ترتعد فرائصه وهو يستعد للقائه هدأ روعه وقال قولته المشهورة : « انما أنا ابن امرأة كانت تأكل القديد بمكة » · هذا ما يحكيه التاريخ عن الرجل والانسان الذى شاء الفكر الدينى السائد ـ قديما وحديثا ـ أن يحوله الى حقيقة مثالية ذهنية مفارقة للواقع والتاريخ ، حقيقة لها وجود سابق على وجودها الانسانى العيانى المادى · وشاء هذا الفكر فى أشد مزاعمه انسانية أن يجعل منه انسانا مغمض العينين معزولا عن المجتمع والواقع ، يعيش هموما مفارقة مثالية ذهنية ، حتى حوله هذا الفكر الى انسان خال من كل شروط الانسانية ·

ان هذا التحويل الذى حدث فى شخصية النبى كان موازيا لتحويل آخر حدث فى تصور النص فى الثقافة والفكر حيث تم تحويل النص من توجهه الى المخاطب والمخاطبين لكى يكون نصا دالا على المتكلم · وكان من الضرورى لكى يستقيم مثل هذا التصور أن يحول المخاطب الأول الى راهب متبتل منقطع يتلقى رسالة خاصة · وصارت مهمة المخاطبين بالنص ـ فى

مثل هذا التصور ـ محاولة الوصول الى المتكلم من خلال النص من جهة ، ومن خلال سلوك طريق التبتل والانقطاع عن العالم والدنيا ـ تقليدا للمخاطب الأول ـ من جهة أخرى · وصارت الرسالة فى النص ذاته مزدوجة الدلالة ذات ظاهر وباطن ، ثم صارت ذات دلالة مركبة معقدة ، وتحول الخطاب اللغوى الى شفرة سرية لا يفك رموزها الا أقل القليلين ·

ان تصور النبى معزولا عن المجتمع والواقع ، منفردا دائما ، يتناقض مع ما اشتهر به من وصف « الأمين» ، اذ لا يشتهر بمثل هذه الصفة الا من عامل الناس وانغمس فى شئونهم واختلط بهم اختلاطا يسمح لهم بالحكم عليه · وكيف كان يمكن أن تخطبه الى نفسها كريمة من كريمات العرب ، ذات مال وجمال وحسب ، مرغوب فيها لا مرغوب عنها ؟ ولو كان محمد دائم الاعتزال للناس فى شعاب الجبال والأودية فكيف نال هذه الشهرة ؟

وليس معنى القول بأن محمدا ابن الواقع ونتاجه أنه نسخة كربونية من صورة العربى الجاهلى التى أعيد رسمها فى العصور المتأخرة ، والتى ما زالت تعرض حتى الآن فى اعلامنا الدينى الرسمى ، ذلك البدوى الفظ الغليظ القلب الذى يدفن ابنته الوليدة فى الرمال ولا يبالى ، والذى يعبد الها من « العجوة » يأكله اذا جاع · لو كان هكذا عرب الجاهلية فى سلوكهم ومعتقداتهم فما أهون الانتصار الذى حققه المسلمون عليهم ، اذ لا يقاتل أمثال هؤلاء مثل ذلك القتال الشرس عن عقائد وأوضاع بمثل هذا التردى والخراب ، ناهيك عن الضحالة والسذاجة (١) · ومع ذلك فلم يكن محمد بهذه الصورة لو كانت صحيحة ·

ان الواقع الذى ينتمى اليه محمد ليس بالضرورة هو الواقع السائد المسيطر ، فالواقع ـ أى واقع كان ـ يحتوى فى داخله وفى بنائه الثقافى نمطين من القيم : النمط السائد المسيطر ، ونمط القيم النقيض الذى يكون ضعيفا خافت الصوت ، لكنه يسعى لمناهضة نمط القيم السائد · وليس هذان النمطان من القيم الا تعبيرا عن قوى اجتماعية وعن صراعات اقتصادية واجتماعية · لم يكن محمد ينتمى فى هذا الواقع الى الواقع المسيطر بنمط القيم السائد فيه ، لذلك يصدق عليه وصف السيدة خديجة

---

(١) من المهم هنا أن نلاحظ التفرقة بين « عرب » و « أعراب » سواء فى المعاجم أو فى الاستخدام القرآنى ، فالعرب هم سكان القرى والأعراب هم سكان البادية ، بكل ما يترتب على ذلك من فروق اجتماعية وثقافية ·

حين كانت تهدىء من روعه بعد التجربة الأولى لعملية الاتصال / الوحى ، وما تلاها من خشيته على نفسه أن يكون به مرض أو مس من الشيطان :

كلا ، أبشر والله ما يخزيك الله أبدا ، انك لتصل الرحم، وتصدق الحديث ، وتحمل الكل ، وتكسب المعدوم ، وتقرى الضيف ، وتعين على نوائب الحق (٢)

ان هذه الأوصاف كلها أوصاف للأخلاق المتعدية للغير ، اى لأخلاق التعامل مع البشر فى الواقع اليومى . ان حب الخلاء والتحنث فى غار حراء لم يكن انعزالا عن حركة الناس فى الواقع ، وانما كان طقسا يمارسه آخرون الى جانب محمد وقبله . هؤلاء الآخرون هم الأحناف الذين تحصرهم السيرة فى « ورقة بن نوفل » و « عبد الله بن جحش » و « عثمان بن الحويرث » و « وزيد بن عمرو بن نفيل » ، وتروى أنهم التقوا ذات يوم :

واجتمعت قريش يوما فى عيد لهم عند صنم من أصنامهم ، كانوا يعظمونه ويخرون له ، ويعكفون عنده ، ويذبحون به ، وكان ذلك عيدا لهم ، فى كل سنة يوما ، فخلص منهم أربعة نفر نجيا ، ثم قال بعضهم لبعض : تصادقوا ، وليتكم بعضكم على بعض ، قالوا : أجل ... ... فقال بعضهم لبعض : تعلمون والله ما قومكم على شىء . لقد أخطأوا دين أبيهم ابراهيم ، ما حجر نطيف به ، لا يسمع ولا يبصر ، ولا يضر ولا ينفع يا قوم التمسوا لأنفسكم ، فانكم والله ما أنتم على شىء ، فتفرقوا فى البلدان يلتمسون الحنيفية دين ابراهيم (٣) .

واذا كانوا قد تنصروا جميعا بعد ذلك فان « زيد بن عمرو بن نفيل » لم يدخل فى يهودية ولا نصرانية .

وفارق دين قومه فاعتزل الأوثان والميتة والدم والذبائح التى تذبح على الأوثان ونهى عن قتل الموءودة وقال : أعبد رب ابراهيم ، وبادى قومه بعيب ما هم عليه (٤) .

---

(٢) مختصر صحيح مسلم ، الجزء الأول ، ص ٢٥ .
(٣) السيرة النبوية : الجزء الأول ، ص ٢٠٤ ـ ٢٠٥ .
(٤) السيرة النبوية : الجزء الأول ، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ .

١ ـ محمد والحنيفية :

لم يكن محمد معزولا عن هذه الحركة الفكرية التى لا يمكن أن تقوم على مجرد اللقاء العارض بين مجموعة من الأفراد . تروى السيرة أن النبى خلف « عبيد الله بن جحش » على امرأته « أم حبيبة بنت أبى سفيان بن حرب » (٥) وحين سئل عن « زيد بن عمرو » سأله ابنه « سعيد » و « عمر ابن الخطاب » هل يستغفروا له ؟ كان جوابه : نعم فانه يبعث أمة وحده » .

ومما له دلالته فى هذا الصدد أن بعض الروايات تروى لقاء حدث بين النبى وبين زيد بن عمرو ، وهى رواية يرويها البخارى عن عبد الله ابن عمر :

> **أن النبى صلى الله عليه وسلم لقى زيد بن عمرو بن نفيل بأسفل بلدح قبل أن ينزل على النبى ـ عليه السلام ـ الوحى ، فقدمت الى النبى ـ صلى الله عليه وسلم ـ سفرة ، أو قدمها اليه النبى صلى الله عليه وسلم فأبى أن ياكل منها .**
> ثم قال زيد : **انى لست آكل ما تذبحون على أنصابكم ، ولا آكل الا ما ذكر اسم الله عليه ، وان زيد بن عمرو بن نفيل كان يعيب على قريش ذبائحهم ، ويقول : الشاة خلقها الله ، وأنزل لها من السماء الماء ، وأنبت لها من الأرض الكلأ ، ثم تذبحونها على غير اسم الله ؟ انكارا لذلك واعظاما له (٦) .**

واذا كانت هذه الرواية لا تريد الا أن تؤكد أن « زيد بن عمرو » كان حريصا على اعتزال قومه ومعارضة عاداتهم ومعتقداتهم ومقاطعة أطعمتهم ، فان الخطاب الدينى المعاصر يجد فيها اشكالية يحاول أن يحلها. والحقيقة أن الاشكالية التى يسعى الخطاب الدينى لحلها فى هذه الرواية هى اشكالية من صنعه هو ، تطرحها عليه تصوراته عن « النبوة » تلك التصورات التى تعزل الظاهرة عن سياقها التاريخى وتعزل النبى عن ظروف واقعه الموضوعية . وتكون الاشكالية هى :

---

(٥) الجزء الأول ، ص ٢٠٦ .

(٦) الجزء الأول ، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ هامش رقم (٢) .

كيف وفق الله زيدا الى ترك أكل ما ذبح على النصب وما لم يذكر اسم الله عليه ، ورسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان أولى بهذه الفضيلة في الجاهلية لما أثبت الله له ؟ فالجواب من وجهين : احدهما ، أنه ليس في الحديث حين لقيه ببلدح ، فقدمت اليه السفرة أن رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ أكل منها ، وانما في الحديث أن زيدا قال حين قدمت السفرة : لا آكل مما لم يذكر اسم الله عليه . الجواب الثاني : أن زيدا انما فعل ذلك برأي رآه ، لا بشرع متقدم ، وانما تقدم شرع ابراهيم بتحريم الميتة ، لا بتحريم ما ذبح لغير الله، وانما نزل تحريم ذلك في الاسلام ، وبعض الأصوليين يقولون : « الأشياء قبل ورود الشرع على الاباحة » . فان قلنا بهذا وقلنا : ان رسول الله ـ صلى الله عليه وسلم ـ كان يأكل مما ذبح على النصب ، فانما فعل أمرا مباحا ، وان كان لا يأكل منها فلا اشكال . وان قلنا أيضا : انها ليست على الاباحة ولا على التحريم ، وهو الصحيح ، فالذبائح خاصة لها أصل في تحليل الشرع المتقدم كالشاة والبعير ونحو ذلك ، مما أحله الله تعالى في دين من كان قبلنا ، ولم يقدح في ذلك التحليل المتقدم ما ابتدعوه ، حتى جاء الاسلام ، وأنزل الله سبحانه : « ولا تأكلوا مما لم يذكر اسم الله عليه » . ألا ترى كيف بقيت ذبائح أهل الكتاب عندنا على أصل التحليل بالشرع المتقدم ؟ ولم يقدح في التحليل ما أحدثوه من الكفر ، وعبادة الصلبان ، فكذلك كان ما ذبحه أهل الأوثان محلا بالشرع المتقدم ، حتى خصه القرآن بالتحريم (٧) .

ان المشكلة لا تحلها هذه الافتراضات الكثيرة لأنه ليست هناك مشكلة أصلا . لقد كان « زيد بن عمرو » مبالغا في مفارقة قومه والبحث عن دين ابراهيم ، ومحمد وان كان باحثا أيضا عن دين ابراهيم ـ دين الحنيفية ـ لم يكن على مثل تشدد « زيد » وادانته لواقعه ومجتمعه . كان محمد فيما تطرحه السيرة عن شخصيته قبل البعثة وبعدها رجلا سمحا سهل المعاشرة ودودا ، ولم يكن رفضه لقيم الواقع وأعرافه ينعكس على سلوكه الشخصي ازاء الأفراد . وهل كان يمكن لقريش حين اختلفوا حول من ينال شرف وضع الحجر الأسود مكانه عند بناء الكعبة أن تقبل تحكيم رجل مثل « زيد بن عمرو » الذي عاب آلهتهم وسبهم وفارق حياتهم مفارقة

---

(٧) طه عبد الرءوف سعد : السيرة النبوية : الجزء الأول ، ص ٢٠٦ ـ ٢٠٧ ، هامش ٢ .

شبه تامة حتى صار أشبه بالراهب وان لم يعتنق المسيحية ؟ وها هو الشيخ وقد طعن فى السن يسند ظهره الى الكعبة صارخا فى وجه قريش :

يا معشر قريش ، والذى نفس زيد بن عمرو بيده ، ما أصبح منكم أحد على دين ابراهيم غيرى ، ثم يقول : اللهم لو أنى أعلم أى الوجوه أحب اليك عبدتك به ، ولكنى لا أعلمه ، ثم يسجد على راحته (٨) ٠

هل كان هذا الشيخ ، الصارخ فى البرية داعيا الى دين ابراهيم ، صوتا فى فلاة ، أم كان تجسيدا لنزوع ما لاتجاه جديد فى رؤية العالم فى هذه الثقافة ؟ وهل كان محمد الانسان ابن واقعه ومجتمعه الا جزءا من هذا الاتجاه الجديد النقيض للاتجاه السائد فى المجتمع والفكر على السواء؟

٢ ـ دين ابراهيم :

لكن لماذا العودة الى دين ابراهيم ؟ ولماذا لم يكن فى اليهودية والمسيحية ما يكفى للاجابة عن هذه الأسئلة الحائرة التى كانت تعذب هؤلاء الأفراد من العرب ؟ الحقيقة أن هذه الأسئلة لم تكن مجرد صرخات صوتا فى فلاة ، أم كان تجسيدا لنزوع ما لاتجاه جديد فى رؤية العالم فى وبضرورة تغييره ، وكانت هذه الأسئلة بمثابة البحث عن « أيديولوجية » للتغيير ٠ ولم يكن لهذا البحث أن يتجاوز الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية، وهى آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية لهذه الجماعة ٠

لقد كان البحث عن دين ابراهيم فى حقيقته بحثا عن الهوية الخاصة للعرب ، وهى هوية كانت تهددها مخاطر عدة ، أهم هذه المخاطر هو الخطر الاقتصادى النابع من ضيق الموارد الاقتصادية ، التى تعتمد على المطر والعشب من جهة ، وعلى التجارة من جهة أخرى ٠ وقد أوشكت حياة الصراع والتناحر والحروب بين القبائل ـ وكلها حروب وصراعات ذات جذور اقتصادية ـ أن تؤدى الى القضاء على الحياة ذاتها ٠ وزاد من حدة هذه الأزمة واستعار خطرها أن الجزيرة العربية كانت محاصرة بالقوى الأجنبية من كل جانب ، فعلى حدود العراق قامت مملكة الحيرة تحت رعاية الفرس ، وكانت مهمتها رد الغارات أو الهجرات العربية عن حدود فارس والعراق ٠ وقامت على حدود الشام دولة الغساسنة التى قامت بدور مشابه فى خدمة الروم ٠ أما فى الجنوب فقد خضعت اليمن لحكم الأحباش٠

---

(٨) السيرة النبوية : الجزء الأول ، ص ٢٠٨ ٠

وحاول هذا الحصار اختراق قلب الجزيرة نفسه . وذلك بحملة أبرهة على الكعبة لهدمها ونقل مركز الثقل الدينى ـ ومن ثم الاقتصادى ـ من مكة الى كنيسة نجران ·

وسط هذه المخاطر كان ثمة احساس بضرورة التوحد ، التوحد على المستوى الداخلى لضمان بقاء الحياة فى هذه الظروف الاقتصادية الخطرة ، والتوحد لمواجهة الخطر الخارجى الذى أوشك على القضاء على الهوية · وقد عبر هذا الاحساس الغامض عن نفسه فى مجموعة من التطورات أهمها بالنسبة لتحقيق الهدف الأول تحديد مجموعة من الشهور يحرم فيها القتال، وقد كان ذلك أقرب الى الاتفاق للحفاظ على وسائل الانتاج الاقتصادى من الدمار الكامل ، فكانت التجارة تزدهر فى هذه الشهور ، وتقام الأسواق والاحتفالات الدينية · وكثيرا ما كانوا يغيرون هذه الشهور ـ أو يؤجلون بعضها بالنسىء ـ الذى نهى عنه القرآن بعد ذلك ـ طبقا لمصالح القبيلة ذات السطوة والسيطرة (٩) · ولمواجهة الخطر الثانى ـ خطر العدو الخارجى ـ فمما له دلالته فى هذا الصدد أن القبائل العربية استطاعت لأول مرة أن تتوحد لمحاربة الفرس وحققت انتصارا عليها فى واقعة « ذى قار »، وهو انتصار تجاوبت أصداؤه فى أركان الجزيرة العربية كلها واحتفظ لنا الشعر حتى الآن بهذه الأصداء · وهذه الواقعة تؤكد ذلك الاحساس الغامض بضرورة الوحدة لمواجهة خطر العدو الخارجى ·

اذا كانت هذه هى الأخطار فلابد أن تكون «الأيديولوجية» التى كان يبحث عنها هؤلاء الأفراد من العرب أيديولوجية تحقق الهدفين : مواجهة الصراعات الداخلية وعوامل التفتيت والانقسام بكل ما يؤدى اليه ذلك من سيطرة الأقوى ، ومواجهة الخطر الخارجى الممثل فى أعداء العرب من الفرس والروم · ومن الطبيعى ألا تحقق المسيحية ـ وهى أيديولوجية مطروحة ـ أحد هذين الهدفين ، فقد كانت دينا غازيا معتديا ، ولم يمكن لليهودية أن تجتذب العرب وقد كان أحبارها يتعالون عليهم وينظرون اليهم بوصفهم بدوا رعاة ، هذا بالاضافة الى أن اليهودية دين مغلق عنصرى لا يتقبل الوافدين الجدد · كانت الأيديولوجيتان الدينيتان المطروحتان غير ملائمتين لتحقيق أهداف ذلك الوعى ـ أو الاحساس الغامض ـ الذى كانت تعكسه صرخات هؤلاء المتحنفين أو المتحنثين · لقد رحل زيد بن عمرو باحثا عن هذه الأيديولوجية فى « دين ابراهيم » ·

---

(٩) انظر : السيرة النبوية : الجزء الأول ، ص ٣٧ ـ ٤٠ ، وقد كان الشعراء يفخرون بالقبيلة لقدرتها على النسىء :

لسنا الناسئين على معد شهور الحل نجعلها حراما

خرج يطلب دين ابراهيم عليه السلام ، ويسأل الرهبان والأحبار ، حتى بلغ الموصل والجزيرة كلها ، ثم أقبل فجال الشام كله ، حتى انتهى الى راهب بميفعة من أرض البلقاء ، كان ينتهى اليه علم أهل النصرانية فيما يزعمون، فسأله عن الحنيفية دين ابراهيم ، فقال : انك لتطلب دينا ما أنت بواجد من يحملك عليه اليوم ، ولكن قد أظل زمان نبى يخرج من بلادك التى خرجت منها يبعث بدين ابراهيم، الحنيفية ، فالحق بها ، فانه مبعوث الآن ، هذا زمانه . وقد كان شام اليهودية والنصرانية فلم يرض شيئا منهما ، فخرج سريعا ، حين قال له ذلك الراهب ما قال ، يريد مكة حتى اذا توسط بلاد لخم عدوا عليه فقتلوه (١٠) .

كان البحث عن « دين ابراهيم » اذن بحثا عن دين يحقق للعرب هويتهم من جهة ، ويعيد تنظيم حياتهم على أسس جديدة من جهة أخرى . وكان « الاسلام » هو الدين الذى جاء يحقق هذه الأهداف . وليس من قبيل التأويل الأيديولوجى أن نقول ان الاسلام بهذه المثابة ـ ومن حيث هو دين يرد نفسه للحنيفية ملة ابراهيم ـ كان تجاوبا مع حاجة الواقع ، وهى الحاجة التى عبر عنها الأحناف وكان محمد واحدا منهم . لكن النص فى تجاوبه مع الواقع واستجابته له استجاب له من خلال المتلقى الأول . وليس الحديث اذن عن محمد بوصفه المتلقى الأول للنص حديثا عن متلق سلبى ، بل حديث عن انسان تجسدت فى داخله أحلام الجماعة البشرية التى ينتمى اليها ، انسان لا يمثل ذاتا مستقلة منفصلة عن حركة الواقع ، بل انسان تجسدت فى أعماقه أشواق الواقع وأحلام المستقبل .

٣ ـ الموقف الاتصالى الأول :

ان الآيات الأولى التى نزلت من النص فى عملية الاتصال الأولى ، وهى آيات سورة العلق ، تكشف لنا عن طبيعة الأسئلة التى كانت تحير محمدا وتحرك أشواقه وتدفعه الى الخلوة والتحنث ـ أو التحنف ـ فى غار حراء الليالى أولات العدد قبل أن يعود الى أهله لكى يتزود لمثلها كما ورد فى حديث عائشة . لقد كانت كلها أسئلة تدور حول مصير الانسان ، حول

---

(١٠) السيرة النبوية : الجزء الأول ، ص ٢١٤ ، وانظر : ص ٢١٨ ـ ٢١٩ عن ابدال الثاء من الفاء فى « التحنث و التحنف » وهذا يؤكد أن « تحنث النبى فى غار حراء كان جزءا من طقوس المتحنفين .

أصله وغايته · وليس من طبائع الأمور هنا أن نتصور محمدا مفكرا فلسفيا ، يطرح أسئلة ذات طبيعة مجردة مطلقة . فالانسان الذى كان يثير تساؤلات محمد هو دون شك انسان مجتمعه · ان محمدا اليتيم لم يكن يمكن أن يتجاهل الأوضاع الاجتماعية المتردية فى واقعه · لقد ذاق مرارة اليتم فى مجتمع يعطى لعلاقات العصبية مركز الصدارة ، واذا كانت قد اجتمعت فى ظروف محمد قسوة اليتم والفقر معا فلا شك أن وعيه قد تشكل بطريقة تثير أسئلة لا يسمح فى مثل هذا المجتمع بالافصاح عنها · لذلك يمكن أن نتلمس هذه الأسئلة فى تجاوب الوحى فى الآيات الأولى من النص ·

لقد كان موقف الاتصال الأول موقفا معقدا ، فبينما محمد يتأمل فاجأه الملك آمرا بالقراءة وكانت الاستجابة الأولى من جانب محمد هى الرفض « ما أنا بقارىء » الذى تكرر ثلاث مرات فى كل مرة يغطه الملك حتى يبلغ منه الجهد ، ثم استسلم أخيرا وقال « ما أقرأ ؟ » · ومن الضرورى هنا قبل أن نمضى فى تحليل النص أن نتوقف عند مسألتين هامتين :

المسألة الأولى أن الأمر بالقراءة هنا أمر بالترديد ، و « اقرأ » معناها « ردد » وذلك على خلاف الفهم الشائع حتى الآن والمستقر نتيجة تطور دلالة الفعل « اقرأ » مع تطور مماثل فى اطار الثقافة أدى الى تحويلها من الشفاهية الى التدوين · وينبنى على هذا الفهم ـ وهذه هى المسألة الثانية ـ أن قول النبى « ما أنا بقارىء » لا تعنى الاقرار بالعجز عن القراءة ، فهذا الفهم يصح فى حالة الخطأ فى فى فهم معنى الفعل « اقرأ » ، بل المعنى « لن أقرأ » ، والعبارة تجسد حالة الخوف التى انتابت النبى حين فاجأه الملك ، فأخذ يكرر « ما أنا بقارىء » ثلاث مرات وفى كل مرة يحاول الملك تهدئة روعه · ويؤكد هذا الفهم من جانبنا أن النبى بعد تحقيق فعل القراءة ـ استجابة لالحاح الملك وخشية من غطة رابعة ـ أسرع الى خديجة « ترجف بوادره » وقد سيطر عليه الخوف والفزع ·

لقد كان هذا التوقف ضروريا ، اذ فهم الموقف كله فى مرحلة متأخرة بطريقة أخرى ، ففهم قول النبى « ما أنا بقارىء » على أساس أنه اقرار بالعجز عن القراءة نتيجة للأمية ، كان جبريل المبعوث من الله لا يدرى هذه الحقيقة · وبناء على هذا الفهم كان لابد أن يتضمن الموقف كله نوعا من المعجزة حيث استطاع النبى « الأمى » أن يقرأ بفعل معجزة « الغط » من جانب جبريل · ولكن مثل هذا التأويل للموقف كله لا يستطيع أن يجيب عن سؤال بسيط فحواه : اذا كان ثمة معجزة قد تحققت فى هذا الموقف ،

فلماذا كان النبى يستعين بمن يقرأ له الرسائل ويكتبها له ؟ أم أن المعجزة كانت معجزة مؤقتة زال أثرها بانتهاء هذا الموقف الخاص ؟ ولكى تكتمل جوانب التصور تم اضافة بعض العبارات الى الرواية الأولى التى تصف الموقف ، وذلك من مثل أن جبريل آتاه بنمط ـ أو بنمط من ديباج ـ وقال له « اقرأ » :

أخرج ابن اشتة فى كتاب المصاحف عن عبيد بن عمير قال : جاء جبريل الى النبى صلى الله عليه وسلم بنمط فقال : اقرأ ، قال : « ما أنا بقارىء » ، قال : اقرأ باسم ربك فيرون أنها أول سورة أنزلت من السماء ، وأخرج عن الزهرى أن النبى صلى الله عليه وسلم كان بحراء ، اذ أتى ملك بنمط من ديباج فيه مكتوب اقرأ باسم ربك الذى خلق ... الى ما لم يعلم (١١) .

ولا شك أن هذه الزيادات والاضافات قد ساهمت مع ما سبقت الاشارة اليه من تصور وجود خطى سابق للنص فى اللوح المحفوظ ـ كل حرف بقدر جبل قاف ـ فى تكريس تصور للنص يتباعد به عن الواقع الذى أنتجه والثقافة التى تشكل من خلالها . ان هذا التصور يجعل النص معطى سابقا كاملا مكتملا فرض على الواقع بقوة الهيبة لا قبل للبشر بها . وكان من شأن هذا التصور أن يؤدى الى عزل النص عن حركة الواقع تدريجيا ، وذلك بتحويله من نص لغوى دال الى مجرد شىء مقدس ، الى مصحف يستمد قداسته من مجرد وجوده تمثيلا لأصله القديم الماثل فى عالم الأرواح والمثل .

ان الخطاب الأول من النص متوجه فى الأساس الأول الى محمد مجيبا عن تساؤلاته . يبدأ هذا الخطاب بالتعريف ، التعريف بالمرسل وتحديد علاقته بالمتلقى الأول من جهة ، وبالناس ـ الانسان موضوع استفهام محمد ـ من جهة أخرى . ان المتحدث الى محمد بالوحى ليس غريبا عنه . واذا كان محمد قد نشأ يتيما بلا أب فان ثمة من يربيه ويكون ربا له « اقرأ باسم ربك » . واسناد « رب » الى ضمير المخاطب ـ ضمير محمد ـ يومىء الى معنى التربية بكل ما فيها من ألفة . ويؤكد هذه الدلالة الكلام عن « التعليم » بعد ذلك . وحتى لا يكون « ربك » مجرد مرب عادى يضيف النص « الذى خلق » . ولا شك أن احساس محمد ـ الذى تتوجه اليه هذه الرسالة ـ بأن ربه هو الذى خلق يتصاعد بذاته وبقيمته وأهميته ، ويداوى احساس اليتم والفقر المستقر فى أعماقه . ولأن محمدا لا يعزل

---

(١١) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن : الجزء الأول ، ص ٢٣ ـ ٢٤ .

نفسه عن الواقع وعن انسان مجتمعه فان النص يكرر الفعل « خلق » كاشفا لمحمد عن تساؤلاته عن الانسان ، فرب محمد الذى خلق ، خلق الانسان من علق · واذا كان الرب هو الخالق للانسان فانه ليس مجرد رب عادى بل هو أكرم الأرباب · وعلينا ألا نتخلى هنا عن الدلالة اللغوية لكلمة « رب » ، وكذلك عن الدلالة اللغوية للفظ « أكرم » ·

ان كون رب محمد هو الخالق للانسان وهو الأكرم بمعنى الشرف والأصالة لا بمعنى كرم العطاء من شأنه أن يكسب محمدا ثقة بنفسه وبقيمته فى المجتمع والواقع · ان قصة امتناع المراضع عن أخذ محمد بسبب يتمه قصة أشهر من أن نكررها ، ولم تأخذه « حليمة » الا لأنها لم تجد سواه · ان « اليتيم » فى مثل هذا المجتمع القائم على العصبية كان يعانى دون شك احساسا طاغيا بالاهمال والضياع · وعلى ذلك فالوصف ـ وصف الرب ـ بالاكرام يهدف الى تطييب نفس محمد ، ذلك أنه ينتسب ـ رغم يتمه ـ الى رب هو أكرم من كل الآباء والأرباب الذين يفخر بهم الأبناء · انه رب خالق · وهو بالاضافة الى خلق الانسان من علق علم بالقلم · وليست الاشارة الى التعليم بالقلم فى النص الا تجاوزا من النص للواقع ، فالتعليم فى الواقع تعليم شفاهى لا يكاد يستخدم فيه « القلم »، لكن رب محمد يعلم بالقلم ، يعلم الانسان ما لم يعلم ·

اذا صح هذا الفهم من جانبنا للآيات الأولى من الوحى من حيث دلالتها على المتلقى الأول ، فاننا يمكن أن نلاحظ أن النص ببنائه وتركيبه يتجاوز هذا المستوى الدلالى الى أفق أبعد · ويتبدى هذا التجاوز فى النص من خلال التبادل بين ألفاظ تنتسب الى مجالين دلالين مختلفين ، فنلاحظ مثلا أن الآية الأولى تجمع بين هذين المجالين ، فتستخدم اللفظ « رب » وتصفه « الذى خلق » فاللفظة الأولى تنتمى الى مجال الأوصاف الانسانية فى اللغة كما نرى فى قولهم « **لئن يربنى رجل من قريش خير الى من حمر النعم** » أو فى قول عبد المطلب لأبرهة حين تعجب من سؤاله عن ابله دون الكعبة « **أنا رب الابل وللبيت رب يحميه** » ، ولكن جملة الصلة « خلق » ، تنقل المتلقى الى مجال دلالى آخر · ويعود النص فى الآية الثالثة « اقرأ وربك الأكرم » الى المجال الدلالى الأول · وبكلمات أخرى نلاحظ أن مفردات « رب » و « كريم » مفردات تنتمى لمجال دلالى واحد ، هو مجال الصفات الانسانية ، لكن وصف الرب بأنه « الذى خلق » ثم التأكيد بالتكرار لفعل الخلق « خلق الانسان من علق » ينقل هذه المفردات السابقة من مجالها الدلالى المألوف فى الصفات الانسانية الى مجال دلالى (جديد) بالنسبة لمحمد وبالنسبة للثقافة · وهذه النقلة بين المجالين تتأكد من خلال تكرار الفعل « خلق » اذ يمكن أن ينتمى فى الآية

الأولى الى مجال « الفعل الانسانى » حيث الخلق بمعنى تقدير الشىء وتصميمه قبل تحقيقه وتنفيذه كما نجده مستخدما فى قول الشاعر :

ولأنت تفرى ما خلقت وبعض القوم يخلق ثم لا يفرى

ولكن الآية الثانية بتركيبها « **خلق الانسان من علق** » تنقل الفعل من المجال « الانسانى » الى مجال دلالى جديد ·

واذا كانت الآيتان الثالثة والرابعة تعودان بمفرداتها الى المجال الدلالى الانسانى ، فان الآية الأخيرة فى النص تنقل الفعل « علم » من هذا المجال الى المجال الجديد · ويتم ذلك عن طريق التكرار أولا ، وبجعل « الانسان » بألف ولام الجنس هو المفعول الأول ، « وما » مع صلتها المنفية التى تفيد الاستغراق هى المفعول الثانى · ان التكرار هنا أداة هامة جدا من حيث انه ينقل الدلالة فى النص من مجال الى مجال ، وهو نقل يمكن أن نمثله على النحو التالى :





والنص على مستوى آخر ـ مجال أزمنة الأفعال ـ يجعل من فعل الأمر « اقرأ » فاصلا بين مستويين فى النص ، المستوى الأول : مستوى الحضور والخطاب ، ويكون هذا المستوى معبرا عنه بصيغه المضارع فى الفعل من جهة ، وبضمير المخاطب فى « ربك » فى الآيتين الأولى والثالثة -

والمستوى الثانى مستوى الغياب المعبر عنه بالأفعال الماضية من جهه : « خلق » « علم » ، وبضمائر الغائب على المستوى النحوى من جهة أخرى · ويؤدى تكرار الفعل « اقرأ » الى فصل آخر بين « صفة الخلق » و « صفة التعليم » ، وهو فصل تؤكده الفواصل وهى القاف فى الآيتين الأولى والثانية ، والميم فى الآيات الثالثة والرابعة والخامسة ·

ان النص هنا وان كان يتشكل من خلال تجاوبه مع الواقع ممثلا فى شخص محمد ، يتجاوز ببنائه وتركيبه وآلياته اللغوية تلك المناسبة الجزئية · ان النصوص وان تشكلت من خلال الواقع والثقافة تستطيع بآلياتها أن تعيد بناء الواقع ولا تكتفى بمجرد تسجيله أو عكسه عكسا آليا مرآويا بسيطا · ونحن هنا بالطبع نقصد النصوص الممتازة فى الثقافة ، فالنصوص الرديئة هى التى تكتفى بتسجيل الواقع · ان جدلية النص والواقع ليست جدلية بسيطة ، فالواقع يتحول فى اللغة الى ألفاظ تدخل فى علاقات تركيبية بناء على قوانين خاصة هى قوانين اللغة · من هنا يكون للغة نوع من الاستقلال النسبى عن الثقافة التى تعبر عنها وعن الواقع الذى يفرزهما ، ومن هذا الاستقلال تكتسب قدرتها على اعادة بناء الواقع · وقد رأينا هنا كيف أن النص الذى يخاطب محمدا ويستجيب لهمومه ـ التى هى هموم الواقع ـ يتجاوز موقف الاستجابة السلبى الى محاولة صياغة واقع جديد ، صياغة الأيديولوجية التى طال البحث عنها فى « دين ابراهيم » ·

٤ ـ التوجه للواقع بالبلاغ :

سبقت لنا الاشارة الى ما ذهب اليه علماء القرآن من أن « سورة العلق » أول ما نزل فى شأن « النبوة » وأن « سورة المدثر » هى أول ما نزل فى شأن « الرسالة » · ويبدو أن الخلاف حول أول ما نزل من القرآن كان حول هاتين السورتين ، أو بالأحرى الآيات الأولى منهما ، وهذا الخلاف نجده مذكورا على النحو التالى :

عن يحيى قال : سألت أبا سلمة : أى القرآن أنزل قبل ؟ قال : (يا أيها المدثر) ، فقلت أو (اقرأ) ؟ فقال : سألت جابر بن عبد الله : أى القرآن أنزل قبل ؟ قال : (يا أيها المدثر) فقلت : أو (اقرأ) ، قال جابر : أحدثكم ما حدثنا به رسول الله صلى الله عليه وسلم ، قال : « جاورت بحراء شهرا ، فلما قضيت جوارى نزلت فاستبطنت بطن

الوادى ، فنوديت ، فنظرت أمامى وخلفى وعن يمينى وعن شمالى فلم أر أحدا ، ثم نوديت فلم أر أحدا ، ثم نوديت ، فرفعت رأسى فاذا هو على العرش فى الهواء ، يعنى جبريل عليه السلام ، فأخذتنى منه رجفة شديدة ، فأتيت خديجة فقلت : دثرونى ، فدثرونى ، فصبوا على ماء فأنزل الله (يا أيها المدثر • قم فانذر • وربك فكبر • وثيابك فطهر • والرجز فاهجر) (١٢) •

واذا كانت هذه الرواية كما يبدو من منطوقها تشير الى أن النبى سبقت له رؤية الملك حيث أشار اليه بضمير الغائب « فاذا هو على العرش فى الهواء » فمعنى ذلك أنها لا يمكن الا أن تكون المرة الثانية ، وتكون المرة الأولى هى التى نزلت فيها آيات سورة « العلق » • من هذا المنطلق لا تستقيم الرواية الأخرى التى يوردها المفسرون والتى تجعل نزول آيات سورة « المدثر » بعد اعلان الرسالة والدعوة ، وهى رواية ترد فى السيرة على النحو التالى :

أشد ما لقى رسول الله صلى الله عليه وسلم من قريش أنه خرج يوما فلم يلقه أحد من الناس الا كذبه وآذاه ، لا حر ولا عبد ، فرجع رسول الله صلى الله عليه وسلم الى منزله ، فتدثر من شدة ما أصابه ، فأنزل الله تعالى عليه : « يا أيها المدثر ، قم فانذر » (١٣) •

والأقرب الى سياق تجاوب النص مع حالة المتلقى الأول تلك الرواية التى يرويها الزمخشرى عن الزهرى :

أول ما نزل سورة اقرأ باسم ربك الى قوله : ما لم يعلم، فحزن رسول الله صلى الله عليه وسلم وجعل يعلوا شواهق الجبال ، فأتاه جبريل فقال : انك نبى الله ، فرجع الى خديجة وقال : دثرونى وصبوا على ماء باردا ، فنزل يا أيها المدثر (١٤) •

كان محمد اذن حائرا بعد تجربة الاتصال الأولى لا يدرى ماذا أصابه • كان يريد أن يقر له قرار ، ويتشوف الى ما يطمئنه على صحة قواه العقلية ربما • ولعله كان شاكا فى أن ما أتاه فى المرة الأولى كان وحيا

---

(١٢) مختصر صحيح مسلم : الجزء الأول ، ص ٢٥ •

(١٣) الجزء الأول : ص ٢٦٠ •

(١٤) الكشاف : الجزء الرابع ، ص ١٨٠ •

من ربه الذى طال تشوقه الى معرفته . ولا شك أنه تحت وطأة هذا الشعور أصابته الرعشة ، وأحس بالبرودة تسرى فى أطرافه شأن من أصابته الحمى ، فهرع الى زوجته خديجة التى راحت تلقى عليه الأغطية محاولة أن تخفف من آلامه الجسمية وأن تبدد مخاوفه . ولم تكن هذه هى المرة الأولى التى تصيبه فيها هذه الحالة ، فقد عاد الى خديجة بعد تجربة الاتصال الأولى ترتجف بوادره فطمأنته بكلماتها أولا ، ثم صحبته الى « ورقة بن نوفل » ـ أحد المتحنفين الذين اختاروا النصرانية ـ ثانيا . بل لقد حاولت خديجة ـ متأثرة دون شك بحالة محمد ـ أن تختبر هذا الذى يأتيه ويتراءى له فى كل مكان هل هو ملك أم شيطان ؟

لما أخبر النبى صلى الله عليه وسلم خديجة رضى الله عنها بحال الوحى أول ما فاجأته وأرادت اختباره فقالت اجعلنى بينك وبين ثوبك فلما فعل ذلك ذهب عنه فقالت انه ملك وليس شيطانا (١٥) .

لقد كانت التجربة الأولى محيرة ، فماذا يريد منه هذا الملك ، وماذا يريد منه ربه ؟ وما حقيقة هذا الوحى ؟ ولا شك أن كل هذه الحيرة التى انتابت محمدا ، والتى دفعته الى أن يعلو شواهق الجبال يأسا يمكن أن تؤكد لنا حقيقة هامة هى أن محمدا لم يكن مختلقا أو كاذبا . كان الوحى بالنسبة له ـ وبالنسبة للثقافة كما حللنا فى الفصل السابق ـ حقيقة لا شك فيها . ومن شأن هذه الحقيقة أن تفسر فعالية النص فى الواقع والثقافة معا . لقد ظهر بعد محمد من زعموا أنهم يوحى اليهم لكن الاختبار ـ وصراع القوى ـ كشفا عن اختلاقاتهم . من هذا المنطلق يصح أن نفهم كل هذه المحاولات التى بذلها محمد ـ وبذلتها معه خديجة ـ للتأكد من حقيقة هذا النداء الملح ، ومن حقيقة الملك ومن حقيقة الوحى ذاته كذلك .

وسط هذا الخوف والرعشة والتدثر أفصح له الوحى عن حقيقة الدور الذى أسند اليه ، وبين له عظم المهمة التى اختير لأجل تحقيقها . لم تكن المسألة مسألة كلمات تلقى عليه فيرددها ثم يهرع الى فراشه ، انها مهمة تتطلب القيام والاستعداد . انها مهمة « الانذار » ، انذار هذا المجتمع وهؤلاء الناس بحقيقة الفساد الذى نخر فى عظام المجتمع كله وبضرورة التغيير تحقيقا لأحلام المستقبل . وقد لاحظ المفسرون القدماء أن مفعولى « أنذر » محذوفان ، واستدلوا من ذلك على أن المقصود « فافعل الانذار من غير تخصيص » (١٦) « لعدم تعلق الغرض بهما ، وتعلقه بأصل الانذار ، اذ كان هذا أهم شىء بالنسبة اليه صلى الله عليه وسلم ما دام

---

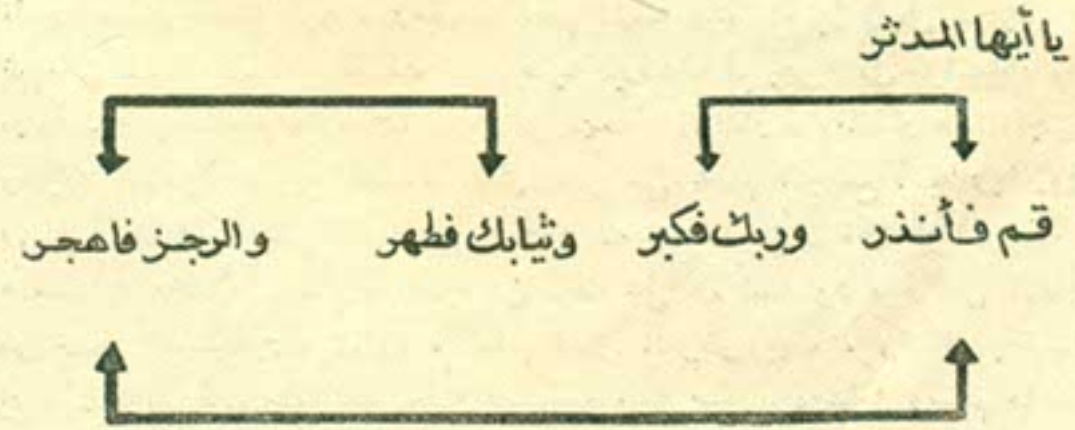
(١٥) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٩٢ .

(١٦) الكشاف : الجزء الرابع ، ص ١٨٠ .

لا يعلم من هذا الذى يخاطبه وماذا يريد من غشيانه له المرة تلو المرة (١٧)·

والحقيقة أن الحذف هنا يحقق غايتين : أولاهما أن يحافظ النص على فاصلة الراء وهى حرف مكرر يحدث رنينا يتجاوب مع أمر القيام لذلك المتدثر الذى يخلد الى النوم والراحة من جهة ، ويتجاوب مع دلالة « الانذار » من جهة أخرى · أما الغاية الثانية التى يحققها الحذف ـ حذف مفعولى أنذر ـ فهى غاية تجاوب النص مع المتلقى الأول ذاته ، من حيث انه يعلم من ينذر ويعلم أسباب الانذار · ان النص هنا يتجنب « الاطناب » فى موقف لا يستدعيه ولا يحتاجه ·

ان افعال الأمر تتوالى فى هذا النص تواليا سريعا بالفاء « فأنذر » « فكبر » « فطهر » « فاهجر » ، وليس لذلك من دلالة سوى أن النص الذى لم يكلف محمدا فيما سبق الا بالقراءة يكلفه الآن بمجموعة من الأفعال تستلزم القيام · ان الأمر بالانذار والأمر بتكبير الرب ـ وهو الرب الذى كشف عن نفسه فى النص السابق ـ يمثلان محورا واحدا ، بينما يمثل المحور الثانى الأمر بتطهير الثياب والأمر بهجر الرجز · ان الأمر بالانذار يتضح فحوه الأمر بتكبير الرب ، ذلك ان تكبير الرب يستلزم تصغير الأرباب الأخرى وهذا من شأنه أن يكشف دلالة فعل الانذار من ناحية مضمونه ومحتواه · وفى المحور الثانى يتقابل الأمر بتطهير الثياب ـ النظافة الشكلية ـ مع الأمر بهجر الرجز ، وهى النظافة المعنوية · ومن اللافت للانتباه هنا أن التعبير عن ذلك بالفعل « فاهجر » يعنى هجر كل ما عليه قومه من عادات وأعراف وعبادات من جهة ، كما أنه يومىء من جهة أخرى الى أن محمدا ـ قبل البعثة ـ لم يكن مهاجرا لقومه مثل زيد بن عمرو بن نفيل · ان الأمر بالهجر هنا يمثل بداية الانفصال بين الجديد والقديم ، وهو أمر يتجاوب مع الأمر بالانذار فيلتقى المحوران على الوجه التالى :



(١٧) المغربى : تفسير جزء تبارك ·

من هنا يصعب أن نتقبل اجماع المفسرين على أن المقصود بتطهير الثيـــاب « تطهـير النفس مما يستقـــذر من الأفعـــال ويستهجن من العادات » (١٨) ، ذلك أن هذا التأويل المجازى يجعل من الأمر بهجر الرجز نوعا من التكرار و « الاطناب » وهى ظاهرة لا يستدعيها الموقف كما سبقت الاشارة · ان الأمر بتطهير الثياب أمر حقيقى فى مجتمع صحراوى يعانى من ندرة الماء ، وتعد نظافة الثياب فيه من علامات النبل وحسن المظهر الذى يجعل الشخص مقبولا فى أعين القوم ، ولعلنا لا نغالى اذا ذهبنا الى أن الفخر بنظافة الثـوب فى الشعر الجاهلى فخر بنظـافة حقيقية ، وان دلالتها تطورت بعد ذلك ، أى بعد انتقال العرب من جزيرتهم وسكنهم حول مجارى الأنهار فى الأقطار المفتوحة · وهذا يمكن أن ينطبق أيضا على الدعاء بالسقيا للديار وللقبور ·

ان هذه الأوامر المتوالية بدءا من القيام وانتهاء الى هجر الرجز تبدو بالنسبة للمتدثر فى غطائه ـ الطالب للدفء والأمان من مخاوف شتى تعتريه ـ عبئا ثقيلا ألقى على كاهله دفعة واحدة ، لذلك يتحول الأمر الى نهى عن الاستكثار « ولا تمنن تستكثر » · وقد أخطأ المفسرون أيضا حين فهموا المن بمعنى العطاء ، ويعتمد الزمخشرى على قراءة للحسن تؤكد هذا المعنى :

> **قرأ الحسن : ولا تمن وتستكثر ، مرفوع منصوب المحل على الحال ، أى ولا تعط مستكثرا رائيا لما تعطيه كثيرا ، أو طالبا للكثير ، نهى عن الاستكبار ، وهو أن يهب شيئا وهو يطمع أن يتعوض من الموهوب له أكثر من الموهوب (١٩) ·**

ويتابع المفسرون المحدثون هذا التأويل دون فحص أو اعادة نظر :

> **لا تعط وأنت تقدر فى نفسك أن ما تعطيه كثير ، بل اعط عطاء من لا يخاف الفقر ، أو قدر أن ما تعطيه قليل وان كان كثيرا فى الواقع ونفس الأمر (٢٠) ·**

ان النهى عن المنة نهى عن الضعف والتخاذل والاستكثار ، استكثارا للأوامر واستثقالا لها ، وهذا النهى يجاوبه الأمر بالصبر « ولربك فاصبر » ، ولا يكون الصبر الا مع الشدة · ورد فى الأساس :

---

(١٨) الكشاف : الجزء الرابع ، ص ١٨٠ ·
(١٩) الكشاف : الجزء الرابع ص ١٨٠ ·
(٢٠) المغربى : تفسير جزء تبارك ·

وهو ضعيف المنة ـ ، وليس لقلبه منة أى قوة · وهم ضعاف المنن ، ومنه السفر : أضعفه وذهب بمنته · قال ابن ميادة :

منناهن بالادلاج حتى كان متونهن عصى ضال

ومنه : الحبل والثوب المنين : الواهن المنسحق (٢١)

واذا كان المفسرون قد جعلوا الصبر صبرا على عناد قومه ، فان سياق النص بوصفه النص الأول فى اعلان الرسالة ينفى ذلك · ان الصبر هنا صبر لأوامر الرب الذى طال حنين محمد الى معرفته ، وطال تشوفه الى الاتصال به · وعلينا أن نلاحظ أن النص ما زال يسند « الرب » الى ضمير المخاطب ـ ضمير محمد ـ تأنيسا وترغيبا وتشويقا · وقد دأب أهل مكة فترة طويلة على الحديث عن « رب محمد » وما أوحى اليه به ·

ان النص فى عملية الاتصال الثانية ما زال يتجاوب مع حالة المتلقى الأول للنص ، ويفصح عن أشواقه ويجيب عن أسئلته ، فكان الأمر بالانذار ردا على حيرته فيما يراد منه ، وكانت الأوامر بالتكبير وتطهير الثياب وهجر الرجز تأهيلا له لكى يقوم بالمهام التى يسندها اليه النص ويكون مستعدا لها · وكانت المرحلة الثالثة فى حركة تجاوب النص مع الواقع مع بدء الدعوة واعلان الرسالة مزيدا من الجدل والتفاعل والحوار الذى يتشكل من خلاله النص من جهة ، ويعيد بآلياته الخاصة بناء واقع جديد من مفردات هذا الواقع من جهة أخرى · ان جدلية النص والواقع تبدو واضحة فى صورتها العامة من خلال مبحث « المكى والمدنى » فى علوم القرآن ، وهو موضوع تحليلنا فى الفصل التالى ·

---

(٢١) الزمخشرى : أساس البلاغة ·

الفصل الثالث



المكى والمدنى

سبقت لنا الاشارة فى التمهيد الى أن التفرقة بين المكى والمدنى فى النص تفرقة بين مرحلتين مهمتين ساهمتا فى تشكيل النص سواء على مستوى المضمون أو على مستوى التركيب والبناء · وليس لذلك من دلاله سوى أن النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحى التاريخى · واذا كان علم « المكى والمدنى » يكشف عن الملامح العامة لهذا التفاعل ، فان علم « أسباب النزول » ـ الذى سنتعرض له فى الفصل التالى ـ يكشف عن تفاصيل هذا التفاعل ، ويكاد يزودنا بالمراحل الدقيقة لتشكيل النص فى الواقع والثقافة · ورغم ذلك فالخطاب الدينى المعاصر لا يدرك تناقضه حين يقف ازاء هذين العلمين ، فيعترف :

ان أسلوب التنجيم فى نزول الشريعة يتضمن معنى الواقعية والتدرج بالانسان واعانته شيئا فشيئا عن التخلى عن الجاهلية وعاداتها المستحكمة فيه والتحلى بالاسلام وفضائل أخلاقه · وهذا المعنى يصدق فى كل عملية تربوية فلابد من التدرج فى التربية والتعليم ولابد من المقدمات لتكون النتائج ولابد من تهيأة النفوس والعقول لمساعدتها على تقبل الأحكام الجديدة ولاعانتها على التخلص من عاداتها السيئة · فنحن نعتقد أن الاسلام دين الفطرة ، فهو ليس غريبا على النفس الانسانية ، ولكن مفعول البيئة كبير وخاصة فى فترة الطفولة

الأولى فقد يتطبع الطفل بأخلاق محيطه مما يجعل التحرر منها في مستقبل أيامه أمرا غير ميسور (١) ٠

لكن هـذا الاعتراف والتسليم ـ بسبب مثالية منطلقـاته وطابعه الوعظي ـ يعود لكي يتنكر لكل المعطيات والحقائق التاريخية ولكي يؤكد مفارقة ظاهرة الوحي ـ ومن ثم مفارقة النص ـ للزمان والمكان ٠

وبما أن مصدر الوحي ربانى يعلو على التاريخ والزمان والمكان ، فهو يستشرف الحقيقة من عل ، بل هو الحق وكل ما سواه ، في عالم الزمان والمكان ، محتاج اليه ٠ لذلك كان الوحي أرقى منزلة وله الأولوية أمـام العقل والواقع ما دام « الكلى » أعظم وأشمل وأكمل من « الجزئى » (٢) ٠

واذا كان اهتمـام علمـاء القرآن بالمكى والمـدنى وبأسباب النزول اهتماما نابعا من منطلقات فقهية هدفها التفرقة بين الناسخ والمنسوخ والعام والمقيد ، وذلك لاستخراج الأحكام الفقهية والشرعية من النصوص ، فان هذا المنطلق الفقهى فى حقيقته وجوهره منطلق دلالى ما دام استخراج الحكم من النص لا يتأتى الا باستقطار الدلالة الدقيقة للنص ٠ لكن الاعتماد على المدخل الفقهى وحده فى مناقشة قضايا المكى والمدنى وأسباب النزول قد جعل علماء القرآن يقعون فى مجموعة من الاضطرابات المفهومية خاصـة فيما يرتبط بالحدود الفاصلة بين ما هو مكى وما هو مدنى سواء من حيث المضمون أو من حيث البناء والتركيب ٠

١ ـ معـــايير التمييز :

اعتمد علماء القرآن ـ غالبا ـ على معيار مكانى للتفرقة بين المكى والمدنى ٠ ولما كان مكان الاتصال / الوحى مرهونا دائما بمكان المتلقى الأول للوحى الذى هاجر من مكة الى المدينة ، ثم عاد الى مكة فاتحا ، وأخذ يتردد عليها بعد ذلك زائرا أو حاجا ، فقد ذهب بعضهم الى « **أن المكى ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة ، والمدنى ما نزل بالمدينة** » (٣) ٠ وبالغ بعضهم فى التفرقة المكانية فوضعوا تصنيفا خاصا لما نزل بين مكة والمدينة

---

(١) محسن الميلى : ظاهرة اليسار الاسلامى ، ص ٧٧ ٠

(٢) محسن الميلى : ظاهرة اليسار الاسلامى ، ص ٦٥ ٠

(٣) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٩ ٠

فى سفريات الرسول ، وما نزل بعد الهجرة فى الفتح أو فى الحج ، كما اهتموا بما نزل فى غير مكة والمدينة ، وما نزل على الجبال بين السماء والأرض ، وما نزل فى الغار تحت الأرض ، وفرقوا كذلك بين السفرى والحضرى ، وبين الليلى والنهارى ، وبين السمائى والأرضى (٤) ٠

وكل هذه التقسيمات التفصيلية تستند الى معيار المكان أساسا للتقسيم وذلك دون اعتبار لأثر ذلك فى النص من حيث المضمون أو من حيث الشكل٠وثم معيار آخر للتفرقة بين المكى والمدنى هو معيار «المخاطبين» بالنص على التغليب فى كل مرحلة من المرحلتين ، ويذهب أصحاب هذا المعيار الى أن « المكى ما وقع خطابا لأهل مكة ، والمدنى ما وقع خطابا لأهل المدينة » ٠ والعلامة الوحيدة التى تطرح لهذه التفرقة أن « كل سورة فيها (يا أيها الناس) وليس فيها (يا أيها الذين آمنوا) فهى مكية ، وفى (الحج) اختلاف » (٥) ٠ لكن هذا المعيار معيار ناقص ذلك أن مخاطبات القرآن كثيرة جـــدا ، والمخاطبين بالقرآن ـ كما سلفت لنا الاشارة ـ يتجاوزون ثنائية « الناس » و « المؤمنين » (٦) ٠ وكيف نصنف مثلا ما ورد فى القرآن خطابا للرسول المتلقى الأول للوحى وهو كثير ؟

ان معيار التصنيف يجب أن يستند الى الواقع من جهة والى النص من جهة أخرى ، الى الواقع من حيث ان حركة النص ارتبطت بحركته ، والى النص من حيث مضمونه وبنائه ، ذلك أن حركة النص فى الواقع تنطبع آثارها فى جانبى النص ٠ فاذا نظرنا الى حركة الواقع فلابد أن ندرك أن حـدث « الهجرة » من مكة الى المدينة لم يكن مجرد انتقال فى المكان ٠ واذا كانت مرحلة الدعوة فى مكة لم تكد تتجاوز حدود « الانذار » الى حدود « الرسالة » الا قليلا ، فان النقلة الى المدينة حولت الوحى الى « رسالة » ٠ والفارق بين « الانذار » و « الرسالة » أن الانذار يرتبط بمصارعة المفاهيم القديمة على مستوى الفكر والدعوة الى المفاهيم الجديدة، ان « الانذار » بهذه المثابة تحريك للوعى لادراك فساد الواقع والنهوض من ثم الى تغييره ٠ و « الرسالة » تعنى بناء أيديولوجية المجتمع الجديد ٠ ولم يكن يمكن أن تتم هذه النقلة فجأة ، فقد بدأت هذه المرحلة الثانية فعلا حين بدأ النبى ـ بعد الهجرة الأولى لبعض المسلمين الى الحبشة ـ يعرض نفسه على الوفود التى كانت تأتى الى مكة فى موسم الحج ، فبايعه

---

(٤) انظر السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٩ ٠

(٥) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ١٨٨ ، وانظر أيضا السيوطى فى الاتقان فى علوم القرآن : الجزء الأول ، ص ١٧ ٠

(٦) انظر الزركشى : المصدر السابق : الجزء الثانى ، ص ٢١٧ ـ ٢٥٣ والسيوطى : المصدر السابق : الجزء الثانى ، ص ٣٣ ـ ٣٥ ٠

أهل يثرب على أن يفدوه مما يفـدون منه أهلهم وأبناءهم بعد أن قبلوا « الاسلام » · وكان ذلك ايذانا بتحول جديد فى تاريخ الدعوة ، ومن ثم فى حركة النص ·

ان معيار التصنيف الذى يستند الى الواقع اذن يجب أن يقوم على أساس التفرقة بين هاتين المرحلتين ، والتسمية « المكى والمدنى » لا يجب أن تكون اشارة للمكان فحسب ، بل يجب أن تكون اشارة الى مرحلتين تاريخيتين · من هذا المنطلق نختار أن :

المكى ما نزل قبل الهجرة والمدنى ما نزل بعدها ، سواء نزل بمكة أم بالمدينة ، عام الفتح أو عام حجة الوداع أم بسفر من الأسفار (٧) ·

وفى مثل هذا التعريف نعتبر ما نزل فى مكة بعد الهجرة مدنيا ما دام معيار المكان ليس هو أساس التصنيف ، ويكون ما نزل فى طريق السفر الى المدينة أول مرة مكيا ، ولا اعتبار لأى معيار آخر · لكننا لا يمكن أن نعتمد على هذا المعيار وحـــده للتفرقة بين المكى والمدنى ، فالوثائق التاريخية المتوفرة لدينـا من أقوال الصـحابة والتابعين غير كافية وغير حاسمة فى نفس الوقت ·

قال القاضى أبو بكر فى الانتصار : انما يرجع فى معرفة المكى والمدنى لحفظ الصحابة والتابعين · ولم يرد عن النبى صلى الله عليه وسلم فى ذلك قول لأنه لم يؤمر به · ولم يجعل الله علم ذلك من فرائض الأمة ، وان وجب فى بعضه على أهل العلم معرفة تاريخ الناسخ والمنسوخ فقد يعرف ذلك بغير نص الرسول (٨) ·

وفى حالة غياب الوثائق الحاسمة فان الاعتماد على الذاكرة يجعل التفرقة ـ اعتمادا على الرواية وحدها ـ مسألة اجتهادية ، لذلك وضـع العلماء القدماء بعض المعايير المضمونية من النص ذاته للتفرقة بين المكى والمدنى ، فذهبوا الى أن :

كل سورة فيها « يا أيها الناس » وليس فيها « يا أيها الذين آمنوا » فهى مكية وفى الحج اختلاف ·

---

(٧) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٩ ·

(٨) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن : الجزء الأول ، ص ٩ ـ وانظر الزركشى : البرهان فى علوم القرآن : الجزء الأول ، ص ١٩١ ـ ١٩٢ ·

وكل سورة فيها « كلا » فهى مكية ، وحكمة ذلك أن نصفه الأخير (نصف القرآن حسب ترتيب التلاوة لا حسب ترتيب النزول) نزل أكثره بمكة وأكثرها جبابرة ، فتكررت فيه على وجه التهديد والتعنيف لهم والانكار عليهم بخلاف النصف الأول · وكل سورة فيها حروف المعجم فهى مكية الا البقرة وآل عمران ، وفى الرعد خلاف ·

وكل سورة فيها قصة آدم وابليس فهى مكية سوى البقرة وكل سورة فيها ذكر المنافقين فمدنية سوى العنكبوت ·

وكل سورة فيها الحدود والفرائض فهى مدنية ، وكل ما كان فيه ذكر القرون الماضية فهى مكية (٩) ·

وليست هذه الخصائص جامعة مانعة كما أدرك القدماء أنفسهم ، بل هى خصائص وصفات على التغليب :

فان سورة البقرة مدنية ، وفيها (يا أيها الناس اعبدوا ربكم) وفيها (يا أيها الناس كلوا مما فى الأرض حلالا طيبا) · وسورة النساء مدنية ، وفيها (يا أيها الناس اتقوا ربكم) ، وفيها (ان يشأ يذهبكم أيها الناس) · وسورة الحج مكية ، وفيها (يا أيها الذين آمنوا اركعوا واسجدوا) · فان أراد المفسرون أن الغالب ذلك فهو صحيح (١٠) ·

واذا كان معيار « المضمون » أيضا معيارا غير حاسم فذلك لأن المدخل الفقهى يفترض وجود تمايز واضح حاد يمكن تلمسه والدلالة عليه فى التفرقة بين المكى والمدنى · والحقيقة أن مثل هذا التمايز الحاد القاطع الواضح مجرد افتراض ذهنى الا اذا تصورنا أن المرحلتين : المكية والمدنية مرحلتان منفصلتان · ان التطور لا يحدث فجأة سواء على مستوى الواقع أو على مستوى النص ، ولذلك تظل التفرقة بين المكى والمدنى فى النص تفرقة تقوم على خصائص عامة ولكنها ليست حاسمة · وتزداد صعوبة ايجاد معيار حاسم للتميز بما نعلمه من أن ترتيب التلاوة فى المصحف المدون مخالف لترتيب التنزيل الزمانى ، فتتداخل النصوص المكية والمدنية فى السورة الواحدة ، بحيث يحتاج تحديد انتماء كل جزء من النص ،

---

(٩) انظر السيوطى : المصدر السابق ، ص ١٧ ـ ١٨ ، وانظر أيضا الزركشى ، المصدر السابق ص ١٨٨ ·

(١٠) الزركشى : الاتقان فى علوم القرآن : الجزء الأول ، ص ١٩٠ ·

وكل آية منه ، الى دراسة لغوية دقيقة ، خاصة تلك النصوص التى استشكلت على القدماء أنفسهم · وفى هذه الدراسة لابد من مراعاة المعيار الزمانى جنبا الى جنب مع معيار النص ذاته سواء من حيث مضمونه أم من حيث بناؤه وتركيبه ·

٢ ـ معيار الأسلوب :

اذا كان تحديد المكى وتمييزه عن المدنى على سبيل الحسم يظل امرا اجتهاديا ، فقد كان اجتهاد القدماء عادة يتركز فى الترجيح بين المرويات دون أن يتجاوز ذلك الا قليلا الى محاولة البحث عن خصائص أسلوبية فارقة الى جانب المعيار الزمنى والمعيار الموضوعى · ويمكن لنا أن نحدد اثنتين على الأقل من هذه الخصائص الأسلوبية التى تساعدنا على التمييز بين المكى والمدنى · وقد أشار ابن خلدون الى واحدة من هذه الخصائص فى حديثه عن الوحى حين أشار الى طول الآيات المدنية اذا قورنت بقصر الآيات المكية ·

> **ولذلك كان تنزل نجوم القرآن وسوره وآيه حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة · وانظر الى ما نقل فى سورة براءة فى غزوة تبوك وأنها نزلت كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على ناقته بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المفصل فى وقت وينزل الباقى فى حين آخر · وكذلك كان آخر ما نزل بالمدينة آية الدين ، وهى ما هى فى الطول بعد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمن والذاريات والمدثر والضحى والفلق وأمثالها · واعتبر من ذلك علامة تميز بها بين المكى والمدنى من السور والآيات (١١) ·**

والحقيقة أن هذا المعيار ـ معيار الطول والقصر ـ يمكن تدعيمه على أساسين وتفسيره بهما أيضا · الأساس الأول : هو ما سبق أن أشرنا اليه من انتقال الدعوة من مرحلة « الانذار » الى مرحلة « الرسالة » ، الانذار يعتمد على التأثير الذى يعتمد بدوره على لغة ذات أسلوب مركز موقع ، وهو أسلوب طاغ فى قصار السور بصفة عامة ، وكلها سور مكية · ولكن « الرسالة » من جهة أخرى تخاطب المتلقى وتنقل اليه محتوى أوسع من مجرد التأثير ، وهى من ثم تحتاج لغة مختلفة على مستوى التركيب والبناء · فى « الرسالة » يغلب جانب نقل « المعلومات » على جانب التأثير

---

(١١) المقدمة : ص ٩٩ ·

وان كان لا يلغيه الغاء تماما ، وفى « الانذار » تكون الأولوية للتأثير ويقل جانب نقل « المعلومات » أو يصبح « ثانويا » . بناء على هذا المعيار لا نستطيع أن نتقبل مثلا ما يذهب اليه السيوطى من وجود نصوص فى القرآن تأخر حكمها عن نزولها ، أى نزلت النصوص أولا ثم فرض ما فيها من أحكام شرعية وفقهية فى مرحلة متأخرة غير مقارن لنزول النص ، وتلك قضية سنعود اليها بعد ذلك . والأساس الثانى هو مراعاة حال المتلقى الأول من حيث تعوده على حالة الوحى (١٢) .

أما الخصيصة الثانية من الخصائص الأسلوبية التى يمكن أن تكون فارقة بين المكى والمدنى فهى خصيصة « مراعاة الفاصلة » . ورغم أن هذه الخصيصة يمكن أن تعد جزءا من الطبيعة اللغوية للغة التأثيرية ـ لغة الانذار ـ فانها يمكن أن تفسر أيضا فى ضوء تشابه آليات النص مع آليات النصوص الأخرى فى الثقافة . ورغم تنبه القدماء لأهمية الفاصلة فى القرآن بشكل عام فانهم تحاشوا أى مفارقة بينها وبين « السجع » الذى كان ظاهرة مألوفة فى النصوص الأخرى .

كانت نبوءات الكهان والعرافين تعتمد على السجع ، وكان السجع من ثم دلالة فى الضمير الثقافى على أن هذا الكلام ليس من كلام البشر الناطق به . ها هو سطيح يفسر رؤيا ربيعة بن مضر على النحو التالى :

رأيت حممه
خرجت من ظلمه
فوقعت بأرض تهمه
فأكلت منها كل ذات جمجمه

ونفس الرؤيا يفسرها شق بن انمار بقوله :

رأيت حممه
خرجت من ظلمه
فوقعت بين روضه وأكمه
فأكلت منها كل ذات نسمه (١٣) .

---

(١٢) يمكن أيضا أن نضيف الى هذين الأساسين عاملا مساعدا هو ما ترتب على كثرة عدد كتاب الوحى ـ نتيجة لحرص النبى على تعليم المسلمين القراءة والكتابة ـ من سهولة تدوين النص اذا قورنت بصعوبة ذلك فى المرحلة المكية ، لكن حركة النص بين الشفاهية والتدوين تحتاج الى مناقشة وتحليل أوسع .

(١٣) انظر : السيرة النبوية ، الجزء الأول ، ص ١٤ ـ ١٦ .

واذا أخذنا هذين المعيارين الأسلوبيين فى اعتبارنا جنبا الى جنب مع معيار المضمون ومعيار ارتباط حركة النص بالواقع ـ فيما عرف بأسباب النزول ـ أمكننا أن نحل كثيرا من خلافات القدماء حول المكى والمدنى · ان حرص القدماء على الفصل بين النص القرآنى والنصوص الأخرى فى الثقافة وصل الى حد تأكيد القطيعة الكاملة بين النص والواقع وذلك سعيا للحفاظ على التقديس الذى ظنوه يتعارض مع انطلاق النص من الواقع وتفاعله به · ولو تخلى القدماء هونا ما عن هذا الحرص الشديد على المفارقة بين النص والنصوص الأخرى لأمكنهم أن يفسروا «الحروف المقطعة» فى أوائل السور ـ التى اعتبروها احدى علامات السور المكية ـ تفسيرا يتباعد بها عن اشكالية « المحكم والمتشابه » ، ويربطها بالسياق الثقافى للنص · لكن ذلك كان مستحيلا على أى حال فى اطار مفاهيم الثقافة أولا ، ومع سيطرة الاتجاهات الغيبية التبريرية على تطور حركة الفكر الدينى فى تراثنا ثانيا ·

٣ ـ منهج التلفيق بين الروايات :

كان من نتيجة عجز المفكر القديم عن ربط النص بالواقع والثقافة بصفة عامة ، وعن ربطه بغيره من النصوص بصفة خاصة ، أنه راح يحاول الترجيح بين الروايات المختلفة المتعارضة حول تحديد ما اذا كان نص بعينه مكيا أو مدنيا · فاذا تساوت عنده معايير الترجيح من حيث صحة السند وصدق الرواة ، وهى معايير النقد الخارجى ، راح يفترض أحد أمرين : الأول أن النص تكرر نزوله ، مرة فى مكة ومرة فى المدينة · والأمر الثانى أن النص نزل فى مكة ولكن حكمه الشرعى والفقهى تأخر حتى المرحلة المدنية · أو بعبارة أخرى يلجأ المفكر القديم الى افتراض يلغى تماما الفروق بين المكى والمدنى من جهة ، ويلغى أسباب النزول من جهة أخرى ، وذلك هو افتراض تكرر النزول · أما الافتراض الثانى وهو افتراض تأخر الحكم عن النص فيؤدى الى فصل النص عن دلالته والى تعليق الدلالة والمعنى وجعلهما خارج النص · وكلا الافتراضين يؤدى الى شناعات يستحيل أن يتقبلها المفكر القديم ذاته لو مد نتائج افتراضاته الى نهاياتها المنطقية ·

ان افتراض « تكرر » نزول السورة أو الآية ليس فى حقيقته الا عجزا عن مواجهة آراء السابقين واجتهاداتهم بالنقد والتمحيص ، وهو عجز نابع من الايمان بقداسة الأشخاص ، ومن ثم من الايمان بسداد آرائهم واجتهاداتهم · هذا الايمان والولاء للماضى يشبه الى حد كبير موقف الخطاب الدينى المعاصر فى تقديس المرويات القديمة والاكتفاء بموقف التوفيق

بينها ، وعدم القدرة على تخطئة أى منها وصولا الى أى قدر من مقاربة الفهم العلمى · وليس لهذا الموقف فى القديم أو الحديث من تفسير الا سيطرة قوى التخلف على واقع المجتمعات الاسلامية ، وهى قوى تقف ضد تحرير العقل وتحارب بضراوة أى محاولة لاتخاذ موقف نقدى من التراث · ولا يكون أمام المفكرين المساندين لهذه القوى بالوعى أو باللا وعى الا الركون الى « التقليد » الذى يضمن لهم ـ فيما يظنون ـ سلامة الدنيا والآخرة (١٤) ·

وعلى ذلك لا نجد علماء القرآن يرفضون رأيا من الآراء فى قضايا المكى والمدنى أو قضايا أسباب النزول ، فلكل رأى وجاهته ، ولكل رواية مبررها ومشروعيتها ما دامت رواية صحيحة بمنهج النقد الخارجى ، نقد السند والتحقق من صدق الرواة · فاذا استوت الروايتان فى الصحة فالمرجح بينهما أن يكون الراوى حاضرا القصة أو نحو ذلك من وجوه الترجيحات · والمثال الذى يناقش هنا هو الآية :

ويسئلونك عن الروح ، قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا (١٥) ·

ورغم أن الآية مكية باتفاق فان البخارى يورد عن ابن مسعود رواية فى سبب نزولها يجعل منها آية مدنية ، وهى رواية مخالفة لرواية ابن عباس التى تجعل منها آية مكية وهى رواية رواها الترمذى ، والروايتان هما :

« قال كنت أمشى مع النبى صلى الله عليه وسلم بالمدينة وهو يتوكأ على عسيب فمر بنفر من اليهود فقال بعضهم : لو

---

(١٤) يمكن أن نرد هذا الموقف على المستوى الفكرى الى سيطرة الاتجاهات اللاعقلية بسيادة المنهج الأشعرى فى مجال العقائد والمنهج الصوفى فى مجال السلوك ، وهما المجالان اللذان ربط بينهما أبو حامد الغزالى فى كتبه كلها كما سنوضح فى الباب الثالث من هذه الدراسة ، وكما سبق أن المحنا فى دراسة سابقة :
Al Ghazali's Theory of Interpretation.
وفى ظل هذا الاتجاه صنفت الاتجاهات الأخرى فى الفكر الدينى كالمعتزلة والشيعة والفلاسفة بوصفها اتجاهات « منحرفة » · ولم يبق سوى ما أطلق عليه « مذهب أهل السنة والجماعة » ، وكانت هذه ـ فيما ندرى ـ أول صياغة لصك البراءة والطهارة ـ صفة السنى ـ لاتجاه واحد من اتجاهات تراثنا الفكرى · ومازال هذا الصك يمارس فعالياته الأيديولوجية حتى اليوم ، فعندنا « ائمة أهل السنة » و « علماء أهل السنة » و « جمعية أنصار السنة » بحيث صار مفهوم « السنة » اليوم مفهوما أيديولوجيا ، لا مصطلحا علميا ·

(١٥) سورة الاسراء : الآية ٨٥ ·

سألتموه ، فقالوا : حدثنا عن الروح ، فقام ساعة ورفع رأسه فعرفت أنه يوحى اليه ، حتى صعد الوحى ، ثم قال : قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا ٠

وأخرج الترمذى وصححه عن ابن عباس قال : قالت قريش لليهود : أعطونا شيئا نسأل هذا الرجل فقالوا اسألوه عن الروح ، فسألوه فأنزل الله : ويسألونك عن الروح الآية ٠ فهذا يقتضى أنها نزلت بمكة والأول خلافه (١٦) ٠

واذا كان السيوطى يرجح رواية ابن مسعود على أساس أنه كان حاضرا القصة ـ شاهد عيان ـ فان الزركشى يضع هذه الآيات تحت « ما نزل من القرآن مرتين » (١٧) والقول بأن الآية نزلت مرتين : مرة فى مكة ومرة فى المدينة مجرد افتراض ذهنى للتوفيق بين الروايات ٠ ولكن اذا كنا فى اطار التحقيق التاريخى الذى ينتمى اليه ـ فى جانب منه ـ علم المكى والمدنى فمن الضرورى استخدام منهج النقد الذى من شأنه أن يقبل أو يرفض بناء على أسس موضوعية لا علاقة لها بالتوفيق والجمع بين الآراء والروايات المتعارضة ٠ ان القول بنزول الآية مرتين قول قد يبدو له وجاهته من منظور عالم القرآن القديم الذى يفسر ذلك على أساس « التعظيم » و « التذكير » ، ولكنه من منظور الدرس العلمى له خطره على قضية « المكى والمدنى » وقضية « أسباب النزول » ذاتهما ٠

وقد ينزل الشىء مرتين تعظيما لشأنه وتذكيرا به عند حدوث سببه خوف نسيانه ، وهذا كما قيل فى الفاتحة نزلت مرتين : مرة بمكة ، وأخرى بالمدينة ٠٠٠ ٠٠٠ وكذلك ما ورد فى (قل هو الله أحد) أنها جواب للمشركين بمكة ، وأنها جواب لأهل الكتاب بالمدينة ٠٠٠ والحكمة فى هذا كله أنه قد يحدث سبب من سؤال أو حادثة تقتضى نزول آية ، وقد نزل قبل ذلك ما يتضمنها ، فتؤدى تلك الآية بعينها الى النبى صلى الله عليه وسلم تذكيرا لهم بها ، وبأنها تتضمن هذه ٠ والعالم قد يحدث له حوادث فيتذكر أحاديث وآيات تتضمن الحكم فى تلك الواقعة ، وان لم تكن خطرت له تلك الحادثة قبل ، مع حفظه لذلك النص (١٨) ٠

---

(١٦) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٣٣ ٠

(١٧) البرهان فى علوم القرآن : الجزء الأول ، ص ٢٩ ـ ٣٠ ٠

(١٨) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٩ ـ ٣١ ٠

ومن الواضح أن هذا الافتراض ـ افتراض النزول مرتين ـ قد أدى الى افتراض آخر مؤداه أن نصوص القرآن التى نزلت كانت عرضة للنسيان ، ومن النبى ذاته . ولذلك كان يحتاج مع تجدد وقائع شبيهة أن ينزل عليه جبريل ـ مرة أخرى ـ مذكرا له بالنص السابق الذى أوحى اليه به من قبل · ومع صحة هذا الافتراض الذى تعارضه كثير من المرويات عن حرص النبى وحرص الصحابة على حفظ نصوص القرآن ، فان نزول جبريل « مذكرا » لا يعنى تكرر النزول ، ولا يعنى من ثم أن كل روايات أسباب النزول ـ أو المكى والمدنى ـ صحيحة ·

واذا كانت رواية ابن مسعود السابق الاشارة اليها تنص على أن الوحى بآية «الروح» كان فى المدينة وتدل من ثم على أنه كان شاهد عيان على نزول الآية ، الأمر الذى يرجح روايته على روايه ابن عباس فى نظر السيوطى ، فان جدلية علاقة النص بالواقع كفيلة بالكشف عن حقيقة الآية بعيدا عن التلفيق بين الروايات · ان العودة الى السياق الكبير ـ سياق النص فى جدله مع الواقع ـ تؤكد مكية الآية · ولا يصح اعتراض معترض هنا استنادا الى أن أهل مكة لم يكونوا فى مستوى عقلى يسمح لهم بالسؤال عن « الروح » لأن ذلك اعتراض يفترض أن مجتمعى مكة والمدينة كانا مجتمعين منفصلين معزولين مغلق كل منهما على ذاته · ان أهل الكتاب من اليهود الذين تركزوا فى يثرب ، أو من نصارى نجران ، لم يكونوا منفصلين بأى حال من الأحوال عن وثنيى مكة والطائف وغيرهما من بدو البادية · ولو كان الأمر على ما يفترض فى مثل هذا الاعتراض لكان علينا أن نغض عن حقائق التاريخ التى تخبرنا أن السيدة آمنة أم النبى كانت من بنى النجار ، وأنها ماتت فى طريق عودتها من يثرب فى زيارة أهلها ، ناهيك عن وجود ورقة بن نوفل النصرانى فى مكة وذهاب السيدة خديجة بمحمد اليه بعد واقعة الوحى الأولى ·· الخ كل هذه الحقائق ·

ان الفصل بين « الأميين » و « أهل الكتاب » فصل من جهة المعتقدات والتصورات الدينية الغالبة على كل فريق منهما ، والا فالأمر كما يقول ابن خلدون :

> **ان العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم ، وانما غلبت عليهم البداوة والأمية ، واذا تشوفوا الى معرفة شىء مما تتشوف اليه النفوس البشرية فى أسباب المكونات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فانما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم ، ويستفيدونه منهم ، وهم أهل التوراة من اليهود ، ومن تبع دينهم من النصارى · وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم**

ولا يعرفون من ذلك الا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهودية (١٩) ٠

ان كلا من أهل الكتاب والأميين ينتمى الى نفس الثقافة رغم اختلاف العقائد ٠ وقد كان من الطبيعى أن يلجأ عبدة الأوثان الى أهل الكتاب من جيرانهم فى يثرب يستفتونهم فى شأن هذا الذى يدعى النبوة على زعمهم٠ ان السيرة النبوية هنا ـ على ما يقال من ضعف مروياتها ـ حريصة على الربط بين الأحداث والنص ، فبعد أن أعيت الحيل أهل مكة فى تفسير هذه الظاهرة ، وفى تصنيف مضمون الوحى ، هل هو شعر أم سحر أم كهانة أم جنون ، لجأوا الى أحبار اليهود ، فأرسلا النضر بن الحارث وعقبة بن أبى معيط :

وقالوا لهما : سلاهم عن محمد ، وصفا لهم صفته ، واخبراهم بقوله ، فانهم أهل الكتاب الأول ، وعندهم علم ليس عندنا من علم الأنبياء ٠ فخرجا حتى قدما المدينة ، فسألا أحبار يهود عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ووصفا لهم أمره وأخبراهم ببعض قوله ، وقالا لهم : انكم أهل التوراة وقد جئنا لتخبرونا عن صاحبنا هذا ، فقالت لهم أحبار يهود : سلوه عن ثلاث نامركم بهن فان أخبركم بهن فهو نبى مرسل، وان لم يفعل فالرجل متقول ، فروا فيه رأيكم ٠ سلوه عن فتية ذهبوا فى الدهر الأول ما كان من أمرهم ، فانه كان لهم حديث عجب ، وسلوه عن رجل طواف قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها ما كان نبؤه ، وسلوه عن الروح ماهى ؟ فاذا أخبركم بذلك فاتبعوه ، فانه نبى ، وان لم يفعل فهو رجل متقول ، فاصنعوا فى أمره ما بدا لكم ٠٠٠

فجاءوا رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقالوا : يا محمد أخبرنا عن فتية ذهبوا فى الدهر الأول قد كانت لهم قصة عجب ، وعن رجل كان طوافا قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها، وأخبرنا عن الروح ما هى ؟ فقال : فقال لهم رسول الله صلى الله عليه وسلم : أخبركم بما سألتم عنه غدا ، ولم يستثن ، فانصرفوا عنه ، فمكث رسول الله صلى الله عليه وسلم ـ فيما يذكرون ـ خمس عشرة ليلة لا يحدث الله اليه فى ذلك وحيا ، ولا يأتيه جبريل ، حتى أوجف أهل مكة ، وقالوا : وعدنا محمد غدا واليوم خمس عشرة ليلة قد أصبحنا منها

---

(١٩) المقدمة : ص ٤٣٩ ٠ وانظر أيضا : ص ٣٣٣ ٠

لا يخبرنا بشيء مما سألناه عنه ، وحتى أحزن رسول الله صلى الله عليه وسلم مكث الوحى عنه ، وشق عليه ما يتكلم به أهل مكة ، ثم جاءه جبريل من الله عز وجل بسورة أصحاب الكهف، فيها معاتبته اياه على حزنه عليهم ، وخبر ما سألوه عنه من أمر الفتية والرجل الطواف والروح (٢٠) ٠

وتمضى السيرة بعد ذلك فى الكشف عن تفاصيل الرد على المشركين ، رابطة بين أحوال المشركين مع النبى من جهة وبين النص من جهة أخرى ٠ ان السيرة لا تطرح تفسيرا لسبب نزول آية واحدة ، بل تربط بين سورة « الكهف » كلها وبين مرحلة من مراحل الدعوة فى مكة ٠ فى هذه السورة نزلت القصة العجب قصة الفتية ، ونزلت قصة الرجل الطواف ٠ واذا كان الرد على سؤال الروح ورد فى سورة أخرى فهذا أمر لا يقلل من مصداقية الرواية ، ذلك أن ترتيب النزول مغاير كما هو معروف لترتيب التلاوة فى المصحف ٠

ان السيرة هنا تطرح سبب النزول وتحدد من ثم مكية الآيات بطريقة أكثر ارتباطا بالنص من جهة وبالواقع من جهة أخرى ٠ بل انها تتجاوز ذلك الى التعليل النابع من الاحساس بجدلية العلاقة بين الواقع والنص ٠ لقد كان تأخر الوحى نوعا من التأديب لمحمد الذى وعدهم بالرد على جهة القطع والتأكيد فى الغد « دون أن يستثنى » كما تقول الرواية ، أى دون أن يشترط المشيئة الالهية أو نزول الوحى عليه ٠ لقد كان من شأن الوحى لو أجاب على أسئلتهم فى الغد كما وعدهم أن يؤكد فى نفوس قومه شكوكهم فى أنه ينقل عن كتاب أو فى أن ثمة من يملى عليه ما يزعم أنه يأتيه من ربه ، وهى اتهامات صارحوه بها فعلا قبل ذلك فى أكثر من مناسبة ٠ لذلك تحرص السيرة على بيان أن نزول الوحى ليس رهنا بارادة محمد أو رغبته ، وتحرص كذلك على التمييز بين مستويين للخطاب فى النص هما مستوى المتكلم ومستوى المخاطب ، وهما مستويان يطرحهما النص ذاته باستخدام « يسألونك » وباستخدام النهى : « **ولا تقولن لشيء انى فاعل ذلك غدا الا أن يشاء الله** » ٠

ان السيرة النبوية تقوم فى كثير من مروياتها بالربط بين أحداث الواقع وبين النص ، ولذلك نعجب من تجاهل علماء القرآن لمرويات السيرة سواء فى مجال التفسير أو فى مجال « أسباب النزول » رغم اعتمادهم فى علومهم كلها على مرويات لا تعلوا كثيرا على مرويات السيرة من حيث طرق التحمل والأداء ٠ **وهذا ما عبر عنه الامام أحمد بن حنبل فى قوله : ثلاثة**

---

(٢٠) الجزء الأول : ص ٣٦٦ ٠

ليس لها أصل : التفسير والملاحم والمغازى » وقد فسر المحققون من أصحابه قوله هذا بأن قالوا : « مراده أن الغالب عليها أنه ليس لها أسانيد صحاح متصلة » ، أو أن « الغالب عليها المراسيل » (٢١) ٠

٤ ـ فرض تكرر النزول :

ان منهج التلفيق بين الروايات المختلفة والمتعارضة بصرف النظر عن صدقها ـ سواء من جهة اتفاقها مع الوقائع أو من جهة اتفاقها مع معطيات النص ـ قد تجاوز أسباب النزول وحدود التمييز بين المكى والمدنى الى مجال الآراء المختلفة فى التفسير ٠ لقد صار العالم القديم قادرا بحكم منهجه التلفيقى على القول بأن منطوق الآية أو الآيات يحتمل المعانى المختلفة التى وردت فيها على السنة أسلافه ٠ وما دام منهج التلفيق قد وصل الى افتراض امكانية نزول الآية أو السورة مرتين فلماذا لا يكون كل نزول منها مرتبطا بمعنى محدد ، بحيث يكون تعدد المعانى مرهونا بتعدد مرات النزول لا نتيجة لجدلية علاقة القارىء بالنص ، أو فى تفاعل النص مع الواقع والثقافة ٠ لم يكن التسليم بتعدد المعنى فى النصوص نابعا اذن من التسليم بخصوبتها وحيويتها ، ولكنه كان أيضا محاولة تلفيقية بين الاجتهادات المختلفة والمتنوعة التى وردت عن الصحابة أو التابعين ازاء نص بعينه ٠ هذا الاجتهاد والتنوع قد يكون نابعا من « احتمالية » الألفاظ ، وقد يكون نابعا من تعدد النزول ٠

ومن التنازع الموجود منهم ما يكون اللفظ فيه محتملا للأمرين اما لكونه مشتركا فى اللغة كلفظ « القسورة » الذى يراد به الرامى ويراد به الأسد ، ولفظ « عسعس » الذى يراد به اقبال الليل وادباره ، واما لكونه متواطئا فى الأصل لكن المراد به أحد النوعين أو أحد الشخصين كالضمائر فى قوله : « ثم دنى فتدلى » الآية ، وكلفظ « الفجر » و « الشفع والوتر » و « ليال عشر » وأشباه ذلك ، فمثل ذلك قد يجوز أن يراد به كل المعانى التى قالها السلف ٠ وقد لا يجوز ذلك ، فالأول اما لكون الآية نزلت مرتين فاريد بها هذا تارة وهذا تارة أخرى ، واما لكون اللفظ المشترك يجوز أن يراد به معنياه ، واما لكون اللفظ متواطئا فيكون عاما اذا لم يكن

---

(٢١) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن : الجزء الثانى ، ص ١٧٨ ٠

لمخصصه موجب ، فهذا النوع اذا صح فيه القولان كان من الصنف الثانى (٢٢) ٠

واذا كانت ظاهرة « الاشتراك » اللغوى أو الألفاظ « المحتملة » و « المتواطئة » ظواهر لا توجد فى التركيب ، اذ التركيب اللغوى بكل علاقاته من علاقات تجاور وعلاقات استبدال يزيل هذا الغموض ويحدد الدلالة ، فان منظور علماء القرآن ينتهى ـ بناء على افتراضات الاشتراك والاحتمال ـ الى صحة كل المعانى التى قالها السلف ، وذلك تجنبا لأى نقد حقيقى لرأى قديم ٠ ومن شأن هذه الافتراضات وما يصاحبها من افتراض تعدد مرات النزول أن يقضى على مفهوم النص ذاته وذلك بالقضاء على جذوره الدلالية الناتجة من علاقته بالواقع وجدله مع الثقافة ٠

ولقد كان الخلاف فى الروايات التى وردت حول سورتى « الفاتحة » و « الاخلاص » وهل هما مكيتان أو مدنيتان ، ومحاولة العلماء المتأخرين الجمع بين كل الروايات ، وراء هذا الاصرار على أن كلتا السورتين نزلت مرتين : مرة فى مكة ومرة فى المدينة ٠ هذا رغم أن سورة « الفاتحة » جزء أصيل من شعيرة الصلاة التى لا تتم الا بقراءتها ، والمعلوم المشهور أن الصلاة فرضت فى نهاية المرحلة المكية ، ليلة المعراج بلا خلاف وان كانت السيرة ترى أنها فرضت قبل ذلك ٠

وافترضت الصلاة عليه فصلى رسول الله صلى الله عليه وسلم وآله ٠٠٠ عن عائشة رضى الله عنها قالت : افترضت الصلاة على رسول الله صلى الله عليه وسلم أول ما افترضت عليه ركعتين كل صلاة ، ثم ان الله تعالى أتمها فى الحضر أربعا ، وأقرها فى السفر على فرضها الأول ركعتين (٢٣) ٠

وسواء كان فرض الصلاة قبل المعراج أم بعده فلابد أن تكون سورة الفاتحة قد نزلت قبل ذلك ، ولابد من ثم أن تكون مكية ٠ ورغم أن كلا من السيوطى والزركشى فى « المكى والمدنى » يقرر أنها سورة مكية ، فانهما فى « أسباب النزول » يقرران أنها من السور التى نزلت مرتين ٠ والسبب وراء هذا التضارب فى أقوالهما أن المفسرين ذهبوا الى أن معنى « المغضوب عليهم » و « الضالين » اليهود والنصارى ٠ وقد تحول هذا التفسير ، أو بالأحرى التأويل ، الى أن يكون منطوقا للنص عند المتأخرين من العلماء ، ومن هنا نشأ أصل القول بأن السورة مدنية ما دامت تتضمن اشارة الى

---

(٢٢) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن : الجزء الثانى ، ص ١٧٧ ٠

(٢٣) السيرة النبوية : الجزء الأول ، ص ٢٢٧ ٠

اليهود والنصارى ، أى الى أهل الكتاب · من هنا نشأ التعارض بين هذا الفهم الذى يضعها فى دائرة « المدنى » وبين الروايات والحقائق التى تؤكد أنها من القرآن « المكى » · وبسبب عجز العالم المتأخر عن اتخاذ موقف نقدى لجأ الى التلفيق بين الأمرين بالقول انها نزلت مرتين ·

والأمر فى سورة الاخلاص أوضح من ذلك وأبين ، فالسورة ذاتها – أى من حيث تركيبها وبناؤها وقصرها وقصر آياتها وتكرار الفاصلة – تؤكد أنها «مكية» · والسورة أيضا من حيث مضمونها تدور حول التوحيد، وهو قضية القضايا فى مواجهة المشركين وعبدة الأوثان · ولم يكن الخلاف مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى خلافا حول مبدأ التوحيد ذاته ، بل كان خلافا حول مفهوم التوحيد مع النصرانية من جهة ، وخلافا حول تفاصيل الشريعة وقضايا الحرام والحلال مع اليهود من جهة أخرى · وعلى ذلك فالروايات التى تنسب الى اليهود أنهم سألوا محمدا عن « نسب » الرب ، وتفترض من ثم أن السورة مدنية روايات يجب ألا يعتد بها (٢٤)·

ان افتراض تكرر نزول السور والآيات لم يقف عند حدود تقبل الآراء كلها والتلفيق بينها سواء فى مجال التفسير أو فى مجال « المكى والمدنى » و « أسباب النزول » ، بل اعتبرت الأحرف السبعة التى ورد أن القرآن نزل بها تنزيلات مختلفة لنفس النص ، بحيث ينزل كل مرة على حرف من هذه الحروف ، وبذلك يكون النص نزل سبع مرات ، وبذلك تفسر ظاهرة الأحرف السبعة بتكرر النزول أيضا :

> **قد يجعل من ذلك الأحرف التى تقرأ على وجهين فاكثر ، ويدل له ما أخرجه مسلم من حديث أبى « ان ربى أرسل الى أن اقرأ القرآن على حرف فرددت اليه أن هون على أمتى فارسل الى أن اقرأ على حرفين ، فرددت اليه أن هون على أمتى فارسل الى أن اقرأه على سبعة أحرف » فهذا الحديث يدل على أن القرآن لم ينزل من أول وهلة بل مرة بعد أخرى · وفى جمال القراء للسخاوى بعد أن حكى القول بنزول الفاتحة مرتين : فان قيل : ما فائدة نزولها مرة ثانية ، قلت : يجوز أن تكون نزلت أول مرة على حرف واحد ونزلت الثانية ببقية وجوهها نحو ملك ومالك والسراط والصراط ونحو ذلك (٢٥) ·**

---

(٢٤) يتمسك السيوطى فى « أسباب النزول » بان سورة الاخلاص « مدنية » ·

(٢٥) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٣٥ – ٣٦ · والنظر أيضا الطبرى : جامع البيان فى تأويل آى القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٩ – ٣١ ·

واذا كانت قضية « الأحرف السبعة » ذاتها اذا فسرت فى سياق جدلية النص مع الواقع من جهة ، وعلى ضوء شفاهية تلقى النص وشفاهية أدائه من جهة أخرى يمكن أن تؤكد استجابة الوحى للواقع فان طرح السخاوى لها من خلال هذا المنظور يساهم فى القاء مزيد من الغموض على ظاهرة « أسباب النزول » و « المكى والمدنى » ناهيك عن القضاء على مفهوم النص ذاته · لقد كانت الأحرف السبعة فى حقيقتها نوعا من التسهيل على المسلمين فى قراءة النص مراعاة لواقع التعدد اللغوى فى الجزيرة العربية ، لتعدد لهجات القبائل المختلفة ·

٥ ـ الفصل بين النص والحكم :

لا شك أن علاقة التلازم بين المنطوق اللغوى للنص وبين دلالته أمر بديهى · وهو ما أشار اليه ابن خلدون وهو يفرق بين حالتى الوحى بالقول ان :

> **التلقى من الملك والرجوع الى المدارك البشرية وفهمه ما ألقى عليه كله كانه فى لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر ، لأنه ليس فى زمان ، بل كلها تقع جميعا فيظهر كانها سريعة، ولذلك سميت وحيا لأن الوحى فى اللغة الاسراع (٢٦) ·**

وهو ما نعبر عنه بلغة أقرب الى المعاصرة فنقول ان علاقة الاتصال اللغوى بين مرسل ومستقبل لا تنقسم الى علامات يتبعها العلم بالدلالة ، بل حركة الفهم وفك شفرة الرسالة تتزامن مع عملية البث من جانب المرسل · وتذهب بعض اتجاهات الفكر المعاصر الى أن عملية فهم النصوص لا تبدأ من قراءة النص ، بل تبدأ قبل ذلك من الدوال الرابطة بين الثقافة التى تمثل أفق القارىء وبين النص (٢٧) وفى حالة النص القرآنى لابد أن يتزامن « سبب النزول » مع النص مع حكمه أو دلالته ·

لكن علماء القرآن أحيانا ما يلغون علاقة التلازم والتزامن الضرورية هذه بين النص والدلالة وذلك بافتراضهم امكانية أن يسبق النص الحكم ، بمعنى أن ينزل النص أولا فى المرحلة المكية ثم يتقرر حكمه الشرعى أو الفقهى بعد ذلك فى المرحلة المدنية · وكان من الطبيعى أن يفترضوا أيضا ـ بحكم علاقة التلازم المنطقى ـ امكانية أن ينزل الحكم أولا فى المرحلة

---

(٢٦) المقدمة : ص ٩٨ ·

(٢٧) انظر :
Peter W. Nesselroth, Literary Identity and Contextual Difference, p. 81.

المكية ، ثم يرد النص الدال عليه بعد ذلك فى المرحلة المدنية ·ويؤدى الافتراض الأول الى وجود نصوص معطلة عن أحكامها ، أى نصوص غير دالة ، والنص اذا كان غير دال فقد أهم خاصية فيه بوصفه نصا ، أو بالأحرى يتوقف عن أن يكون نصا · أما الافتراض الثانى فيؤدى بداهة الى امكانية الوحى / الاتصال بدون نص ، والا فكيف ينزل حكم بلا نص ؟

واذا كان علماء القرآن يدركون دون شك أن « السنة » نص فلا شك أن افتراضهم تأخر النصوص عن أحكامها افتراض ناشىء عن تجاهلهم أحيانا ـ أو تناسيهم ـ لنص « السنة » · ان هذا الافتراض معناه أن تصور هؤلاء العلماء للنص الدينى تصور يقصره على « القرآن » ويرى السنة « مذكرة تفسيرية » ، وهذا تصور مخالف لتصور الفقهاء والأصوليين · ولذلك يستند الفقهاء فى استخراج الأحكام الى كل من القرآن والسنة ، ويعتبر «الاجماع» عند جميعهم نصا ، وان كانوا اختلفوا حول «القياس» · والمقصود بذلك أنهم اعتبروا كل ذلك دلالات شرعية يمكن استخراج الأحكام على أساسها · ولو تنبه علماء القرآن لهذا الربط بين الدلالات الشرعية لأدركوا أن افتراضهم امكانية تأخر نزول النص عن الحكم مجرد افتراض ذهنى يعتمد على فصل بين جانبى النص الدينى ·

ومن تحليل الأمثلة التى يوردها العلماء دليلا على تأخر نزول النص عن حكمه يمكن أن نكتشف طبيعة الخطأ الذى وقعوا فيه والناشىء ـ كما سبقت الاشارة ـ عن محاولتهم تقبل جميع المرويات الواردة عن القدماء دون نقد أو تحليل · والمثال الأول آية التيمم التى ذهب البعض الى أنها مدنية استنادا الى سبب النزول ، وهذا يتعارض بالقطع مع حقيقة أن الصلاة فرضت فى مكة · والآية هى قوله تعالى :

يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة ، فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق ، وامسحوا برءوسكم وأرجلكم الى الكعبين ، وان كنتم جنبا فاطهروا ، وان كنتم مرضى أو على سفر أو جاء أحد منكم من الغائط أو لامستم النساء فلم تجدوا ماء فتيمموا صعيدا طيبا فامسحوا بوجوهكم وأيديكم منه ، مايريد الله ليجعل عليكم من حرج ، ولكن يريد ليطهركم وليتم نعمته عليكم لعلكم تشكرون (٢٨) ·

---

(٢٨) سورة المائدة : الآية ٦ ·

ويروى سبب نزول الآية على الوجه التالى :

عن عائشة قالت : سقطت قلادة لى بالبيداء ، ونحن داخلون المدينة فاناخ رسول الله صلى الله عليه وسلم ونزل فثنى رأسه فى حجرى راقدا • وأقبل أبو بكر فلكزنى لكزة شديدة وقال : حبست الناس فى قلادة ، ثم ان النبى صلى الله عليه وسلم استيقظ وحضرت الصلاة فالتمس ماء فلم يوجد فنزلت « يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة » الى قوله « لعلكم تشكرون » • الآية مدنية اجماعا ، وفرض الوضوء كان بمكة مع فرض الصلاة ، قال ابن عبد البر : معلوم عند جميع أهل المغازى أنه صلى الله عليه وسلم لم يصل منذ فرضت عليه الصلاة الا بوضوء ولا يدفع ذلك الا جاهل أو معاند • قال : والحكمة فى نزول آية الوضوء مع تقدم العمل به ليكون فرضه متلوا بالتنزيل • وقال غيره : يحتمل أن يكون أول الآية نزل مقدما مع فرض الوضوء ثم نزل بقيتها وهو ذكر التيمم فى هذه القصة ، قلت : يرده الاجماع أن الآية مدنية (٢٩) •

ان ما ترويه السيرة عن كيفية تعليم جبريل للنبى الوضوء والصلاة معا بطريقة عملية هو الأقرب الى تصور مفهوم شامل للنص الدينى (٣٠) ، ذلك أن القرآن لم يتضمن كيفية الصلاة ولا عدد الركعات ولا تحديد الفروض من النوافل وانما أشار اشارة مجملة الى فرض الصلاة والى وجوبها • وفى مثل هذا التصور لا يتخلف النص عن الحكم ، بل يكون النص مقارنا للحكم ومتزامنا معه • ومع ذلك فآية سورة المائدة محل الخلاف ليست « نصا » فى الوضوء بل هى « نص » فى التيمم ، بمعنى أن ذكر الوضوء فيها ليس مقصودا لذاته بل جاء توطئة لذكر التيمم وهو محور الموقف الذى نزلت الآية استجابة له • وبالمثل فان آية سورة الجمعة :

يا أيها الذين آمنوا اذا نودى للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا الى ذكر الله وذروا البيع ، ذلكم خير لكم ان كنتم تعلمون (٣١) •

---

(٢٩) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن : الجزء الأول ، ص ٣٧ •
(٣٠) انظر الجزء الأول : ص ٢٢٧ ـ ٢٢٨ •
(٣١) الآية ٩ •

ليست نصا فى فرض صلاة الجمعة بل هى نص فى « وجوب » ترك البيع ، وبناء النص نفسه يدل على ذلك · وعلى ذلك فلا معنى لمحاولة التوفيق بين كون الآية مدنية وكون الصلاة فرضت فى مكة · وكذلك يمكن أن يقال عن آية الزكاة « انما الصدقات للفقراء ··· » الآية ، فهذه الآية نزلت بعد فرض الزكاة ، فهى ليست نصا فى الزكاة وانما هى نص فى مصارف الزكاة وفى تحديد وجوه توزيعها والمستحقين لها ·

واذا كان افتراض تأخر نزول النص عن الحكم افتراضا وهميا ناتجا عن تصور فى مفهوم النص الدينى من جهة ، وعن عجز فى التحليل اللغوى للنصوص من جهة أخرى ، فان افتراض تأخر الحكم عن النص ، أو بكلمات أخرى تقدم النص زمانيا على حكمه ودلالته نابع هو الآخر من مجموعة من الأخطاء نوردها على النحو التالى :

١ ـ عدم التفرقة بين الدلالة اللغوية والدلالة الشرعية فى النصوص، وذلك رغم ادراك العلماء نظريا لعملية التطوير الدلالى التى أضفاها النص على كثير من ألفاظ اللغة خاصة فى مجال الأحكام الشرعية والعبادات · من ذلك مثلا تصورهم ان قوله تعالى : « **قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى** » (٣٢) نص فى الزكاة رغم أنها آية مكية :

ولم يكن بمكة عيد ولا زكاة ولا صوم ، واجاب البغوى بانه يجوز أن يكون النزول سابقا على الحكم (٣٣) ·

والآية فى الحقيقة لا علاقة لها بالزكاة بالمعنى الفقهى الشرعى ، بل التزكى هنا مقصود معناه اللغوى ، وهو معنى مستخدم بكثرة فى القرآن· ومع ذلك فالاستخدام القرآنى لنفس اللفظ فى سورة تالية ـ من حيث ترتيب النزول ـ يجعل التزكى باتيان المال وذلك فى قوله تعالى :

وسيجنبها الأتقى الذى يؤتى ماله يتزكى وما لأحد عنده من نعمة تجزى الا ابتغاء وجه ربه الأعلى (٣٤) ·

ولو كان المقصود الزكاة الشرعية لكان ذكر المال نوعا من الاطناب المرذول الذى يتنزه عنه النص · وقد كان من نتيجة هذا الخلط بين الدلالات اللغوية والدلالات الشرعية للألفاظ أن ذهب بعض العلماء الى ورود

---

(٣٢) سورة الأعلى : الآية ١٤ ·

(٣٣) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن الجزء الأول : ص ٣٦ ·

(٣٤) سورة الليل : الآيات ١٧ ـ ٢٠ ، وانظر فى سبب نزولها : السيرة النبوية : الجزء الأول ، ص ٢٧٨ ـ ٢٧٩ ·

بعض الأحكام الشرعية الفقهية فى السور المكية ، وهو رأى نابع من ذلك الخلط الذى أشرنا اليه · يقول ابن الحصار :

قد ذكر الله الزكاة فى السور المكيات كثيرا تصريحا وتعريضا بأن الله سينجز وعده لرسوله ويقيم دينه ويظهره حتى يفرض الصلاة والزكاة وسائر الشرائع ولم تؤخذ الزكاة الا بالمدينة بلا خلاف · وأورد من ذلك قوله تعالى : « وآتوا حقه يوم حصاده » وقوله فى سورة المزمل : « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » ومن ذلك قوله فيها : « وآخرون يقاتلون فى سبيل الله » ، ومن ذلك قوله تعالى : «ومن أحسن قولا ممن دعا الى الله وعمل صالحا » فقد قالت عائشة وابن عمر وعكرمة وجماعة أنها نزلت فى المؤذنين والآية مكية ولم يشرع الآذان الا بالمدينة (٣٥) ·

ويهمنا فى هذا الرأى الوقوف عند النصوص التى استشهد بها صاحبه للدلالة على ورود بعض الاشارات ـ ولو من باب التعريض ـ للأحكام المدنية · وأهم هذه النصوص ما ورد فى سورة المزمل من قوله تعالى :

ان ربك يعلم أنك تقوم أدنى من ثلثى الليل ونصفه وثلثه وطائفة من الذين معك والله يقدر الليل والنهار ، وعلم أن لن تحصوه فتاب عليكم فاقرأوا ما تيسر من القرآن ، علم أن سيكون منكم مرضى وآخرون يضربون فى الأرض يبتغون من فضل الله ، وآخرون يقاتلون فى سبيل الله فاقرأوا ما تيسر منه وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة ، وأقرضوا الله قرضا حسنا· وما تقدموا لأنفسكم من خير تجدوه عند الله هو خير وأعظم أجرا واستغفروا الله ان الله غفور رحيم (٣٦) ·

ومن السهل أن نحدد أن هذه الآية « مدنية » وليست مكية استنادا الى طولها البالغ اذا قورن بقصر الآيات الأخرى فى السورة ذاتها · ان السورة كلها عشرون آية ، تتكون الآية الواحدة من بضع كلمات ، ولا تزيد ان طالت عن ست كلمات ، بينما هذه الآية وحدها تكاد أن تبلغ أكثر من ثلث حجم السورة كلها · هذا من ناحية ومن ناحية أخرى فالسورة كلها ـ باستثناء هذه الآية ـ فيها حرص على الفاصلة وهى اللام الممدودة التى تتحول الى ميم ممدودة فى الآيتين الثانية عشرة والثالثة

---

(٣٥) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن : الجزء الأول ، ص ٣٦ ·
(٣٦) الآية ٢٠ ·

عشرة ، وتصبح باء ممدودة فى الآية السابعة عشرة · وهذه دلائل من النص تفصل بين هذه الآية الأخيرة وبين باقى آيات السورة · وعلى ذلك لا يصح اصرار السيوطى على أن الآية مكية مثل بقية السورة استنادا الى رواية عائشة أن نهاية السورة « نزل بعد نزول صدر السورة بسنة ، وذلك حين فرض قيام الليل فى أول الاسلام قبل فرض الصلوات الخمس » (٣٧) ·

ومن أمثلة الخلط بين مستوى الدلالة اللغوية ومستوى الدلالة الشرعية للنصوص فهم قوله تعالى : « **لا أقسم بهذا البلد وأنت حل بهذا** البلد » ـ وهو نص مكى ـ على أنه اشارة الى الحج ويكون معنى « حل » على هذا التأويل الاحلال المقابل للاحرام · والواقع أن معنى « حل » هنا « مقيم » والقسم انما هو قسم بمكة حيث يقيم النبى ·

٢ ـ المصدر الثانى لأخطاء العلماء والذى أدى الى افتراضهم تأخر الحكم عن نزول النص أن يرد تفسير معين للنص فى رواية لا يستطيع العالم أن يردها لأنها منسوبة الى صحابى أو تابعى ، وتكون دلالة هذا التأويل أن الآية « مدنية » فلا يجد العالم من حل لهذا التعارض سوى التوفيق بافتراض تأخر النص عن الحكم · ويمكن ادراج آية « لا أقسم بهذا البلد » ضمن هذا الاطار · ويمكن أيضا أن نشير الى ما ورد فى قول ابن الحصار رواية عن عائشة أن قوله تعالى « **ومن أحسن قولا ممن دعا الى الله وعمل صالحا** » نزلت فى المؤذنين رغم أن الآية مكية · لكن المثال الأوضح هو ما يرويه السيوطى عن ابن مسعود تفسيرا لآية مكية هى قوله تعالى « قل جاء الحق وما يبدىء الباطل وما يعيد » ·

> **أخرج ابن أبى حاتم عن ابن مسعود فى قوله : « قل جاء الحق » قال : السيف ، والآية مكية متقدمة على فرض القتال · ويؤيد تفسير ابن مسعود ما أخرجه الشيخان من حديثه أيضا قال : دخل النبى صلى الله عليه وسلم مكة يوم الفتح وحول الكعبة ثلثمائة وستون صنما فجعل يطعنها بعود كان فى يده ويقول : جاء الحق وزهق الباطل ان الباطل كان زهوقا · وما يبدىء الباطن وما يعيد (٣٨) ·**

٣ ـ المصدر الثالث والأخير هو الخلط بين « مناسبة » النزول وبين سياق آخر يعاد فيه الاستشهاد بالنص مرة أخرى ، فيظن الراوى

---

(٣٧) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ١٧ ·

(٣٨) الاتقان فى علوم القرآن : الجزء الأول ، ص ٣٦ ·

أن النص نزل سابقا على سببه ، ويأتى العالم فى مرحلة أخرى فيرى امكانية تقدم نزول النص على حكمه ومناسبته · مثال ذلك ما يرويه السيوطى أيضا أن عمر بن الخطاب حين نزل قوله تعالى : « سيهزم الجمع ويولون الدبر » قال :

أى جمع ؟ فلما كان يوم بدر وانهزمت قريش نظرت الى رسول الله صلى الله عليه وسلم فى آثارهم مصلتا بالسيف يقول : سيهزم الجمع ويولون الدبر فكانت ليوم بدر (٣٩) ·

ولكن سياق الآية فى سورتها يكشف أنها تتضمن مقارنة بين آل فرعون وبين مشركى مكة ، وهى مقارنة تلمسها من انتقال النص من قصة آل فرعون الى تهديد أهل مكة :

ولقد جاء آل فرعون النذر · كذبوا بآياتنا كلها فأخذناهم أخذ عزيز مقتدر · أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة فى الزبر · أم يقولون نحن جميع منتصر · سيهزم الجمع ويولون الدبر · بل الساعة موعدهم والساعة أدهى وأمر (٤٠) ·

وهو انتقال ينكشف من خلال « الالتفات » المتكرر من الغيبة الى خطاب المؤمنين الى خطاب الكفار ثم الى الغيبة مرة أخرى فى حركة سريعة · وبالاضافة الى ذلك فان التوعد بصيغة الاستقبال « السين » ثم الاضراب باستخدام « بل » والحديث عن الساعة يكشف عن سياق النص أو مناسبة النزول · ان النص يساهم فى الصراع المستعر بين المؤمنين والكفار وهو صراع كانت الغلبة فيه للكفار فى المرحلة المكية ، ولذلك نجد النص يتوعد· وهذا هو حكم النص الذى نزل متزامنا معه ان أردنا استخدام مصطلحات القدماء ·

قد نقول ان هذا « الوعيد » قد تحول فى سياق حركة الواقع ــ ومع اعادة قراءة النص والاستشهاد به فى سياق جديد ــ الى نوع من البشارة · لكن هذا التحول نوع من تطوير دلالة النص باتساع أفق القراءة ، وليس ذلك الا أثر تطور حركة الواقع فى قراءة النصوص وفى اعادة تأويلها · ان تطور وعى الجماعة يجعل من النصوص امكانية مفتوحة دائما للتعبير عن وقائع جديدة · من هنا يصح اعادة قراءة النصوص المكية فى ضوء المرحلة المدنية ·

---

(٣٩) الاتقان فى علوم القرآن : الجزء الأول ، ص ٣٦ ·

(٤٠) سورة القمر : الآيات ٤١ ــ ٤٤ ·

ولقد تنبه العلماء الى أن الفصل بين المكى والمدنى ليس دائما فصلا حاسما ، فمن النصوص المدنية نصوص تحمل خصائص النصوص المكية ، وكذلك من النصوص المكية نصوص تحمل خصائص النصوص المدنية · ان التحول من مرحلة الى مرحلة أخرى ـ على مستوى الواقع وعلى مستوى النص ـ لا يتم عبر طفرة ، بل هو تحول تدريجى · لذلك قد نجد فى النصوص المكية ما يمكن أن يكون دالا على تطور لاحق فى المرحلة المدنية · وفى هذا الصدد يشير العلماء الى قوله تعالى « **الذين يجتنبون كبائر الاثم والفواحش الا اللمم** » (٤١) وهى آية مكية باتفاق ، لكنها تتضمن من الألفاظ ما صار ذا دلالة شرعية فى المرحلة المدنية مثل « كبائر الاثم » التى تعنى كل ذنب عاقبته النار ، ومثل « الفواحش » التى تعنى كل ذنب فيه حد و « اللمم » وهو ما بين الحدين من الذنوب (٤٢) · لكن هذه الدلالات الجديدة لم يكن يمكن اكتشافها فى النص الا من خلال النص ذاته فى تفاعله مع حركة الواقع حيث يطور النص اللغة لكى تلائم هذه الحركة · هذا بالاضافة الى أن اكتشافها من النص لا يتم الا من خلال القارىء والمفسر، أى من خلال جدل العقل الانسانى مع النص · ان جدل العقل الانسانى مع النص وما يؤدى اليه من اكتشاف دلالات جديدة فى النصوص القديمة عملية لا تتم بمعزل عن دراسة سياق النصوص ، وهو السياق الذى يمكن أن نجده فى « أسباب النزول » ، موضوع الفصل التالى ·

---

(٤١) سورة النجم : الآيـــة ٣٢ ·

(٤٢) انظر : الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ١٩٦ ـ ١٩٧ ·

الفصل الرابع



أسباب النزول

يعتبر علم « أسباب النزول » من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النص بالواقع وجدله معه · واذا كان النقاد العرب قد نظروا لعلاقة النصوص الأدبية بالواقع من خلال مفهوم « المحاكاة » أو « المماثلة » و « التشبيه » و « الوصف » فان علم أسباب النزول يمكن أن يطرح لنا مفهوما مغايرا لعلاقة النص بالواقع · واذا كانت مفاهيم النقد العربى عن « المحاكاة » قد تأثرت ـ فى صياغاتها الفلسفية ـ خطى التراث اليونانى بعد أن أعادت « تأويله » ليلائم واقع النصوص العربية ، فان علم أسباب النزول يزودنا من خلال الحقائق التى يطرحها علينا بمادة جديدة ترى النص استجابة للواقع تأييدا أو رفضـــا » وتؤكد علاقة « الحوار » و « الجدل » بين النص والواقع ·

ان الحقائق الامبريقية المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجما على بضع وعشرين سنة ، وتؤكد أيضا أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب انزالها ، وأن الآيات التى نزلت ابتداء ـ أى دون علة خارجية ـ قليلة جدا · وقد أدرك علماء القرآن أن السبب أو المناسبة المعينة هى التى تحدد الاطار الواقعى الذى يمكن فهم الآية أو الآيات من خلاله · أو بعبارة أخرى أدرك علماء القرآن أن قدرة المفسر على فهم دلالة النص لابد أن تسـبقها معـرفة بالوقائع التى أنتجت هـذه النصـوص ·

ولم يقف علماء القرآن عند مستوى هذا الربط الميكانيكى بين النص والواقع ، والا ظلوا فى اطار مفهوم فج للمحاكاة ، وانما أدركوا أن للنص ـ من حيث هو نص لغوى ـ فعالياته الخاصة التى يتجاوز بها حدود الوقائع الجزئية التى كان استجابة لها ، وهو ما ناقشوه تفصيلا فى قضية « العام والخاص » وهى قضية سنتعرض لها فى البـاب الثـانى الخاص بآليات النص · وبالاضافة الى ذلك فقد أدرك العلماء أيضا أن النص وان كان من حيث « النزول » ـ أى من حيث ترتيب نزول أجزائه ـ مرتبطا بالوقائع والأسـباب فانه من حيث « التـلاوة » ـ أى من حيث ترتيبه الآن فى المصحف ـ يتجاوز هذا الارتباط بالوقائع ليقيم روابط أخرى ناقشها العلماء أيضا فى علم « المناسبة بين الآيات » وهو علم سنتعرض له أيضا فى الباب الثانى من هذه الدراسة ·

١ ـ علـة التنجيـم :

كان السـؤال عن علة التنجيم والترتيب فى نزول النص سـؤالا بديهيا فى الثقافة بشكل عام وعند علماء القرآن بشكل خاص · ولقد كان السؤال مطروحا ـ على سبيل الاعتراض ـ من مشركى مكة ، الذين سألوا محمدا أن ينزل عليهم كتابا من السماء الى جانب ما سألوه من معجزات أخرى · ويمكن أن يكون هذا السؤال من جانب المشركين نابعا من تصورهم لانزال الكتب السابقة على أنبياء اليهود وأنها نزلت كتبا كاملة مدونة كما نزلت الألواح على موسى ، لذلك كان اعتراضـهم على التنجيم نوعـا من التشكيك فى مصدر النص ·

وقال الذين كفروا لولا نزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك (١) ·

ولا شك أن « تثبيت الفؤاد » المشار اليه فى الآية يشير الى مراعاة حال « المتلقى الأول » من حيث صعوبة عملية الاتصال بالوحى عليه على الأقل فى بدايتها كما يقول ابن خلدون ، ومن حيث ان الثقـافة ثقـافة شفاهية يستحيل فيها استيعاب نص على هذا الطول · وعلى ذلك فان مراعاة حال المتلقى الأول ليست مجرد مراعاة لعوامل شخصية ذاتية بقدر ما هى مراعاة لحالة عامة يدخل فيها المتلقى الأول جنبا الى جنب مع المخاطبين بالنص · لكن علماء القرآن لم يدركوا من هذا الجانب لعلة « التنجيم »

---

(١) سورة الفرقان : الآية ٣٢ ·

سوى موقف المتلقي الأول للنص ومراعاة حالته وتثبيت فؤاده وتقوية قلبه :

فان الوحي اذا كان يتجدد في كل حادثة كان أقوى للقلب وأشد عناية بالمرسل اليه ، ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك اليه ، وتجديد العهد به وبما معه من الرسالة الواردة من ذلك الجانب العزيز ، فحدث له من السرور ما تقصر عنه العبارة .

كما أدركوا أيضا الطبيعة الشفاهية للثقافة وان ظلوا يدورون في اطار شخصية الرسول وحده :

فانه عليه السلام كان أميا لا يقرأ ولا يكتب ، ففرق عليه ليسير عليه حفظه بخلاف غيره من الأنبياء فانه كان كاتبا قارئا فيمكنه حفظ الجميع اذا نزل جملة (٢) .

واذا كان النص في نظر علماء القرآن يستجيب لأحوال المرسل اليه والمتلقي الأول للوحي ، وهو مجرد وسيط « مبلغ » كما سبقت الاشارة ، فلا شك أن استجابته لأحوال المخاطبين بالنص تكون هي الأساس . والفصل بين المتلقي الأول وبين المخاطبين فصل لا مبرر له على أية حال . ان النص هنا يستجيب لواقع ثقافي له شروطه الموضوعية الخاصة وأهمها « الشفاهية » . واذا كان القرآن يشير الى كتب سابقة نزلت على الأنبياء السابقين ، ويشير الى ألواح موسى التي كتب له فيها من كل شيء ، فان تصور الثقافة أن الأنبياء السابقين كانوا قارئين كاتبين ـ وهو تصور ثقافي لا حقيقة تاريخية ـ فهم هذا فهما حرفيا . ولذلك كان تبرير التنجيم في حالة القرآن مقترنا بتصور النزول الكامل للكتب السابقة ، وهو ما جعل المشركين يعترضون ـ كما سلفت الاشارة ـ على تنجيم نزول القرآن .

لكن فهم علماء القرآن لعلة التنجيم يتجاوز اطار مراعاة حال الملتقى الأول الى مقاربة الاحساس بجدلية العلاقة بين النص والواقع . ان السؤال الذي يتبادر الى الذهن من منظور ديني هو : لماذا كان التنجيم مراعاة للوقائع والأسباب ، والله سبحانه وتعالى عالم بالوقائع كلها جملتها وتفاصيلها قبل أن تقع ؟ ولا شك أن مثل هذا السؤال يتجاهل حقيقة أن الفعل الالهي في العالم فعل في الزمان والمكان ، أي فعل من خلال

---

(٢) الزركشي : البرهان في علوم القرآن : الجزء الأول : ص ٢٣١ . ولا شك ان تجدد الوحي آنا بعد آنا كان من شأنه مساندة المسلمين في صراعهم مع الكفار . ولذلك كانت « فترة » الوحي وانقطاعه عن محمد تجربة مريرة سواء بالنسبة لمحمد أو بالنسبة للمسلمين ، انظر السيرة النبوية : الجزء الأول : ص ٢٢٥ .

قوانين العالم ذاته ، سواء كان عالما طبيعيا أو عالما اجتماعيا · واذا كانت هذه القوانين ذاتها من منظور دينى من صنع الله ، فان السؤال نفسه يفقد مبرر طرحه · لكن الذى برر طرح هذا السؤال عند علماء المسلمين هو تصورهم أن مراعاة قوانين الزمان والمكان فى الفعل الالهى يتضمن تهوينا من شأن « القدرة الالهية » المطلقة · وقد جاءت اجابة علماء القرآن على هذه الأسئلة كاشفة عن وعى لم يتح له للأسف أن يمتد الى كل علوم القرآن · كان السؤال الذى طرح هو : ألم يكن فى قدرة الله المطلقة أن ينزل القرآن جملة واحدة ، وأن يقدر النبى صلى الله عليه وسلم على حفظه دفعة واحدة وكان الجواب :

ليس كل ممكن لازم الوقوع · وأيضا فى القرآن أجوبة عن أسئلة ، فهو سبب من أسباب تفرق النزول ، ولأن بعضه منسوخ وبعضه ناسخ ، ولا يتأتى ذلك الا فيما نزل مفرقا(٣)

ان هذا الفهم من جانب علماء القرآن ظل للأسف فهما جزئيا ، ومن ثم لم يتح له أن يظل حيا على المستوى الحقيقى فى ثقافتنا ، وان ظل له على المستوى النظرى نوع من الاعتراف ، ولكنه اعتراف يتبدد فى اعطاء الأولوية فى التفسير للقائل على الواقع ·

واذا كانت أسباب هذا الفصل بين النص والواقع فى تراثنا الدينى أسبابا يمكن تلمسها فى سيطرة الاتجاهات الرجعية على مجمل التراث ومساندتها للقوى المسيطرة على الواقع الاجتماعى والسياسى ، فان هذا الفصل فى ثقافتنا المعاصرة ، وفى الخطاب الدينى الرسمى على وجه الخصوص ، يرتد الى أسباب مشابهة وان اختلفت الظروف الموضوعية · اذ بالاضافة الى سيطرة قوى التخلف على الواقع ومساندة الخطاب الدينى لهذه القوى ، يستند الفصل بين النص والواقع الى الاتجاهات الفكرية التى سيطرت على التراث ، معطيا لأيديولوجيته مشروعية تاريخية ، ومضفيا عليها قداسة تحرم الآخرين من حق مناقشتها ومواجهتها ·

٢ ـ كيفية التنجيم :

ويمكن أن نتلمس الانحراف الذى أصاب هذا الفهم لعلاقة النص بالواقع ـ على مستوى الفكر الدينى ـ فى مناقشة علماء القرآن لقضية كلامية محورها آيتان ن القرآن ذاته هما :

---

(٣) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٣١ ·

شهر رمضان الذى أنزل فيه القرآن (٤)

انا أنزلناه فى ليلة القدر (٥)

وكان السؤال هو : هل كان الانزال المذكور فى الآيتين انزالا لجملة القرآن كما يفهم من ظاهر النص ، أم أن المقصود بالانزال فى الآيتين الابتداء بانزاله ؟ ورغم أن جذور هذا السؤال تكمن فى خلاف ناقشناه فى مكان آخر بين المعتزلة والاشاعرة حول قدم الكلام الالهى وحدوثه ، فقد كانت السيادة لمفهوم « القدم » بوصف الكلام الالهى ـ والقرآن من ثم ـ صفة من صفات الذات الالهية ، لا فعلا من أفعاله كما ذهب المعتزلة (٦) . وكان من شأن سيادة هذا المفهوم أن يؤدى الى تصور وجود أزلى سابق للنص فى اللوح المحفوظ . وكان من الطبيعى أن يكون « الانزال » المذكور فى الآيتين هو الانزال من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا . ويترتب على ذلك أن النص نزل بطريقتين : الأولى أنه نزل « جملة » من اللوح المحفوظ الى السماء الدنيا ، والثانية ، أنه نزل « منجما » من السماء الدنيا الى الأرض مستجيبا للوقائع والأسباب . ورغم أن فهم « الانزال » المذكور فى الآيتين بأنه « ابتداء الانزال » هو الفهم الذى يستقيم مع الواقع ، وأن ما سوى ذلك يقوم على مجرد الافتراض الذهنى ، فان علماء القرآن يضعون الفهم الحقيقى بوصفه مجرد افتراض ويحولون الافتراض الى حقيقة تساندها الروايات :

> **واختلف فى كيفية الانزال على ثلاثة أقوال : أحدها أنه نزل الى السماء الدنيا ليلة القدر جملة واحدة ، ثم نزل بعد ذلك منجما فى عشرين سنة أو ثلاث وعشرين سنة أو خمس وعشرين سنة على حسب الاختلاف فى مدة اقامته بمكة بعد النبوة .**
>
> **والقول الثانى : أنه نزل الى السماء الدنيا فى عشرين ليلة قدر من عشرين سنة ، وقيل : فى ثلاث وعشرين ليلة قدر من ثلاث وعشرين سنة ، وقيل : فى خمس وعشرين ليلة قدر من خمس وعشرين سنة ، فى كل ليلة ما يقدر الله سبحانه انزاله فى كل السنة ، ثم ينزل بعد ذلك منجما فى جميع السنة على رسول الله صلى الله عليه وسلم .**

---

(٤) سورة البقرة : الآية ١٨٥ .

(٥) سورة القدر : الآية ١ .

(٦) انظر : الاتجاه العقلى فى التفسير : ص ٧٠ ـ ٨٢ .

والقول الثالث : أنه ابتدىء انزاله فى ليلة القدر ، ثم نزل بعد ذلك منجما فى أوقات مختلفا من سائر الأوقات .

والقول الأول : أشهر وأصح ، واليه ذهب الأكثرون ويؤيده ما رواه الحاكم فى مستدركه عن ابن عباس قال : أنزل القرآن جملة واحدة الى سماء الدنيا فى ليلة القدر، ثم نزل بعد ذلك فى عشرين سنة . قال الحاكم : صحيح على شرط الشيخين .

وأخرج النسائى فى التفسير من جهة حسان عن سعيد ابن جبير عن ابن عباس قال : فصل القرآن من الذكر فوضع فى بيت العزة من السماء الدنيا ، فجعل جبريل ينزل به على النبى صلى الله عليه وسلم . واسناده صحيح وحسان هو ابن أبى الأشرس ، وثقه النسائى وغيره » (٧) .

ويمكن لمثل هذا التصور أن يمتد الى ما شاء الله ، ذلك أنه يدخلنا الى متاهة من الافتراضات دخل فيها علماء القرآن بالفعل ، وذلك اذا تساءلنا مثلا ـ كما تساءلوا ـ ما السر فى انزاله جملة الى السماء ؟ وفى أى زمان نزل على وجه التحقيق ؟ وهل كان ضمن ما نزل من القرآن قوله تعالى : **(انا أنزلناه فى ليلة القدر)** بصيغة الماضى التى تتعارض مع وجودها فى النص قبل نزوله ؟ واذا قلنا أنها أضيفت الى النص ـ بعد نزوله ـ أليس معنى ذلك أنها ليست من القرآن الأزلى القديم الذى هو صفة الذات الالهية ، وهذا يؤدى الى القضاء على مفهوم « الصفة الأزلية » للكلام الالهى ، ويهدم كل هذه التصورات من أساسها ؟ ومع ذلك كله فان النقاش يمتد ، والافتراضات تتزايد :

فان قيل : ما السر فى انزاله جملة الى السماء . قيل : فيه تفخيم لأمره ، وأمر من نزل عليه ، وذلك باعلان سكان السموات السبع أن هذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل لأشرف الأمم ، ولقد صرفناه اليهم لينزله عليهم . ولولا أن

---

(٧) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٢٨ ـ ٢٢٩ . وليس الرأى الثانى ، الذى يرى أن قطعة كبيرة من النص كانت تنزل كل سنة من اللوح الى السماء الدنيا ، الا تنويعا للرأى الأول . والاستناد الى ابن عباس فى تأكيد النزول جملة لا ينفى أن التصور كله تصور ذهنى ، بل لعلنا لا نبالغ اذا قلنا انه تصور أسطورى يستحق أن يدرس فى مجال « المعتقدات الشعبية » .

الحكمة الالهية اقتضت نزوله منجما بسبب الوقائع لأهبطه الى الأرض جملة .

فان قيل : فى أى زمان نزل جملة الى سماء الدنيا ، بعد ظهور نبوة محمد صلى الله عليه وسلم أم قبلها ؟ قلت : قال الشيخ أبو شامة : الظاهر أنه قبلها ، وكلاهما محتمل ، فان كان بعدها فوجه التفخيم منه ما ذكرناه ، وان كان قبلها ففائدته أظهر وأكثر .

فان قلت : فقوله : « انا أنزلناه فى ليلة القدر » ، من جملة القرآن الذى نزل جملة أم لا ؟ فان لم يكن منه فما نزل جملة ، وان كان منه فما وجه صحة هذه العبارة ؟ قلت : ذكر فيه وجهين : أحدهما أن يكون معنى الكلام ، ما حكمنا بانزاله فى القدر وقضائه وقدرناه فى الأزل ونحو ذلك . والثانى أن لفظه لفظ الماضى ومعناه الاستقبال ، أى ينزل جملة فى ليلة مباركة هى ليلة القدر ، واختير لفظ الماضى ، اما لتحققه وكونه لابد منه ، واما لأنه حال اتصال بالمنزل عليه يكون المضى فى معناه محققا لأن نزوله منجما كان بعد نزوله جملة (٨) .

وليست هذه الافتراضات والتمحلات كلها الا لتجنب اتخاذ أى موقف نقدى من الروايات القديمة كما سبقت الاشارة . والحقيقة أنه لم يكن ثمة نزول مجمل للنص من مكان الى آخر وراء عالم الأرض ، عالم الوقائع والجزئيات ، ذلك أن مثل هذا التصور لا تعارضه الآية محور النقاش فقط ، بل يعارضه « النسخ » وازالة حكم النص ومنطوقه . وصيغة الماضى الواردة فى الآية محور النقاش صيغة دالة بحقيقتها من حيث ابتداء النزول أولا ومن حيث الموقف الاتصالى ـ حال الاتصال كما ورد فى الفصل السابق ـ ثانيا . لقد كان موقف الفقهاء والأصوليين من «أسباب النزول» هو الموقف الأكثر نضجا كما يتجلى ذلك من مناقشتهم للحكمة من وراء التنجيم وأهميته بالنسبة لاكتشاف دلالة النص .

٣ ـ الدلالة بين عموم اللفظ وخصوص السبب :

ان معرفة أسباب النزول ليست مجرد ولع برصد الحقائق التاريخية التى أحاطت بتشكل النص ، بل تستهدف هذه المعرفة فهم النص

---

(٨) الزركشي : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٣٠ .

واستخراج دلالته ، فان العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب كما يقولون · هذا الى جانب أن دراسة الأسباب والوقائع يؤدى الى فهم «حكمة التشريع» خاصة فى آيات الأحكام ، ومن شأن فهم « الحكمة » أو « العلة » أن يساعد الفقيه على نقل الحكم من الواقعة الجزئية ـ أو السبب الخاص ـ وتعميمه على ما يشابهها من الوقائع والحالات « بالقياس » · لكن علينا أن ندرك أن هذا النقل من السبب الى « صورة السبب » ، أو من الواقعة الخاصة الى ما يشبهها لابد أن يستند الى « دوال » فى بنية النص ذاته تساعد على نقل الدلالة من « الخاص » والجزئى الى « العام » والكلى · واذا كانت قضية « العموم والخصوص » ستناقش فى الباب الثانى الخاص بآليات النص فى انتاج الدلالة ، فمن الطبيعى أن نكتفى هنا بمناقشة مفهوم القدماء لعلاقة الارتباط بين المعنى و « أسباب النزول » ·

زعم زاعم أنه لا طائل تحت هذا الفن لجريانه مجرى التاريخ وأخطأ فى ذلك بل له فوائد : منها معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم · ومنها تخصيص الحكم به عند من يرى ان العبرة بخصوص السبب · ومنها أن اللفظ قد يكون عاما ويقوم الدليل على تخصيصه ، فاذا عرف السبب قصر التخصيص على ما عدا صورته ، فان دخول صورة السبب قطعى واخراجها بالاجتهاد ممنوع كما حكى الاجماع عليه القاضى ابو بكر فى التقريب ولا التفات الى من شد فجوز ذلك · ومنها الوقوف على المعنى وازالة الأشكال ، قال الواحدى : لا يمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها · وقال ابن دقيق العيد : بيان سبب النزول طريق قوى فى فهم معانى القرآن ·

وقال ابن تيمية : معرفة سبب النزول يعين على فهم الآية فان العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب (٩) ·

ان الذى يجمع بين هذه الفوائد ويضمها فى اهاب واحد هو سعى المفسر والفقيه الى اكتشاف دلالة النص ومعناه · واذا كان اهتمام الفقهاء قد انصب أساسا على النصوص الخاصة بالأحكام دون ما عداها من النصوص فان طرائقهم فى تحليل النصوص لاستقطار دلالتها طرائق هامة ، فيما يرتبط بمنهج التحليل اللغوى للنصوص بشكل عام · ويعلمنا هذا المنهج أن السعى لاكتشاف دلالة النص لا يجب أن يفصل بين النص

---

(٩) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٣٨ ، وانظر أيضا : الزركشى ، البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٣ ·

وبين الوقائع التى يعبر عنها ، ولكنه لا يصح أن يقف عند حدود هذه الوقائع دون أن يدرك خصوصية الأداء اللغوى فى النص وقدرتها على تجاوز الوقائع الجزئية · ان درس « أسباب النزول » يزود الفقيه بالعلة من وراء أحكام النصوص · ومن خلال اكتشاف هذه العلة يستطيع الفقيه أن يعمم الحكم على وقائع أخرى شبيهة ·

ان الوقائع لا نهاية لها ، والواقع فى حالة حركة مستمرة سيالة ، ولكن النصوص من جهة أخرى محدودة وان كانت قادرة على استيعاب تلك الوقائع بحكم قدرة اللغة على التعميم والتجريد · ان استيعاب النصوص للوقائع الجديدة لابد أن يستند الى « دوال » اما فى بنية النص واما فى السياق الاجتماعى لخطابه ، أى فى أسباب النزول · وقد أدرك عمر ابن الخطاب حكمة التشريع الذى يعطى للمؤلفة قلوبهم نصيبا من الزكاة لا من بنية النص ذاته ، بل من السياق العام للنص ، فادرك أن حكمة هذا « التاليف » تقوية الاسلام الذى كان ضعيفا · ومع قوة الاسلام وسيطرته على الجزيرة العربية وامتداده الى ما وراءها لم يعد ثمة « حكمة » فى اعطاء جزء من الزكاة لمن لا يستحقها · وداخل هذا الفهم يستقر فهم آخر للحكمة من فرض الزكاة على الأغنياء والقادرين واعطائها للفقراء والمحتاجين · وبنفس الفهم من جانب عمر لحكمة فرض « حد » السرقة لم يقم هذا « الحد » على العبدين اللذين سرقا من سيدهما الذى كان يجيعهما ، وهدد ابن الخطاب السيد نفسه بقطع يده لو عاد العبدان للسرقة مرة أخرى ·

ان الخطاب الدينى المعاصر لا يستطيع أن يتجاهل هذين الاجتهادين من اجتهادات عمر ومع ذلك يظل اصراره طاغيا على أن يتجاهل « مقاصد الشريعة » التى لا يمكن أن تبرز الا من خلال دراسة علاقة النص بالواقع · وذلك بالزعم أن العبرة « بعموم اللفظ لا بخصوص السبب » والتمسك بهذا الجانب (١٠) · والتمسك بعموم اللفظ واهدار خصوص السبب فى كل نصوص القرآن من شأنه أن يؤدى الى نتائج يصعب أن يسلم بها الفكر الدينى · ان أخطر هذه النتائج للتمسك « بعموم اللفظ » مع اهدار « خصوص السبب » أنه يؤدى الى اهدار حكمة التدرج بالتشريع فى قضايا الحلال والحرام خاصة فى مجال الأطعمة والأشربة · هذا الى جانب أن التمسك بعموم اللفظ فى كل النصوص الخاصة بالأحكام يهدد الأحكام ذاتها · لقد تدرج النص فى تحريم الخمر على ثلاث مراحل تعبر عنها ثلاثة نصوص من القرآن هى :

---

(١٠) انظر : محسن الميلى : ظاهرة اليسار الاسلامى : ص ٨٩ ـ ٩٠ ·

١ ـ يسئلونك عن الخمر والميسر قل فيهما اثم كبير ومنافع للناس واثمهما أكبر من نفعهما ٠

٢ ـ يا أيها الذين آمنوا لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى حتى تعلموا ما تقولون ٠

٣ ـ يا أيها الذين آمنـــوا انمـا الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمـل الشيطان فاجتنبـــوه لعلكم تفلحون ٠ انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء فى الخمر والميسر ويصدكم عن ذكر الله وعن الصلاة ، فهل أنتم منتهون (١١) ٠

فاول شىء يسئلونك عن الخمر والميسر الآية ، فقيـل حرمت الخمر فقالوا : يا رسول الله دعنا ننتفع بها كما قال الله ، فسكت عنهم ٠ ثم نزلت هذه الآية : لا تقربوا الصلاة وأنتم سكارى ، فقيل : حرمت الخمر ، فقالوا : يا رسول الله لا نشربها قرب الصلاة ، فسكت عنهم ٠ ثم نزلت يا أيهـا الذين آمنوا انما الخمر والميسر ، فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : حرمت الخمر (١٢) ٠

ومثل هذا التدرج فى التشريع هام جدا فيما نلح عليه من جدلية العلاقة بين النص والواقع ٠ لقد كانت الآية الأولى اجابة عن سؤال كما هو واضح من نصها « يسئلونك » ، ورغم اشارة الآية الى أن الاثم أكبر من النفع فقد كان الناس حريصين على التمسك بمنافعها ٠ ان قوة الواقع هنا جعلت النص يكتفى بالاشارة الى ما فيها من اثم دون أن يغامر بالتحريم الذى لم يتهيأ له البشر بعد ٠ وكانت المرحلة الثانية النهى عن الصلاة حالة السكر بما يتضمنه من نهى عن شرب الخمر قبل مواقيت الصلاة ٠ وبعملية حسابية بسيطة من السهل أن ندرك أن هذا النهى كان بمثابة علاج تدريجى لحالة « الادمان » الاجتماعية ٠ ان النهى عن الشرب قبل الصلاة ـ عن طريق النهى عن الصلاة حالة السكر ـ لا يترك للانسان سوى بضع ساعات من الليل يمارس فيها الشراب الذى صار محرما تقريبا طول اليوم مع تعاقب أوقات الصلاة الخمسة اضافة الى مشاغل السعى فى طلب

---

(١١) على الترتيب : سورة البقرة الآية ٢١٩ ، سورة النساء الآية ٤٣ ، سورة المائدة الآيات ٩٠ ـ ٩١ ٠

(١٢) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٦ ٠

الرزق . ان مثل هذا التدرج فى التشريع لا يؤكد جدلية الوحى والواقع فقط ، بل يكشف عن منهج النص فى تغيير الواقع وعلاج عيوبه .

هل من المنطقى بعد ذلك أن يتمسك العلماء « بعموم اللفظ » دون مراعاة لخصوص السبب ؟ اذا كان عموم اللفظ هو الأساس فى اكتشاف دلالة النصوص لأمكن أن يتمسك البعض بالآية الأولى أو بالآية الثانية ، ولأدى ذلك فى النهاية الى القضاء على التشريعات والأحكام كلها . وليس هذا مجرد افتراض فقد وقع الفقهاء فى شىء شبيه بهذا أمام آية من القرآن تمسكوا فيها بعموم اللفظ وأهدروا خصوص السبب ، هذه الآيه هى قوله تعالى :

قل لا أجد فيما أوحى الى محرما على طاعم يطعمه الا أن يكون ميتة أو دما مسفوحا أو لحم خنزير فانه رجس ، أو فسقا أهل لغير الله به . فمن اضطر غير باغ ولا عاد فان ربك غفور رحيم (١٣) .

وقد ذهب الامام « مالك » الى أن هذه الآية تحصر المحرمات استنادا الى بنائها وتركيبها اللغوى المعتمد على القصر بالنفى والاستثناء ، لكن الامام « الشافعى » استنادا الى « أسباب النزول » ذهب الى أنها ليست نصا فى حصر المحرمات ، بل دلالتها اثبات تحريم ما ورد فيها دون أن يستتبع ذلك أن خلاف ما ذكر فيها محلل .

ان الكفار لما حرموا ما أحل الله ، وأحلوا ما حرمه الله وكانوا على المضادة والمحادة جاءت الآية مناقضة لغرضهم فكانه قال لا حلال الا ما حرمتموه ، ولا حرام الا ما أحللتموه ، نازلا منزلة من يقول : لا تأكل اليوم حلاوة ، فتقول : لا آكل اليوم الا الحلاوة ، والغرض المضادة لا النفى والاثبات على الحقيقة، فكانه قال : لا حرام الا ما حللتموه من الميتة والدم ولحم الخنزير ، وما أهل لغير الله به ، ولم يقصد حل ما وراءه ، اذ القصد اثبات الحل .

قال امام الحرمين : وهذا فى غاية الحسن ، ولولا سبق الشافعى الى ذلك لما كنا نستجيز مخالفة مالك فى حصر المحرمات فيما ذكرته الآية (١٤) .

---

(١٣) سورة الأنعام : الآية ١٤٥ .

(١٤) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٣ ـ ٢٤ .

وهذا الفهم من جانب الامام الشافعي الى جانب استناده الى « أسباب النزول » يتوافق مع ترتيب نزول آيات التحريم الخاصة بالأطعمة . فالآية التي تحصر المحرمات هي الآية الثالثة من سورة المائدة ، في حين أن آية سورة الأنعام هي الآية الأولى نزولا ، وبينهما نصوص أخرى في سورة النحل : الآيتان ١١٥ ، ١١٦ ، وفي سورة البقرة : الآيتان ١٧٢ ، ١٧٣ ، وذلك طبقا لما يرويه السيوطي :

أول آية نزلت في الأطعمة بمكة آية الأنعام : قل لا اجد فيما أوحي الى محرما ، ثم آية النحل : فكلوا مما رزقكم الله حلال طيبا الى آخرها . والمدنية آية البقرة : انما حرم عليكم الميتة » الآية ، ثم المائدة : حرمت عليكم الميتة .. الآية (١٥)

ان مناقشة دلالة النصوص من خلال ثنائية « عموم اللفظ » و « خصوص السبب » أمر يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوي وبين الواقع الذي ينتج هذا النص ، ذلك أن انتاج النص يتم من خلال وسيط له قوانين لها قدر من الاستقلال هو الفكر والثقافة ، وتنتمي دوال النص وعلاماته الى النظام اللغوي الذي يعد نظاما خاصا داخل نظام الثقافة وان كان هو النظام المركزي . وفي النصوص تتفاعل نظم دلالية ثانوية داخل النظام العام للنص ، فنجد دوال تتجاوز اطار الوقائع الجزئية ، ونجد دوال أخرى تشير الى الوقائع الجزئية ولا تتجاوزها . في النصوص الأدبية مثلا دوال يمكن أن نقول انها خاصة أو محلية ، دوال تشير الى حياة المؤلف والى ثقافته ، ولكن النصوص الممتازة ـ دون النصوص ذات المستوى الأدنى ـ تتضمن أيضا دوال ذات طبيعة عامة ، وهي الدوال التي تمكن العصور المختلفة من قراءة النصوص واكتشاف دلالات مغايرة فيها . ان نصوص شكسبير مثلا تتضمن اشارات الى أساطير تدل على معتقدات العصر ، وهي دوال تسقط عادة في القراءات المعاصرة لحساب الدلالات العامة ، ونفس الأمر ينطبق على نصوص امرىء القيس أو المعري مثلا .

من هنا يكون الوقوف عند أحد جانبي الدلالة في النص خطرا على مستوى النصوص الدينية من حيث انه يؤدي الى خلق تعارضات داخل النص لا يمكن حلها ، وهي تعارضات ناشئة عن اهدار « الخصوص » لحساب «العموم » . ان قضية العموم والخصوص لا ينبغي أن تهدر « خصوص السبب » ، ذلك أن اللغة رغم قدرتها الهائلة على التجريد والتعميم تظل نظاما ثقافيا خاصا . ولذلك يمكن أن يكون اللفظ عاما وتكون دلالته خاصة . وقد اختلف علماء أصول الفقه حول هذه القضية

---

(١٥) السيوطي : الاتقان في علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٦ .

وان كانوا طرحوها بلغة عصرهم ومن منظور علمهم ، فتساءلوا هل حمل العام على الخاص ـ أو تأويل المطلق بالمقيد من النصوص ـ يكون بالقياس أو بوضع اللغة ، فذهب بعضهم الى أن ذلك يكون باللغة ذلك أن :

العرب من مذهبها استحباب الاطلاق اكتفاء بالمقيد وطلبا للايجاز والاختصار (١٦) ٠

وذهب الامام الشافعى الى أن عموم الألفاظ لا يستدل منها دائما على التعميم ، فقد يكون اللفظ عاما ، والمراد التخصيص ، فقال :

اللفظ بين فى مقصوده ، ويحتمل فى غير مقصوده (١٧)

ومعنى رأى الشافعى أن قضية العموم والخصوص قضية لغوية ، وليس من الضرورى أن يكون اللفظ دالا على عموم ما يندرج تحت مفهومه من أفراد ٠ وهو رأى يمكن التعبير عنه بطريقة أخرى بأن دلالة اللغة ليست دلالة منطقية ، فالألفاظ فى علاقاتها التركيبية والسياقية تكتسب دلالتها ٠ وعلى ذلك يجب أن يكون المعيار هو « النص » ذاته بما ينتظم مفهوم النص من عناية بأسباب النزول ٠

ان قوله تعالى : « **الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادهم ايمانا** » (١٨) يمكن أن تكون مثالا لعموم اللفظ وخصوص الدلالة ، فليس من المتصور أن يكون لفظ « الناس » فى هذا النص دالا على « جميع الناس » والا كان جميع الناس قائلين لجميع الناس ان « جميع الناس » قد جمعوا لكم ٠ ان بنية النص ذاته تؤكد على خصوص مدلول « الناس » فى كل لفظ من هذه الألفاظ بحيث يكون القائلون غير المخاطبين غير الغائبين ، وهى مستويات الضمائر فى منطوق الآية ٠ ان الألف واللام فى كلمتى « الناس » ليست ألف ولام الجنس ، ولكنها ألف ولام العهد التى لا تنكشف الا بالعودة الى أسباب النزول ٠ ومعنى ذلك أن دلالة النص تتكشف من خلال تحليل بنائه اللغوى أولا ومن خلال العودة الى سياق انتاجه ثانيا ، وان اهدار أحد الجانبين يعوق المفسر عن اكتشاف الدلالة والمعنى ٠ ان التركيز على التركيب اللغوى دون اعتبار للسياق الثقافى يدخلنا فى متاهات من التحليلات المغلقة ، والتركيز على السياق دون اعتبار لبناء النص وتركيبه يعيدنا الى مفهوم « المحاكاة » ٠ وعلى ذلك

---

(١٦) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن : الجزء الثانى : ص ١٦ ـ ١٧ ٠

(١٧) المصدر السابق : ص ١٨ ٠

(١٨) سورة آل عمران : الآية ١٧٣ ٠

لا تفهم الآية السابقة الا بعيدا عن ثنائية العموم والخصوص ، ذلك أن عموم اللفظ :

يقتضى دخول جميع الناس فى اللفظين جميعا ، والمراد بعضهم لأن القائلين غير المقول لهم ، والمراد بالأول نعيم ابن سعيد الثقفى ، والثانى أبو سفيان وأصحابه . قال الفارسى : ومما يقوى أن المراد بالناس فى قوله (ان الناس قد جمعوا لكم) واحد قوله : (انما ذلكم الشيطان يخوف أولياءه) فوقعت الاشارة بقول (ذلكم) الى واحد بعينه ... فهذه دلالة ظاهرة فى اللفظ (١٩) .

وليس معنى أن « أسباب النزول » هامة وأساسية لاكتشاف المعنى والدلالة أن تظل حدود الدلالة واقفة عند المستوى الاشارى الخالص للواقعة الجزئية الخاصة ، ففى مثل هذا التصور ما فيه من اهدار لكون اللغة والنصوص لها آلياتها الخاصة فى التعبير عن الواقع والثقافة . واذا كنا هنا حاولنا أن نؤكد على بعد « الخصوصية » الذى تكشف عنه فى دلالة النصوص « أسباب النزول » فذلك لأن الاتجاه الغالب فى الفكر الدينى اهدار هذا البعد لحساب بعد « عموم اللفظ » . هذا بالاضافة الى أننا فى الباب التالى سنناقش قضية العموم من زاوية انتاج الدلالة فى النصوص . ان دلالة النصوص ليست الا محصلة لعملية التفاعل فى عملية تشكيل النصوص وصنعها من جانبى اللغة والواقع ، وكلا الجانبين هام لاكتشاف دلالة النصوص . واذا كانت « أسباب النزول » على هذه الدرجة من الأهمية ، فما معيار تحديد أن هذه الواقعة أو تلك هى « سبب نزول » نص بعينه ، خاصة اذا تضاربت الروايات ، وتعدد فيها ذكر « وقائع » مختلفة ومتباعدة بوصفها سبب نزول نص بعينه .

٤ ـ تحديد سبب النزول :

ورغم أن « أسباب النزول » على هذه الدرجة من الأهمية لاكتشاف دلالة النص فان معرفة سبب نزول كثير من نصوص القرآن على سبيل القطع واليقين ليست دائما مسألة سهلة متاحة . فقد نجد روايات متعددة تطرح أسبابا مختلفة لنزول آية بعينها . وقد سبق لنا فى مكان آخر مناقشة خلافات المفسرين حول سبب نزول الآية السابعة من سورة

---

(١٩) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٢٢٠ .

« آل عمران » ، وما استتبع هذا الخلاف من تحديد متشابهات القرآن(٢٠) ٠ ويمكن لنا القول ان عدم تحديد أسباب النزول تحديدا دقيقا ، وبالأحرى عدم الاهتمام بهذا التحديد ، كان أحد أسباب الاضطراب الذى وقع فيه كثير من المفسرين وعلماء الفرق الدينية ازاء نصوص من القرآن ظنوا أنها تعارض نصوصا أخرى خاصة فى مجال « حرية الارادة الانسانية » ٠

ومن الضرورى الاشارة هنا الى ان سبب النزول أحيانا ما يمكن المفسر من القراءة الصحيحة للنص ومن ثم يجعله مقاربا لاكتشاف الدلالة ٠ وليس المقصود بالقراءة الصحيحة تصحيح النص ، بل المقصود التوجيه الصحيح لدلالة الألفاظ والعبارات ٠ ونستشهد هنا بقراءة أبى عبيدة ـ التى سبق لنا التعرض لها لقوله تعالى :

« واذا أردنا أن نهلك قرية أمرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا » ٠

فقد قرأ الفعل « أمرنا » على توجيه أنه على صيغة « أفعل » من أمر بكسر الميم بمعنى زاد ، وذلك ليتحاشى أن الله يأمر بالقبائح ، أى ليتحاشى ظاهر النص (٢١) ٠

وكان العلم بأسباب النزول هنا يمكن أن يتباعد به عن هذه القراءة ، فمن الواضح من سياق الآية أنها وردت مورد التهديد ، وذكر « القرية » فيها يشير الى تهديد أهل مكة ٠ وسياق التهديد يستلزم هذا الجزم والتأكيد على القدرة ٠ وليس وراء الآية طرح لمشكلة فلسفية هى مشكلة الجبر والاختيار ٠

ولكن ماذا نفعل حين لا نستطيع تحديد أسباب النزول تحديدا حاسما جازما ؟ فى الاجابة عن هذا السؤال وقع علماء القرآن أيضا فى مشكلة كيفية الترجيح بين الروايات المختلفة ، ووضعوا مجموعة من المعايير والشروط ٠ والعلة وراء ذلك أنهم تصوروا أن العلم بأسباب النزول لا سبيل اليه الا بالنقل والرواية ولا مجال فيه للاجتهاد والاستنباط ، وبذلك حصروا مجال الاستنباط والاجتهاد فى مقابلة الروايات والترجيح بينها ٠ ذهب الواحدى الى أنه :

لا يحل القول فى أسباب نزول الكتاب الا بالرواية والسماع ممن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب وبحثوا

---

(٢٠) انظر : الاتجاه العقلى فى التفسير ، ص ١٤١ ـ ١٤٥ ٠

(٢١) انظر : الاتجاه العقلى فى التفسير ، ص ١٥٥ ـ ١٥٦ ٠

عن علمها ... وقال غيره معرفة أسباب النزول أمر يحصل للصحابة بقرائن تحتف بالقضايا وربما لم يجزم بعضهم فقال : أحسب هذه الآية نزلت فى كذا ... وقال الحاكم فى علوم الحديث : اذا أخبر الصحابى الذى شهد الوحى والتنزيل عن آية من القرآن أنها نزلت فى كذا فانه حديث مسند ، ومشى على هذا ابن الصلاح وغيره (٢٢) .

واذا كانت رواية الصحابة لأسباب النزول على هذه الدرجة من الثقة والصحة حتى ارتفعت الى مستوى الأحاديث المسندة ، فان أحدا لم يتنبه لأن رواية أسباب النزول نشأت فى عصر تال هو عصر التابعين ، اذ لم يكن ثمة حاجة فى عصر الصحابة للحرص على رواية الوقائع التى نزلت بسببها الآيات آية آية أو واقعة واقعة ، فلم يكن الواقع العملى يحتم على معاصرى الوحى وشهوده رواية الوقائع والأسباب بالتفصيل . وما ورد عن الصحابة فى هذا الشأن انما كان استجابة لتساؤلات عصر تال هو عصر التابعين الذين أشكلت عليهم بعض دلالات النص ، فأرادوا معرفة أسباب النزول لكشف هذه الدلالات . هذا بالاضافة الى أن عامل الزمن وما يتبعه من نسيان كان له أثره دون شك فى معرفة الصحابى ـ أو بالأحرى فى تذكره ـ لسبب النزول ، بمعنى الواقعة المحددة التى أعقبها نزول الآية أو الآيات . ولم يكن كل الصحابة يقينا معاينين لنزول كل الآيات فى الأوقات المختلفة . لذلك يتنبه ابن تيمية الى أننا يجب أن نفرق فى روايات الصحابة بين ما يحدد سبب نزول الآية وبين ما يشير الى حكمها ، فيقول :

قولهم نزلت هذه الآية فى كذا يراد به تارة سبب النزول ، ويراد به تارة أن ذلك داخل فى الآية وان لم يكن السبب كما تقول : عنى بهذه الآية كذا . وقد تنازع العلماء فى قول الصحابى نزلت هذه الآية فى كذا هل يجرى مجرى المسند كما لو ذكر السبب الذى نزلت لأجله ، أو يجرى مجرى التفسير منه الذى ليس بمسند ، فالبخارى يدخله فى المسند وغيره لا يدخله فيه . وأكثر المسانيد على هذا الاصطلاح كمسند أحمد وغيره بخلاف ما اذا ذكر سببا نزلت عقبه فانهم كلهم يدخلون مثل هذا فى المسند (٢٣) .

---

(٢٢) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٣١ .

(٢٣) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٣١ .

واذا كانت هـذه الملاحظة الدقيقة من جانب ابن تيمية تفرق بين ما يدل على سبب النزول وبين ما يشير الى المعنى والحكم من أقوال الصحابة ومروياتهم فانها لا تحل لنا مشكلة أن تختلف روايتان عن صحابيين فى تحديد سبب النزول · واذا كانت « معرفة أسباب النزول أمر يحصل للصحابة بقرائن تحتف بالقضايا » كما يقول القدماء ، فان فهم هـذه القرائن وتأويلها يختلف من صحابى الى صحابى · وقد يسمع الصحابى الآية لأول مرة عند قرينة بعينها ، فيربط بين القرينة والآية ويظن القرينة الخاصـة التى عاينها هى سـبب النزول · لذلك يجب أن نحذر بعض التأكيدات الجازمة من مثل قول ابن مسعود :

والذى لا اله غيره ما نزلت آية من كتاب الله تعالى الا وأنا اعلم فيمن نزلت وأين نزلت · وقال أيوب : سأل رجل عكرمة عن آية من القرآن ، فقال نزلت فى سفح ذلك الجبل وأشار الى سلع (٢٤)

فلكى نفهم قول ابن مسـعود علينا أن نبحث عن « السـبب » أو « القرينة » التى احتفت بقوله هذا وتأكيده القاطع الجـازم أنه يعلم أسباب النزول وأماكنه لجميع آيات القرآن · واذا كان العلماء قد أعطوا أولوية مطلقة لمرويات الصحابة خاصة اذا ورد فيها ذكر السبب واضحا دون ذكر الحكم أو الدلالة ، فانهم اعتبروا مثل هذا النمط من المرويات من مرتبة الأحاديث المسندة · وما ورد عن التابعى فهو بمثابة الحديث المرفوع يقبل اذا صح المسند اليه وكان من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة كمجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير · وهكذا صار معيار تحديد « سبب النزول » الثقة بالرواة ، وأدخلت مرويات أسباب النزول منطقة الأحاديث النبوية وذلك دون ادراك لمعضلات النقل والرواية ودوافعها · واذا أضفنا الى ذلك أن عصر التـابعين كان عصر الخـلافات السـياسية والفكرية أدركنا أن تحـديد « أهل الثقـة » من الرواة تم على أسـاس « أيديولوجى » انتهى الى اعطاء سلطة دينية مطلقة فى مجال هذه المرويات لبعض التابعين دون بعض ·

ان منهج القدماء فى الترجيح بين الروايات من الصعب ـ كما رأينا فى مناقشة قضايا المكى والمدنى ـ أن يؤدى بنا الى تحقيق سبب النزول على سبيل القطع · وتظل معرفة « أسباب النزول » مسألة اجتهادية ·

---

(٢٤) المصدر السابق : الجزء الأول ، ص ٩ ·

وعلى ذلك لابد أن يتمتع الباحث المعاصر بحق الاجتهاد والترجيح بين الروايات المختلفة بطرائق أكثر أهمية ، وذلك استنادا الى مجمل العناصر والدوال الخارجية والداخلية المكونة للنص · ان « أسباب النزول » ليست سوى السياق الاجتماعى للنصوص ، وهذه الأسباب كما يمكن الوصول اليها من خارج النص يمكن كذلك الوصول اليها من داخل النص ، سواء فى بنيته الخاصة ، أو فى علاقته بالأجزاء الأخرى من النص العام · ولقد كانت معضلة القدماء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول الى «أسباب النزول» الا الاستناد الى الواقع الخارجى والترجيح بين المرويات ، ولم يتنبهوا الى أن فى النص دائما دوال يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص ، ومن ثم يمكن اكتشاف « أسباب النزول » من داخل النص ، كما يمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقه الخارجى · ان تحليل النصوص واكتشاف دلالتها عملية معقدة لا يجب أن تسير فى اتجاه واحد من الخارج الى الداخل ، أو من الداخل الى الخارج ، بل يجب أن تسير فى حركة « مكوكية » سريعة بين الداخل والخارج ·

لقد كان منهج القدماء اما اغفال الداخل تماما بالترجيح بين الروايات فقط ، أو اغفال الخارج تماما بالاعتماد على تحليل شكلى للغة النص أدى الى ما وقع فيه المتكلمون من أخطاء حين اعتمدوا فى « تأويلهم » للنص على مفهوم تحليلى واحد هو « المجاز » ، وهو مفهوم تحول بدوره الى مفهوم « أيديولوجى » · لكن منهج الترجيح بين الروايات أدى الى الافتراضات الذهنية التى سبق لنا أن ناقشناها فى « المكى والمدنى » · وقد وضع علماء القرآن المعايير التالية لاكتشاف « أسباب النزول » من خلال المرويات وذلك بالاضافة الى المعايير التى سبق أن ناقشناها ·

١ ـ اذا اختلفت الروايتان وكانت احداهما أصح من الأخرى فالمعتمد هو الرواية الصحيحة ·

٢ ـ اذا استوى اسناد الروايتين فى الصحة فيرجح احداهما أن يكون الراوى حاضرا القصة أو نحو ذلك من وجوه الترجيحات · والمثال الذى يطرحه العلماء لهذا النمط هو خلاف رواية ابن مسعود عن رواية ابن عباس فى سبب نزول قوله تعالى : « ويسئلونك عن الروح قل الروح من أمر ربى وما أوتيتم من العلم الا قليلا » · وقد سبقت لنا مناقشة هذا المثال فى المكى والمدنى وبينا هناك أن الصحيح ليس رواية ابن مسعود رغم أنه ـ حسب روايته ـ حضر نزول الوحى بالآيات · وهو أمر أدى الى افتراض نزول الآية مرتين : مرة فى مكة ومرة فى المدينة ·

٣ ـ اذا تعذر الترجيح بين الروايتين فان الحل هو افتراض تعدد نزول الآية عقب السببين أو الأسباب المذكورة ، وهذا الافتراض يؤدى بنا الى مناقشة تعدد نزول الآية الواحدة عند الأسباب المتعددة ، ويؤدى بنا أيضا الى مناقشة وجهه المنطقى الآخر وهو نزول آيات مختلفة عند سبب واحد ٠

٥ ـ تكرار نزول الآية ، وتعدد الآيات عند السبب الواحد :

كان من شان منهج الترجيح بين الروايات أن ينتهى الى ما انتهى اليه فى قضـايا المكى والمدنى من الدخـول فى افتراضات ذهنية هدفها وغايتها الجمع بين الآراء والروايات لصدورها عن أشخاص أضيفت عليهم بعض أنواع القداسة ، سواء كانوا من الصحابة أو كانوا من التابعين ٠ لقد انتهى الموقف بمتأخرى العلماء الى محاولة جمع البيض كله فى سلة واحدة دون فحص أو تحقيق ٠ مثال ذلك :

« ما اخرجه الشيخان عن المسيب قال : لما حضر أبا طالب الوفاة دخل عليه رسـول الله صلى الله عليه وسلم وعنـده أبو جهل وعبد الله بن أبى أمية فقال : أى عم قل لا اله الا الله أحاج لك بها عند الله فقال أبو جهل وعبد الله : يا أبا طالب أترغب عن ملة عبد المطلب ، فلم يزالا يكلمانه حتى قال هو على ملة عبـد المطلب ، فقـال النبى صلى الله عليه وسـلم : لأستغفرن لك ما لم أنه عنه ، فنزلت (ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين) الآية ٠

واخرج الترمذى وحسـنه عن على قال : سمعت رجـلا يستغفر لأبويه وهما مشركان ، فقلت : تستغفر لأبويك وهما مشركان ، فقال : استغفر ابراهيم لأبيه وهو مشرك ، فذكرت ذلك لرسول الله صلى الله عليه وسلم فنزلت ٠

واخرج الحاكم وغيره عن ابن مسعود قال : خرج النبى صلى الله عليه وسلم يومـا الى المقابر فجلس الى قبر منها ، فناجاه طويلا ، ثم بكى ، فقال : ان القبر الذى جلست عنده قبر أمى وانى استأذنت ربى فى الدعاء فلم يأذن لى فانزل الله على « ما كان للنبى والذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين » فجمع بين هذه الأحاديث بتعدد النزول » (٢٥) ٠

---

(٢٥) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٣٣ ٠

ولا يستقيم الجمع بين هذه الروايات الثلاث على خلافها بافتراض تعدد النزول لأن تعدد النزول افتراض ان صح يستلزم وقوع النسيان للنصوص من جهة متلقيها الأول · وتستلزم بنية النص أن النهى واقع للنبى أولا وللمؤمنين ثانيا « ما كان للنبى والذين آمنوا » وأن صيغة « ما كان لفلان أن يفعل » تدل على وقوع فعل ما كان يصح أن يقع منه · وهذا تركيب يدل دلالة واضحة على أن السبب الأول ـ الاستغفار لأبى طالب ـ هو سبب نزول الآية دون الثانى أو الثالث · ومن قراءة السيرة نستطيع أن نتلمس تلك العلاقة الخاصة التى كانت بين محمد وبين أبى طالب خاصة بعد وفاة جده عبد المطلب · ثم تطورت هذه العلاقة بالحماية التى منحها أبو طالب لمحمد رغم بقائه على دين آبائه · من هنا نفهم الحرص البالغ من جانب محمد على ايمان عبد المطلب · ولا شك أن وفاة عبد المطلب ، وما تبعه من وفاة خديجة وهو ما عرف عن النبى بعام الحزن جعله يدرك مدى ما كان يبذله الرجل فى سبيل حمايته ومن ثم فى سبيل حماية الدعوة ، اذ اشتد أذى المشركين للنبى وللمؤمنين حتى كانت هجرة الحبشة الأولى (٢٦) ولا شك أن النبى كان يداوم الاستغفار لعمه أبى طالب حتى جاءه النهى المختلط باللوم ·

واذا كانت الرواية الثانية لا تحتاج لتعليق طويل لذلك المجهول المجادل فيها ، فان الرواية الثالثة التى تجعل سبب نزول الآية محاولة النبى الاستغفار لأمه عند قبرها تثير مجموعة من المعضلات سواء فيما يخص مشاعر الرسول أو فيما يخص أهل « الفترة » ، وهم الذين لم يعاصروا الوحى وماتوا على جاهليتهم · واذا كان النبى قال حين سئل عن زيد ابن عمرو بن نفيل « انه يبعث أمة وحده » اكبارا لاعتزاله لعادات قومه ومعاداته لدينهم ومعتقداتهم رغم أنه مات قبل أن يتحول الى الاسلام ، فان اطلاق صفة المشركين على السيدة آمنة التى ماتت قبل البعثة من شأنه أن يجرح مشاعر النبى · والأهم من ذلك والأخطر أنه وصف يترتب عليه وعيد وعذاب لا يرى الفقهاء أنه واقع على من ماتوا قبل البعثة · لذلك لابد من رفض هذه الرواية بوصفها سببا لنزول الآية ·

لقد كان على علماء القرآن بدلا من الجمع بين الروايات المختلفة والمتناقضة أحيانا ـ بافتراض تعدد نزول الآية ـ أن يفصلوا بين كون الآية نزلت عند هذه الواقعة وبين كونها نزلت قبل ذلك عند سبب آخر ، ثم حدثت واقعة مشابهة استدعت « تلاوتها » ، ولا تكون التلاوة عند واقعة مشابهة نزولا والا دخلنا فى مفهوم المتصوفة عن « النزول » المتكرر للآيات

---

(٢٦) انظر : السيرة النبوية ، الجزء الأول ، ص ٢٣٧ ـ ٢٤٠ ، ص ٢٥٨ ـ ٢٦٠ ،

على قدر القارىء وعلى حالته . وقد كان هذا الفارق معروفا للعلماء لكنهم لم يطبقوه دائما ، بل اكتفوا بالاشارة اليه قائلين :

قد يكون فى احدى القصتين « فتلا فيهم الراوى » فيقول : نزل . مثاله ما أخرجه الترمذى وصححه عن ابن عباس قال : مر يهودى بالنبى صلى الله عليه وسلم فقال : كيف تقول يا أبا القاسم اذا وضع الله السموات على ذه والأرضين على ذه والماء على ذه والجبال على ذه وسائر الخلق على ذه . فأنزل الله : (وما قدروا الله حق قدره) الآية . والحديث فى الصحيح بلفظ « فتلا رسول الله صلى الله عليم وسلم » وهو الصواب فان الآية مكية (٢٧) .

وما دام العلماء قد افترضوا تكرار نزول الآيات فى مناسبات ووقائع مختلفة ، فقد كان من الطبيعى استكمال الوجه الآخر المنطقى لهذا الافتراض، وذلك بافتراض أن ينزل فى المناسبة الواحدة والواقعة المعينة عدة آيات. ان الافتراض الأول يؤدى هنا الى مقابله المنطقى وذلك ما يعبر عنه السيوطى قائلا :

عكس ما تقدم ان يذكر سبب واحد فى نزول الآيات المتفرقة ولا اشكال فى ذلك ، فقد ينزل فى الواقعة الواحدة آيات عديدة فى سور شتى . مثاله ما أخرجه الترمذى والحاكم عن أم سلمة أنها قالت : يا رسول الله لا أسمع ذكر النساء فى الهجرة بشىء ، فأنزل الله (فاستجاب لهم ربهم أنى لا أضيع) الى آخر الآية . وأخرج الحاكم عنها أيضا قالت : قلت يا رسول الله تذكر الرجال ولا تذكر النساء فأنزلت « ان المسلمين والمسلمات » وأنزلت (انى لا أضيع عمل عامل منكم من ذكر أو أنثى) وأخرج أيضا عنها قالت : تغزوا الرجال ولا تغزوا النساء وانما لنا نصف الميراث ، فأنزل الله (لا تتمنوا ما فضل الله بعضكم على بعض) وأنزل (ان المسلمين والمسلمات) (٢٨) .

ولا شك أن تعدد هذه الروايات بصيغ مختلفة عن أم سلمة فى مناسبات مختلفة ـ ان صح ـ لا يمثل مناسبة واحدة ، أو سؤالا واحدا .

---

(٢٧) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٣٣ ـ ٣٤ .

(٢٨) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٣٤ .

والحقيقة أن اسناد هذه الروايات كلها الى أم سلمة يصورها لحسنا المعاصر وكأنها تدافع طول الوقت عن « قضية المرأة » فى هذا المجتمع · وغالب الظن أن السؤال ربما يكون قد وقع مرة ، اذ أن استخدام القرآن كلمة « رجال » لا يعنى دائما « الذكور » بل قد يشير الى الذكور والاناث معا على التغليب · واذا كنا فى قواعد اللغة نغلب جمع الذكور على جمع الاناث فى حالة وجود « ذكر واحد »فى المشار اليهم ، فمن الطبيعى أن يشير القرآن فى كثير من المواضع للجنسين بكلمة « الرجال » · وهذا أمر طبيعى فى ثقافة « رجولية » ان صحت العبارة ، أى فى ثقافة تتبع المرأة فيها الرجل وتكون جزءا منه غير مستقل بذاته · لكن القرآن يفرق عند تخصيص الاحكام بين الرجال والنساء ·

ليس ثمة اذن تعدد للنصوص حول واقعة واحدة ، وعلينا أن نبحث أى هذه الآيات نزل أولا ، أى علينا أن نرتب الآيات طبقا لنزولها · لقد كان ثم سؤال واحد من أم سلمة ، ثم كانت استجابة الوحى لهذا السؤال استجابة دائمة حرصا على ذكر الجنسين بألفاظهما الخاصة ·

ان افتراض تعدد النصوص استجابة لواقعة واحدة ـ مثله مثل افتراض تكرار نزول الآية الواحدة أو الآيات عند أسباب ووقائع مختلفة ـ يؤدى ـ كما سبقت الاشارة ـ الى الفصل بين النص ودلالته ، ويؤدى من ثم الى القضاء على مفهوم النص ذاته · واذا كانت علاقة النصوص بالواقع جزءا أصيلا من مفهوم النص ، فان قضية الناسخ والمنسوخ ـ موضوع الفصل التالى ـ تضع الخطوط واللمسات الأخيرة فى تأكيد هذا الارتباط الضرورى بين النص والواقع ، ومن ثم بين الاسلام وحركة المجتمع ·

الفصل الخامس



الناسخ والمنسوخ

تعد ظاهرة النسخ التى أقر العلماء بحدوثها فى النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحى والواقع اذ النسخ هو ابطال الحكم والغائه سواء ارتبط الالغاء بمحو النص الدال على الحكم ورفعه من التلاوة أو ظل النص موجودا دالا على « الحكم » المنسوخ · لكن ظاهرة النسخ تثير فى وجه الفكر الدينى السائد والمستقر اشكاليتين يتحاشى مناقشتهما · الاشكالية الأولى : كيف يمكن التوفيق بين هذه الظاهرة بما يترتب عليها من تعديل للنص بالنسخ والالغاء وبين الايمان الذى شاع واستقر بوجود أزلى للنص فى اللوح المحفوظ ؟ والاشكالية الثانية التى تثيرها ظاهرة « النسخ » هى اشكالية « جمع القرآن » فى عهد الخليفة أبى بكر الصديق· والذى يربط بين النسخ ومشكلة الجمع ما يورده علماء القرآن من أمثلة قد توهم بأن بعض أجزاء النص قد نسيت من الذاكرة الانسانية · ولكن علينا قبل مناقشة هاتين القضيتين أن نحلل مفهوم النسخ ووظيفته عند علماء القرآن ونناقشهم فى تصوراتهم لأنواع النسخ وأنماطه ·

١ ـ مفهـــوم النســخ :

يعتمد العلماء فى تحديد معنى النسخ على نصين من القرآن أحدهما مكى والآخر مدنى · أما النص المكى فهو قوله تعالى :

فاذا قرأت القرآن فاستعذ بالله من الشيطان الرجيم · انه ليس له سلطان على الذين آمنوا وعلى ربهم يتوكلون · انما سلطانه على الذين يتولونه والذين هم به مشركون · واذا بدلنا آية مكان آية والله أعلم بما ينزل قالوا انما أنت مفتر بل أكثرهم لا يعلمون · قل نزله روح القدس من ربك بالحق ليثبت الذين آمنوا وهدى وبشرى للمسلمين · ولقد نعلم أنهم يقولون انما يعلمه بشر لسان الذى يلحدون اليه أعجمى وهذا لسان عربى مبين (١) ·

ولا شك أن معنى « الآية » فى هذا النص المقصود به بعض النص ووحدته الأساسية ، فسياق النص قراءة القرآن والبدء بالاستعاذة من الشيطان ، ثم رد تهمة الافتراء وبيان أن القرآن من عند الله نزل به الروح الأمين ، والرد أيضا على اتهام مشركى مكة بأن ثمة من يملى على محمد القرآن · فى هذا السياق يكون « ابدال » آية مكان آية معناه تغيير الحكم الوارد فى نص بنص آخر مع ابقاء النصين ، ولذلك كان بناء الآية على الشرط وكان جواب الشرط اتهام أهل مكة لمحمد بالكذب · وليس لهذا الاتهام من معنى سوى تصورهم لوجود تناقض فى النص · والنص الآخر الذى يستند اليه العلماء فى تحديد معنى النسخ نص مدنى هو قوله تعالى :

ما يود الذين كفروا من أهل الكتاب ولا المشركين أن يتنزل عليكم من خير من ربكم والله يختص برحمته من يشاء والله ذو الفضل العظيم · ما ننسخ من آية أو ننسها نات بخير منها أو مثلها ألم تعلم أن الله على كل شىء قدير · ألم تعلم أن الله له ملك السموات والأرض وما لكم من دون الله من ولى ولا نصير · أم تريدون أن تسألوا رسوله كما سئل موسى من قبل ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل (٢) ·

وسياق هذا النص مغاير لسياق النص السابق من حيث انه يشير الى معاداة أهل الكتاب للمسلمين ومخالفتهم لهم فى كل شىء · ولا شك أن أهل الكتاب كانوا قد أحسوا باهتزاز مكانتهم وبضعف تفوقهم على « الأميين » الذين صار لهم « كتاب » أيضا · ولذلك كانوا كثيرا ما يلجأون الى اتهام آيات القرآن بالتناقض ، والأمثلة على ذلك كثيرة : منها مثلا اعتراضهم على الغاء النص للربا فى حين أن النص يعد المؤمنين الحسنة

---

(١) سورة النحل : الآيات ٩٨ ـ ١٠٣ ·

(٢) سورة البقرة : الآيات ١٠٥ .. ١٠٨ ·

بعشر أمثالها الى سبعين ضعفا ، فكان قولهم « نعجب لرب محمد كيف يحرم علينا الربا ويعطيناه » · ومعروف أن « الربا » كان يمثل بالنسبة ليهود « يثرب » مصدرا عاما من مصادر سيطرتهم على حركة المجتمع · والمثال الثانى ، وهو مثال أدخله العلماء فى « النسخ » هو تحويل القبلة الى الكعبة بعد أن كان النبى والمسلمون يتوجهون فى صلاتهم الى بيت المقدس · ولا شك أن توجه المسلمين الى بيت المقدس فى الصلاة كان من شأنه أن يثير الطمع فى نفوس اليهود الذين ظنوا فى هذا التوجه اتباعا لليهودية ، ولذلك اعترضوا عند تحويل القبلة :

فقالوا : يا محمد ، ما ولاك عن قبلتك التى كنت عليها وأنت تزعم انك على ملة ابراهيم ودينه ؟ ارجع الى قبلتك التى كنت عليها نتبعك ونصدقك ، وانما يريدون بذلك فتنته عن دينه · فانزل الله تعالى فيهم : « سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها ، قل لله المشرق والمغرب ، يهدى من يشاء الى صراط مستقيم · وكذلك جعلناكم أمة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ، ويكون الرسول عليكم شهيدا · وما جعلنا القبلة التى كنت عليها الا لنعلم من يتبع الرسول ممن ينقلب على عقبيه « أى ابتلاء واختبارا » وان كانت لكبيرة الا على الذين هدى الله ، أى من الفتن : أى الذين ثبت الله « وما كان الله ليضيع ايمانكم » أى ايمانكم بالقبلة الأولى ، وتصديق نبيكم ، واتباعكم اياه الى القبلة الآخرة ، وطاعتكم نبيكم فيها : أى ليعطينكم أجرهما جميعا « ان الله بالناس لرءوف رحيم » ·

ثم قال تعالى : « قد نرى تقلب وجهك فى السماء فلنولينك قبلة ترضاها ، فول وجهك شطر المسجد الحرام ، وحيث ما كنتم فولوا وجوهكم شطره (٣) ·

ولعلنا من هذا السياق نفهم أن الآية فى النص السابق ـ التى يقع عليها النسخ أو النسيان ـ ليس من الضرورى أن تكون بمعنى الوحدة الأساسية فى النص ـ الآية القرآنية ـ ولعل المقصود بها المعنى اللغوى للآية ، بمعنى العلامة الدالة · ويؤكد هذا الفهم من جانبنا الحديث عن ملك السموات والأرض أولا ، ثم الحديث عن طلب طلبه أهل الكتاب والمشركون

---

(٣) السيرة النبوية : الجزء الثانى ، ص ١٤٢ ، والآيات من سورة البقرة : ١٤٢ـ١٤٤

من النبى ، طلب يقارنه النص بما سبق أن طلبه قوم موسى منه وهو طلبهم رؤية الله جهرة · لقد كان طلب اهل الكتاب من النبى هو أن قالوا :

. يا محمد·ائتنا بكتاب تنزله علينا من السماء نقرؤه ، وفجر لنا أنهارا نتبعك ونصدقك · فانزل الله تعالى فى ذلك من قولهما « أم تريدون أن تسألوا رسولكم كما سئل موسى من قبل ، ومن يتبدل الكفر بالايمان فقد ضل سواء السبيل » (٤) ·

وليس لهذا الطلب من معنى سوى أنهم كانوا يطلبون « علامة » أو « آية » يستدلون منها على صدق النبى · ويكون معنى الآية بناء على هذا أن العلامات الدالة على النبوة يمكن أن يغيرها الله ، وأن ما يغيره الله من هذه العلامات أو يسحب عليها أذيال النسيان يأتى من العلامات بما هو أفضل منها فى الدلالة ، أو يأتى على الأقل بما يماثلها · ان هذا الفهم يتجاوز تعدد قراءات « أو ننسها » وهى قراءات تراوحت بين ننسها باسناد الفعل الى الله أو ننسها بجعل الفعل على صيغة « أفعل » من « أنسى » لا من « نسى » والقراءة الثالثة « ننسئها » بالهمز بمعنى التأجيل ، وهى قراءة يستدل منها الزركشى على أن النسخ بمعنى تأجيل الحكم لا بمعنى الغائه ، وهو :

ما أمر به لسبب ثم يزول السبب ، كالأمر حين الضعف والقلة بالصبر وبالمغفرة للذين يرجون لقاء الله ونحوه من عدم ايجاب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والجهاد ونحوها ، ثم نسخه ايجاب ذلك · وهذا ليس بنسخ فى الحقيقة وانما هو نسى ، كما قال تعالى : (أو ننسئها) فالمنسأ هو الأمر بالقتال الى أن يقوى المسلمون ، وفى حالة الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى (٥) ·

ويكون على ذلك معنى النسخ هو ابدال نص بنص مع بقاء النصين · وعلى ذلك يصعب أن نتقبل كثيرا من النصوص والأنواع التى يوردها العلماء داخل قضية « الناسخ والمنسوخ » خاصة تلك النصوص التى يجعلون آخرها ناسخا لأولها · ان أنماط النسخ يمكن أن تتضح أكثر اذا ناقشنا وظيفة النسخ وغايته ·

---

(٤) السيرة النبوية : الجزء الثانى ، ص ١٤٠ ـ ١٤١ ·

(٥) البرهان فى علوم القرآن : الجزء الثانى ، ص ٤٢ ، وانظر فى القراءات المختلفة للفظ مناقشة جولد تسيهر وردود محمد عبد الحليم النجار فى الهامش : مذاهب التفسير الاسلامى : ص ٣٧ ـ ٣٩ ·

٢ ـ وظيفـــة النســـخ :

لا شك أن ابدال نص بنص بما يترتب عليه من ابطال حكم بحكم آخر يمكن أن يدرس من زوايا عديدة ، أهمها التدرج فى التشريع خطوة خطوة مراعاة لقانون التدرج فى عملية التغيير · واذا كان النص فى مفهومه الأساسى من حيث كونه وحيا انطلق من حدود مفاهيم الواقع ، فلا شك انه فى تطوره كان لابد أن يراعى هذا الواقع · ولا يصح أن يكون هذا الفهم محجوجا بتصور أن الله لا يجـوز عليه التغير ، وأن علمه الشامل للماضى والحاضر والمستقبل وللكليات والجزئيات يمنع من أن يحكم بحكم ثم يغير هذا الحكم ، فالتغير صفة ثابتة فى الواقع لازمة له من حيث هو حركة مستمرة سيالة دافقة · وما دام النص نصا متوجها للواقع فلابد أن يراعى شروط الواقع · لقد قارب علماء القرآن هذا الفهم وان عبروا عنه بلغة عصرهم ومن خلال مفاهيمهم :

> **والنسخ مما خص الله به هذه الأمة فى حكم من التيسير ويفر هؤلاء (الذين ينكرون النسخ) من القول بأن الله ينسخ شيئا بعد نزوله والعمل به · وهذا مذهب اليهود فى الأصل ، ظنا منهم أنه بداء ـ كالذى يرى الرأى ثم يبدو له ـ وهو باطل لأنه بيان مدة الحكم ، ألا ترى الاحياء بعد الاماته ، وعكسه ، والمرض بعد الصحة وعكسه ، والفقر بعد الغنى وعكسه وذلك لا يكون بداء ، فكذا الأمر والنهى (٦)**

ان تغاير أفعال الله فى العالم لا يعنى تغيرا فى ذات الله أو فى علمه ، وكذلك ابدال آية مكان آية وتغيير الحكم لا يعنى «البداء» أو أن الله يقرر أمرا ثم يبدو له فيه رأيا آخر · ان النظر دائما الى « الله » فى مناقشة قضايا الوحى والنص اغفال للبعد الآخر الهام وهو الواقع والمتلقين · ان الأحكام الشرعية أحكام خاصة بالبشر فى حركتهم داخل المجتمع ، ولا يصح اخضاع الواقع لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرك ولا تتطور ·

ولقد مربنا فى مناقشة قضايا أسباب النزول تدرج التشريع فى تحريم شرب الخمر وتدرجه فى تحريم بعض الأطعمة ، وهو تدرج يصح أن يقال معه ان الآيات الأخيرة فى ترتيب النزول تنسـخ حكم الآيات السابقة عليها · والمهم فى تحديد الناسخ من المنسوخ هو ترتيب النزول لا ترتيب التلاوة فى المصحف · ومعنى ذلك أن تحديد الناسخ من المنسوخ فى آيات القرآن يعتمد أساسا على معرفة تاريخية دقيقة بأسباب النزول

---

(٦) الزركشى · البرهان فى علوم القرآن : الجزء الثانى ، ص ٣٠ ·

وبترتيب نزول الآيات ، وهو أمر ليس سهلا كما نتصور · وحين سأل محمد بن سيرين عكرمة لماذا لم يؤلف الصحابة القرآن كما أنزل الأول فالأول كان جوابه لو اجتمعت الانس والجن على أن يؤلفوه هذا التاليف ما استطاعوا (٧) ·

وهذا ما يجعل تحديد الناسخ والمنسوخ ليس دائما أمرا سهلا · ولعل ذلك كان السبب فى مغالاة علماء القرآن فى النماذج التى ناقشوها فى هذا الباب · لقد جعلوا كل اختلاف نوعا من النسخ ، وخلطوا فى ذلك بين أدوات التخصيص اللغوى داخل الآية الواحدة وبين تغيير الحكم لتغير الظروف والملابسات ·

قال ابن العربى : قوله تعالى : (فاذا انسلخ الأشهر الحرم) ناسخة لمائة وأربع عشرة آية ، ثم صار آخرها ناسخا لأولها وهى قوله (فان تابوا وأقاموا الصلاة وآتو الزكاة فخلوا سبيلهم) ·

قالوا : وليس فى القرآن آية من المنسوخ ثبت حكمها ست عشرة سنة الا قوله فى الأحقاف : (قل لست بدعا من الرسل وما أدرى ما يفعل بى ولا بكم) وناسخها أول سورة الفتح : قال ابن العربى : ومن أغرب آية فى النسخ قوله تعالى: (خذ العفو وأمر بالعرف وأعرض عن الجاهلين) أولها وآخرها منسوخان ووسطها محكم (٨) ·

وهذا التصور لحدوث النسخ فى الآية الواحدة تصور يعارض مفهوم « النسخ » ذاته من حيث هو ابدال آية مكان آية من جهة ، وهو مفهوم يعارض وظيفة « النسخ » التى هى التيسير والتدرج فى التشريع من جهة أخرى · ان الآية الأولى : (**فاذا انسلخ الأشهر الحرم**) (٩) تأمر بقتال المشركين بعد نهاية هذه الأشهر الا « **ان تابوا وأقاموا الصلاة وآتوا الزكاة** » وليس فى هذا الشرط نسخ أو تغيير فى الحكم · أما الآية الثانية (**قل لست بدعا من الرسل وما أدرى ما يفعل بى ولا بكم** » (١٠) فهى حوار مع أهل مكة كما يتضح من سياقها داخل السورة ، فهى آية مكية لا علاقة لها بأول سورة الفتح المدنية التى نزلت عند الانصراف من

---

(٧) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن : الجزء الأول ، ص ٥٨ ·
(٨) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن : الجزء الثانى ، ص ٤٠ ـ ٤١ ·
(٩) سورة التوبة : الآية ٥ ·
(١٠) سورة الاحقاف : الآية ٩ ·

الحديبية نوعا من البشارة للنبى والمسلمين . والآية تدل على أن « عدم دراية النبى » تنصب على نتائج علاقته بقومه التى ساءت بسبب الدعوة بدليل قوله « ان اتبع الا ما يوحى الى وما أنا الا نذير مبين » . والقول فى الآية الثالثة « **خذ العفو وأمر بالعرف واعرض عن الجاهلين** » (١١) بأن أولها منسوخ بالزكاة وآخرها منسوخ بالأمر بالقتال قول لا يستقيم ، بل هو من قبيل استعراض المهارة والذكاء . لذلك يذهب السيوطى الى :

ان الذى أورده المكثرون أقسام : قسم ليس من النسخ فى شىء ولا من التخصيص ولا له بهما علاقة بوجه من الوجوه ... وقسم هو من قسم المخصوص لا من قسم المنسوخ ومنه قوله : « ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن » قيل أنه نسخ بقوله: « والمحصنات من الذين أتوا الكتاب » ، وانما هو مخصوص به . وقسم رفع ما كان عليه الأمر فى الجاهلية أو فى شرائع من قبلنا أو فى أول الاسلام ولم ينزل فى القرآن كابطال نكاح نساء الآباء ومشروعية القصاص والدية وحصر الطلاق فى الثلاث ، وهذا ادخاله فى قسم الناسخ قريب ، ولكن عدم ادخاله أقرب ، وهو الذى رجحه مكى وغيره ووجهوه بأن ذلك لو عد فى الناسخ لعد جميع القرآن منه اذ كله أو أكثره رافع لما كان عليه الكفار وأهل الكتاب . قالوا وانما حق الناسخ والمنسوخ أن تكون آية نسخت آية... فاذا علمت ذلك فقد خرج من الآيات التى أوردها المكثرون الجم الغفير مع آيات الصفح والعفو ان قلنا ان آية السيف لم تنسخها (١٢) .

واذا كانت وظيفة النسخ هى التدرج فى التشريع والتيسير . فلا شك أن بقاء النصوص المنسوخة الى جانب النصوص الناسخة يعد أمرا ضروريا ، وذلك لأن حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرة أخرى . وقد أدرك العلماء ذلك حين ناقشوا موقف النص بين أمر المسلمين بالصبر على أذى الكفار وبين أمره بقتالهم ، وقالوا ان الأمر بالصبر من قبيل « المنسأ » الذى يتأجل العمل به ، أو يلغى الغاء مؤقتا لتغير الظروف ، فاذا عادت الظروف الى ما كانت عليه قبل ذلك عاد حكم المنسأ الى الفعالية والتأثير .

---

(١١) سورة الأعراف : الآية ١٩٩ .

(١٢) السيوطى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٢٢ .

بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله فى وقت ما لعلة ما توجب ذلك الحكم ، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة الى حكم آخر، وليس بنسخ ، انما النسخ الازالة حتى لا يجوز امتثاله أبدا ... ومن هذا قوله تعالى (يا أيها الذين آمنوا عليكم أنفسكم ..) الآية ، كان ذلك فى ابتداء الأمر ، فلما قوى الحال وجب الأمر بالمعروف والنهى عن المنكر والمقاتلة عليه . ثم لو فرض وقوع الضعف كما أخبر النبى صلى الله عليه وسلم فى قوله : « بدأ الاسلام غريبا وسيعود غريبا كما بدأ » عاد الحكم ، وقال صلى الله عليه وسلم : « فاذا رأيت هوى متبعا وشحا مطاعا واعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك بخاصة نفسك » ، وهو سبحانه وتعالى حكيم أنزل على نبيه صلى الله عليه وسلم حين ضعفه ما يليق بتلك الحال رأفة بمن اتبعه ورحمة ، اذ لو وجب لأورث حرجا ومشقة ، فلما أعز الله الاسلام وأظهره ونصره أنزل عليه من الخطاب ما يكافىء تلك الحالة من مطالبة الكفار بالاسلام ، أو بأداء الجزية ـ ان كانوا أهل كتاب ـ أو الاسلام أو القتل ان لم يكن يكونوا أهل كتاب .

ويعود هذان الحكمان ـ أعنى المسالمة عند الضعف والمسايفة عند القوة ـ بعود سببهما ، وليس حكم المسايفة ناسخا لحكم المسالمة ، بل كل منهما يجب امتثاله فى وقته (١٣) .

واذا كان علماء القرآن قد أخرجوا هذا « المنسأ » من باب الناسخ والمنسوخ فان تحديد وظيفة النسخ فى التسهيل والتيسير والتدرج فى التشريع تجعل المنسوخ كله من باب « المنسأ » ، ويكون معنى التبديل فى الآيات التى ناقشناها قبل ذلك هو تبديل الأحكام لا تغيير النصوص بالغاء القديم بآخر جديد لفظا وحكما . وان فهم معنى « النسخ » بانه الازالة التامة للنص تتناقض مع حكمة التيسير والتدرج فى التشريع .

٣ ـ أنماط النسخ :

يصنف القدماء أنماط النسخ فى القرآن طبقا لمفاهيم مختلفة ومتغايرة للنسخ ، فاذا نظرنا الى طبيعة النصوص الناسخة والمنسوخة كنا

---

(١٣) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٤٢ ـ ٤٣ .

فى دائرة المقارنة بين القرآن والسنة ، فهل يجوز أن تنسخ نصوص من القرآن بنصوص من السنة ؟ وفى الاجابة عن هذا السؤال اختلف العلماء :

فقيل لا ينسخ القرآن الا بقرآن كقوله تعالى : ما ننسخ من آية أو ننسها نات بخير منها أو مثلها ، قالوا : ولا يكون مثل القرآن الا قرآن ٠

وقيل بل ينسخ القرآن بالسنة لأنها أيضا من عند الله ، قال تعالى : « وما ينطق عن الهوى » وجعل منه آية الوصية ٠ ٠٠٠ والثالث اذا كانت السنة بأمر الله من طريق الوحى نسخت وان كانت باجتهـاد فلا ، حكاه ابن حبيب النيسابورى فى تفسيره ٠

وقال الشافعى حيث وقع نسخ القرآن بالسـنة فمعها قرآن عاضد لها ، وحيث وقع نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له ليتبين توافق القرآن والسنة (١٤) ٠

والحقيقة أن مثل هذا التعارض بين الآراء نابع من عدم التفرقة بين النصوص الدينية ، ومن عدم ادراك الحدود الفاصلة بينها ٠ ويعد موقف الشافعي هنا أقرب المواقف الى سياق النص من حيث اصراره على التماثل فى مستوى النصوص فيما يتصل بنسخ الأحكام ٠ واذا كان الزركشى يعترض على الشافعى قائلا :

والحجة عليه من قوله فى اسقاط الجلد فى حد الزنا عن الثيب الذى رجم ، فانه لا مسقط لذلك الا السنة فعل النبى صلى الله عليه وسلم » (١٥) ٠

فان هذا اعتراض شكلى فان « الرجم » حد أقصى من « الجلد » فكيف يمكن الجمع بينهما ، ناهيك أن اقامة حد « الرجم » على « الثيب » الذى حكمه حكم الأعزب نوع من العقاب « بالأثر الرجعى » على أساس ما كان ٠ ان السنة الصحيحة الموحى بها تفسر القرآن وتوضحه ولكنها لا تلغى أحكامه ٠ وآية الوصية المشار اليها لم يتغير حكمها بالسنة ، بل تغير بالقرآن أيضا وهو ما يشير اليه الزركشى عند حديثه عن وجوب تأخر الناسخ عن المنسوخ فى ترتيب النزول حيث يقول :

---

(١٤) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ،الجزء الثانى ، ص ٢١ ٠

(١٥) البرهان فى علوم القرآن : الجزء الثانى ، ص ٣٢ ٠

الآيتان اذا أوجبتـــا حكمين مختلفين وكانت احـداهما متقدمة الأخرى ، فالمتاخرة ناسخة للأولى ، كقوله تعالى : (ان ترك خيرا الوصية للوالدين والأقربين) ، ثم قال بعد ذلك : (ولأبويه لكل والد منهما السدس) ، وقال : (فان لم يكن له ولد وورثه أبواه فلأمه الثلث) قالوا : فهذه ناسخة للأولى ولا يجوز أن يكون لهما الوصية والميراث (١٦) ٠

واذا كان القرآن والسنة نصـين دينيين فانهما يختلفان من وجوه أخرى جعلت الفقهاء والأصوليين يضعون السنة فى مرتبة تالية من حيث الأهمية للقرآن ٠ واذا كان اهدار السنة فى التعامل مع القرآن يعد اهدارا لجانب هام فى فهم النص ، فان التسوية بين القرآن والسنة لا تقل فى خطرها عن خطر اهدار السنة اهدارا كاملا ٠

واذا نظرنا الى قضية الناسخ والمنسوخ من هذا المنظور نجد للعلماء تصنيفا للآيات الناسخة والمنسوخة يدور حول الأنماط التالية :

١ ـ الآيات التى نسخت تلاوتها وبقى حكامها ٠

٢ ـ الآيات التى نسخ حكمها وبقيت تلاوتها ٠

٣ ـ الآيات التى نسخ حكمها وتلاوتها معا ٠

واذا كان النمطان الأول والثالث يفترضان حدوث تغيير فى النص حذفت منه بعض الآيات سواء بقى حكمها كما هو الأمر فى النمط الاول ، أو نسخ حكمها أيضا كما هو الأمر فى النمط الثالث ، فان هذا الافتراض له دلالته الخطيرة التى سنعود لمناقشتها فى الفقرة التالية ٠ ونكتفى هنا بتحليل الأمثلة التى يعطيها العلماء للنمط الثانى ، وهو النمط الذى نميل الى حصر مفهوم النسخ فيه دون غيره من الأنماط ٠

الضرب الثانى : ما نسخ حكمه وبقى تلاوته ، وهو فى ثلاث وستين سورة ، كقوله تعالى ٠ (والذين يتوفون منكم ويذرون أزواجا ٠٠٠) الآية ، فكانت المرأة اذا مات زوجها لزمت التربص بعد انقضاء العدة حولا كاملا ، ونفقتها فى مال الزوج ، ولا ميراث لها ، وهذا معنى قوله : (متاعا الى الحول غـير اخـراج ٠٠) الآية ، فنسخ الله ذلك بقوله : « يتربصن بانفسهم أربعة أشهر وعشرا) (١٧) ٠

---

(١٦) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٢ ٠

(١٧) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٣٧ ، ٣٨ والآيات من سورة البقرة ، الآية ٢٤٠ والآية ٢٣٤ ٠

واذا كانت الآية الناسخة مقدمة من حيث التلاوة على الآية المنسوخة فان العبرة بترتيب النزول لا بترتيب التلاوة · ولا شك أن تغيير حكم من يموت عنها زوجها من التربص عاما كاملا الى التربص أربعة أشهر وعشرا نوع من التخفيف والتيسير هو الغاية من وراء هذا التغيير أو الابدال · وليس هنا « نسخ » بمعنى ازالة النص ومحوه من التلاوة · وليست الحكمة من ترك التلاوة أن تكون «تذكيرا بالنعمة ورفع المشقة» فقط(١٨) بل يمكن أن تكون ـ كما سبقت الاشارة ـ « تأجيلا » للحكم لانتفاء الظروف المؤدية اليه ، والتى قد تعود فتعود للحكم فعاليته · ان منهج الوحى هنا ـ رغم وضوحه من حيث دلالته على الارتباط الوثيق بالواقع الانسانى ـ يغيب تماما فى الفكر الدينى الرسمى المعاصر ، وهو فى فكر دعاة « تطبيق أحكام الشريعة » أشد غيابا لأنهم يريدون الوثب على قوانين الواقع بالفرض والقسر وبقوة الحديد والنار ·

وفى حدود هذا الفهم لظاهرة « النسخ » لا يسلم القدماء من الخطأ النابع من حرصهم على عدم اتخاذ موقف نقدى من مرويات علم « الناسخ والمنسوخ » واعتمادهم على مجرد النقل عن القدماء والتوفيق بين الآراء والاجتهادات والروايات ، رغم أنها قضية ترتبط ـ كما سلفت الاشارة ـ بمعرفة أسباب النزول وهى من ثم تحتاج الى اجتهادات تتجاوز حدود التوفيق بين المرويات :

> **قال ابن الحصار : انما يرجع فى النسخ الى نقل صريح عن رسول الله صلى الله عليه وسلم أو عن صحابى يقول آية كذا نسخت كذا · وقد يحكم به عند وجود التعارض المقطوع به مع علم التاريخ ليعرف المتقدم والمتاخر · قال : ولا يعتمد فى النسخ قول عوام المفسرين بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صحيح ولا معارضة بينة لأن النسخ يتضمن رفع حكم واثبات حكم تقرر فى عهده صلى الله عليه وسلم والمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأى والاجتهاد · قال والناس فى هذا بين طرفى نقيض فمن قائل لا يقبل فى النسخ أخبار الآحاد العدول ، ومن متساهل يكتفى فيه بقول مفسر أو مجتهد والصواب خلاف قولهما (١٩) ·**

ورغم هذا فقد درج المتأخرون على جمع الروايات دون فحص أو توفيق ، والأخطر من ذلك دون الجرأة على اجتهاد حقيقى · من هنا نلمس

---

(١٨) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٣٩ ·

(١٩) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٢٤ ·

فى بعض النماذج التى يوردونها ضعفا واضحا فى انتمائها الى مجال النسخ بمعنى تغيير الحكم · واذا كان اتفاق العلماء قد انتهى الى أن مجال « النسخ » هو الأحكام ، ومن ثم فهو لا يقع الا فى نصوص « الأمر والنهى » فان بعضهم قد وسع مجال « النسخ » ليدخل فيه ما ليس منه · ومن هذا النمط ادخال قوله تعالى : « **سيقول السفهاء من الناس ما ولاهم عن قبلتهم التى كانوا عليها** » (٢٠) داخل اطار المنسوخ ، حيث يذهب الزركشى الى أنها منسوخة بقوله تعالى : (**قد نرى تقلب وجهك فى السماء**) (٢١) · وليس فى الأمر نسخ فالآية الأولى آية خبرية لا تفرض حكما يمكن أن تنسخه الآية الثانية · ومن مثل هذا الخلط تصورهم أن الأمر يمكن أن ينسخ قبل تنفيذه ، أو تصورهم أن ما أتى به النص من أحكام تخالف ما كان عليه الناس قبل الاسلام يعد من قبيل « الناسخ » ، وهو توسع يجعل النص كله تقريبا نصا ناسخا ويخرج عن حدود النسخ داخل النص· هكذا يدخل الزركشى النمطين السابقين فى حدود الناسخ حيث يقول :

> **الأول : نسخ المأمور به قبل امتثاله ، وهذا الضرب هو النسخ على الحقيقة كأمر الخليل بذبح ولده · وكقوله تعالى : (اذا ناجيتم الرسول فقدموا بين يدى نجواكم صدقة) ثم نسخه سبحانه بقوله (أأشفقتم ···) الآية ·**
>
> **الثانى : ويسمى نسخا تجوزا ، وهو ما أوجبه الله على من قبلنا كحتم القصاص ، ولذلك قال عقب تشريع الدية : (ذلك تخفيف من ربكم ورحمة) وكذلك ما أمرنا به أمرا اجماليا ثم نسخ ، كنسخة التوجه الى بيت المقدس بالكعبة ، فان ذلك كان واجبا علينا من قضية أمره باتباع الأنبياء قبله ، وكنسخ صوم يوم عاشوراء برمضان (٢٢) ·**

ويتفق السيوطى فى اعتبار هذه النماذج نسخا مع الزركشى رغم أنه على المستوى النظرى ينكر هذا الاتساع · واذا كان السيوطى يؤكد أن النسخ لا يقع ·

> **الا فى الأمر والنهى ولو بلفظ الخبر ، أما الخبر الذى ليس بمعنى الطلب فلا يدخله النسخ ومنه الوعد والوعيد ·**

---

(٢٠) سورة البقرة : الآية ١٤٢ ·

(٢١) البرهان فى علوم القرآن : الجزء الثانى ، ص ٣٨ : الآية من سورة البقرة ١٤٤

(٢٢) البرهان فى علوم القرآن : الجزء الثانى ، ص ٤١ ـ ٤٢ ·

واذا عرفت ذلك عرفت فساد صنع من أدخل فى كتب النسخ كثيرا من آيات الأخبار والوعد والوعيد (٢٣) ٠

فانه يعود ليؤكد أن فرض التوجه الى الكعبة فى الصلاة نسخ ، ويعطى نماذج أخرى لا تدخل فى اطار النسخ وذلك اعتمادا على المرويات التى يجمعها على النحو التالى :

وأخرج أبو عبيد وغيره عن ابن عباس قال : أول ما نسخ من القرآن نسخ القبلة ٠ وأخرج أبو داود فى ناسخه من وجه آخر عنه قال : أول آية نسخت من القرآن القبلة ثم الصيام الأول ٠ قال مكى : وعلى هذا لم يقع فى المكى ناسخ ، قال : وقد ذكر أنه وقع فى آيات منها قوله تعالى فى سورة غافر : « والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويؤمنون به ويستغفرون للذين آمنوا » فانه ناسخ لقوله : « ويستغفرون لمن فى الأرض » قلت : أحسن من هذه نسخ قيام الليل فى أول سورة المزمل بآخرها وبايجاب الصلوات الخمس وذلك بمكة اتفاقا (٢٤) ٠

ولقد سبق أن ناقشنا الآية الأخيرة من سورة « المزمل » وبينا أنها مدنية ، ولكن المهم هنا أن نلاحظ التسابق على اكتشاف ناسخ ومنسوخ فى المرحلة المكية ٠ لقد صار العالم المتأخر مجرد جامع للروايات ، وحين يحاول الاجتهاد فانما ليضيف الى هذه الروايات رواية من عنده ٠ وقد أدى تزيد العلماء فى قضايا الناسخ والمنسوخ الى ما هو أخطر من ذلك ، وذلك عندما تصوروا أن من النصوص ما نسخ حكمه وتلاوته ، ومنها ما نسخت تلاوته دون حكمه ٠

٤ ـ الانفصال بين الحكم والتلاوة :

فى مناقشة علماء القرآن للنمط الذى نسخ حكمه وتلاوته من الآيات يوردون بعض النصوص التى توهم بحدوث تعديل فى النص بعد وفاة النبى وانتهاء الوحى :

كآية التحريم بعشر رضعات فنسخن بخمس ، قالت عائشة : كان مما أنزل عشر رضعات معلومات،فنسخن بخمس

---

(٢٣) الاتقان فى علوم القرآن : الجزء الثانى ، ص ٢١ ٠

(٢٤) الاتقان فى علوم القرآن : الجزء الثانى ، ص ٢٤ ٠

معلومات ، فتوفى رسول الله صلى الله عليه وسلم وهى مما يقرأ من القرآن · رواه مسلم وقد تكلموا فى قولهـــا : « وهى مما يقرأ » فان ظاهره بقاء التلاوة ، وليس كذلك ، فمنهم من أجاب بأن المراد قارب الوفاة ، والأظهـــر أن التلاوة نسخت أيضا . ولم يبلغ ذلك كل الناس الا بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فتوفى وبعض الناس يقرؤها (٢٥) ·

ولكن الذى يعارض هذه الرواية أنه ليس فى القرآن نص خاص بتحديد الرضعات المحرمة · واذا كان ثمة نسخ فى هذا الحكم فلابد أنه كان نسخا فى مجال الســنة لا فى مجال القرآن · ويؤكد هـذا الرأى ما ذهب اليه مكى حين قال :

هذا المثـال فيه المنسوخ غير متلو والناســخ غير متلو ولا أعلم له نظيرا (٢٦) ·

لكن موقف علماء القرآن من هذه الرواية يتراوح بين الانكار استنادا الى أنه من خبر الآحاد ، وبين محاولة التأويل · واذا كان الزركشى يورد عن الواحدى مثالا آخر للمنســوخ حكما وتلاوة يرويه عن أبى بكر هو « **لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر** » ، فانه يورد الرأيين السابقين على النحو التالى :

وحكى عن أبو بكر فى « الانتصار » عن قوم انكار هذا القسم ، لأن الأخبار فيه أخبار آحاد ، ولا يجوز القطع على انزال قرآن ونسخه بأخبار آحاد لا حجة فيها ·

وقال أبو بكر الرازى : نسخ الرسم والتلاوة انما يكون بأن ينسيهم الله اياه ، ويرفعه من أوهامهم ، ويأمرهم بالاعراض عن تلاوته وكتبه فى المصــحف ، فيندرس على الأيام كسائر كتب الله القديمة التى ذكرها فى كتابه فى قوله : (ان هذا لفى الصحف الأولى · صحف ابراهيم وموسى) ولا يعرف اليوم منها شىء ، ثم لا يخلو ذلك من أن يكون فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم حتى اذا توفى لا يكون متلوا فى القرآن ، أو

---

(٢٥) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٣٩ وانظر حديث عائشة فى صحيح مسلم الجزء الرابع : ص ١٦٧ وقد ذهب « النووى » الى مثل ما ذكره الزركشى من أن النسخ تأخر الى قرب وفاة النبى ولم يكن بلغ كل الناس : انظر : مختصر صحيح مسلم ص ٢٣١ ·

(٢٦) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٢٢ ·

يموت وهو متلو موجود فى الرسم ، ثم ينسيه الله ويرفعه من أذهانهم · وغير جائز نسخ شىء من القرآن بعد وفاة النبى صلى الله عليه وسلم » (٢٧) ·

ان هذا الموقف التأويلى فى حقيقته موقف تبريرى ، فاذا كان بعض القرآن يمكن أن ينسى ويندرس مثل كتب الله القديمة ، فلا شك أن هذا ـ ان صح وقوعه ـ نوع من النسخ ، بمعنى الالغاء والازالة · وما دام النسخ ممكنا بعد وفاة الرسول فان ذلك يفتح الباب واسعا أمام الشك فى مصداقية النص لا من الوجهة الدينية فحسب بل من الوجهة الثقافية أيضا · ومهما كانت الدوافع وراء هذه التأويلات حسنة النية فانها تنتهى فى امتداداتها المنطقية الى الغاء مفهوم النص ذاته · لقد كان على المفكر القديم أن يتحلى بقدر أكبر من الجرأة فى مواجهة هذه المرويات بدلا من أن يحاول الجمع بينها بافتراضات تؤدى الى أسوأ مما حاول الهرب منه · ولو ركن العلماء الى مبدأ أن النسخ لا يتضمن الغاء للنصوص وانما يكتفى بتعليق أحكامها ، وأنه لا يقع الا داخل النص الواحد سواء كان قرآنا أم سنة لاستندوا الى مبدأ هام يعصمهم من هذه المتاهات والغابات المتشابكة من المرويات · واذا تساءلنا عن الحكمة من وراء نسخ نص ثابت التلاوة ـ حسب حديث عائشة ـ بنص آخر غير ثابت التلاوة ، لرد علينا العلماء ردا منطقيا شكليا استنادا الى تصورهم لوجود نصوص ثابتة التلاوة منسوخة الحكم مثل آية الجلد فى حالة الزنا التى نسخت ـ فيما يتوهمون ـ بالرجم ، وقد كانت ثمة آية للرجم نسخت تلاوتها وبقى حكمها · وهكذا ندور فى دائرة مغلقة لا ندرى أين تبدأ وأين تنتهى ·

وقسمه الواحدى أيضا الى نسخ ما ليس بثابت التلاوة كعشر رضعات ، والى نسخ ما هو ثابت التلاوة بما ليس بثابت التلاوة كنسخ الجلد فى حق المحصنين بالرجم ، والرجم غير متلو الآن ، وأنه كان يتلى على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فالحكم ثبت والقراءة لا تثبت ، كما يجوز أن تثبت التلاوة فى بعض ولا يثبت الحكم · واذا جاز أن يكون قرآن ولا يعمل به جاز أن يكون قرآن يعمل به ولا يتلى ، وذلك أن الله عز وجل أعلم بمصالحنا ، وقد يجوز أن يعلم من مصلحتنا تعلق العمل بهذا الوجه (٢٨)

---

(٢٧) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٤٠ ·

(٢٨) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٤١ ·

ان الاشارة فى هذا النص الى النسخ فى حد الزنا تقودنا الى مناقشة النمط الذى يقال عنه أنه « **مما نسخ تلاوته وبقى حكمه ، فيعمل به اذا تلقته الأمة بالقبول** » (٢٩) ان آية الزنا الموجودة الآن فى القرآن لا تشير الا الى « الزانى والزانية » دون تحديد أو تفرقة بين المتزوج والأعزب . وهنا يأتى دور السنة فى تخصيص هذا الحكم العام ، وليس ثمة نسخ هنا كما يوهم النص السابق . لكن وهم النسخ جاء من الروايات :

كما روى أنه كان يقال فى سورة النور : « والشيخ والشيخة » اذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من الله ، ولهذا قال عمر : لولا أن يقول الناس : زاد عمر فى كتاب الله ، لكتبتها بيدى . رواه البخارى فى صحيحه معلقا :

وأخرج ابن حبان فى صحيحه عن ابى بن كعب قال : كانت سورة الأحزاب توازى سورة النور ، فكان فيها : « والشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما » (٣٠) .

واذا كان الزركشى يذهب الى أن امتناع عمر بن الخطاب عن كتابة هذه الآية فى القرآن راجع الى اعتقاده أنها من أخبار الآحاد التى لا يثبت بها القرآن ، فان السيوطى يرى أن ذلك مردود :

فقد صح أنه تلقاها عن النبى صلى الله عليه وسلم . واخرج الحاكم من طريق كثير بن الصلت قال : كان زيد ابن ثابت وسعيد بن العاص يكتبان المصحف فمرا على هذه الآية ، فقال : زيد : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول : الشيخ والشيخة اذا زنيا فارجموهما البتة ، فقال عمر : لما نزلت أتيت النبى صلى الله عليه وسلم فقلت : اكتبها فكانه كره ذلك فقال عمر : آلا ترى أن الشيخ اذا زنا ولم يحصن جلد وأن الشاب اذا زنا وقد أحصن رجم . قال ابن حجر فى شرح المنهاج : فيستفاد من هذا الحديث السبب فى نسخ تلاوتها لكون العمل على غير الظاهر من عمومها(٣١) .

واذا كان الامتناع عن التدوين مصدره النبى نفسه فليس وراء هذا دلالة على أنها ليست جزءا من النص الذى نعلم الحرص على تدوينه من جانب النبى . وتفسير نسخها بأن العمل بها على غير الظاهر من عمومها

---

(٢٩) المصدر السابق : ص ٣٥ .

(٣٠) المصدر السابق نفسه .

(٣١) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٢٦ .

تفسير متهافت فكثير من آيات الأحكام يمكن أن تكون كذلك ولم يكن ذلك مبررا لنسخها لأن السنة بمثابة نص ثانوى يفسر النص الأصلى ويشرحه ويجلى غوامضه · لكن التسليم بالمرويات القديمة على علاتها كان من شأنه أن يؤدى الى ذلك · ويستعرض السيوطى ـ بدوره ـ عضلاته الذهنية ليطرح تأويلا آخر لسبب نسخها :

وخطر لى فى ذلك نكتة حسنة وهو أن سبب التخفيف على الأمة بعدم اشتهار تلاوتها وكتابتها فى المصحف وان كان حكمها باقيا لأنه أثقل الأحكام وأشدها وأغلظ الحدود ، وفيه الاشارة الى ندب الستر (٣٢) ·

وليس فى الغاء النص تلاوة دون الغائه حكما تخفيف كما يذهب السيوطى ، بل فيه ما فيه من تحويل أحكام الشريعة الى أسرار لا يعلمها الا الخواص ، خاصة اذا كانت أحكاما تتعلق بالعلاقات الطبيعية بين البشر فى المجتمع · وفى رواية أخرى عن عمر بن الخطاب أيضا يبدو فيها أن السبب وراء عدم تدوين هذا النص هو التخفيف عن الناس ، ولكنه يرد ذلك الى انتشار الزنا فى المجتمع ، فكأن عدم تدوين النص ـ بناء على هذه الرواية ـ كان بسبب عدم تنفير الناس من الاقبال على الاسلام :

وأخرج ابن الضريس فى فضائل القرآن عن يعلى بن حكيم عن زيد بن أسلم أن عمر خطب فى الناس ، فقال : لا تشكوا فى الرجم فانه حق · ولقد هممت أن أكتبه فى المصحف فسألت أبى بن كعب فقال : أليس أتيتنى وأنا استقرؤها رسول الله صلى الله عليه وسلم فدفعت فى صدرى وقلت تستقرؤه آية الرجم وهم يتسافدون تسافد الحمر ، قال ابن حجر وفيه اشارة الى بيان السبب فى رفع تلاوتها وهو الاختلاف (٣٣) ·

ويكون التساؤل بعد ذلك كله ـ مع ابن الحصار ـ « كيف يقع النسخ الى غير بدل » وقد قال تعالى : « **ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها** » ؟ لكنا لا نجد اجابة سوى أن « **كل ما ثبت الآن فى القرآن ولم ينسخ فهو بدل مما قد نسخت تلاوته ، فكلما نسخه الله من القرآن مما لا نعلمه الآن فقد أبدله بما علمنـــاه ، وتواتر الينا لفظه**

---

(٣٢) المصدر السابق نفسه ·

(٣٣) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن : الجزء الثانى ، ص ٢٦ ـ ٢٧ · وانظر حديثا آخر فى صحيح مسلم · المجلد الخامس : ص ١١٦ ، نقلا عن مختصر صحيح مسلم الجزء الثانى : ص ٣٦ ·

ومعناه » (٣٤) ويرى آخر أن الحكمة فى نسخ التلاوة مع ابقاء الحكم :

ليظهر به مقدار طاعة هذه الأمة فى المسارعة الى بذل النفوس بطريق الظن من غير استفصال لطلب طريق مقطوع به فيسرعون بأيسر شىء كما سارع الخليل الى ذبح ولده بمنام والمنام أدنى طريق الوحى (٣٥) .

٥ ـ النسخ وازلية النص :

لم يناقش العلماء ما تؤدى اليه ظاهرة نسخ التلاوة ، أو حذف النصوص ، سواء بقى حكمها أم نسخ أيضا ، من قضاء كامل على تصورهم الذى سبقت الاشارة اليه لأزلية الوجود الكتابى للنص فى اللوح المحفوظ . واذا كان :

ما نزل من الوحى نجوما جميعه فى أم الكتاب ، وهو اللوح المحفوظ كما قال : (فى كتاب مكنون . لا يمسه الا المطهرون) (٣٦) .

فان نزول الآيات المثبتة فى اللوح المحفوظ ثم نسخها وازالتها من القرآن المتلو ينفى هذه الأبدية المفترضة الموهومة ، ويجب أن نفهم الآيات الدالة على ذلك فهما غير حرفى . ولا يمكن للمفسر القديم التمسك بالمقولتين معا . فاذا أضفنا الى ذلك المرويات الكثيرة عن سقوط أجزاء من القرآن ونسيانها من ذاكرة المسلمين ازدادت حدة المشكلة التى كان على العلماء القدماء ومن يتابعهم من المحدثين حذوك النعل بالنعل أن يواجهوها . يقول السيوطى راويا :

وأمثلة هذا الضرب كثيرة . قال أبو عبيد : حدثنا اسماعيل بن ابراهيم عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال : ليقولن أحدكم قد أخذت القرآن كله ، وما يدريه ما كله ، قد ذهب منه قرآن كثير ، ولكن ليقل قد أخذت منه ما ظهر .

وقال حدثنا ابن أبى مريم عن ابن لهيعة عن أبى الأسود عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت : كانت سورة

---

(٣٤) المصدر السابق : ص ٢٧ .

(٣٥) المصدر السابق : ص ٢٤ ـ ٢٥ .

(٣٦) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٣٠ .

الأحزاب تقرأ فى زمن النبى صلى الله عليه وسلم مائتى آية ، فلما كتب عثمان المصاحف لم نقدر منها الا ما هو الآن ٠

وقال حدثنا اسماعيل بن جعفر عن المبارك بن فضالة عن عاصم بن أبى النجود عن ذر بن حبيش قال لى أبى بن كعب : كم آية تعد سورة الأحزاب ؟ قلت : اثنتين وسبعين آية أو ثلاثة وسبعين آية ، قال : ان كانت لتعدل سورة البقرة وان كنا لنقرأ فيها آية الرجم ، قلت : وما آية الرجم ، قال : والشيخ والشيخة فارجموهما البتة نكالا من الله ، والله عزيز حكيم ٠

وقال حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبى هلال عن مروان بن عثمان عن أبى امامة بن سهل أن خالته قالت : لقد أقرأنا رسول الله صلى الله عليه وسلم آية الرجم : الشيخ والشيخة فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة ٠

وقال : حدثنا حجاج عن ابن جريج أخبرنى ابن أبى حميد عن حميدة بنت أبى يونس قالت : قرأ على أبى وهو ابن ثمانين سنة فى مصحف عائشة : ان الله وملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه وسلموا تسليما ٠ وعلى الذين يصلون فى الصفوف الأولى ٠ قالت : قبل أن يغير عثمان المصاحف ٠

وقال حدثنا عبد الله بن صالح عن هشام بن سعيد عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبى واقد الليثى كان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذا أوحى اليه أتيناه فعلمنا مما أوحى اليه ، قال : فجئت ذات يوم فقال : ان الله يقول : انا أنزلنا المال لاقام الصلاة وايتاء الزكاة ولو أن لابن آدم واديا لأحب أن يكون اليه الثانى ، ولو كان اليه الثانى لأحب أن يكون اليهما الثالث ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب ٠

وأخرج الحاكم فى المستدرك عن أبى بن كعب قال : قال لى رسول الله صلى الله عليه وسلم : ان الله أمرنى أن أقرأ عليك القرآن فقرأ ، ألم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب والمشركين » ٠ ومن بقيتها « لو أن ابن آدم سأل واديا من مال

فاعطيه سال ثانيا وان سال ثانيا فاعطيه سال ثالثا ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب ، وان ذات الدين عند الله الحنيفية غير اليهودية والنصرانية ومن يعمل خيرا فلن يكفره ٠

وقال أبو عبيد : حدثنا حجاج عن حماد بن سلمة عن على بن زيد عن أبى حرب بن أبى الأسود عن أبى موسى الأشعرى قال : نزلت سورة نحو براءة ثم رفعت وحفظ منها ان الله سيؤيد هذا الدين باقوام لا خلاق لهم ، ولو أن لابن آدم واديين من مال لتمنى واديا ثالثا ، ولا يملأ جوف ابن آدم الا التراب ويتوب الله على من تاب ٠

وأخرج ابن أبى حاتم عن أبى موسى الأشعرى قال : كنا نقرأ سورة نشبهها باحدى المسبحات نسيناها غير أنى حفظت منها : يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا ما لا تفعلون فتكتب شهادة فى أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة ٠

وقال أبو عبيد : حدثنا حجاج عن سعيد عن الحكم ابن عتيبة عن عدى بن عدى قال : قال عمر : كنا نقرأ : لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم ، ثم قال لزيد بن ثابت : أكذلك ؟ قال : نعم ٠

وقال حدثنا ابن أبى مريم عن نافع بن عمر الجمحى حدثنى ابن أبى مليكة عن المسور بن مخرمة قال : قال عمر لعبد الرحمن بن عوف ألم تجد فيما أنزل علينا أن جاهدوا كما جاهدتم أول مرة فانا لا نجدها ؟ قال : أسقطت فيما أسقط من القرآن ٠

وقال حدثنا ابن أبى مريم عن ابن لهيعة عن يزيد بن عمرو المغافرى عن أبى سفيان الكلاعى أن مسلمة بن مخلد الأنصارى قال لهم ذات يوم : أخبرونى بآيتين من القرآن لم يكتبا فى المصحف ، فلم يخبروه وعندهم أبو الكنود سعد ابن مالك ، فقال ابن مسلمة : ان الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا فى سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ألا ابشروا أنتم المفلحون والذين آووهم ونصروهم وجادلوا عنهم القوم الذين غضب الله عليهم أولئك لا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون ٠

واخرج الطبرانى فى الكبير عن ابن عمر قال : قرأ رجلان سورة اقرأ هما رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فكانا يقرآن بها فقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرا منها على حرف فاصبحا غادين على رسول الله صلى الله عليه وسلم فذكرا له ذلك فقال انها مما نسخ فالهوا عنها .

وفى الصحيحين عن أنس فى قصة أصحاب بئر مؤتة الذين قتلوا وقنت يدعو على قاتليهم ، قال أنس : ونزل فيهم قرآن قرأناه حتى رفع : أن بلغوا عنا قومنا أنا لقينا ربنا فرضى عنا وأرضانا .

وفى المستدرك عن حذيفة قال : ما تقرأون ربعها ، يعنى براءة ، قال الحسين بن المنارى فى كتابه الناسخ والمنسوخ : ومما رفع رسمه من القرآن ولم يرفع من القلوب حفظه سورتا القنوت فى الوتر وتسمى سورتى الخلع والحفد (٣٧) .

هل يمكن أن نفترض من هذه الروايات سقوط بعض نصوص من القرآن من ذاكرة الجماعة رغم كثرة الروايات التى تدل على حرص النبى والمسلمين على التدوين والحفظ معا ؟ أم هل نفترض أن جمع عثمان للناس على مصحف واحد بعد اختلافهم فى القراءة ـ وما أدى اليه ذلك من تدوين القرآن على حرف واحد من الأحرف السبعة ـ كان بمثابة توحيد لقراءة النص على لهجة قريش ؟ وهو افتراض يمكن أن نجد له سندا فى قول عثمان للجنة جمع القرآن وتدوينه :

فامر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعد بن أبى وقاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها (الصحف التى كانت عند حفصة) فى المصاحف . قال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة : اذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت فى شىء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش ، فانما نزل بلسانهم . ففعلوا حتى اذا نسخوا الصحف فى المصاحف ، رد عثمان الصحف الى حفصة ، وأرسل فى كل أفق بمصحف

---

(٣٧) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٢٥ ـ ٢٦ ، وانظر أيضا : الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٣٦ ـ ٣٧ .

مما نسخوا ، وأمر بما سواه من القرآن فى كل صحيفة أو مصحف أن يحرق (٣٨) ٠

أم هل نفترض أن هذه الروايات كلها مكذوبة مدسوسة وانه لم يسقط شيء من القرآن ؟ ونستند فى ذلك الى أن كثيرا منها ورد على لسان أبى بن كعب وهو من أحبار اليهود ٠ لكن أيا كان الافتراض الذى يمكن أن نفترضه ، فالذى لا شك فيه أن هذه النماذج كلها لا تدخل فى باب « النسخ » بالمعنى الذى حددناه من قريب أو من بعيد لا من حيث المفهوم ولا من حيث الوظيفة ٠ والذى لا شك فيه أيضا أن فهم قضية النسخ عند القدماء لا يؤدى فقط الى معارضة تصورهم الأسطورى للوجود الخطى الأزلى للنص ، بل يؤدى أيضا الى القضاء على مفهوم النص ذاته ٠

لقد رأينا الترابط بين قضايا الناسخ والمنسوخ وبين قضايا أسباب النزول بحيث يمكن أن نعدهما من منظور علاقة الترابط بين النص والواقع قضية واحدة أو نوعا واحدا من أنواع علوم القرآن ٠ لكن الفصل بينهما فى هذه الدراسة كان ضروريا لمناقشة مفهوم القدماء والكشف عن طرائقهم فى الفهم والتحليل ٠

واذا كنا فى الفصول السابقة كلها قد ركزنا على بعد علاقة النص بالواقع والثقافة فاننا فى الفصول التالية نود أن نركز على آليات النص سواء من حيث صلته بالنصوص الأخرى داخل الثقافة أو من حيث طرائقه فى انتاج الدلالة ، وهذا كله موضوع الباب التالى :

---

(٣٨) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن : الجزء الأول : ص ٢٣٦ ـ وتحتاج قضايا « جمع القرآن وتدوينه » و « الأحرف السبعة » الى دراسة تكشف العلاقة بينهما وتستطيع من ثم أن تصل الى تحديد مفهوم « الأحرف » بنهج علمى ٠ وقد تساعد هذه الدراسة على تحديد أعمق لظاهرة النسخ ومناقشة كل هذه المرويات ٠



الباب الثانى

● آليات النص



الفصل الأول



الاعجـاز

ان البحث فى قضية الاعجاز ليس فى حقيقته الا بحثا عن السمات الخاصة للنص والتى تميزه عن النصوص الأخرى فى الثقافة وتجعله يعلو عليها ويتفوق · ولا شك أن النص فى علاقته بالنصوص الأخرى يتضمن داخله دوال تؤكد مشابهته لها ، ولكنه يتضمن أيضا دوال أخرى تؤكد مخالفته لها · وقد سبق أن أشرنا اشارة سريعة الى مشابهة فواصل الآى لظاهرة السجع ، ولكن العلماء المسلمين كانوا حريصين أشد الحرص على نفى أى مشابهة بين النص وبين غيره من النصوص · لقد فهم النص فى مجرى الثقافة بوصفه « معجزة » خارقة للعادة تساوى المعجزات الأخرى التى حدثت على أيدى الأنبياء مثل احياء الموتى ، بل اعتبر القرآن معجزة أعظم من كل المعجزات السابقة :

ان أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد صلى الله عليه وسلم ، فان الخوارق فى الغالب تقع مغايرة للوحى الذى يتلقاه النبى ، ويأتى بالمعجزة شاهدة بصدقه · والقرآن هو بنفسه الوحى المدعى ، وهو الخارق المعجز ، فشاهده فى عينه ولا يفتقر الى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحى ، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه · وهذا معنى قوله صلى الله عليه وسلم : ما من نبى من الأنبياء الا وأوتى من الآيات ما مثله آمن عليه البشر ،

وانما كان الذى أوتيته وحيا أوحى الى فانا أرجو أن أكون أكثرهم تابعا يوم القيامة ، يشير الى أن المعجزة متى كانت بهذه المثابة فى الوضوح وقوة الدلالة وهو كونها نفس الوحى كان الصدق لها أكثر لوضوحها ، فكثر المصدق المؤمن وهو التابع والأمة (١) ٠

ان ما يقوله ابن خلدون هنا عن « اتحاد الدليل والمدلول » يمكن التعبير عنه بطريقة أخرى بالقول ان صدق الوحى لا يحتاج الى دليل آخر خارجه ، بل الوحى ذاته يتضمن الدليل على صدقه ٠ واذا كانت الدعوات والرسالات السابقة احتاجت الى دليل يؤكد صدق الوحى ، دليل خارجى يتمثل فى وقوع فعل خارق للعادة على يد النبى ، فان الدعوة والرسالة فى حالة الاسلام لم تكن بحاجة لمثل هذا الدليل الخارجى ٠ ولا شك أن مفهوم « الصدق الذاتى الداخلى » للوحى مفهوم أضفته الثقافة على النص بعد أن تقبلته وحولته الى أن يكون « النص » بألف ولام العهد ٠ ومن المؤكد أن اتحاد الدليل والمدلول فى مفهوم الوحى مفهوم يحتاج بدوره الى تفسير ، فلماذا كان الوحى الاسلامى بهذه المثابة خلافا لحالات الوحى السابقة التى انفصل فيها الدليل عن المدلول ، واحتاج الوحى فيها من ثم الى دليل خارجى يؤكد صدقه ؟

وفى الاجابة على هذا السؤال نعود مرة أخرى لعلاقة النص بالثقافة لا فى حالة الاسلام فقط بل فى حالات الوحى السابقة أيضا ٠ ان المعجزة ـ التى هى دليل الوحى ـ لا يجب أن تفارق حدود الاطار الذى تتميز به الثقافة التى ينزل فيها الوحى ، لذلك كانت معجزة عيسى ابراء المرضى واحياء الموتى ، ما دامت ثقافته كانت تتميز بالتفوق فى علم الطب ٠ ولأن قوم موسى كانوا متفوقين فى السحر كانت معجزته من جنس ما تفوقوا فيه ٠ والعرب الذين نزل فيهم القرآن كان « الشعر » مجال تفوقهم لذلك كانت المعجزة نصا لغويا هو ذاته نص الوحى ، وهكذا اتحد الدليل بالمدلول :

وقامت الحجة على العالم بالعرب ، اذ كانوا أرباب الفصاحة ومظنة المعارضة وكما قامت الحجة فى معجزة عيسى بالأطباء وفى معجزة موسى بالسحرة ، فان الله تعالى انما جعل معجزات الأنبياء بالوجه الشهير أبرع ما تكون فى زمن النبى الذى أراد اظهاره ، فكان السحر فى مدة موسى قد انتهى الى

---

(١) ابن خلدون : المقدمة ، ص ٩٥ ٠

غايته ، وكذا الطب فى زمان عيسى ، والفصاحة فى مدة محمد صلى الله عليه وسلم (٢) ٠

لكن محاولة علماء القرآن فصل النص عن غيره من النصوص داخل الثقافة كانت نابعة من معطيات النص ذاته بعد أن أعيد تفسيرها تفسيرا جديدا فى سياق تطور حركة الواقع ذاته ٠ والحقيقة أن العرب المعاصرين لتشكيل النص لم يكونوا قادرين على استيعاب « التغاير » و « المخالفة » بين النص والنصوص التى لديهم ، ولذلك كانوا حريصين أشد الحرص على جذب النص « الجديد » الى أفق النصوص المعتادة ، فقالوا عن النبى شاعرا وقالوا عنه كاهنا ٠ ولا شك أن هذه الأوصاف قامت ـ عندهم ـ على أساس من ادراك « المماثلة » بين نص القرآن ونصـــوص الشعراء والكهان ٠ واذا كان مفهوم « الوحى » ذاته قد ارتبط ـ كما سلفت الاشارة ـ بمفهوم الاتصـــال فى ظاهرتى الشعر والكهانة فقد كان من الطبيعى أن تترابط النصـــوص الناتجة عن الاتصـــال / الوحى فى ذهن الجمـــاعة ٠

١ القـــرآن والشـــعر :

ان نفى القرآن عن نفســـه صفة « الشعر » ونفيه عن النبى صفة « الشاعر » لابد أن يفهم على ضوء الصراع الذى دار بين « الأيديولوجية » الجديدة ومثيلتها القديمة ٠ لقد كان الشعر « ديوان العرب » وهو علم قوم لم يكن لديهم علم غيره على حد تعبير القدماء ٠ ومعنى ذلك أن الشعر كان « النص » بألف ولام العهد فى ثقافة ما قبل الاسلام ٠ واذا كان النص القرآنى قد تشابه مع الشعر من حيث ماهيته ، أى من حيث كونه اتصالا ، فانه يخالفه من جوانب شتى ٠ ويتضح هذا « الخلاف » فى تحديد أطراف عملية الاتصال وعلاقاتها ٠ لقد صارت العلاقة فى الوحى الدينى علاقة رأسية كما سلفت الاشارة وصار النص « تنزيلا » ، على حين أن العلاقة فى الوحى الشعرى كانت علاقة أفقية ، اذ تصور العرب أن الجن قبائل تعيش فى مناطق خاصة من البادية ٠ ويختلف الوحى الدينى عن الوحى الشعرى من جهة أخرى فى تعدد الوسائط بين المتكلم بالوحى (الله) وبين المتلقين له (الناس) ، فى حين أن الاتصال فى حالة الشعر يتم بلا وساطة بين الشاعر وقرينه من الجن ٠

---

(٢) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٥٨ ٠

ويتجاوز الخلاف بين القرآن والشعر حدود أطراف عملية الاتصال وعلاقاتها الى بناء النص ذاته · فالقرآن نص لا يمكن أن يندرج تحت نوع « الشعر » ، ولا يمكن أيضا أن يندرج تحت نوع « النثر » المألوف عند العرب قبل الاسلام ، سـواء كان خطابة أم سجع كهان أم أمثالا · ان القرآن كما عبر طه حسين ليس شعرا وليس نثرا ولكنه قرآن · ولذلك حرص المسلمون على التمييز بين المصطلحات الدالة على النص القرآني وبين المصطلحات الدالة على الشعر · فالقافية فى الشعر صارت الفاصلة فى القرآن ، والآية بدل من البيت ، والسورة بدل من القصيدة · وحين تم جمع القرآن كان حرص المسلمين أشد على اختيار اسم للكتاب ·

ثم ائتمروا ما يسمونه فقال بعضهم سموه السفر ، قال ذلك لتسمية اليهود فكرهوه ، فقال رأيت مثله بالحبشة يسمى المصحف فاجتمع رأيهم على أن يسموه المصحف (٣) ·

ان علاقة القرآن بالشعر تقوم فى جانب منها على « التماثل » وتقوم فى جانب آخـر على « المخالفة » ، انها عـلاقة جدلية بدأت من المفـاهيم والتصورات الأساسية فى الثقافة · واذا كان حرص القرآن على نفى صفة الشعر عن نفسه وعلى نفى صفة الشاعرية عن محمد قد أدت الى القول بتحريم الشعر أو كراهيته على الأقل فان هذا الاستنتاج ينظر الى جانب واحد من علاقة القرآن بالشعر ويغفل الجانب الآخر · لقد أراد النص أن يدفع عن نفسه صفة الشعر لأسباب ترتبط بتصور العرب لماهية الشعر من حيث المصدر والوظيفة · وبالمثل أراد أن يدفع عن محمد صفة الشاعرية لأن وظيفة الشاعر فى ذلك المجتمع وظيفة مغايرة للوظيفة التى نسبها النص لمحمد · الشاعر معبر عن القبيلة ومحمد مبلغ لرسالة ، والشعر نص يحقق مصالح القبيلة فى مهاجاة أعدائها ونصرة حلفائها أو فى مدح رجالها وزعمائها ، والقرآن نص يستهدف اعادة بناء الواقع وتغييره الى الأفضل · من هنا كان التشديد على أن محمدا ليس شاعرا أو كاهنا أو ساحرا ، وعلى أن القرآن ليس بشعر ·

ان النص فى نفيه لصفة الشعر عن نفسه ولصفة الشاعرية عن محمد لا يدين الشعر من حيث هو كما فهم الأمر بعد ذلك ، بل يدين الشعر الذى أراد معاصرو محمد أن يجذبوا النص الى آفاقه محاولين بالتالى أن يجذبوا ظاهرة الوحى كلها للنظام الثقافى المستقر والسائد ، والمعبر عن مصالح الأقلية على حساب الأغلبية · ولذلك انحاز النص الى الشعر الذى

---

(٣) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٥٨ ·

يساعده على تحقيق وظيفته ، وانصب هجومه على الشعر الذى يشوش عليه القيام بهذه الوظيفة · ويمكن القول بعبارة أخرى ان موقف الاسلام من الشعر موقف « أيديولوجى » يجب أن يفهم بعيدا عن مفاهيم الحلال والحرام · لقد فرق القرآن بين الشعر الذى يتحد من حيث مصدره بالوحى الدينى وبين الشعر الذى يأتى من مصادر أخـرى · لذلك كانت أقوال « حسان بن ثابت » و « عبد الله بن رواحة » مؤيدة « بروح القدس » جبريل الذى يوحى بالقرآن · وكان مصدر الهام الشعر النقيض « الشعر العدو » الشيطان ، ولذلك يكون مثل هذا الشعر فى قلب المؤمن أسوأ من « القيح » :

عن سعد بن أبى وقاص رضى الله عنه عن النبى صلى الله عليه وسلم قال : لأن يمتلىء جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير له من أن يمتلىء شعرا » (٤) ·

ليس ثمة تعارض اذن فى موقف الاسلام من الشعر ، بل هو الموقف الأيديولوجى الذى يقبل ما يتفق معه ويرفض ما يتناقض مع مبادئه · لقد كانت القضية أخطر من مجرد التحليل والتحريم ، كانت محاولة النص فرض هيمنته وسلطانه على الواقع والثقافة · ومن الطبيعى هنا أن يرفض النص النصوص التى تعارضه ويهاجمها · أليس فى كل نص فى علاقته بالنصوص الأخرى السابقة عليه والمعاصرة له دوال تؤكد بعض النصوص وتقبلها وتناصرها ، ودوال أخرى ترفض بعض النصوص وتدينها ؟ هكذا كانت علاقة النص بالشعر قائمة على الاختيار وعلى القبول والرفض ·

ان علاقة النص بالواقع وجدليته معه قبولا ورفضا بدأت من المفاهيم والتصورات ومن تحديد علاقته بالنصوص الأخرى وذلك فى مرحلة مبكرة جدا هى مرحلة تشكل النص فى الثقافة · ولقد كان العرب الجاهليون فيما يبدو أقرب فهما لطبيعة النص ولوظيفته وغايته من كثير من رجال الدين المعاصرين الذين يجزئون النص ، فقد كانت الحرب التى شنها العرب ضد النص فى حقيقتها حربا ضد الواقع الجديد الذى خلقه النص فى بنائه اللغوى أولا ، ثم حققه بالانسان فى الواقع ثانيا · وحين وصف العرب محمد بالشاعرية والسحر والكهانة فانما كانوا يحاولون رد النص الى اطار النصوص المألوفة من جهة ، وكانوا يحاولون « احتواء » الدعوة والرسالة فى اطار الوظائف الاجتماعية للكهانة والسحر والشعر فى الواقع من جهة أخرى · وهذا يفسر لنا ان الاعتراض على الوحى لم يكن اعتراضا على عملية

---

(٤) مختصر صحيح مسلم : الجزء الثانى ، ص ١٥٧ ، وانظر فى حض النبى لحسان ابن ثابت على قول الشعر ومهاجاة الأعداء ، ص ٢١٨ ـ ٢١٩ ·

الاتصال ذاتها بين انسان وملك بل كان اعتراضا اما على مضمون الوحى أو على شخص الموحى اليه ·

ولقد أدرك المسلمون الأوائل أن النص غير منعزل عن الواقع ، ومن ثم لم يجدوا حرجا فى فهم النص على ضوء النصوص الأخرى خاصة الشعر · وكان المبدأ منذ المحاولات الأولى للتفسير : اذا تعاجم عليكم شىء من القرآن فعليكم بالشعر فان الشعر « ديوان العـرب » وهو المبـدأ الذى طرحه ابن عبـــاس :

قال أبو بكر بن الأنبارى قد جاء عن الصحابة والتابعين كثيرا الاحتجاج على غريب القرآن ومشكله بالشعر ، وأنكر جمـاعة لا علم لهم على النحويين ذلك ، وقالوا : اذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلا للقرآن · قالوا : وكيف يجوز أن يحتج بالشعر على القرآن وهو مذموم فى القرآن والحديث · قال : وليس الأمر كما زعموه من أنا جعلنا الشعر أصلا للقرآن بل أردنا تبيين الحرف الغريب من القرآن بالشعر لأن الله تعالى قال : انا جعلناه قرآنا عربيا ، وقال بلسان عربى مبين · وقال ابن عباس : الشعر ديوان العرب فاذا خفى علينا الحرف من القرآن الذى أنزله الله بلغة العـرب رجعنـا الى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه · ثم أخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس قال : اذا سألتمونى عن غريب القرآن فالتمسوه فى الشعر فان الشعر ديوان العرب وقال أبو عبيد فى فضائله ··· عن ابن عباس انه كان يسأل عن القرآن فينشد فيه الشـــعر ، قال أبو عبيـــد : يعنى كان يستشـهد به على التفسير (٥) ·

وهكذا تحول الشعر الى أن يكون اطارا مرجعيا لتفسير القرآن · وليس معنى ذلك الا أن علاقة القرآن بالشعر لا يجب النظر اليها من زاوية واحدة ، بل يجب النظر اليها من زاوية علاقة النصوص داخل الثقافة · ان فهم النص فى ضوء النصوص الأخرى السابقة عليه يدل على وعى القدماء بعلاقة « التماثل » بين النصوص ، وعلى ادراك علاقة « المخالفة » كذلك ·

ان تحويل الشعر الى مجرد شاهد معناه من منظور هذه الدراسة على الأقل تحول فى اتجاه الثقافة من نص الى نص ، أو لنقل من نمط من النصوص الى نمط أخر ، من الشعر الى القرآن · وبعد أن كان الشعر هو النص

---

(٥) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ١١٩ ـ ١٢٠ ·

المسيطر والقرآن هو النص النقيض انعكس الوضع وأصبح القرآن هو النص المسيطر · ولما كان هذا النص المسيطر يحتاج في اكتشاف دلالته الى الشعر ، فقد حوله لا الى نص نقيض بل الى نص مستأنس في خدمته · ولعل هذا التحول في اتجاه الثقافة يمكن أن يفسر لنا ضعف الشعر في فترة الاسلام الأولى وتوقف كثير من الشعراء الذين أسلموا عن قول الشعر · ان هذا التعارض بين التحول الى الاسلام وبين قول الشعر لا يرتد الى تحريم الشعر بل يرتد الى الاحساس بأوجه الخلاف بين النصيين · ولعل هذا الاحساس كان هو الدافع وراء ما قاله الأصمعي تفسيرا لضعف الشعر بعد الاسلام «**الشعر نكد بابه الشر فاذا دخل عليه الخير لان**» (٦) ·

هذا التغير في اتجاه الثقافة من الشعر الى القرآن وتحويل الشعر الى نص مستأنس ظل سائدا في تاريخ الثقافة العربية الاسلامية · واذا كان الشعر قد عاد الى الازدهار في العصر الأموي نتيجة عوامل كثيرة أهمها الانقسام الذي أدى الى الصراع الاجتماعي والسياسي فان الشعر لم يستعد مكانته الأولى أبدا على حساب القرآن ، فقد ظل القرآن على المستوى الثقافي والحضاري هو النص المسيطر ، وظل الشعر يقوم بدور هامش الشرح والتفسير الى جانب وظائفه الأخرى بالطبع ·

٢ ـ القرآن والسجع :

لا شك أن من أهم الفروق الأسلوبية بين القرآن المكي والقرآن المدني هو مراعاة الفاصلة بين الآيات وهي مراعاة تؤكد تماثل النص مع النصوص الأخرى في الثقافة · وكما ناقش القدماء علاقة القرآن بالشعر من منظور التحليل والتحريم ناقشوا علاقته بالسجع من منظور التحليل والتحريم كذلك · واذا كان القاضي الباقلاني يسهل عليه أن ينكر التماثل بين القرآن والشعر فان انكاره للتماثل بين القرآن والسجع لا يعتمد على تحليل لمعطيات النص من حيث الشكل كما فعل في حالة الشعر ، بل يعتمد على مجموعة من الحجج المنطقية :

> **ولو كان القرآن سجعا لكان غير خارج عن أساليب كلامهم ولو كان داخلا فيها لم يقع بذلك اعجاز · ولو جاز أن يقال هو سجع معجز لجاز لهم أن يقولوا شعر معجز · وكيف والسجع مما كان يألفه الكهان من العرب ، ونفيه من القرآن أجدر بأن**

---

(٦) انظر : احسان عباس : تاريخ النقد الأدبي عند العرب ، ص ٤٩ ـ ٥٠ ·

يكون حجة من نفى الشعر لأن الكهانة تنافى النبوات وليس كذلك الشعر · وقد روى أن النبى صلى الله عليه وسلم قال للذين جاءوا وكلموه فى شأن الجنين : كيف ندى من لا أكل ولا شرب ، ولا صاح فاستهل ، أليس دمه قد يطل ؟ فقال : أسجاعة كسجاعة الجاهلية ، وفى بعضها أسجعا كسجع الكهان فرأى ذلك مذموما فلم يصح أن يكون فى دلالته (٧) ·

ان محاولات الباقلانى اثبات اعجاز القرآن تعتمد على مفهوم انفصاله انفصالا تاما عن النصوص الأخرى داخل الثقافة ، سواء فى ذلك الشعر أو النثر · وفى سبيل ذلك يحاول قدره جهده أن يطعن فى بلاغة الشعر الجاهلى بالتعرض بالهدم لأهم قصائده وبيان تفاهتها وضعف بنائها وركاكة أسلوبها · وحين يلجأ الى اثبات خلو القرآن من السجع يضع تعريفا للسجع من شأنه أن يقلل من قيمته ، فيرى أن :

السجع من الكلام يتبع المعنى فيه اللفظ الذى يؤدى الى السجع ، وليس كذلك ما اتفق مما هو فى تقدير السجع من القرآن ، لأن اللفظ يقع فيه تابعا للمعنى ، وفصل بين أن ينتظم الكلام فى نفسه بالفاظه التى تؤدى المعنى المقصود فيه وبين أن يكون المعنى منتظما دون اللفظ · ومتى ارتبط المعنى بالسجع كانت فائدة السجع كافادة غيره ، ومتى ارتبط المعنى بنفسه دون السجع كان مستجلبا لتجنيس الكلام دون تصحيح المعنى (٨) ·

وهكذا يفترض الباقلانى أن السجع مجرد زينة خارجية مفروضة · ومن خلال ثنائية اللفظ والمعنى التى سادت تراثنا النقدى يحاول أن يثبت أن المعنى فى السجع يتبع اللفظ ، على حين أن فواصل القرآن يتبع فيها اللفظ المعنى ، وهى من ثم نوع من التجنيس وليست سجعا · واذا كانت كثير من الشواهد القرآنية يبدو ـ اذا سلمنا بثنائية اللفظ والمعنى ـ أن المعنى فيها يتبع اللفظ تحقيقا لتلاؤم الفواصل ، فان مفهوم الباقلانى للفصل بين الفاصلة والسجع يتبدد تماما (٩) · ويبدو أن الباقلانى يفر من مجرد اطلاق لفظ « السجع » على فواصل الآيات بدليل أنه يعود ليسلم بوجود الظاهرة وان كان يطلق عليها اسم « التجنيس » · وليس هذا

---

(٧) اعجاز القرآن : الجزء الأول ، ص ٨٧ ـ ٨٨ ·

(٨) اعجاز القرآن : الجزء الأول ، ص ٨٨ ·

(٩) انظر هذه الشواهد فى الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٦٠ ـ ٦٧ وفى السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٩٩ ـ ١٠١ ·

المسلك بعيدا بأية حال عن مسلكه ازاء نفى الشعر عن القرآن . ذلك أنه اذا كان معنى اطلاق العرب صفة الشعر على القرآن أن :

يكون محمولا على ما كان يطلقه الفلاسفة على حكمائهم وأهل الفطنة منهم فى وصفهم اياهم بالشعر لدقة نظرهم فى فى وجوه الكلام ... ... كان ما أطلقوه صحيحا ، وذلك أن الشاعر يفطن لمـــا لا يفطن له غـيره ، واذا قدر على صنعة الشعر كان على ما دونه فى رأيهم وعندهم أقرب فنسبوه الى ذلك لهذا السبب (١٠) .

ان محاولة القدماء سلب صفة السجع عن القرآن كانت تستهدف التفرقة بين الكلام الالهى والكلام الانسانى . وهى تفرقة سعى الأشاعرة الى تأصيلها والتأكيد عليها من منظور تصورهم للكلام بوصفه صفة من صفات الذات الالهية لا بوصفه فعلا من أفعاله كما تصور المعتزلة . ومن هذا التصور كان الحرص على الفصل بين القرآن وغيره من النصوص . واذا كان هذا الفصل التام قد أدى فى النهاية الى تحويل النص الى شىء مقدس فى ذاته كما سنناقش فى الباب الثالث من هذه الدراسة فان الذى يهمنا هنا أن نؤكد عليه أن الحرص على « المخالفة » بين الاصطلاحات الدالة على النص وبين الاصطلاحات الدالة على غيره من النصوص داخل الثقافة ترتد الى نفس الجذور الفكرية والثقافية :

ولا يجوز تسميتها (الفواصل) قوافى اجماعا لأن الله تعالى لما سلب عنه اسم الشعر وجب سلب القافية عنه أيضا لأنها منه وخاصة فى الاصطلاح . وكما يمتنع استعمال القافية فيه يمتنع استعمال الفاصلة فى الشعر لأنها صفة لكتاب الله تعالى ، فلا تتعداه ... ولأجل تشريفه عن مشاركة غيره من الكلام الحادث فى وصفه بذلك ، ولأن القرآن من صفاته تعالى فلا يجوز وصفه بصفة لم يرد الاذن بها (١١) .

ان رفض الاسلام للكهانة ولكل ما ارتبط بها من طقوس وممارسات بما فى ذلك السجع لا ينفى أن الكهانة ذاتها كانت أداة ثقافية هامة للتنبؤ بالوحى ، فان :

الكهان اذا عاصروا زمن النبوة فانهم عارفون بصـدق النبى ودلالة معجزته لأن لهم بعض الوجدان من أمر النبوة كما لكل انسان من أمر النوم ومعقوبية تلك النسبة موجودة

---

(١٠) اعجاز القرآن : الجزء الأول : ص : ٧٧ .

(١١) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن : الجزء الثانى : ص : ٩٧ .

للكاهن باشد مما للنائم ، ولا يصدهم عن ذلك ويوقعهم فى التكذيب الا قوة المطـــامع فى أنها نبـوءة لهم فيقعون فى العناد (١٢) ٠

وما دامت الكهانة كانت أداة لاثبـات صدق الوحى فلا شـك أن الفاصلة التى يحرص عليها النص حرصا بالغا فى المرحلة المكية خاصة تمثل من هـذه الزاوية علاقة « تماثل » بين النص وبين نمط آخر من النصـوص فى الثقـافة ٠ واذا كانت النصـوص المدنية يغلب عليهـا الخروج على نسق الحرص على الفاصلة ، فان ذلك الى جانب دلالته التى سبقت الاشارة اليها فى المكى والمدنى يدل هنا على « مخالفة » النص ٠ ان موقف الاسلام من الكهانة مماثل لموقف النص من السجع أو الفاصلة ، موقف القبول أولا ثم الرفض بعد ذلك ، وتلك هى جدلية القرآن مع الواقع وجدلية النص مع النصوص الأخرى فى الثقافة (١٣) ٠

٣ ـ الاعجـــاز خـارج النص :

اذا كان تفسير ظاهرة « الاعجاز » قد انتهى كما سبقت الاشارة الى القول باتحـاد الدال بالمدلول فى حالة القرآن خلافا للوحى فى الأديان السابقة على الاسـلام فان ثمة تفسيرات أخرى رأت انفصال الدلالة عن المدلول فى اعجاز الوحى فى الاسلام ٠ وقد ذهب أصحاب هذا التفسير الى أن المعجزة الدالة على صدق الوحى ترتبط بالقرآن ، ولكنها لا تنبع من طبيعته الخاصة بوصفه نصـــا لغويا ، بل تنبع من « عجز » العرب المعاصرين للنص عن الاتيان بمثله كما تحداهم النص ذاته ٠ وكان هذا العجز أمرا طارئا بحكم تدخل الارادة الالهية ومنع الشعراء والخطباء من قبول التحدى والاتيان بمثله ٠ وقد اشتهر بهذا الرأى ابراهيم بن سيار النظام من المعتزلة ٠ وقد ذهب كما يروى عنه أصحاب كتب المقالات الى أن اعجاز القرآن يقع من جهة :

الاخبار عن الأمور الماضية والآتية ، ومن جهـة صرف الدواعى عن المعارضـة ومنع العـرب عن الاهتمـام به جبرا وتعجيزا ، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما (١٤) ٠

---

(١٢) ابن خلدون : المقدمة ، ص ١٠٢ ٠

(١٣) انظر دراستنا : السيرة النبوية سيرة شعبية ، ص ١٣ ـ ١٤ ٠

(١٤) الشهرستانى : الملل والنحل ، الجزء الأول ، ص ٦٤ ، ويتفق ابن حزم مع النظام فى هذا التفسير للاعجاز ، انظر : الفصل فى الملل والنحل : الجزء الثالث ص ١٠ ٠

واذا كان خصوم المعتزلة والنظام خاصة يتجاهلون عادة ربطه للاعجاز باخبار النص عن الأمور الماضية وتنبئه بأمور تحدث فى المستقبل ، فانهم يفعلون ذلك من أجل الوثب الى نتيجة فحواها أن النظام ومدرسته ينكرون اعجاز القرآن · والحقيقة أن هذا الرأى لا ينكر « الاعجاز » من قريب أو من بعيد · واذا توقفنا قليلا عند مفهوم « الصرفة » ، وهو المصطلح الذى شاع بعد ذلك وصفا لتفسير النظام ، قلنا ان النظام يجعل المعجزة أمرا واقعا خارج النص ويرتبط بصفة من صفات قائل النص وهو الله · وانطلاقا من مبدأ التوحيد الذى حرص المعتزلة على تأكيده حرصا شديدا يمكن أن نقول ان تصور النظام والمعتزلة للنص بأنه كلام ، وبأنه فعل من أفعال الله التى ترتبط بوجود العالم ، وما ترتب على ذلك من قولهم بحدوثه، كان من شأنه أن يؤدى الى الفصل والتمييز بين الكلام الالهى والكلام البشرى ، لكن تصورهم للكلام ذاته جعل التمييز بين الكلامين من جهة المتكلمين لا من جهة الكلام ذاته . ولذلك كان من الضرورى أن تنتقل قضية الاعجاز من مجال العدل ـ مجال الأفعال ـ الى مجال التوحيد ، ومفارقة الصفات الالهية لصفات البشر من كل جانب · واذا كانت قدرة الله تعالى لا تغالبها قدرة البشر ولا تستطيع الوقوف ازاءها ، فان « العجز » الذى يشير اليه النص فى تحديه للعرب أن يأتوا بمثله كان عجزا ناتجا عن تدخل القدرة الالهية لمنع العرب من قبول التحدى ومن محاولته · وليس فى هذا الرأى انكار للاعجاز ، بل هو تفسير له خارج اطار علاقة النص بغيره من النصوص الأخرى · انه « العجز » البشرى الذى سببته قدرة الله وليس « الاعجاز » أو التفوق القائم فى بنية النص من حيث مقارنته بالنصوص الأخرى ·

ان الدلالة على صدق النبى فى نظر المعتزلة هى وقوع المعجز على يديه ، يستوى فى ذلك المعجز الأفعال الخارقة للعادة والطبيعة أو الأفعال العادية الطبيعية المقدورة للبشر اذا قارنها عجز البشر فى الحال عن اتيان ما اعتادوه من الأفعال ولم يكن مستعصيا عليهم من قبل :

واعلم أن من حق المعجز أن يكون واقعا من الله تعالى حقيقة أو تقديرا ، وأن يكون مما تنتقض به العادة المختصة بمن أظهر المعجز فيه ، وأن يتعذر على العباد فعل مثله فى جنسه أو صفته ، وأن يكون مختصا بمن يدعى النبوة ، على

طريقة التصديق له · فما اختص بهذه الصفات وصفناه بأنه معجز من جهة الاصطلاح (١٥) ·

واذا كان المعجز هو القدرة الالهية الخارقة التى تدخلت لتمنع العرب من الاتيان بمثله فالنص فى ذاته ـ أى من حيث هو نص لغوى ـ كان مقدورا للبشر الاتيان بمثله لو خلى بينهم وبين قدراتهم العادية · لكن النظام لا يتوقف فى تفسير الاعجاز عند مفهوم « الصرفة » الذى ركز عليه خصوم المعتزلة دائما ، بل هو يضيف الى ذلك ما ورد فى النص من الاخبار عن الغيوب وعن الأمور المستقبلة ·

اعلم ـ علمك الله الخير ـ ان القرآن حجة للنبى عليه السلام على نبوته عند ابراهيم من غير وجه ، فاحدها بما فيه من الاخبار عن الغيوب مثل قوله (وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الأرض) الآية ، ومثل قوله (قل للمخلفين من الاعراب) الايه ، ومثل قوله (الم · غلبت الروم فى أدنى الأرض وهم من بعد غلبهم سيغلبون) وقوله (انكم أولياء الله من دون الناس فتمنوا الموت ان كنتم صادقين) فما تمناه أحد منهم ، ومثل قوله (فقل تعالوا ندع أبناءنا وأبناءكم ونساءنا ونساءكم وأنفسنا وأنفسكم) الآية، ومثل اخباره بما فى نفوس القوم وبما سيقولونه · وهذا وما أشبه فى القرآن كثير ، فالقرآن عند ابراهيم حجة على نبوة النبى صلى الله عليه وسلم من هذه الوجوه وما أشبهها واياها عنى الله بقوله (قل لئن اجتمعت الانس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله) (١٦) ·

واذا كان القول بالصرفة يرد الاعجاز الى صفة القدرة الالهية ، فان تفسير الاعجاز باخبار القرآن عن الغيوب والأمور المستقبلة تفسير يرده الى « مضمون » النص · ولا شك أن « مضمون » النص من منظور المعتزلة وغيرهم من الفرق مضمون يعبر عن صفة « العلم الالهى » · من هذه الزاوية يكون تفسير الاعجاز استنادا الى مضمون النص تفسيرا يفصل بين النص والنصوص الأخرى لا من حيث البناء اللغوى والتركيب ، بل من حيث طبيعة « الرسالة » المتضمنة فى النص · وتظل العلاقة بين النص والنصوص الأخرى فى مثل هذا التفسير علاقة قائمة على مجرد الاشتراك

---

(١٥) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، الجزء الخامس عشر : ص ٩٩ ·

(١٦) الخياط : الانتصار ، ص ٢٨ ـ ٢٩ ·

فى الشفرة اللغوية · ويكون الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول قضايا قدم اللغة وحدوثها خلافا لا حول مضمون النص بل حول شفرة النص · لكن هذا الخلاف لم يكن مجرد خلاف شكلى على أية حال ، فالنظر الى اللغة من منظور القدم والتوقيف الالهى يمكن أن يؤدى الى عزل النص عزلا كاملا عن سياق الثقافة التى ينتمى اليها ، وهو الموقف الأشعرى ·

لقد حاول المعتزلة جاهدين ربط النص بالفهم الانسانى وتقريب الوحى من قدرة الانسان على الشرح والتحليل · ويبدو أن فكرة «الاعجاز» بما تتضمنه من معنى المعجزة الذى أشرنا اليه فيما سبق كان يمكن لو سلموا بوجودها فى بناء النص اللغوى أن تؤدى الى مفارقة الوحى ـ من حيث هو نص لغوى ـ لقدرة الانسان ، وتؤدى من ثم الى تحويل الوحى الى نص « مغلق » مستعص على الفهم والتحليل · لقد كان التسليم بقدرة الانسان على الفعل وعلى فهم الوحى معا هو الدافع وراء محاولة تفسير « الاعجاز » من خلال مفهوم « التوحيد » ومن خلال صفتى « القدرة » و « العلم » بصفة خاصة · ان « عجز » البشر عن الاتيان بمثل الوحى نابع من تدخل الهى سلبهم القدرة ، ونابع من « علم » بالماضى والمستقبل لا يتاح للانسان ·

لكن هذا الموقف الاعتزالى الذى عبر عنه النظام أصابه قدر من التطور بعد ذلك على يد القاضى عبد الجبار · وقد كان هذا التطور أمرا طبيعيا بسبب الجدل المستمر بين الفرق حول قضايا النص بصفة عامة ، وقضية الاعجاز بصفة خاصة ·

٤ ـ الاعجاز فى النص (التأليف) :

يحاول الباقلانى أن يؤكد أن اعجاز القرآن كامن داخله ، وأنه ليس اعجازا نابعا من تدخل خارجى لمنع العرب من الاتيان بمثله · وهو وان كان يعترف بأن الاخبار عن الغيوب وأمور المستقبل وجه من وجوه اعجاز النص فانه لا يفسر ظاهرة الاعجاز بناء على هذا المعيار وحده · ولو كان الاعجاز مردودا الى معجزة خارج النص أو مقصورا على الانباء عن الغيوب وأمور المستقبل لتساوى النص هنا مع غيره من النصوص الدينية السابقة عليه كالتوراة والانجيل :

فان قيل : فهل تقولون بان غير القرآن من كلام الله عز وجل معجز كالتوراة والانجيل والصحف ؟ قيل : ليس شىء من ذلك بمعجز فى النظم والتأليف وان كان معجزا كالقرآن

فيما يتضمن من الاخبار بالغيوب · وانما لم يكن معجزا لأن الله تعالى لم يصفه بما وصف به القرآن ولأنا قد علمنا أنه لم يقع التحدى اليه كما وقع التحدى بالقرآن (١٧) ·

ولكن اذا كان اعجاز النص فى نظمه وتأليفه فما هو هذا النظم أو التأليف الذى يخالف به غيره من النصوص ؟ هنا يفرق الباقلانى بين النص القرآنى والنصوص الأخرى من جانبين : الجانب الأول هو الشكل الخارجى العام ، البناء الكلى أو « النوع » الأدبى اذا صح لنا استخدام هذا المصطلح · ومن المؤكد أن القرآن ليس شعرا ، كما أنه لا يخضع لمعايير النثر المعتادة فى الكلام العادى · ويحاول الباقلانى جاهدا كما سبقت الاشارة نفى السجع عنه · هذا الجانب العام الذى يفارق فيه القرآن غيره من النصوص هو جانب النظم والأسلوب · والمقصود بالنظم والأسلوب هنا الشكل الأدبى :

وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه واختلاف مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم ، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم ، وله أسلوب يختص به ويتميز فى تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد · وذلك أن الطرق التى يتقيد بها الكلام البديع المنظوم تنقسم الى أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه ، ثم الى أنواع الكلام الموزون غير المقفى ، ثم الى أصناف الكلام المعدل المسجع ، ثم الى معدل موزون غير مسجع ، ثم الى ما يرسل ارسالا فتطلب فيه الاصابة والافادة وافهام المعانى المعترضة على وجه بديع وترتيب لطيف وان لم يكن معتدلا فى وزنه ، وذلك شبيه بجملة الكلام الذى لا يتعمل ولا يتصنع له · وقد علمنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه ومباين لهذه الطرق ··· فهذا اذا تأمله المتمل يتبين بخروجه عن أصناف كلامهم وأساليب خطابهم أنه خارج عن العادة وأنه معجز · وهذه خصوصية ترجع الى جملة القرآن وتميز حاصل فى جميعه (١٨) ·

ومما يرتبط بسمة « التغاير » العامة بين النص القرآنى وغيره من النصوص خصيصة « الحجم » أو « الطول » · فالقرآن على خلاف غيره من النصوص يتميز بطول غير مألوف فى النصوص العربية · ولا يصح

---

(١٧) اعجاز القرآن : الجزء الأول ، ص ٤٣ ـ ٤٤ ·

(١٨) اعجاز القرآن : الجزء الأول : ص ٥١ ـ ٥٢ ·

لنا هنا أن نعترض على الباقلانى قائلين ان صفة الطول ليست الا محصلة للتنجيم الذى قارب بضعا وعشرين عاما تكون النص خلالها . فالباقلانى الأشعرى يؤمن بالوجود الازلى السابق للنص بوصفه صفة قديمة ملازمة للذات الالهية ، غير مستقلة عنها . ان التنجيم هنا يرتبط فى تصوره بمحاكاة النص للكلام الالهى القديم ، والاعجاز واقع فى هذه « المحاكاة » التى تتميز بالتغاير عن النصوص الأخرى من حيث الشكل العام ومن حيث الطول .

ومنها أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة والتصرف البديع والمعانى اللطيفة والفوائد الغزيرة والحكم الكثيرة والتناسب فى البلاغة والتشابه فى البراعة على هذا الطول وعلى هذا القدر . وانما تنسب الى حكيمهم كلمات معدودة وألفاظ قليلة والى شاعرهم قصائد محصورة يقع فيها ما نبينه بعد هذا من الاختلاف ، ويعترضها ما نكشفه من الاختلاف ويقع فيها ما نبديه من التعمل والتكلف والتجوز والتعسف . وقد حصل القرآن على كثرته وطوله متناسبا فى الفصاحة على ما وصفه الله تعالى به (١٩) .

واذا كان القرآن يمكن أن يشابه النصوص الأخرى من جوانب أخرى من حيث تضمنه لموضوعات مختلفة وأغراض متباينة كالوعظ والقصص والانذار والوعيد ، وهو فى هذا يمكن أن يشبه القصيدة من حيث بدؤها بالنسيب أو الوصف وتضمنها للاعتذار أو الهجاء أو المديح أو الفخر ، فان الخصيصة الثانية التى تميز القرآن عن غيره من النصوص هى « النظم العجيب » أو « التاليف البديع » الذى لا يتفاوت ولا يختلف :

وفى ذلك معنى ثابت وهو أن عجيب نظمه وبديع تاليفه لا يتفاوت ولا يتباين على ما يتصرف اليه من الوجوه التى يتصرف فيها من ذكر قصص ومواعظ واحتجاج وحكم وأحكام وأعذار وانذار ووعد ووعيد وتبشير وتخويف وأوصاف وتعليم أخلاق كريمة وشيم رفيعة وسير مأثورة وغير ذلك من الوجوه التى يشتمل عليها ، ونجد كلام البليغ الكامل والشاعر المفلق والخطيب المصقع يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور ... ولذلك ضرب المثل بامرىء القيس اذا ركب والنابغة اذا رهب.

---

(١٩) اعجاز القرآن : الجزء الأول ، ص ٥٢ ـ ٥٣ .

وبزهير اذا رغب . ومثل ذلك يختلف فى الخطب والرسائل وسائر أجناس الكلام (٢٠) .

الاعجاز واقع اذن فى القرآن من حيث مغايرته للنصوص الأخرى فى « الجنس » أو « النوع » ، فهو لا يندرج تحت الشعر أو النثر أو الخطب أو الرسائل أو السجع . وهو واقع ثانيا فى طريقة تاليفه ونظمه بحيث لا نجد تفاوتا فى مستوى تاليفه ونظمه رغم طوله وتعدد موضوعاته وتباينها . واذا اعترضنا على الباقلانى بأن هذا الاعجاز مردود الى أن كلام الله ـ وهو صفته القديمة ـ لا يقدر عليه البشر ، وأن الاعجاز انما وقع بهذه الصفة القديمة كان رده علينا :

ولا نقول أيضا ان وجه الاعجاز فى نظم القرآن أنه حكاية عن الكلام القديم لأنه لو كان كذلك لكانت التوراة والانجيل وغيرهما من كتب الله عز وجل معجزات فى النظم والتأليف وقد بينا أن اعجازها فى غير ذلك . وكذلك كان يجب أن تكون كل كلمة مفردة معجزة بنفسها ومتفردها . وقد ثبت خلاف ذلك (٢١) .

ولكن الباقلانى لا يحدد ما يقصده « بالنظم والتاليف » الذى صار به القرآن معجزا تحديدا دقيقا ، انه يعدد أنواع البديع فى الشعر والقرآن ثم ينتهى الى أن وجوه البديع لا يستدل بها على الاعجاز :

لأن هذه الوجوه اذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل اليها بالتدرب والتعود والتصنع لها وذلك كالشعر الذى اذا عرف الانسان طريقه صح منه التعمل له وأمكنه نظمه . والوجوه التى نقول ان اعجاز القرآن يمكن أن يعلم منها فليس مما يقدر البشر على التصنع له والتوصل اليه بحال (٢٢) .

ويعدد أقسام البلاغة ويعطى أمثلة لها من القرآن والشعر ، ثم ينتهى الى أن :

هذه الأمور تنقسم فمنها ما يمكن الوقوع عليه والتعمل له ويدرك بالتعلم ، فما كان كذلك فلا سبيل الى معرفة اعجاز

---

(٢٠) المصدر السابق : ص ٥٣ ـ ٥٤ .

(٢١) اعجاز القرآن : الجزء الأول ، ص ٧١ ـ ٧٢ .

(٢٢) اعجاز القرآن : الجزء الأول ، ص ١٤٤ .

القرآن به . وأما ما لا سبيل اليه بالتعلم والتعمل من البلاغات فذلك هو الذى يدل على اعجازه » (٢٣) .

ومن شأن ذلك كله أن يجعل معيار الاعجاز « العجز » بمعنى عدم امكانية الوصول الى فهم سر « الاعجاز » . وهنا لا يفرق الباقلانى بين « العجز » عن الاتيان بمثله ـ بمثل القرآن ـ وبين « العجز » عن فهم سر « الاعجاز » . ورغم أنه يفرق على مستوى النصوص الأدبية بين الوعى النظرى النقدى وبين القدرة على الابداع الأدبى ، فانه فى تحديده لمفهوم « النظم والتاليف » الذى به صار القرآن معجزا يكاد يدخلنا فى منطقة « اللا أدرية » وعدم التعليل . انه يحدد مرة أن :

الذى تحداهم به أن يأتوا بمثل الحروف التى هى نظم القرآن منظومة كنظمها متتابعة كتتابعها مطردة كاطرادها ، ولم يتحدهم الى أن يأتوا بمثل الكلام القديم الذى لا مثل له . وان كان كذلك فالتحدى واقع الى أن يأتوا بمثل الحروف المنظومة التى هى عبارة عن كلام الله تعالى فى نظمها وتاليفها وهى حكاية لكلام ودلالات عليه وأمارات له على أن يكونوا مستانفين لذلك لا حاكين بما أتى به النبى (صلى الله عليه وسلم) (٢٤) .

ولكن المعضلة الحقيقية فى مفاهيم الباقلانى والأشاعرة على وجه العموم تكمن فى هذه الثنائية بين الكلام الالهى القديم (المعنى النفسى) وبين العبارة عنه (القرآن) . واذا كان الباقلانى يحصر وجوه الاعجاز فى القرآن ، وهو العبارة الدالة على الكلام القديم ، فى مجرد نظمه وتاليفه ، فانه كل ما يمكن أن يماثل القرآن ـ من حيث النظم والتاليف ـ يظل تقليدا للشكل الخارجى . ولا شك أن هذا التقليد للشكل الخارجى هو ما سعى اليه مسيلمة الكذاب من أقواله التى يوردها الباقلانى ثم يورد أقوال سجاح بنت الحارث ويسفههما معا على أساس أن كلام كل منهما لا يماثل كلام الألوهية (٢٥) . ان تركيز الباقلانى على مفهوم الكلام الالهى ـ القرآن ـ بوصفه تعبيرا عن الصفة القديمة قد أدى به الى القول باستحالة وجود أى قدر من التشابه بين كلام الله وكلام البشر ، فنظم

---

(٢٣) المصدر السابق : الجزء الثانى ، ص ١٦٩ .

(٢٤) اعجاز القرآن : الجزء الثانى ، ص ١٥٨ ـ ١٥٩ .

(٢٥) المصدر السابق : ص ٩ .

القرآن « **جنس مميز وأسلوب متخصص وقبيل من النظير متخلص** » (٢٦) والعقول « **تتيه فى جهته وتحار فى بحره وتضل دون وصفه** » (٢٧) « **وهو أدق من السحر وأهول من البحر وأعجب من الشعر** » (٢٨) « **ونظم القرآن عال عن أن يعلق به الوهم أو يسمو اليه الفكر أو يطمع فيه طامع أو يطلبه طالب** » (٢٩) « **وهيهات أن يكون المطموع فيه كالمئوس منه وأن يكون الليل كالنهار والباطل كالحق وكلام رب العالمين ككلام البشر** » (٣٠) « **وقد قال النبى صلى الله عليه وسلم ففضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه** » (٣١) .

ومن شأن هذا التصور أن يؤدى الى عجز فى التحليل ووقوع فى الخطابية من نمط قوله مثلا :

> **ثم تأمل قوله : وآيه لهم الليل نسلخ منه النهار فاذا هم مظلمون والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم ، والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم . هل تجد كل لفظة وهل تعلم كل كلمة تستقل بالاشتمال على نهاية البديع وتتضمن شرط القول البليغ ؟ فاذا كانت الآية تنتظم من البديع وتتالف من البلاغات فكيف لا تفوت حد المعهود ولا تجوز شاو المألوف ؟ وكيف لا تحوز قصب السبق ولا تتعالى عن كلام الخلق ؟ (٣٢) .**

وقد تصور الباقلانى أن توجهه بالهدم على قصائد امرىء القيس والبحترى من شأنه أن يثبت له دعوى « الاعجاز » ومفارقة القرآن لكلام البشر ، ولكنه لم يدرك أن « مفارقة » الاعجاز لابد أن تستند الى قوانين يمكن للبشر فهمها حتى تثبت دلالة النص على نبوة النبى ، ويثبت من ثم صدق الوحى . ولذلك يكاد الباقلانى يرتد بقضية الاعجاز كلها ـ دون أن يدرى ـ الى « العجز » الذى صاحب التحدى ، وهو مفهوم لا يكاد يختلف كثيرا عن مفهوم « الصرفة » . ان اثبات « الاعجاز » لا يستند هنا الى تحليل لغوى لبناء النص ، ولكنه يعتمد على اثبات « حقيقة » أن العرب أهل اللسن والفصاحة عجزوا عن الاتيان بمثله . وهذا الدليل الخارجى ـ دليل العجز ـ يظل دليلا مستمرا فى العصور التالية ، لأن العرب الذين كانوا معاصرين لتشكيل النص ونزول الوحى كانوا أقدر

---

(٢٦) ـ (٣١) **اعجاز القرآن : الجزء الثانى ، ص ١١ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ١٣٦ ، ١٤٠ ، ١٤١** على الترتيب .

(٣٢) المصدر السابق : ص ٥٦ ، وانظر ايضا قوله ص ٦٥ « وهذه ثلاث كلمات كل كلمة منها أعز من الكبريت الأحمر » .

على الاتيان بمثله بحكم تفوقهم الذى لا وجود له فى العصور التالية · ان القرآن ـ فى ظل هذا الفهم ـ معجز لأن العرب عجزوا عن الاتيان بمثله فى الماضى ، وهو معجز لأن الأجيال التالية وحتى الآن أشد عجزا بحكم ضعف « الابداع » مع تأخر العصور :

اذا علمنا أن أهل ذلك العصر كانوا عاجزين عن الاتيان بمثله فمن بعدهم أعجز لأن فصاحه أولئك فى وجوه ما كانوا يتفننون فيه من القول مما لا يزيد عليه فصاحة من بعدهم · وأحسن أحوالهم أن يقاربوهم أو يساووهم ، فاما أن يتقدموهم ويسبقوهم فلا · ومنها أنا قد علمنا عجز أهل سائر الأعصار كعلمنا بعجز أهل العصر الأول ، والطريق فى العلم بكل واحد من الأمرين طريق واحد لأن التحدى فى الشكل على جهة واحدة والتنافر فى الطباع على حد والتكلف على منهاج لا يختلف (٣٣) ·

٥ ـ الاعجاز فى لغة النص (النظم) :

لقد كان على مفهوم « النظم والتاليف » تفسيرا للاعجاز أن ينتظر عبد القاهر الجرجانى ليصوغه صياغته النهائية فى التراث · واذا كنا قد ناقشنا هذا المفهوم عند عبد القاهر فى مكان آخر (٣٤) فاننا نكتفى هنا بالاشارة الى أن صياغة هذا المفهوم تمت على يد المعتزلة الذين لم يفرقوا هذه التفرقة الحادة بين الكلام الالهى والكلام الانسانى · لقد حرص المعتزلة على فتح معبر وجسر بين الكلام الالهى والعقل الانسانى ، ولذلك أصروا على أن الكلام الالهى فعل يرتبط بمخاطبة البشر لتحقيق مصالحهم ، وأصروا من ثم على أن اللغة نتاج بشرى ، وعلى مواضعاتها وطرائقها نزل الكلام الالهى · وكان من الطبيعى بعد ذلك كله أن يكون تحديدهم للاعجاز قائما على أساس اكتشاف قوانين عامة يمكن للعقل البشرى تقبلها والتسليم بها ·

وقد ذهب أبو هاشم الجبائى الى أن القرآن ليس معجزا لاختلافه من حيث الشكل أو النوع أو الجنس عن النصوص الأخرى فى الثقافة ، لأن تغاير الشكل لا يعنى تفوقا أو امتيازا · ان الفصاحة ـ التى هى سر

---

(٣٣) اعجاز القرآن : الجزء الثانى : ص ١٤٦ ـ ١٤٧ ·

(٣٤) انظر : مفهوم النظم عند عبد القاهر ، قراءة فى ضوء الأسلوبية ·

الاعجاز عند أبى هاشم ـ ظاهرة يمكن تلمسها فى التركيب اللغوى سواء كان هذا التركيب فى الشعر أو فى الخطابة أو فى الرسائل · ولابد من حسن المعنى وجزالة اللفظ معا لاعتبار النص فصيحا :

قال شيخنا « أبو هاشم » : انما يكون الكلام فصيحا لجزالة لفظه ، وحسن معناه ، ولابد من اعتبار الأمرين ، لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحا ، فاذن يجب أن يكون جامعا لهذين الأمرين · وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر ، والنظم مختلف اذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة · وقد يكون النظم واحدا وتقع المزية فى الفصاحة فالمعتبر ما ذكرناه لأنه الذى يتبين فى كل نظم وكل طريقة (٣٥) ·

لكن القاضى عبد الجبار لا يكتفى بالوقوف عند حدود هذا التعريف العام للفصاحة والذى يحصرها فى حسن المعنى وجزالة اللفظ بصرف النظر عن « الشكل » أو « النوع » ، بل يتقدم خطوات هامة فى سبيل تحديد الخصائص الفارقة بين النصوص · واذا كان اشتراط حسن المعنى فى مفهوم « الفصاحة » يمكن أن يؤدى الى القول بأن فصاحة القرآن ترتد ـ فى جانب منها ـ الى « المعانى » التى لا يقدر البشر على الاتيان بمثلها فان القاضى عبد الجبار يستبعد هذا الجانب من مفهوم الفصاحة :

ان المعانى وان كان لابد منها فلا تظهر فيها المزية ، وان كانت تظهر فى الكلام لأجلها · ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفق ، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع ، والمعبر عنه فى الفصاحة أدون ، فهو مما لابد من اعتباره ، وان كانت المزية تظهر بغيره · على أنا نعلم أن المعانى لا يقع فيها تزايد ، فاذن يجب أن يكون الذى يعتبر التزايد عند الألفاظ التى يعبر بها عنها (٣٦) ·

وعلينا هنا أن نفهم ما يقصده عبد الجبار بالمعانى على أساس أنها « الأغراض » العامة والأفكار كما قال عبد القاهر بعد ذلك · من هنا يحرص القاضى على جعل المزية والفصاحة فى « الألفاظ » · ولا يقصد عبد الجبار بالألفاظ المفردات اللغوية فالفصاحة عنده ترتبط بالتركيب ، أو بالضم على طريقة مخصوصة :

---

(٣٥) القاضى عبد الجبار : المعنى فى أبواب التوحيد والعدل ، الجزء السادس عشر ، ص ١٩٧ ·

(٣٦) المصدر السابق : ص ١٩٩ ـ ٢٠٠ ·

اعلم أن الفصاحة لا تظهر فى أفراد الكلام ، وانما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة (٣٧) ٠

واذا كان للألفاظ جهات شتى من حيث علاقتها بالعالم الذى تشير اليه (المواضعة) ، ومن حيث علاقتها ببعضها البعض فى التركيب اللغوى، فان القاضى عبد الجبار يستبعد « المواضعة » من أن يكون لها دخل فى الفصاحة أو فى تحديد مزية الكلام ٠ ان المواضعة لا دخل لها فى تحديد خصائص الكلام من حيث هو كلام ، فالكلام كله ـ فصيحا كان أم غير فصيح ـ ينتمى الى مجال اللغة ، وهى كلها تعتمد على « المواضعة » ٠ وانما تكون المزية فى التأليف والتركيب ، أى نظم الكلام على طريقة مخصوصة ٠ ويحدد القاضى عبد الجبار مفهومه للتأليف والنظم على النحو التالى :

فالذى به تظهر المزية ليس الا الابدال الذى به تختص الكلمات ، أو التقدم والتاخر ، الذى يختص الموقع ، أو الحركات التى تختص الاعراب ، فبذلك تقع المباينة ٠ ولابد فى الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون انما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه ٠ ولا يمتنع فى اللفظة الواحدة أن تكون اذا استعملت فى موضع أفصح منها اذا استعملت فى غيره وكذلك فيها اذا تغيرت حركاتها ٠ وكذلك القول فى جملة من الكلام فيكون هذا الباب داخلا فيما ذكرناه من موقع الكلام لأن موقعه قد يظهر بتغير المعنى ، وقد يظهر بتغير الموضع ، وبالتقديم والتاخير (٣٨) ٠

ان عبد الجبار يحدد الفصاحة من خلال ثلاثة أبعاد فى التركيب اللغوى هى : الابدال الذى به تختص الكلمات ٠ والمقصود بالابدال اختيار كلمة معينة من بين كلمات أخرى يمكن أن تصلح للاستخدام فى السياق الخاص ٠ والبعد الثانى هو « الموقع » الذى يختص بالتقديم والتأخير ، والبعد الثالث هو « الاعراب » الذى يختص بالموقع النحوى للكلمة فى عبارة بعينها ٠ ولا شك أن تفرقة عبد الجبار بين « الموقع » و « الاعراب » تفرقة هامة هنا من حيث أن للموقع دلالة مغايرة لدلالة « الاعراب » وان كان كلاهما يقع على مستوى العلاقات السياقية ٠ واذا كان المقصود « بالابدال » الذى تختص به الكلمات مستوى العلاقات الدلالية أمكن لنا

---

(٣٧) المصدر السابق : ص ١٩٩ ٠

(٣٨) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، الجزء السادس عشر ، ص ٢٠٠ ٠

القول ان القاضى عبد الجبار قد وضع بذلك الأساس المكين الذى بنى عليه عبد القاهر نظريته فى النظم · وليس تفسيرنا « للابدال » **عند عبد الجبار قائما على التخمين ، فهو يشير الى هذا البعد أحيانا باسم المواضعة التى تتناول الضم وذلك حين يقول :**

> **ولابد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة ، وقد يجوز فى هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التى تتناول الضم ، وقد تكون بالاعراب الذى له مدخل فيه ، وقد تكون بالموقع ، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع ، لأنه اما أن تعتبر فيه الكلمة أو حركاتها أو موقعها ، ولابد من هذا الاعتبار فى كل كلمة (٣٩) ·**

ومن المؤكد أن « المواضعة التى تتناول الضم » هنا والتى يضعها القاضى جنبا الى جنب مع « الاعراب » و « الموقع » ليست المواضعة اللغوية، أى المواضعة بوصفها علاقة بين الألفاظ وما تشير اليه . ذلك أن المواضعة بهذا المعنى لا دخل لها فى الفصاحة على الاطلاق :

> **لأن ما يبلغ من الكلام فى الفصاحة النهاية لا يخرج عن أن يكون من جملة اللغة ، كما أن ما دونه لا يخرج عن أن يكون من جملتها وانما تتبين زيادة الفصاحة لا بتغير المواضعة ، لكن بالوجوه التى ذكرناها (٤٠) ·**

ان حصر الفصاحة فى الوجوه الثلاثة السابقة ليس الا محاولة من جانب المعتزلة لحصر الاعجاز فى قوانين يمكن اكتشافها والعلم بها · وهذه القوانين قوانين لغوية يشارك فيها النص غيره من النصوص من جهة ، ولكنه يتفوق عليها فى استثمار نفس القوانين من جهة أخرى · ومن شأن هذا الحصر أن يؤدى الى نتيجتين انتهى اليهما كل من القاضى عبد الجبار وعبد القاهر فعلا · أما النتيجة الأولى فهى استبعاد التفسيرات الجزئية للاعجاز والتى تحصره مرة فى البلاغة ومرة فى البديع ، والتى تقع فى دائرة التفرقة بين أجزاء النص التى يكون فيها الاعجاز لائحا وبين الأجزاء الأخرى التى لا يتضح فيها الاعجاز · وقد وقع الباقلانى فى هذه الدائرة ، فنراه مرة يقول :

> **ان الشاعر المفلق اذا جاء الى الزهد قصر ، والأديب اذا تكلم فى بيان الأحكام وذكر الحلال والحرام لم يكن كلامه على**

---

(٣٩) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل : الجزء السادس عشر ص ١٩٩ ·

(٤٠) المصدر السابق : ص ٢٠١ ·

حسب كلامه فى غيره • ونظم القرآن لا يتفاوت فى شىء ولا يتباين فى أمر ولا يختلف فى حال ، بل له المثل الأعلى والفضل الأسنى (٤١) •

ولكن هذا التأكيد لا يلبث أن يتبدد عند محاولة اكتشاف اعجاز آيات الأحكام استنادا الى مفاهيم البديع والبلاغة ، ولذلك يتراجع الباقلانى عن تأكيده السابق فيرى :

ان قوله : « حرمت عليكم أمهاتكم وبناتكم وأخواتكم وعماتكم وخالاتكم » الى آخر هذه الآية ليس من القبيل الذى يمكن اظهار البراعة فيه وابانة الفصاحة ، وذاك يجرى عندنا مجرى ما يحتاج الى ذكره من الأسماء والألقاب ، فلا يمكن اظهار البلاغة فيه ، فطلبها فى نحو هذا ضرب من الجهالة ، بل الذى يعتبر فى نحو ذلك تنزيل الخطاب وظهور الحكمة فى الترتيب والمعنى (٤٢) •

لذلك يحرص القاضى عبد الجبار على جعل الفصاحة فى قوانين لغوية تعم الكلام كله بصرف النظر عن الموضوع أو الغرض (المعنى) ، وبصرف النظر عن الشكل أو النوع أو الجنس • لذلك نراه يؤكد أن هذه القوانين التى تفسر الفصاحة ومن ثم الاعجاز لا تتعلق بكون الكلام حقيقة أو بكونه مجازا •

ولا فصل فيما ذكرناه بين الحقيقة والمجاز ، بل ربما كان المجاز أدخل فى الفصاحة لأنه كالاستدلال فى اللغة ، والغالب أنه يزيد على المواضعة السابقة ، ولأنه مواضعة تختص فلا تفارق المواضعة العامة ، فلا يمتنع أن يكون كالحقيقة وأزيد (٤٣) •

ويرتبط بهذه النتيجة حل مشكلة تحديد مقدار « المعجز » من القرآن ، فالاعجاز قد يقع فى الجملة الواحدة وقوعه فى الكثرة من الجمل، قد يقع فى الآية القصيرة وقوعه فى الآية الطويلة ، طالما أن تلك القوانين اللغوية التى تفسر الفصاحة والاعجاز قوانين لها فعاليتها فى الجملة الواحدة ، وفى النص الطويل على السواء • وهذا ما أشار اليه عبد الجبار فى نص سابق حين قال :

---

(٤١) اعجاز القرآن : الجزء الثانى ، ص ٧٥ •

(٤٢) اعجاز القرآن : الجزء الثانى ، ص ٨٧ • وهى فكرة سيلح عليها الغزالى بعد ذلك وسنناقشها فى الباب الثالث •

(٤٣) المغنى فى أبواب التوحيد والعدل : الجزء السادس عشر ، ص ٢٠٠ •

وكذلك القول فى جملة من الكلام ، فيكون هذا الباب داخلا فيما ذكرناه من موقع الكلام لأن موقعه قد يظهر بتغير المعنى وقد يظهر بتغير الموضع ، وبالتقديم والتأخير (٤٤) ٠

والنتيجة الثانية التى ينتهى اليها قصر مفهوم الفصاحة على قوانين اللغة استبعاد مفهوم « الايقاع » من تحديد خصائص الكلام ٠ والسبب وراء ذلك أن مفهوم « الوزن » قد ارتبط ارتباطا شديدا بالشعر فى مفاهيم الثقافة ٠ ولما كانت المغايرة بين « القرآن » و « الشعر » مغايرة هامة وضرورية كان سعى القدماء لاستبعاد هذا البعد من مفهوم الفصاحة ومن مفهوم الاعجاز كذلك ٠

فاما حسن النغم وعذوبة القول فمما يزيد الكلام حسنا على السمع ، لا أنه يوجد فضلا فى الفصاحة ، لأن الذى تتبين به المزية فى ذلك يحصل فيه وفى حكايته على سواء ، ويحصل فى المكتوب منه على حسب حصوله فى المسموع (٤٥) ٠

ولم يتنبه القدماء الى أن « حسن النغم » ليس الا خصيصة لغوية ترتبط بالقدرة على استخدام البعد الصوتى للغة استخداما خاصا فى تناغم مع قوانين اللغة التى حصروا الفصاحة فيها ٠ ولم يتنبهوا كذلك الى أن « الايقاع » سمة من سمات النصوص الممتازة فى الثقافة لا تختلف كثيرا فى النثر عنها فى الشعر ٠ ان لغة القرآن من هذه الزاوية لغة لها ايقاعها الذى يميزها داخل اطار النظام اللغوى العربى ، ولا شك أنها اكتسبت هذا الايقاع من الطبيعة الشفاهية للنص سواء فى مرحلة تشكله أو فى ما تلا ذلك من مراحل فى تاريخ الثقافة حتى الآن ، فالنص حتى الآن ما زال يتلى بتنغيم خاص وطبقا لقوانين أدائيه معينة معروفة فى علم « التجويد والقراءات » ٠

لقد كان حرص القدماء على التمييز بين القرآن والشعر أحد الأسباب دون شك وراء استبعاد « الايقاع » من خصائص الفصاحة ومن ثم من خصائص الاعجاز ٠ لكن السبب الأهم فيما نظن هو محاولته المعتزلة ايجاد « معيار » للفصاحة يختص بالكلام كله ويركز على قوانين يمكن للعقل الانسانى استيعابها وفهمها وتطبيقها على النصوص ٠ وقد كان ذلك كله أمام عبد القاهر الأشعرى فأفاد منه لا فى تفسير الاعجاز فقط بل فى تفسير خصائص النصوص الممتازة بشكل عام ٠

---

(٤٤) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل : الجزء السادس عشر ، ص ٢٠٠ ٠

(٤٥) القاضى عبد الجبار : المغنى فى أبواب التوحيد والعدل ، الجزء السادس عشر ، ص ٢٠٠ ٠

الفصل الثانى



المناسبة بين الآيات والسور

اذا كان علم « أسباب النزول » يربط الآية أو المجموعة من الآيات بسياقها التاريخى ، فان علم المناسبة بين الآيات والسور يتجاوز الترتيب التاريخى لأجزاء النص ليبحث فى أوجه الترابط بين الآيات والسور فى الترتيب الحالى للنص وهو ما يطلق عليه « ترتيب التلاوة » فى مقابل « ترتيب التنزيل » . واذا كان فهم علماء القرآن قد انتهى الى أن ترتيب الآيات داخل السورة ترتيب « توقيفى » فانهم اختلفوا فى ترتيب السور داخل المصحف ، هل هو توقيفى أو توفيقى (١) ولكن العلماء المتأخرين يميلون الى جعل ترتيب السور داخل المصحف توفيقى أيضا ، وذلك لاتساق هذا الفهم مع تصور الوجود الأزلى السابق للنص فى اللوح المحفوظ . ان الفارق بين ترتيب « التنزيل » وبين ترتيب « التلاوة » فارق فى النظم والتاليف يمكن أن يجعل الكشف عن « المناسبة » بين الآيات داخل السورة الواحدة ، وبين السور المختلفة كشفا عن وجه آخر من وجوه الاعجاز :

فالمصحف كالصحف الكريمة على وفق ما فى الكتاب المكنون مرتبة سوره كلها وآياته بالتوقيف . وحافظ القرآن العظيم لو استفتى فى أحكام متعددة أو ناظر فيها ، أو أملاها

---

(١) انظر هذا الخلاف فى السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ص ٦٠ ـ ٦٣ ، والزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٥٦ ـ ٢٦٢ .

لذكر آية كل حكم على ما سئل • واذا رجع الى التلاوة لم يقل كما أفتى ، ولا كما نزل مفرقا ، بل كما أنزل جملة الى بيت العزة • ومن المعجز البين أسلوبه ونظمه الباهر ، فانه (كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير) • وقال : والذى ينبغى فى كل آية أن يبحث أول كل شىء عن كونها مكملة لما قبلها أو مستقلة • ثم المستقلة ، ما وجه مناسبتها لما قبلها ، ففى ذلك علم جم ، وهكذا فى السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقت له » (٢) •

من هذه الزاوية يرتبط علم « المناسبة » بقضية الاعجاز من حيث هى فى حقيقتها بحث فى آليات النص الخاصة التى تميزه عن غيره من النصوص داخل الثقافة • ان الفارق بين علم « المناسبة » وعلم « أسباب النزول » فارق بين درس علاقات النص فى صورتها الأخيرة النهائية ، وبين درس أجزاء النص من حيث علاقاتها بالظروف الخارجية ، أو بالسياق الخارجى لتكون النص وتشكله • انه بعبارة أخرى فارق بين البحث عن جماليات النص وبين البحث عن دلالة النص على الوقائع الخارجية • من هنا نفهم اصرار القدماء على أن علم أسباب النزول علم « تاريخى » فى حين أن علم المناسبة علم « أسلوبى » بمعنى أنه يهتم بأساليب الارتباط بين الآيات والسور :

واعلم أن المناسبة علم شريف تحزز به العقول ، ويعرف به قدر القائل فيما يقول • والمناسبة فى اللغة : المقاربة ، وفلان يناسب فلانا ، أى يقرب منه ويشاكله • ومنه النسيب الذى هو القريب المتصل ، كالأخوين وابن العم ونحوه ، وان كانا متناسبين بمعنى رابط بينهما ، وهو القرابة • ومنه المناسبة فى العلة فى باب القياس : الوصف المقارب للحكم لأنه اذا حصلت مقاربته له ظن عند وجود ذلك الوصف وجود الحكم ، ولهذا قيل : المناسبة أمر معقول ، اذا عرض على العقول تلقته بالقبول • وكذلك المناسبة فى فواتح الآى وخواتمها ، ومرجعها ـ والله أعلم ـ الى معنى ما رابط بينهما : عام أو خاص ، عقلى أو حسى أو خيالى ، وغير ذلك من أنواع العلاقات • أو التلازم الذهنى كالسبب والمسبب ، والعلة والمعلول ، والنظيرين ، والضدين ونحوه • أو التلازم الخارجى كالمرتب على ترتيب الوجود الواقع فى باب الخبر • وفائدته

---

(٢) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٣٧ •

جعل أجزاء الكلام بعضها آخذا بأعناق بعض ، فيقوى بذلك الارتباط ، ويصير التأليف حاله حال البنـاء المحكم المتلائم الأجزاء » (٣) ٠

ان « المناسبة » بين الآيات والسور تقوم على أساس أن النص وحدة بنائية مترابطة الأجزاء ٠ ومهمة المفسر محاولة اكتشاف هذه العلاقات أو « المناسبات » الرابطة بين الآية والآية من جهة ، وبين السورة والسورة من جهة أخرى ٠ وبديهى أن اكتشاف هذه العلاقات يعتمد على قدرة المفسر وعلى نفاذ بصيرته فى اقتحام آفاق النص ٠ ان المناسبة قد تكون عامة وقد تكون خاصة ، قد تكون عقلية ذهنية أو حسية أو خيالية ، وقد تعتمد العلاقات على التلازم سواء كان تلازما ذهنيا أو حسيا خارجيا ٠ ومعنى ذلك أن « العلاقات » و « المناسبات » احتمالات ممكنة ، على المفسر أن يحاول اكتشافها وتحديدها فى كل جزء من أجزاء النص ٠ ان اكتشاف علاقات الآيات والسور ليس معناه بيان علاقات مستقرة كائنة ثابتة فى النص ، بل معنـاه تأسيس عـلاقة بين عقل المفسر وبين النص ، من خلالها يتم اكتشاف علاقات أجزاء النص ٠ من هنا قد يعتمد مفسر على بعض معطيات النص ليكتشف من خلالها علاقات خاصة ، بينما يعتمد مفسر آخر على معطيات أخرى فيكشف عن نمط آخر من العـلاقات ٠ ان العـلاقات أو « المناسبات » بين أجزاء النص ليست فى حقيقتها الا وجها آخر للعلاقة بين عقل المفسر أو القارىء وبين معطيات النص ٠ أو لنقل بعبارة أخرى ان المفسر يكتشف جدلية أجزاء النص من خلال جدله هو مع النص ٠ ولعل ذلك هو الذى دعا بعض العلماء الى الاعتراض على علم « المناسبة » ، وذلك انطلاقا من البعد « التاريخى » للنص وهو بعد ارتباط الآية بسبب خاص :

وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام : المناسبة علم حسن ولكن يشترط فى حسن ارتباط الكلام أن يقع فى أمر متحد مرتبط أوله بآخره ٠ فان وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه ارتباط أحدهما بالآخر ٠ قال : ومن ربط ذلك فهو متكلف بما لا يقدر عليه الا برباط ركيك يصان عنه حسن الحديث فضلا عن أحسنه ، فان القرآن نزل فى نيف وعشرين سنة فى أحكام مختلفـة ولأسباب مختلفـة ، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض ، اذ لا يحسن أن يرتبط تصرف الاله فى خلقه وأحـكامه بعضها ببعض ، مع اختـلاف العلل والأسباب ، كتصرف الملوك والحكام والمفتين ، وتصرف الانسان

---

(٣) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٣٥ ـ ٣٦ ٠

نفسه بامور متوافقة ومتحالفة ومتضادة · وليس لأحد أن يطلب ربط بعض تلك التصرفات مع بعض ، مع اختلافها فى نفسها ، واختلاف أوقاتها (٤) ·

وقد وهم عز الدين بن عبد السلام كما يقول القدماء لا لأن القرآن « على حسب الحكمة ترتيبا » فحسب ، بل لأنه خلط بين التصرف العام وبين التصرف اللغوى · ان للغة آلياتها الخاصة التى بها تمثل الواقع ، فهى لا تمثل الوقائع تمثيلا حرفيا بل تصوغها صياغة رمزية وفق آليات وقوانين خاصة · من هنا قد تكون العلاقات بين « الوقائع » الخارجية مفتقدة ، لكن اللغة تصوغ هذه « الوقائع » فى علاقات لغوية · والنص القرآنى وان كانت أجزاؤه تعبيرات عن وقائع متفرقة نص لغوى له قدرة على تنمية وابداع علاقات خاصة بين الأجزاء ، وهى العلاقات أو المناسبات التى يبحث فيها هذا العلم · ان الوقائع الخارجية فى النص القرآنى يمكن أن تتماثل مع « الأغراض » المتعددة أو « الموضوعات » الخارجية المختلفة للقصيدة الجاهلية · واذا كانت هذه الأغراض والموضوعات لم تمنع كون القصيدة « وحدة » من العلاقات التى يتحتم أن يكشفها الناقد أو القارىء ، فان « وحدة » النص القرآنى بوصفه « بناء مترابط الأجزاء » ـ على حد تعبير القدماء ـ هى الغاية التى يبحث عنها « علم المناسبة » ·

١ ـ المناسبة بين السور :

كان من الطبيعى وقد انطلق العلماء الى البحث فى « المناسبة » بين السور والآيات من منطلق التساؤل عن الحكمة فى جعل آية الى جنب آية وفى جعل سورة الى جنب السورة أن يحاولوا ايجاد روابط عامة بين السور من حيث المضمون أولا · وكان من الضرورى أن تحتل سورة « الفاتحة » مكانة خاصة من حيث انها تمثل المدخل الأساسى للنص كما يتبين من اسمها « الفاتحة » أو « أم الكتاب » · ان الفاتحة لابد اذن أن تتضمن ـ ولو على سبيل الاشارة ـ كل أقسام القرآن · انها بمثابة الافتتاحية ، أو الحركة الأولى فى القصيدة السيمفونية ، لابد أن تومىء الى باقى الحركات · وعلى ذلك يمكن حصر علوم القرآن فى ثلاثة أقسام ، تشير سورة الفاتحة الى كل قسم منها على سبيل التمهيد والافتتاح ، وبذلك تكتسب مكانتها بوصفها « أم الكتاب » :

---

(٤) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٣٧ ·

أم علوم القرآن ثلاثة أقسام ، توحيد وتذكير وأحكام ، فالتوحيد تدخل فيه معرفة المخلوقات ومعرفة الخالق بأسمائه وصفاته وأفعاله • والتذكير ومنه الوعد والوعيد والجنة والنار وتصفية الظاهر والباطن • والأحكام ومنها التكاليف وتبيين المنافع والمضار ، والأمر والنهى والندب•••ولهذا المعنى صارت فاتحة الكتاب أم الكتاب ، لأنه فيها الأقسام الثلاثة : فأما التوحيد فمن أولها الى قوله : « يوم الدين » ، وأما الأحكام ف « اياك نعبد واياك نستعين » وأما التذكير فمن قوله « اهدنا» الى آخرها ، فصارت بهذا أما لأنه يتفرع عنها كل نبت (٥) •

واذا كان انحصار أقسام القرآن فى هذه العلوم الثلاثة ـ التوحيد والتذكير والأحكام ـ قد أدى الى كشف العلاقات بين الفاتحة والقرآن كله ، فانه يفسر أيضا ما قيل عن سورة الاخلاص من أنها تعدل « ثلث » القرآن :

لذلك قيل فى معنى قوله صلى الله عليه وسلم « قل هو أحد » تعدل ثلث القرآن ، يعنى فى الأجر ، وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء • وقيل ثلثه فى المعنى ، لأن القرآن ثلاثة أقسام كما ذكرنا • وهذه السورة اشتملت على التوحيد(٦)•

ولكن علينا أن نلاحظ أن هذه العلاقات العامة ليست بديلا عن العلاقات الخاصة التى توجد بين السورة ـ سورة الفاتحة ـ وبين السورة التالية لها وهى سورة البقرة • والعلاقة الخاصة أقرب الى أن تكون علاقة أسلوبية لغوية فى حين تكون العلاقات العامة علاقات فى المضمون والمحتوى• هذه العلاقة الأسلوبية اللغوية تتمثل فى أن سورة « الفاتحة » تنتهى بالدعاء : « **اهدنا الصراط المستقيم • صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين** » • وهذا الدعاء يجد الاجابة عليه فى أول سورة « البقرة » « **ألم • ذلك الكتاب لا ريب فيه هدى للمتقين** » • ويكون النص على ذلك متصلا :

كأنهم لما سألوا الهداية الى الصراط المستقيم قيل لهم : ذلك الصراط الذى سألتم الهداية اليه هو الكتاب (٧) •

---

(٥) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ١٧ •

(٦) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ١٧ •

(٧) المصدر السابق : ص ٣٨ •

واذا كان الارتباط بين سورة الفاتحة وسورة البقرة ارتباطا أسلوبيا فان العلاقة بين سورة البقرة وسورة آل عمران أشبه بالعلاقة بين «الدليل» و «شبهات الدليل» من حيث أن سورة البقرة « بمنزلة اقامة الدليل على الحكم » وذلك لأنها « تضمنت قواعد الدين » أما سورة آل عمران « بمنزلة الجواب عن شبهات الخصوم » ·

ولهذا قرن فيها ذكر المتشابه منها بظهور الحجة والبيان فانه نزل أولها فى آخر الأمر لما قدم وفد نجران والنصارى وآخرها يتعلق بيوم أحد · والنصارى تمسكوا بالمتشابه فاجيبوا عن شبههم بالبيان · ويوم أحد تمسك الكفار بالقتال فقوبلوا بالبيان · وبه يعلم الجواب لمن تتبع المتشابه من القول والفعل · وأوجب الحج فى آل عمران ، وأما فى البقرة فذكر أنه مشروع وأمر بتمامه بعد الشروع فيه ولهذا ذكر البيت والصفا والمروة (٨) ·

واذا كان هذا الترابط بين « البقرة » و « آل عمران » ترابطا يعتمد على نوع من التأويل يكاد يقصر محتوى سورة « آل عمران » على الآية السابعة منها ، فان علينا أن نلاحظ كيف اعتمد المفسر فى هذا التأويل على « سبب النزول » أولا ، ثم كيف أعاد تفسير آخر السورة اعتمادا على سبب نزوله أيضا ـ موقعة أحد ـ ليربطه بمفهوم « التشابه » · وقد أدى هذا التأويل الى اختصار محتوى سورة « آل عمران » فى « الجواب على شبهات الخصوم » وذلك لتكون مكملة لسورة البقرة المتضمنة « اقامة الدليل على الحكم » · واذا تساءلنا : ما هو الحكم الذى تتضمن سورة البقرة « اقامة الدليل » عليه ، وتتضمن سورة « آل عمران » الجواب عن « شبهات » الخصوم عليه كان جواب المفسر القديم ان الحكم هو المتضمن فى سورة الفاتحة ويشتمل على :

الاقرار بالربوبية، والالتجاء اليه فى دين الاسلام ، والصيانة عن دين اليهودية والنصرانية (٩) ·

ومعنى ذلك أن الأحكام التى تدل عليها سورة الفاتحة ، تتضمن سورة البقرة « الدليل » عليها وتتضمن سورة آل عمران « الجواب على شبهات الخصوم » الخاصة بهذا الدليل · ولما كانت شبهات الخصوم على الدليل الاسلامى تأتى من جانب اليهود أو من جانب النصارى ، فقد كان من الطبيعى أن تسبق سورة البقرة سورة آل عمران ، بحكم أسبقية علاقة

---

(٨) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٦١ ·

(٩) المصدر السابق : ص ٢٦٠

الاسلام باليهود من جهة بحكم التجاور المكانى ، وبحكم أسبقية التوراة للانجيل من جهة أخرى من الناحية التاريخية :

وكان خطاب النصارى فى آل عمران أكثر ، كما أن خطاب اليهود فى البقرة أكثر ، لأن التوراة أصل والانجيل فرع لها ، والنبى صلى الله عليه وسلم لما هاجر الى المدينة دعا اليهود وجاهدهم ، وكان جهاده للنصارى فى آخر الأمر ، كما كان دعاؤه لأهل الشرك قبل أهل الكتاب • ولهذا كانت السور المكية فيها الدين الذى اتفق عليه الأنبياء ، فخوطب بها جميع الناس ، والسور المدنية فيها خطاب من أقر بالأنبياء من أهل الكتاب ، فخوطبوا يا أهل الكتاب ، يا بنى اسرائيل (١٠) •

ومن الطبيعى بعد ذلك كله أن تكون سورتا « النساء » و « المائدة » متضمنين لتفاصيل الأحكام والشرائع ، حيث تتضمن السورة الأولى أحكام العلاقات الاجتماعية بين البشر ، بينما تتضمن السورة الثانية أحكام العلاقات التجارية والاقتصادية • واذا كانت الأحكام التشريعية ـ سواء على مستوى العلاقات الاجتماعية أو على مستوى العلاقات الاقتصادية ـ مجرد وسائل لغايات ومقاصد أخرى هى حماية المجتمع والحفاظ على سلامته ، فان هذه المقاصد تتكفل بها سورتا الأنعام والأعراف • وبذلك يكون ترتيب السور داخل المصحف قائما على أساس البدء بالكليات التى تصوغها أولا سورة الفاتحة ، ثم تتكفل سورة البقرة بالكشف عن الأحكام• وعلى حين تمثل سورة آل عمران « الجواب على شبهات الخصوم » الخاصة بهذه الأحكام ، تكون سورتا النساء والمائدة بمثابة تفصيل تشريعى للحدود فى مجال العلاقات ، ثم تتكفل السورتان التاليتان ببيان مقاصد الشريعة وغاياتها من هذه الأحكام التفصيلية •

وأما سورة النساء فتتضمن جميع أحكام الأسباب التى بين الناس ، وهى نوعان : مخلوقة لله تعالى ، ومقدورة لهم ، كالنسب والصهر ، ولهذا افتتحها الله بقوله : (ربكم الذى خلقكم من نفس واحدة وخلق منها زوجها) ثم قال : (واتقوا الله الذى تساءلون به والأرحام) ، وبين الذين يتصاهدون ويتعاقدون فيما بينهم ، وما تعلق بذلك من أحكام الأموال والفروج والمواريث • ومنها العهود التى حصلت بالرسالة ، والتى أخذها الله على الرسل •

---

(١٠) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٦١ •

وأما المائدة فسورة العقود وبهن تمام الشرائع ، قالوا: وبها تم الدين ، فهى سورة التكميل • بها ذكر الوسائل كما فى الأنعام والأعراف ذكر المقاصد ، كالتحليل والتحريم ، كتحريم الدماء والأموال وعقوبة المعتدين • وتحريم الخمر من تمام حفظ العقل والدين • وتحريم الميتة والدم والمنخنقة ، وتحريم الصيد على المحرم من تمام الاحرام • واحلال الطيبات من تمام عبادة الله • ولهذا ذكر فيها ما يختص بشريعة محمد صلى الله عليه وسلم كالوضوء والحكم بالقرآن ، فقال تعالى : (لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا) وذكر أنه من ارتد عوض الله بخير منه ولا يزال هذا الدين كاملا ، ولهذا قيل : انها آخر القرآن نزولا ، فاحلوا حلالها وحرموا حرامها (١١) •

ولكن هذه العلاقات المضمونية كلها لا تنفى وجود علاقات لغوية وأسلوبية أخرى كما سبقت لنا الاشارة فى العلاقة الخاصة بين سورة الفاتحة وسورة البقرة • ومن الطبيعى أن يكون اكتشاف هذه العلاقات اللغوية والأسلوبية معتمدا بدوره أيضا على نوع من التأويل لا يختلف كثيرا عن التأويل الذى يتم على أساسه اكتشاف العلاقات المضمونية • من هذا التأويل الذى يتم به اكتشاف العلاقة بين آخر سورة « المائدة » وأول سورة « الأنعام » • تنتهى سورة المائدة بقوله تعالى « **قال الله هذا يوم ينفع الصادقين صدقهم لهم جنات تجرى من تحتها الأنهار خالدين فيها أبدا رضى الله عنهم ورضوا عنه ذلك الفوز العظيم • لله ملك السموات والأرض وما فيهن وهو على كل شىء قدير** » • وتبدأ سورة « الأنعام » بقوله تعالى : « **الحمد لله الذى خلق السموات والأرض وجعل الظلمات والنور ثم الذين كفروا بربهم يعدلون** » • وقد يذهب الباحث المعاصر الى الاكتفاء بتكرار الفاظ « السموات والأرض » فى نهاية السورة الأولى وبداية السورة الثانية لاقامة « المناسبة » أو « العلاقة » اللغوية بينهما • لكن الاعتماد على مجرد ظاهرة التكرار لا يكفى عالم القرآن الذى يريد أن يجد للعلاقة التى يكتشفها سندا من النص ذاته ، ولو من جزء ثالث منه •

لذلك يتجاوز عالم القرآن مجرد الوقوف عند الآية الأخيرة ليتأمل الموقف فى الآيات الخمس الأخيرة كلها من سورة المائدة حيث يفصل الله بين عيسى بن مريم وبين قومه يوم القيامة فى شأن ادعائهم ألوهيته • واذا كان الموقف العام لنهاية السورة موقف « الفصل » ، فان علاقته ببداية سورة الأنعام التى تبدأ « الحمد لله » علاقة يمكن اكتشافها استنادا الى

---

(١١) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٦٢ •

جزء ثالث فى النص هو قوله تعالى : « **وقضى بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين** » (١٢) ٠

ان الارتباط الذى يؤسسه النص بين « القضاء والفصل » وبين « الحمد » يتحول الى قانون عام يفسر علاقات بعض السور ٠ واذا كانت سورة « فاطر » أيضا تبدأ بالحمد فان المناسبة بينها وبين السورة السابقة عليها هى العلاقة بين الحمد والفصل والقضاء ، حيث تنتهى سورة « سبأ » السابقة عليها بقوله تعالى : « **وحيل بينهم وبين ما يشتهون كما فعل باشياعهم من قبل انهم كانوا فى شك مريب** » ٠ ومع ذلك فيمكن الاستئناس هنا بنص آخر ان قال قائل ان موقف « فصل القضاء » لا يشبه الموقف فى نهاية سورة « سبأ » ، وهو موقف « الحيلولة » بين الكافر وبين ما يريد ٠ ذلك النص هو قوله تعالى : « **فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين** » (١٣) ولا شك أن « قطع الدابر » أشد دلالة على « الحيلولة » من حيث هو قضاء على الوجود ذاته ٠

وثمة علاقات بين السور لا تحتاج لهذا القدر من التأويل ، بل تعتمد على وجود نوع من الترابط اللغوى أو تعتمد على التكرار اللغوى بين لفظ فى آخر السورة ولفظ فى أول السورة التى تليها ٠ من النمط الثانى انتهاء سورة « الواقعة » بالأمر بالتسبيح وافتتاح سورة « الحديد » بالتسبيح ٠ ومن النمط الأول العلاقة بين سورتى « الكهف » « الاسراء » ، ورغم أن العلاقة بين هاتين السورتين تكتشف من خلال بدايتهما لا من خلال نهاية الأولى وبداية الثانية كما فى الأمثلة السابقة ، فان اقتران التسبيح بالحمد فى الصيغة الدعائية « **سبحان الله والحمد لله** » هو الذى يقيم الرابطة بين السورتين ، حيث تبدأ سورة الاسراء بقوله تعالى : « **سبحان الذى أسرى بعبده ليلا** » بينما تبدأ سورة « الكهف » بقوله : « **الحمد لله الذى أنزل على عبده الكتاب** » ٠

لأن التسبيح حيث جاء مقدم على التحميد ، يقال : سبحان الله والحمد لله (١٤) ٠

وبناء على فكرة التشابه بين بدايات السور يستطيع عالم القرآن أن يفسر ترتيب السور التى تبدأ بحروف متشابهة مثل « حم » وهى السور

---

(١٢) سورة الزمر : الآية ٧٥ ، وانظر : الزركشى ، البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٣٨ ٠

(١٣) سورة الأنعام : الآية ٤٥ ، وانظر سورة الزمر : الآية ٧٥ ٠

(١٤) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٣٩ ٠

التى أطلق عليها اسم « الحواميم » (١٥) ولكن المناسبة بين السور القصيرة يمكن أن تدخلنا فى علاقات لغوية أكثر تحديدا · ان العلاقة بين سورة « الفيل » وسورة « قريش » علاقة ارتباط لغوى تحولهما الى سورة واحدة لو تقبلنا منظور القدماء لهما · واذا كانت السورة الأولى تنتهى بقوله تعالى :« **فجعلهم كعصف مأكول** » فان السورة الثانية تبدأ باللام «**لايلاف قريش ايلافهم** » وبدلا من أن تكون هذه اللام متعلقة بالمحذوف العامل فى « **رحلة الشتاء والصيف** » تكون متعلقة بنهاية السورة الأولى « **فجعلهم كعصف مأكول** » · وبذلك تكون السورتان سورة واحدة ، ويكون المعنى : **ان الله قضى على أصحاب الفيل وكان ثمرة ذلك وعاقبته ان قريشا تألفت** · وتكون هذه اللام فى أول سورة « قريش » لام العاقبة استنادا الى الأخفش الذى ذهب ·

الى أن اتصالهما من باب قوله (فالتقطه آل فرعون ليكون لهم عدوا وحزنا) (١٦) ·

واذا كان الاتصال بين سورتى « الفيل » و « قريش » اتصالا لغويا دلاليا ، فان الاتصال بين سورتى « المسد » و « الاخلاص » اتصال ايقاعى يعتمد على تناغم الفاصلة الأخيرة فى سورة « المسد » مع فواصل سورة « الاخلاص » · ولعل مما يقوى هذا الترابط أن الفاصلة الأخيرة من سورة « المسد » تخالف فواصل السورة نفسها فهى على حرف الدال وفواصل السورة كلها على حرف الباء · واذا كانت فواصل سورة « الاخلاص » كلها على حرف الدال فان هذا من شأنه أن يخلق ترابطا ايقاعيا بين السورتين (١٧) ·

والنمط الأخير من العلاقات بين السور القصيرة هو علاقة « التقابل » وهو نمط نجده بين سورتى « الماعون » و « الكوثر » من جهة ، وبين سورتى « الضحى » و « الشرح » من جهة أخرى · فى سورة الماعون صفات أربعة يقابلها فى سورة « الكوثر » صفات أربعة نقيضة ·

« لأن السابقة قد وصف الله فيها المنافق بأمور أربعة : البخل وترك الصلاة ، والرياء فيها ، ومنع الزكاة · فذكر هنا فى مقابلة البخل : (انا أعطيناك الكوثر) أى الكثير · وفى مقابلة ترك الصلاة (فصل) أى دم عليها · وفى مقابلة الرياء (لربك) أى لرضاه لا للناس ، وفى مقابلة منع الماعون

---

(١٥) المصدر السابق : ص ٢٦٠ ·

(١٦) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٣٨ ·

(١٧) أنظر المصدر السابق : ص ٢٦٠ ·

(وانحر) وأراد به التصدق بلحم الأضاحى · فاعتبر هـذه المناسبة العجيبة » (١٨) ·

ومثل هذا التقابل نجده بين سورتى « الضحى » و « الشرح » من حيث ان السورة الأولى تسعى الى نفى ما أشاعه المشركون من هجر رب محمد له ثم تعدد لمحمد المواقف التى ساانده فيها الله ، والسورة الثانية ـ من هذه الزاوية ـ تمثل استمرارا للسورة الأولى ، وهو استمرار يؤكده التشابه الأسلوبى المعتمد على الاستفهام والنفى « ألم ··· » المتكرر فى السورتين معا مع ما يلى ذلك فى السورتين من العطف بصيغة الماضى ، وانتهاء كل سورة منها بصيغ التأكيد التى تتمثل فى أسلوب الاختصاص المعتمد على التقديم فى السورة الأولى ، وتتمثل فى أسلوب التكرار وتقديم المفعول فى السورة الثانية ·

٢ ـ المناسبة بين الآيات :

اذا كان البحث عن المناسبة بين السور قد حاول كما رأينا أن يقيم للنص وحدة عامة تعتمد على تأسيس علاقات متعددة ومختلفة ذات طابع « تأويلى » فى أغلب الأحيان ، فان البحث عن المناسبة بين الآيات يدخلنا مباشرة فى صميم الدرس اللغوى لآليات النص · ومن المهم أن نلاحظ هنا أن علم « المناسبة » لا يبحث عن علاقات خارجية ، ولا يستند الى شواهد من خارج النص ، فالنص فى هذا العلم هو شاهد ذاته ، وهو الذى يؤسس معايير علاقاته بناء على طريقة تركيبه اللغوى أو العقلى أو الحسى · وليس معنى ذلك أن هـذه العلاقات علاقات « موضـوعية » مفارقة لحركة عقل القارىء والمفسر ، بل هى علاقات ناتجة عن جدل القارىء مع النص فى عملية القراءة ·

ان مفهوم « وحدة » النص مفهوم يرتد الى قضية الاعجاز ، وهى قضية ترتد فى جانب كبير منها ـ كمـا سبقت الاشـارة فى الفصـل السابق ـ الى مغايرة قائل النص ـ الله ـ لغيره من المتكلمين · لذلك يتجنب العلماء فى علم « المناسبة » الحديث عن المناسبة بين الآيات التى يكون وجه الارتباط بينها واضحا ، مثل :

اذا كانت الثانية للأولى على جهـة التأكيد والتفسير أو الاعتراض والتشديد (١٩) ·

---

(١٨) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٣٦ ·

(١٩) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٤٠ ·

كما يتجنبون مناقشة النماذج التى تكون الآية فيها معطوفة على الآية السابقة عليها ويكون وجه العطف بين الآيتين قائما على أساس من جهة جامعة ·

كالنظيرين والشريكين · وقد تكون العلاقة بينهما المضادة وهذا كمناسبة ذكر الرحمة بعد ذكر العذاب ، والرغبة بعد الرهبة · وعادة القرآن العظيم اذا ذكر احكاما ذكر بعدها وعدا ووعيدا ، ليكون ذلك باعثا على العمل بما سبق ، ثم يذكر آيات التوحيد والتنزيه ، ليعلم عظم الآمر والناهى (٢٠) ·

وانما يكون التركيز على تلك الآيات المعطوفة على بعضها دون أن يكون للعطف وجه واضح من الوجوه المعروفة التى أسهب عبد القاهر فى شرحها وتحليلها فى باب « الفصل والوصل » · وهو باب يؤكد على أهميته قائلا :

اعلم أن العلم بما ينبغى ان يصنع فى الجمل من عطف بعضها على بعض أو ترك العطف فيها والمجىء بها منثورة تستانف واحدة منها بعد الأخرى من أسرار البلاغة ، ومما لا يتاتى تمام الصواب فيه الا للاعراب الخلص · والأقوام طبعوا على البلاغة ، وأوتوا فنا من المعرفة فى ذوق الكلام هم بها أفراد · وقد بلغ من قوة الأمر فى ذلك أنهم جعلوه حدا للبلاغة ، فقد جاء عن بعضهم أنه سئل عنها فقال : معرفة الفصل من الوصل ، ذاك لغموضه ودقة مسلكه وأنه لا يكمل لاحراز الفضيلة فيه أحد الا كمل لسائر معانى البلاغة (٢١) ·

ويبدو أن الآيات الأولى من سورة « الاسراء » كان لها فى مبحث « المناسبة » مكانة خاصة من حيث أن العلاقات بينها تحتاج الى الكشف عنها بعيدا عن علاقات العطف المألوفة · ان الآية الأولى تتحدث عن « الاسراء » ، وتنتقل الآية الثانية الى الحديث عن موسى وبنى اسرائيل والآيتان معطوفتان بالواو · وتصف الآية الثالثة بنى اسرائيل وصفا خاصا بأنهم ذرية من حملنا مع نوح وتستطرد فى وصف نوح بأنه كان « **عبدا شكورا** » ، ثم تأتى الآية الرابعة الى ذكر وعد الله لبنى اسرائيل ويستمر ذلك الى الآية الثامنة · وفى الآية التاسعة ينتقل النص للحديث عن القرآن · ونلاحظ فى هذه الآيات كلها اختلاف الفواصل فالفاصلة فى الآية

---

(٢٠) المصدر السابق نفسه ·

(٢١) دلائل الاعجاز : ص ٢٣٠ ·

الأولى الراء وفى الآية الثانية اللام الممدودة · وفى الآيات من الثالثة الى التاسعة تكون الفاصلة هى الراء الممدودة · ويكون السؤال ما هى العلاقة بين الاسراء وبين ذكر بنى اسرائيل ، ولماذا التركيز على كونهم من ذرية من حمل مع نوح مع أن التصور أن البشر جميعا من هذه الذرية لا بنى اسرائيل وحدهم ؟ ثم ما دلالة الانتقال الى ذكر القرآن بعد ذلك ؟

سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير · وآتينا موسى الكتاب وجعلناه هدى لبنى اسرائيل ألا تتخذوا من دونى وكيلا · ذرية من حملنا مع نوح انه كان عبدا شكورا · وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى الأرض مرتين ولتعلن علوا كبيرا · فاذا جاء وعد أولاهما بعثنا عليكم عبادا لنا أولى بأس شديد فجاسوا خلال الديار وكان وعدا مفعولا · ثم رددنا لكم الكرة عليهم وأمددناكم بأموال وبنين وجعلناكم أكثر نفيرا · ان أحسنتم أحسنتم لأنفسكم وان أسأتم فلها فاذا جاء وعد الآخرة ليسوؤوا وجوهكم وليدخلوا المسجد كما دخلوه أول مرة وليتبروا ما علوا تتبيرا · عسى ربكم أن يرحمكم وان عدتم عدنا وجعلنا جهنم للكافرين حصيرا · ان هذا القرآن يهدى للتى هى أقوم ويبشر المؤمنين الذين يعملون الصالحات أن لهم أجرا كبيرا ·

وفى محاولة الباقلانى الكشف عن وجه الارتباط بين هذه الآى بوصفه وجها من وجوه الاعجاز يرى أن ما يبدو « فصلا » بين الآية الأولى والآية الثانية هو فى حقيقته « وصل » يرتد الى النظم الذى يبرأ منه الكلام العادى ـ كلام البشر ـ وهو نظم أدى الى الانتقال الى ذكر نوح · ووصفه بانه « شكور » وصف يربط الكلام بعضه ببعض لمناسبته للفاصلة من جهة ، وللايماء الى ما يجب على بنى اسرائيل ـ المعاصرين للنص ـ من الشكر اقتداء بنوح من جهة أخرى · وفى كل ذلك يكون تركيز الباقلانى على مفارقة النص لغيره من النصوص وذلك دون أن يحدد بالضبط وجه العلاقة بين الآية الأولى والآية الثانية · انه يكتفى بالقول :

هذا خروج لو كان فى غير هذا الكلام لتصور فى صورة المنقطع · وقد تمثل فى هذا النظم لبراعته وعجيب أمره موقع ما لا ينفك منه القول · وقد يتبرأ الكلام المتصل بعضه من بعض ، ويظهر عليه التشبيج والتباين للخلل الواقع فى النظم · وقد تصور هذا الفصل للطفه وصلا ، ولم يبن عليه تميز الخروج ، ثم انظر كيف أجرى هذا الخطاب الى ذكر نوح وكيف

أثنى عليه ، وكيف يليق صفته بالفاصلة ، ويتم النظم بها مع خروجها مخرج البروز من الكلام الأول الى ذكره واجرائه الى مدحه بشكره ، وكونهم من ذريته يوجب عليهم أن يسيروا بسيرته وأن يستنوا بسنته فى أن يشكروا كشكره ولا يتخذوا من دون الله وكيلا ، وأن يعتقدوا تعظيم تخليصه اياهم من الطوفان لما حملهم عليه ونجاهم فيه حين أهلك من عداهم به • وقد عرفهم انه انما يؤاخذهم بذنوبهم وفسادهم فيما سلط عليهم من قبلهم وعاقبهم ، ثم عاد عليهم بالأفضال والاحسان حتى يتذكروا ويعرفوا قدر نعمة الله عليهم وعلى نوح الذى ولدهم وهم من ذريته ،فلما عادوا الى جهالتهم وتمردوا فى طغيانهم عاد عليهم بالتعذيب (٢٢) •

واذا كان الباقلانى يكتفى بهذه التعميمات ، فان الزركشى الذى ينقل عن الباقلانى كثيرا ويعتمد عليه فى كثير من الآراء يستطيع أن يلمح وجها من أوجه المناسبة بين ذكر الاسراء فى الآية الأولى وبين الحديث عن بنى اسرائيل فى الآيات التالية • ويستطيع كذلك أن يكشف عن وجه المناسبة بين قصة بنى اسرائيل وبين ذكر القرآن فى الآية التاسعة • ان العلاقة بين ذكر الاسراء وذكر قصة بنى اسرائيل :

التقدير : أطلعناه على الغيب عيانا ، وأخبرناه بوقائع من سلف بيانا ، لتقوم أخباره على معجزته برهانا ، أى سبحان الذى أطلعك على بعض آياته لتقصها ذكرا ، وأخبرك بما جرى لموسى وقومه فى الكرتين ، لتكون قصتهما آية أخرى • أو أنه أسرى بمحمد الى ربه كما أسرى بموسى من مصر حين خرج منها خائفا يترقب (٢٣) •

ويكون الانتقال من قصة بنى اسرائيل الى ذكر القرآن •

خروجا آخر الى حكمة القرآن ، لأنه الآية الكبرى • وعلى هذا فقس الانتقال من مقام الى مقام (٢٤) •

ان المناسبة بين الاسراء وبين قصة بنى اسرائيل يمكن أن تكتشف من زاويتين : الزاوية الأولى أن حدث الاسراء كان الهدف منه معاينة الغيب وهو هدف يمكن أن يتحقق بالقصص القرآنى • والفارق بين الاسراء

---

(٢٢) اعجاز القرآن : الجزء الثانى ، ص ٩١ ـ ٩٢ •

(٢٣) البرهان فى علوم القرآن : الجزء الأول ، ص ٤٢ •

(٢٤) البرهان فى علوم القرآن : الجزء الأول ، ص : ٤٣ •

والقصص ان الاسراء يعتمد على « العيـــان » بينما يعتمد القصص على « البيان » · لقد كان حدث الاسراء معاينة للغيب الميتافيزيقى ، والقصص بمثابة اخبار أو « بيان » للغيب التاريخى · الزاوية الثانية التى يمكن من خلالها اكتشاف « المناسبة » التشابه بين « اسراء » محمد ليلا وبين خروج موسى من مصر خائفا يترقب بعد أن وكز المصرى فقتله ·

والانتقال بعد ذلك الى ذكر « نوح » يعطى للقصة كلها دلالتها فى سياق علاقة النص بالواقع ، فليس الغرض من القصص القرآنى مجرد التسلية أو المتعة ، بل الهدف منه ـ الى جانب دلالته على اطلاع محمد على الغيب التاريخى ـ يرتبط بمجمل هدف النص وغايته ، وهو تغيير الواقع من خلال الجدل معه ، لذلك يعد ذكر نوح نوعا من التذكير لبنى اسرائيل المعاصرين بتلك النعمة التى أنعم الله بها عليهم حين نجاهم مع نوح · لذلك كان وصف نوح بأنه عبد شكور وصفا على سبيل الرمز والايماء لما يجب عليهم من شكر نعمة ارسال محمد ، هذا بالطبع الى جانب ما يحققه الوصف من قيمة ايقاعية تربط الآية بالآيات التالية ·

ويكون الانتقال الى ذكر القرآن فى الآية التاسعة انتقالا للحديث عن آية ثالثة هى الآية الكبرى وذلك بعد الحديث عن آية الاسراء وعن آية الانباء عن الغيب بما تتضمنه داخليا من آيات الانقاذ من الغرق والوعد الذى وعده الله لبنى اسرائيل · وهكذا تترابط الآيات على مستوى المضمون وعلى مستوى الشكل ، كمـا تترابط من حيث دلالتها على الواقع الذى يتجادل معه النص ، وهو الواقع الذى يضم النبى ويضم بنى اسرائيل ·

واذا كانت الآيات السابقة لم تحتج فى بيان « المناسبة » بينهـا الى معرفة « سبب النزول » فان اكتشاف « المناسبة » يحتاج فى بعض الآيات الى معرفة « سبب النزول » من أجل اكتشاف المعنى والدلالة ، الأمر الذى يساعد المفسر على اكتشاف وجه الترابط أو « المناسبة » مثال ذلك قوله تعالى :

يسألونك عن الأهلة قل هى مواقيت للناس والحج ، وليس البر بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البر من اتقى وأتوا البيوت من أبوابها واتقوا الله لعلكم تفلحون (٢٥) ·

فما هى العلاقة أو « المناسبة » بين ذكر الأهلة وبين حكم اتيـان البيوت ؟ ويكتسب السؤال أهميته من أن « الموضوعين » تتضمنهما آية واحدة ، ولابد من ثم أن يكون وجه « الترابط » قويا · ويحصر علماء القرآن وجه الارتباط بين جزأى الآية فى أحد احتمالين : الاحتمال الأول

---

(٢٥) سورة البقرة : الآية ١٨٩ ·

أن يكون ذكر اتيان البيوت من ظهورها نوعا من « التمثيل » الرمزى لسؤالهم عن « الأهلة » . وفى هذا الاحتمال يفهم السؤال استنادا الى سبب النزول على أنه لم يكن سؤالا استفهاميا بل كان سؤالا على سبيل التهكم والسخرية ، فقد تساءلوا : « ما بال الهلال يبدأ صغيرا ثم يكتمل بدرا ثم يعود هلالا صغيرا ؟ وما الحكمة فى ذلك ؟ » . واستنادا الى هذا « السبب » يكون النص فى اجابته عن هذا السؤال قد تجاهله ، وأجاب عن سؤال آخر كان هو الذى يجب أن يسألوه ـ وذلك ما عرف بعد ذلك باسم « أسلوب الحكيم » ـ ثم سخر النص منهم ببيان أنهم فى سؤالهم المعكوس هذا شأن من يأتى البيوت من ظهورها . وبناء على هذا الفهم تكون العلاقة بين جزأى الآية هى علاقة الممثول بالمثل . ويكون الجزء الثانى من الآية :

من قبيل التمثيل لما هم عليه ، من تعكيسهم فى سؤالهم وأن مثلهم كمثل من يترك بابا ويدخل من ظهر البيت ، فقيل لهم : ليس البر ما أنتم عليه من تعكيس الأسئلة ، ولكن البر من اتقى ذلك . ثم قال سبحانه : (وأتوا البيوت من أبوابها) ، أى باشروا الأمور من وجوهها التى يجب أن تباشر عليها ، ولا تعكسوا (٢٦) .

ان النص فى مثل هذا الفهم يحول الحدث الخارجى ـ سبب النزول ـ الى صورة رمزية تمثيلية ، فهو لا يعكس الحدث عكسا آليا ولا يعبر عنه بطريقة ميكانيكية ، انه يعكسه ويتجاوزه فى الوقت نفسه بتحويله الى صورة مجازية . ولكن علينا أن نلاحظ أن هذا فهم يعتمد على ضرب من التأويل وان كان معتمدا على سبب النزول . ويعتمد التأويل هنا على « التقابل » بين المعنى الناتج عن معرفة سبب النزول وبين « الصورة » المجازية المنتزعة من اتيان البيوت من ظهورها .

والاحتمال الثانى فى وجه ارتباط جزأى الآية يتباعد عن هذا الفهم « التمثيلى » لصورة اتيان البيوت من ظهورها ، ويكتفى بالتركيز على علاقة النص بالواقع ، فيذهب الى أن اتيان البيوت من ظهورها نوع من الاستطراد بعد ذكر « الحج » ردا على سؤالهم عن الهلال .

انه من باب الاستطراد ، لما ذكر أنها مواقيت للحج ، وكان هذا من أفعالهم فى الحج ، ففى الحديث أن أناسا من الأنصار كانوا اذا أحرموا لم يدخل أحد منهم حائطا ولا دارا

---

(٢٦) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٤١ .

ولا فسطاطا من باب ، فان كان من أهل المدر نقب نقبا فى ظهر بيته ، منه يدخل ويخرج ، أو يتخذ سلما يصعد به • وان كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء ، فقيل لهم : ليس البر بتخرجكم من دخول الباب ، لكن البر من اتقى ما حرم الله ، وكان من حقهم السؤال عن هذا وتركهم السؤال عن الأهلة • ونظيره فى الزيادة على الجواب قوله صلى الله عليه وسلم لما سئل عن المتوضىء بماء البحر فقال : « هو الطهور ماؤه ، الحل ميته » (٢٧) •

وهو احتمال ينقلنا الى مناقشة العلاقة بين «المناسبة» و «السبب» • واذا كان السبب هو الحادثة أو الواقعة التى ينزل النص استجابة لها رفضا أو تأييدا أو تعديلا ، فهى الأساس الذى يستند اليه الفقيه فى استخراج الحكم الشرعى الذى تتضمنه الآية • واذا كانت الآيات المختلفة تتجاور بناء على علاقات « تناسب » غير « أسباب » نزولها ، ألا يؤدى ذلك فى بعض النصوص الى نوع من الغموض يعوق الفقيه عن استخراج الحكم ؟

ان المعضلة هنا معضلة فقهية يطرحها علماء القرآن على الوجه التالى :

وقد تنزل الآيات على الأسباب خاصة ، وتوضع كل واحدة منها مع ما يناسبها من الآى رعاية لنظم القرآن وحسن السياق ، فذلك الذى وضعت معه الآية نازلة على سبب خاص للمناسبة اذ كان مسوقا لما نزل فى معنى يدخل تحت ذلك اللفظ العام ، أو كان من جملة الأفراد وضعا تحت اللفظ العام ، فدلالة اللفظ عليه : هل هى كالسبب فلا يخرج ويكون مرادا من الآيات قطعا ؟ أو لا ينتهى فى القوة الى ذلك ؟ لأنه قد يراد غيره وتكون المناسبة مشبهة به ؟ (٢٨)

والسؤال المطروح هنا : اذا تجاورت آيتان لكل منهما سبب خاص هل يمكن أن يدخل حكم احداهما فى حكم الأخرى اعتمادا على عموم اللفظ فى هذه الأخرى ؟ وهل يعد اللفظ المعبر عن الحكم فى الآية الأولى – والمندرج تحت حكم عموم اللفظ فى الآية الأخرى – بمثابة سبب أم أنه لا يقوى هذه القوة ؟ ويتضح السؤال أكثر اذا عرضنا للآيتين محور الاشكال • الآية الأولى قوله تعالى :

---

(٢٧) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن : الجزء الأول ، ص ٤١ •

(٢٨) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٥ •

ألم تر الى الذين أوتوا نصيبا من الكتاب يؤمنون بالجبت والطاغوت ويقولون للذين كفروا هؤلاء أهدى من الذين آمنوا سبيلا ٠

والآية الثانية قوله تعالى :

ان الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها واذا حكمتم بين الناس أن تحكموا بالعدل ، ان الله نعما يعظكم به ، ان الله كان سميعا بصيرا (٢٩) ٠

وسبب نزول الآية الأولى أن كعب بن الأشرف :

كان قدم الى مكة وشاهد قتلى بدر وحرض الكفار على الأخذ بثارهم وغزو النبى صلى الله عليه وسلم ، فسألوه : من أهدى سبيلا ؟ النبى صلى الله عليه وسلم ، أو هم فقال : انتم ـ كذبا منه وضلالة ـ لعنه الله : فتلك الآية فى حقه وحق من شاركه فى تلك المقالة ، وهم أهل كتاب يجدون عندهم فى كتابهم بعث النبى صلى الله عليه وسلم وصفته وقد أخذت عليهم المواثيق ألا يكتموا ذلك وأن ينصروه وكان ذلك أمانة لازمة لهم فلم يؤدوها وخانوا فيها (٣٠) ٠

وقد نزلت الآية الثانية فى شأن « مفاتيح الكعبة » فى الفتح أو قريبا منها ، وبينهما ست سنين(٣١)٠ان وجه المناسبة بين الآيتين هنا لا ينكشف الا بمعرفة أسباب النزول ٠

قال ابن العربى : وجه النظم أنه أخبر عن كتمان أهل الكتاب صفة محمد صلى الله عليه وسلم ، وقولهم : ان المشركين أهدى سبيلا ٠ فكان ذلك خيانة منهم ، فانجر ذلك الى ذكر جميع الأمانات (٣٢) ٠

لكن السؤال الفقهى يظل : أى الآيتين تدخل فى حكم الأخرى ؟ وأيتهما العامة ؟ وأيتهما الخاصة ؟ أيتهما تمثل « الأصل » الذى يستثمر منه الحكم وأيتهما تمثل « الفرع » الذى ينطبق عليه حكم الأصل ٠ ان الاجابة هنا واضحة فالآية الثانية تدل بصيغتها على « وجوب » رد الأمانة

---

(٢٩) سورة النساء : الآيتان ٥١ ، ٥٨ ٠

(٣٠) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٦ ٠

(٣١) المصدر السابق نفسه ٠

(٣٢) المصدر السابق نفسه ٠

وذلك باستخدام صيغة التأكيد « ان » واستخدام لفظ « يأمر » فى حين أن الآية الأولى وردت مورد الخبر ، وما جاء على صيغة الأمر لا يرقى فى دلالته على الحكم الى ما جاء على صيغة الخبر · ان دلالة الآية الأولى على « خيانة الأمانة » دلالة نابعة من ادراك المفسر لعلاقة « التناسب » ، وليست نابعة من « سبب النزول » وحده · ومعنى ذلك أن «السبب» و «المناسبة» يتعاونان فى الكشف عن دلالة النص ، ولا يؤديان الى أى غموض فى دلالته · ان اكتشاف المناسبة هو الذى يسهل على السيوطى القول بأن معنى الآية الثانية :

عام فى كل أمانة وذاك خاص بأمانة هى صفة النبى صلى الله عليه وسلم ··· والعام تال للخاص فى الرسم متراخ عنه فى النزول · والمناسبة تقتضى دخول ما دل عليه الخاص فى العام (٣٣) ·

ان « المناسبة » بين الآيتين السابقتين مناسبة نابعة من تشابه سياق نزولهما من حيث الاطار العام ـ اطار الكذب فى الأولى ورد الأمانة فى الثانية ـ دون الوقائع الجزئية · واذا كانت النصوص لا تصوغ الوقائع صياغة حرفية كما سبقت الاشارة فان تجاورهما لا يعنى تعارضا ، ولا يؤدى الى غموض حتى لو كانت أسباب نزولهما متباعدة أو مختلفة · لذلك يحرص العلماء على الفصل بين علم «المناسبة » وعلم « الأسباب » من حيث ان كل واحد منهما ينظر للنص من زاوية خاصة · ينظر علم « الأسباب » للنصوص من حيث دلالتها على الوقائع وارتباطها بها ، وينظر علم « المناسبة » للنصوص من حيث علاقاتها اللغوية والأسلوبية أو العقلية أو الذهنية · انه العلم الذى يدرس « العلاقات » داخل النص ، فى حين يدرس علم « الأسباب » علاقات النص بما هو خارجه فى الواقع · واذا كان العلمان يمثلان زاويتين من درس النصوص ، فأحيانا ما تلتقى الزاويتان للكشف عن دلالة جزء من النص · واذا كانت آلية النص تتبدى من خلال علاقات أجزائه فانها يمكن أيضا أن تتبدى من خلال جدلية الغموض والوضوح داخل النص ، وهذا موضوع الفصل التالى ·

---

(٣٣) الاتقان فى علوم القرآن : الجزء الأول ، ص ٣٠ ·

الفصل الثالث



الغموض والوضوح

تعـــد جدلية الغموض والوضـــوح من أهم خصـــائص النص فى الدراسات النقدية الحديثة ، اذ الفارق بين النص ذى الطبيعة «الاعلامية» الخالصة وبين النص الأدبى يكمن فى قدرة النص الأدبى على ابداع نظامه الدلالى الخاص داخل النظام الدلالى العام فى الثقافة التى ينتمى اليها · واذا كانت النصوص « الاعلامية » الخالصة تعتمد « الوضوح » معيارا للجودة والرداءة ، فان هذا المعيار فى النصوص الأدبية يختلف باختلاف طبيعة النص وباختلاف النوع الأدبى الذى ينتمى اليه · ان من أهم خصائص النصوص الأدبية مع ذلك أن يخالف النص نفسه ولا يكتفى بالمخالفة بين نفسه وبين غيره من النصوص :

ان اختلاف النص (عن غيره من النصوص) ليس هو المميز له أو المحدد لهويته الخاصة ، ولكنها طريقة النص فى الاختلاف مع ذاته · وهـذا الاختلاف لا يمكن الوصـول اليه الا من خلال فعل القراءة · انها الطريقة التى تصبح بها الطاقة الدلالية للنص غير محدودة ··· من خلال عملية التكرار ، وهى ليست اعـادة لنفس الشىء ، بل لشىء مختلف · ان الاختلاف بكلمات أخرى ليس هو ما يميز نصا من آخر · انه

ليس الاختلاف بين (كيانين مستقلين) ولكنه اختلاف فى (داخل النص ذاته) (١) ٠

وفى حالة القرآن فقد سبق أن ناقشنا فى « الاعجاز » الكيفية التى يفارق النص بها غيره من النصوص سواء على مستوى النص أو على مستوى فعل القراءة عند العلماء ٠ وتتجلى الكيفية التى يخالف بها النص ذاته من خلال مجموعة من المستويات سبق أن ناقشنا بعضا منها فى الفصول السابقة ٠ تتجلى هذه الكيفية من خلال « المكى والمدنى » سواء على مستوى المضمون أو على مستوى اللغة والصياغة ٠ وتتجلى أيضا من خلال « الناسخ والمنسوخ » فى اختلاف الأحكام ٠ واذا كانت قضايا « المكى والمدنى » و « الناسخ والمنسوخ » تشير الى مخالفة النص لذاته بتأثير علاقته بالواقع وجدله معه ، فان للنص آليات أخرى فى مخالفة ذاته لا ترتبط ارتباطا مباشرا بجدله مع الواقع ، بل ترتبط أكثر بجدل الواقع معه من خلال فعل « القراءة » ٠

والفارق بين جدل النص مع الواقع وبين جدل الواقع مع النص فارق فى الأولية ليس الا ، ففى مرحلة تشكيل النص فى الثقافة تكون الثقافة « فاعلا » والنص « منفعلا » ، وان كان « انفعال » النص هنا ـ كما سبقت الاشارة ـ انفعالا من خلال آليات اللغة ٠ وفى مرحلة تشكيل النص للثقافة يكون النص « فاعلا » والثقافة « منفعلا » ، فالثقافة هنا لا تشكل النص ، بل تعيد قراءته ، وهى من ثم تعيد تشكيل دلالته ولا تعيد تشكيل معطياته اللغوية ٠ فى هذا السياق الجدلى بين « النص » و « الثقافة » تكشفت آلية « الغموض والوضوح » بوصفها سمة من سمات النص ٠ ولقد أشار النص ذاته الى هذه السمة فى الآية التى تقول :

هو الذى انزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فاما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر الا أولو الألباب (٢) ٠

ولقد تم فهم « المحكم » على أساس أنه الواضح البين الذى لا يحتاج الى تأويل ، كما فهم « المتشابه » على أساس أنه « الغامض » الذى يحتاج الى تأويل ٠ وكان القانون الذى اتفق عليه العلماء هو ضرورة رد المتشابه

---

(١) Barbara Johnson, The Critical Difference, p. 4.

(٢) سورة آل عمران : الآية ٧ ٠

الى المحكم ، أى تفسير « الغامض » استنادا الى « الواضح » · ومعنى هذا القانون أن العلماء ـ على خلافاتهم الأيديولوجية حول هذه القضية وغيرها من القضايا ـ قد اتفقوا على أن النص هو معيار ذاته ، فالواضح المحكم يعد بمثابة « الدليل » لتفسير الغامض المتشابه وفهمه · ان أجزاء النص يفسر بعضها بعضا ، وليس مطلوبا من المفسر أن يلجأ الى معايير خارجية لفض غوامض النص واستجلاء دلالتها · ويمكن التعبير عن هذا القانون بلغة النقد الأدبى فنقول ان النص يتضمن أجزاء تعد بمثابة « مفاتيح » دلالية تمكن القارىء من الولوج الى عالم النص وكشف أسراره وغوامضه · واحتواء النص على الغموض والوضوح يعد بمثابة آلية هامة للنص لتحويل فعل القراءة الى فعل ايجابى يساهم فى انتاج دلالة النص · وهكذا يكون انتاج الدلالة فعلا مشتركا بين النص والقارىء ، ويكون من ثم فعلا متجددا بتعدد القراء من جهة ، ومتجددا باختلاف « ظروف » القراءة من جهة أخرى ·

لقد ناقشنا فى مكان آخر خلاف العلماء حول « المحكم والمتشابه » من منظور «التأويل» (٣) · وغايتنا هنا التركيز على الكيفية التى أدرك بها القدماء آليات النص فى انتاج الدلالة من خلال جدلية «الغموض والوضوح»، ولذلك فمن الضرورى أن نتوقف عند الجوانب المختلفة التى ناقش القدماء من خلالها هذه الآلية · وهى جوانب تضم مجموعة من علوم القرآن الى جانب علم المحكم والمتشابه ·

١ ـ المنطوق والمفهوم (ندرة النصوص) :

يكاد القدماء فى مناقشة العلاقة بين المنطوق اللفظى للنص وبين المفهوم الذهنى الناتج عن هذا المنطوق يبلورون مفهوما للنص يقرن بينه وبين الوضوح ، بحيث يصبح « النص » هو التركيب اللغوى الذى يتطابق فيه المنطوق مع المفهوم تطابقا تاما · ولكنهم يدركون أيضا أن النصوص التى ينطبق عليها هذا المفهوم نادرة جدا وذلك بحكم الطبيعة الرمزية للغة التى تعتمد على طاقتى التجريد والتعميم · وعلى ذلك يقسمون التركيب اللغوى الى أربعة أنماط وذلك طبقا لآليات العلاقة بين المنطوق اللفظى والمفهوم الذهنى · النوع الأول هو « النص » وهو الدال بمنطوقه على معنى لا يحتمل غيره · والنوع الثانى هو « الظاهر » وهو الدال بمنطوقه على معنيين ، المعنى الظاهر منهما هو المعنى الراجح من المنطوق · والنوع الثالث

---

(٣) انظر : الاتجاه العقلى فى التفسير ، ص ١٤١ ـ ١٤٦ ، ص ١٦٤ ـ ١٩٠ ·

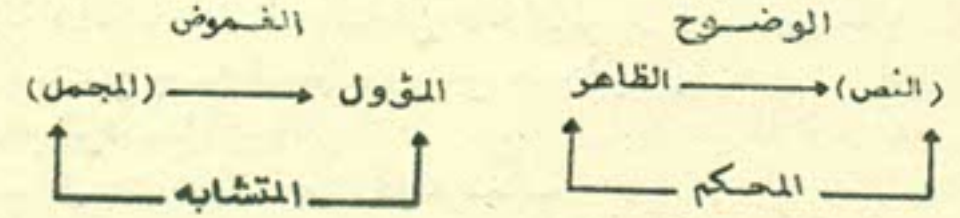
هو « التأويل » وهو الذى يدل بمنطوقه على معنيين يكون المعنى الراجح منهما هو المعنى غير الظاهر وذلك على عكس النوع الثانى · والنوع الرابع هو النوع « الغامض » الذى يحتمل معنيين سواء على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز ويصعب تحديد المعنى المراد من المنطوق ، وهذا الغامض يطلقون عليه أحيانا اسم « المجمل » · وهذه الأقسام الأربعة كلها خاصة بالعلاقة بين منطوق التركيب اللغوى وبين المعنى أو الدلالة :

المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق ، فان أفاد معنى لا يحتمل غيره فالنص نحو : « فصيام ثلاثة أيام فى الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة » ··· ومع احتمال غيره احتمالا مرجوحا فالظاهر نحو : « فمن اضطر غير باغ ولا عاد » فان الباغى يطلق على الجاهل وعلى الظالم وهو فيه أظهر وأغلب ، ونحو : « ولا تقربوهن حتى يطهرن » فانه يقال للانقطاع طهر وللوضوء والغسل وهو فى الثانى أظهر · وان حمل على المرجوح لدليل فهو تاويل ويسمى المرجوح المحمول عليه مؤولا كقوله : « وهو معكم أينما كنتم » فانه يستحيل حمل المعية على القرب بالذات فتعين صرفه عن ذلك وحمله على القدرة والعلم والحفظ والرعاية ، وكقوله : « واخفض لهما جناح الذل من الرحمة » فانه يستحيل حمله على الظـــاهر لاستحالة أن يكون للانسان اجنحة فيحمل على الخضوع وحسن الخلق · وقد يكون مشتركة بين حقيقتين أو حقيقة ومجـاز ويصح حمله عليهما جميعا فيحمل عليهما جميعا سواء قلنـا بجواز استعمال اللفظ فى معنييه أولا ، ووجهه على هذا أن يكون اللفظ قد خوطب به مرتين مرة أريد هذا ومرة أريد هذا · ومن أمثلته « ولا يضار كاتب ولا شهيد » فانه يحتمل ولا يضارر الكاتب والشهيد صاحب الحق بجور فى الكتابة والشهادة ، ولا يضارر بالفتح أى لا يضارهما صاحب الحق بالزامهما ما لا يلزمهما واجبارهما على الكتابة والشهادة ثم ان توقفت صحة دلالة اللفظ على اضمار سميت دلالة « اقتضاء » نحو « واسئل القرية » أى أهلها ، وان لم تتوقف ودل للفظ على ما لم تقصد به سميت دلالة « اشارة » كدلالة قوله تعالى : « أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم » على صحة صوم من أصبح جنبا اذ اباحة الجماع الى طلوع الفجر تستلزم كونه جنبا فى جزء من النهار » (٤) ·

---

(٤) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٣١ ـ ٣٢ ·

ان هذه الأقسام الأربعة تعتمد على التدرج من الوضوح الى الغموض، فالنص هو الواضح وضوحا تاما بحيث لا يحتمل سوى معنى واحد ، ويقابل « النص » المجمل الذى يتساوى فيه معنيان يصعب ترجيح أحدهما ، ويكون « الظاهر » أقرب الى « النص » من حيث ان المعنى الراجح فيه هو المعنى القريب ، بينما يكون « المؤول » أقرب الى « المجمل » من حيث ان المعنى الراجح فيه هو المعنى البعيد · ومعنى ذلك أن قطبى « الوضوح » و « الغموض » اللذين يندرج تحتهما « النص » و « المجمل » بينهما منطقة وسطى يقع فيها « الظاهر » و « المؤول » · فى هذا التقسيم الرباعى يقع « المحكم » فى منطقة وسطى بين « النص » و « الظاهر » ، ويقع المتشابه بين « المؤول » و « المجمل » (٥) ·



لكن العلاقة بين المنطوق اللفظى والدلالة لا تقف عند حدود هذا التقسيم الرباعى ، فالمنطوق اللفظى قد لا يدل وحده ويحتاج الى اضمار ، وقد يتجاوز المنطوق دلالته المباشرة الى دلالة « ضمنية » · وتزداد المسألة تعقيدا حين ننظر الى دلالة المفهوم ، وهى الدلالة الناتجة عن دلالة المنطوق · ان المنطوق يؤدى الى مفهوم بدلالة الألفاظ ، ولكن المفهوم من الألفاظ قد يدل على معنى آخر وراءه ، وتتم هذه الدلالة اما بالموافقة واما بالمخالفة · مثال دلالة الموافقة قوله تعالى : « فلا تقل لهما أف » فالمنطوق هنا يدل على النهى عن قول « أف » للوالدين ، وهذه الدلالة تدل « بفحوى الخطاب » على تحريم ضربهما ، ذلك لأن النهى عن الضيق منهما بالكلام « أف » يتطلب بطريق الأولى النهى عن ايذائهما · وهذه الدلالة الثانية ليست ناتجة عن منطوق الكلام ولكنها ناتجة عن دلالة هذا المنطوق أو عن « المفهوم » · ومثال آخر هو قوله تعالى : « **ان الذين يأكلون أموال اليتامى ظلما انما يأكلون فى بطونهم نارا وسيصلون سعيرا** » فالمنطوق يدل على حكم من يأكل مال اليتيم ظلما ، وهذه الدلالة الناتجة عن المنطوق تدل « بلحن الخطاب » على تحريم الاحراق لأنه مساو للأكل فى الاتلاف ·

---

(٥) انظر : السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٤ ·

والنوع الثانى من دلالة المفهوم هو ما يدل بالمخالفة وذلك فى حالة أن يكون المنطوق دالا على مفهوم محدد لغويا بالوصف أو الحال أو الظرف أو العدد ، فيكون المفهوم المحدد دالا على نفى الحكم عن غيره ، أى عن غير الموصوف ، بطريق المخالفة ، مثال ذلك قوله تعالى « يا أيها الذين آمنوا ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا » فالمفهوم من هذا المنطوق وجوب التبين فى خبر « الفاسق » ، وهذا المفهوم يدل على « **أن غير الفاسق لا يجب التبين فى خبره ، فيجب قبول خبر الواحد العدل** » (٦) ٠

ومعنى ذلك أن دلالة المنطوق اللغوى للنصوص لا تتراوح بين الوضوح والغموض فحسب ولكنها تختلف من حيث طرق الدلالة أيضا ، فقد تكون الدلالة مباشرة وهى ما يطلق عليه القدماء « دلالة المنطوق » وقد تكون الدلالة دلالة « اقتضاء » كما فى حالة الاضمار وقد تكون دلالة « اشارة » مثل استنتاج صحة صيام من أصبح جنبا من قوله تعالى : « **أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم** » ٠ والدلالة الرابعة هى دلالة « المفهوم » التى تنقسم الى دلالة موافقة والى دلالة مخالفة ٠

ان هذا التعدد فى طرائق الدلالة اللغوية يعكس احساس القدماء أن طرائق الدلالة اللغوية تخالف طرائق الدلالة الأخرى مخالفة اللغة لغيرها من أنواع الدلالات ٠ من هنا نفهم حصرهم مفهوم « النص » فى التركيب اللغوى الدال بمنطوقه على مفهومه دلالة مباشرة واضحة ليس فيها لبس أو احتمال ، وادراكهم فى نفس الوقت أن هذا النمط من الدلالة نادر جدا، وهو ما عبروا عنه بقولهم بندرة النصوص :

> **وقد نقل عن قوم من المتكلمين أنهم قالوا بندور النص جدا فى الكتاب والسنة ٠ وقد بالغ امام الحرمين وغيره فى الرد قال : لأن الغرض من النص الاستقلال بافادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال وهذا ان عز حصوله بوضع الصيغ ردا الى اللغة فما أكثره مع القرائن الحالية والمقالية (٧) ٠**

---

(٦) انظر السيوطى : ص ٣٢ ٠ هذا الانتقال من « المفهوم » الى دلالته سواء بالموافقة ام بالمخالفة وهو ما يطلق عليه الفقهاء « الاستنباط » ، وهو باب لاستثمار الأحكام الفقهية من النصوص بدلالة « المفهوم » انظر أمثلة لذلك : الزركشى : البرهان فى علوم القرآن : الجزء الثانى ، ص ٤ ـ ٦ ، ص ١٩ ـ ٢١ ٠

(٧) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٣١ ٠

والقول بندرة النصـوص مردود الى طبيعة اللغـة التى تعتمد على التجريد والتعميم فى دلالتها ، وهذا من شأنه أن يجعل انتاج الدلالة فى اللغـة بشكل عـام وفى النصوص الممتازة بشكل خاص لا يفارق جدلية النص / القارى · ان تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح فى «الظاهر» أو «المؤول» تحديد مرهون بأفق قارىء وعقله ، وتحديد المحذوف المضمر فى دلالة « الاقتضاء » يحتاج كذلك الى قارىء · فاذا انتقلنا من دلالة « المنطوق » الى مستويات دلالة « المفهوم » كانت الدلالة غير مفارقة لفعل القراءة بما تتضمنه من تأويل · وهذا كله مفهوم للدلالة يقترب الى حد كبير من المفهوم المعاصر الذى يرى أن فعل القراءة ـ ومن ثم التأويل ـ لا يبدأ من المعطى اللغوى للنص ، أى لا يبدأ من المنطوق ، بل يبدأ ـ قبل ذلك ـ من الاطار الثقافى الذى يمثل أفق القارىء الذى يتوجـه لقراءة النص (٨) ·

٢ ـ المجمـــل :

المجمل يقف فى الطرف الآخر من النص وهو طرف الغموض كما سبقت الاشارة · وقد كان المثال الذى أشير الى المجمل به قوله تعالى : « ولا يضار كاتب ولا شهيد » ، وهو تركيب يحتمل قراءتين ويحتمل من ثم معنيين : القراءة الأولى : ولا يضارر على البناء للمعلوم ، والقراءة الثانية ولا يضارر على البناء للمجهول · وكلتا القراءتين تحتملهما الآية · لكن من الملاحظ أن « الاجمال » هنا نوع من الغموض الذى يجعل النص قابلا لتأويلين لا يتعارضان ، فسواء كان النهى للكاتب والشاهد ألا يضرا صاحب الحق أو كان لصاحب الحق ألا يضر الكاتب والشاهد ، فانه نهى عن أن تؤدى كتابة الديون الى ضرر · وأذا كان « الاجمال » هنا راجعا الى الصيغة الصرفية للفعل ، فان القدماء يعددون أشكالا للاجمال المؤدى الى الغموض مثـل « الاشتراك » الدلالى للألفاظ و « الحـذف » و « اختـلاف مرجع الضمير » و « احتمال العطف والاستئناف » و « الغرابة » فى اللفظ و « ندرة الاستعمال » على مسـتوى التركيب و « التقـديم والتأخير » و « قلب المنقول » من الألفاظ و « التكرير القاطع لوصل الكلام » وكلها ظواهر لغوية وأسلوبية موجودة فى نص القرآن (٩) ·

---

(٨) انظر :
Peter W. Nesselroth; Literary Identity and Contextual Difference, p. 51.

(٩) انظر · السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٨ ·

وقد أشار القدماء الى بعض الألفاظ « الغريبة » التى غمض معناها على الجيل الأول من المسلمين :

فاخرج أبو عبيد فى الفضائل عن ابراهيم التيمى أن أبا بكر الصديق سئل عن قوله : « وفاكهة وأبا » فقال : أى سماء تظلنى وأى أرض تقلنى ان أنا قلت فى كتاب الله ما لا أعلم. وأخرج عن أنس أن عمر بن الخطاب قرأ على المنبر : « وفاكهة وأبا » فقال : هذه الفاكهة قد عرفناها فما الأب ؟ ثم رجع الى نفسه فقال : ان هذا لهو الكلف يا عمر .

وأخرج من طريق مجاهد عن ابن عباس قال : كنت لا أدرى ما فاطر السموات حتى أتانى أعرابيان يختصمان فى بئر ، فقال أحدهما : أنا فطرتها ، يقول أنا ابتدأتها .

وأخرج ابن جريج عن سعيد بن جبير أنه سئل عن قوله « وحنانا من لدنا » فقال : سألت عنها ابن عباس فلم يجب فيها شيئا .

وأخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس قال : والله ماأدرى ما حنانا وأخرج الفريانى حدثنا اسرائيل حدثنا سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال : كل القرآن أعلمه الا أربعا غسلين وحنانا وأواه والرقيم .

وأخرج ابن أبى حاتم عن قتادة قال : قال ابن عباس : ما كنت أدرى ما قوله : « ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق » حتى سمعت قول بنت ذى يزن : تعال أفاتحك ، تريد أخاصمك .

وأخرج من طريق مجاهد عن ابن عباس قال : ما أدرى ما الغسلين ولكنى أظنه الزقوم (١٠)

ولم تكن ظاهرة « الغموض » بالنسبة للجيل الأول من المسلمين قاصرة على « الألفاظ » الغريبة بل كانت تتجاوز ذلك الى مستوى التركيب، ولذلك احتاج النص فى هذه المرحلة المبكرة الى التفسير فى بعض أجزائه :ـ

كسؤالهم لما نزل : (ولم يلبسوا ايمانهم بظلم) ، فقالوا : أينا لم يظلم نفسه ففسره النبى صلى الله عليه وسلم

---

(١٠) انظر : السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ١١٣ .

بالشرك ، واستدل عليه بقوله تعالى : (ان الشرك لظلم عظيم) • وكسؤال عائشة ـ رضى الله عنها ـ عن الحساب اليسير فقال : « ذلك العرض ، ومن نوقش الحساب عذب » • وكقصة عدى بن حاتم فى الخيط الذى وضعه تحت رأسه • وغير ذلك مما سألوا عن آحاد منه (١١)

ولعل من أهم مظاهر « الغموض » الخلاف حول آية المحكم والمتشابه ذاتها لا على مستوى الدلالة فقط وما ارتبط بها من تحديد معنى المحكم ومعنى المتشابه ، ولكن على مستوى القراءة ذاتها فى تحديد طبيعة « الواو » فى « والراسخون فى العلم يقولون آمنا به من عند ربنا » فهل هى واو عطف أو واو استئناف • وعلى قراءة العطف يكون « **الراسخون فى العلم** » معطوفا على اسم الجلالة فى « **وما يعلم تأويله الا الله** » ويكون من ثم داخلا فى حكم من يعلم التأويل • وعلى هذه القراءة تبقى جملة « **يقولون آمنا به** » مقطوعة عن السياق الا على تأويل أنها خبر لمبتدأ محذوف • وعلى قراءة الاستئناف يكون « **الراسخون فى العلم** » خارجين من حكم العلم بالتأويل وتكون مبتدأ خبره « **يقولون آمنا به** » (١٢) •

لقد كان المبدأ الذى طرحه المفسرون أن هذا الغموض الراجع الى « الاجمال » يمكن الوصول الى دلالته بالعودة الى النص ذاته فى مكان آخر ، فالمجمل فى موضع له بيان فى موضع آخر • ان تفسير الرسول للظلم بالشرك كان تفسيرا للنص بالنص ذاته ، فالنص من خلال نظامه اللغوى والدلالى يؤسس معجمه الخاص ويضع أساس تفسير الغامض فى بعض أجزائه :

قال العلماء من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولا من القرآن فما أجمل منه فى مكان فقد فسر فى موضع آخر ، وما اختصر فى مكان فقد بسط فى موضع آخر (١٣) •

وليس أدل على أن النص يؤسس لغته الخاصة من «الدلالة الشرعية» التى أضفاها النص على كثير من ألفاظ اللغة كالصلاة والزكاة والصيام والحج ، بل ان ألفاظ « الاسلام » و « القرآن » و « الوحى » و « الشرع » و « السنة » تدخل فى اطار الألفاظ التى أضفى عليها النص دلالات لم

---

(١١) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ١٤ ـ ١٥ •

(١٢) انظر تفاصيل هذا الخلاف فى الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ص ٧٢ ـ ٧٤ •

(١٣) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٧٥ •

تكن لها فى اللغة ، وهذا هو الفارق بين « الدلالة الشرعية » و « الدلالة الوضعية » لهذه الألفاظ · لقد بلغ من الاحساس بهذا النقل الدلالى الذى قام النص بتحقيقه فى بعض ألفاظ اللغة ان اعتبر بعض العلماء أن هذه الألفاظ من « المجمل » الذى يحتاج للبيان :

ومنها الآيات التى فيها الأسماء الشرعية نحو « وأقيموا الصلاة وآتوا الزكاة » و « فمن شهد منكم الشهر فليصمه » و « لله على الناس حج البيت » قيل انها مجملة لاحتمال الصلاة لكل دعاء ، والصيام لكل امساك والحج لكل قصد ، والمراد بها لا تدل عليه اللغة وافتقر الى البيان · وقيل : لا ، بل يحمل على كل ما ذكر الا ما خص بدليل (١٤) ·

ان بيان « المجمل » والكشف عن دلالة الغامض بالعودة الى سياق النص فى أجزاء أخرى أمر مهم دون شك خاصة فى مجال استثمار الأحكام الشرعية الفقهية من النصوص ، لكن كثيرا من أجزاء النص أيضا تظل تحتمل تعدد القراءات ومن ثم تعدد التأويلات خاصة على مستوى التركيب والأسلوب ، ومع اختلاف « المنظور » الذى ينطلق منه القارىء والمفسر ، وآية « آل عمران » خير دليل على ذلك ·

٣ ـ الاختلاف الذى يوهم التناقض :

فى كثير من أجزاء النص يحدث نوع من الاختلاف الذى يبرز من خلال « التكرار » ، ولكنه تكرار لا يعيد نفس الشىء ، بل تكرار يطرح جديدا · وحين قارن القدماء هذه النصوص « المكررة » ولاحظوا « الاختلاف » بينها حاولوا أن يكشفوا أن هذا « الاختلاف » لا يؤدى الى غموض أو تناقض فى دلالة النص ، بل الأحرى القول أنه اختلاف دال على « الاعجاز » من حيث دلالته على قدرة النص على التصرف دون الوقوع فى التكرار الحرفى · ان القصص القرآنى مثلا يتكرر فى السور المختلفة ، لكن هذا التكرار يضيف دائما شيئا جديدا ، فقصة موسى مع أهله حين رأى النار فى طريق عودته الى مصر تأتى فى كل سورة بأسلوب مختلف وباضافة جديدة · فالقصة تحكى فى سورة « النمل » أن موسى :

رأى نارا فقال لأهله : انى آنست نارا سآتيكم منها بخبر او آتيكم بشهاب قبس لعلكم تصطلون » · وقال فى سورة طه

---

(١٤) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٢٠ ·

فى هذه القصة : « لعلى آتيكم منها بقبس أو أجد على النار هدى. وفى موضع آخر « لعلى آتيكم منها بخبر أو جذوة من النار لعلكم تصطلون » . وقد تصرف فى وجوه وأتى بذكر القصة على ضروب ليعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك . ولهذا قال : « فليأتوا بحديث مثله » ليكون أبلغ فى تعجيزهم وأظهر للحجة عليهم (١٥) .

ولذلك أعاد قصة موسى فى سور وعلى طرق شتى وفواصل مختلفة مع اتفاق المعنى (١٦) .

ولا يكتفى القدماء بهذا « التعليل » لوجود ظاهرة الاختلاف بين أجزاء النص ، بل يحاولون تفسير هذا الاختلاف وذلك اعتمادا على مبدأ مهم هو نفى الاختلاف الذى يوهم التناقض . ونفى الاختلاف الذى يوهم التناقض ليس نفيا للاختلاف فى ذاته بل هو نفى للتناقض الذى يمكن أن يوهمه هذا الاختلاف . ان النص ذاته ينفى عن نفسه « الاختلاف » الموهم بالتناقض :

سئل الغزالى عن معنى قوله تعالى : (ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كبيرا) فأجاب بما صورته : الاختلاف لفظ مشترك بين معان ، وليس المراد نفى اختلاف الناس فيه ، بل نفى الاختلاف عن ذات القرآن ، يقال : هذا كلام مختلف ، أى لا يشبه أوله آخره فى الفصاحة ، اذ هو مختلف ، أى بعضه يدعو الى الدين ، وبعضه يدعو الى الدنيا . أو هو مختلف النظم ، فبعضه على وزن الشعر ، وبعضه منزحف ، وبعضه على أسلوب مخصوص فى الجزالة ، وبعضه على أسلوب يخالفه، وكلام الله منزه عن هذه الاختلافات، فانه على منهاج واحد فى النظم مناسب أوله آخره ، وعلى مرتبة واحدة فى غاية الفصاحة ، فليس يشتمل على الغث والسمين ، ومسوق لمعنى واحد ، وهو دعوة الخلق الى الله تعالى ، وصرفهم عن الدنيا الى الدين ، وكلام الأدميين يتطرق اليه هذه الاختلافات ... ولقد كان رسول الله صلى الله عليه وسلم بشرا تختلف أحواله ، فلو كان هذا كلامه أو كلام غيره من البشر لوجد فيه اختلاف كثير فأما اختلاف الناس فهو تباين فى آراء

---

(١٥) الباقلانى : اعجاز القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٥٦ ، والآيات من سورة النمل : ٧ ، طه : ١٠ ، القصص : ٢٩ .

(١٦) المصدر السابق : ص ٥٩ .

الناس لا فى نفس القرآن ، وكيف يكون هذا المراد ، وقد قال تعالى : (يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا) فقد ذكر فى القرآن انه فى نفسه غير مختلف ، وهو مع هذا سبب لاختلاف الخلق فى الضلال والهدى (١٧)

ان الاختلاف ـ فى تأويل الغزالى ـ ظاهرة أحدثها النص بين الناس، فقد اختلف الناس فى النص وفى تفسيره وتأويله ، ولكن النص نفسه لا اختلاف فيه لا على مستوى النظم والأسلوب ولا على مستوى المضمون والدلالة · لكن مثل هذا التأويل يتجاهل أن اختلاف الناس حول النص « تأويلا » استند الى أجزاء مختلفة فى النص · ان استشهاد الغزالى بقوله على « تأويل » يأخذ الآية على ظاهرها بوصفها آية « محكمة » تدل بظاهرها· وهو استشهاد لا يوافقه عليه أى مفكر معتزلى يضع الآية فى نطاق « المتشابه » الذى يحتاج الى التأويل الذى يتباعد بها عن دلالتها الظاهرة · ويضع المعتزلى فى مقابلة هذا الاستشهاد بالنص من جانب الأشعرى استشهادا بجزء آخر من النص يراه «محكما » دالا بظاهره على نقيض معنى النص الذى يستشهد به الأشعرى ·

ان اختلاف الناس حول النص يرتد فى جانب منه الى « اختلاف » النص ذاته ، وهو اختلاف أوهم التناقض · من هنا يحرص العلماء على ازالة هذا الوهم ، ومن هنا ينبع الاتفاق بين الفرق المختلفة على نفى التناقض عن القرآن · وليس تأويل « المتشابه » برده الى « المحكم » فى حقيقته الا محاولة لازالة وهم « التناقض » عن النصوص المختلفة · ومعنى ذلك أن كل الفرق تسلم بطريقة أو بأخرى بوجود نوع من الاختلاف بين أجزاء النص ، لكنه اختلاف لا يؤدى الى التناقض · انه اختلاف قد يرتد فى جزء منه الى طبيعة اللغة ، فهو اختلاف طبيعى مردود الى الطبيعة اللغوية للنص ، أو لنقل بلغة معاصرة : اختلاف مردود الى آلية النص فى تحديد طبيعته الخاصة · وهذه الآلية الخاصة كما سبقت الاشارة هى التى تجعل فعل القراءة ـ والتأويل من ثم ـ جزءا من آليات النص · لقد عبر القدماء عن هذا الترابط بين « آلية النص » وبين « فعل القراءة » حين أدركوا أن الاختلاف يرتد الى طبيعة اللغة ، وأن القراءة تتم من خلال « المعقول » الذى لا يصح أن يتعارض معه المنقول أو النص ·

---

(١٧) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٤٦ ـ ٤٨ · ولاحظ فيما أكدناه من النص كيف يجذب الغزالى دلالة القرآن الى الدعوة الى الآخرة دون الدنيا التى يضعها فى علاقة تعارض مع « الدين » ، وهو الاتجاه الذى نناقشه فى الباب الثالث من هذه الدراسة ·

وانما حملهم على التاويل وجوب حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته لقيام الأدلة على استحالة المتشابه والجسمية فى حق البارى، تعالى ، والخوض فى مثل هذه الأمور خطره عظيم • وليس بين المعقول والمنقول تغاير فى الأصول ، بل التغاير انما يكون فى الألفاظ ، واستعمال المجاز (فى) لغة العرب • وانما قلنا لا تغاير بينهما فى الأصول لما علم بالدليل أن العقل لا يكذب ما ورد به الشرع ، اذ لا يرد الشرع الا بما يفهمه العقل ، اذ هو دليل الشرع وكونه حقا • ولو تصور كذب العقل فى شىء لتصور كذبه فى صدق الشرع ، فمن طالت ممارسته العلوم وكثر خوضه فى بحورها أمكنه التلفيق بينهما ، لكنه لا يخلو من أحد أمرين ، اما تاويل يبعد عن الأفهام ، أو موضع لا يتبين فيه وجه التاويل لقصور الأفهام عن ادراك الحقيقة ، والطمع فى تلفيق كل ما يرد مستحيل المرام (١٨)

واذا كان الاختلاف حين يقرأ من خلال « المعقول » يزول توهم « التناقض » فان الاختلاف يصبح نوعا من التنوع لا يتعارض مع الايمان بوحدة « النص » ووحدة مصدره • واذا كانت الآراء والأيديولوجيات تختلف ، فان « المعقول » الذى لا يتعارض معه النص يختلف من جماعة الى جماعة داخل العصر الواحد فى المجتمع الواحد ، ويختلف من مجتمع الى مجتمع فى العصر الواحد ، وهو أشد اختلافا بتغاير العصر وتقدم الزمان وتطور المجتمعات • ويظل النص من خلال آليات الاختلاف نصا قابلا للقراءة والتفسير والتأويل •

لو كان القرآن كله محكما لما كان مطابقا الا لمذهب واحد وكان بصريحه مبطلا لكل ما سوى ذلك المذهب ، وذلك مما ينفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله والنظر فيه والانتفاع به • فاذا كان مشتملا على المحكم والمتشابه طمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يؤيد مذهبه وينصر مقالته ، فينظر فيه جميع أرباب المذاهب ، ويجتهد فى التامل فيه صاحب كل مذهب • واذا بالغوا فى ذلك صارت المحكمات مفسرة للمتشابهات (١٩)

---

(١٨) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٨٠ •

(١٩) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٣ •

ان النص بهذا الاختلاف لا يحدد هويته فقط ويميز نفسه عن غيره من النصوص ، بل يتجاوز ذلك لكى يجعل من نفسه محورا فى الثقافة عن طريق قابليته للتفسيرات والتأويلات المختلفة فى المكان والزمان على السواء . ان النصوص المحددة الدلالة هى النصوص ذات الوظيفة الاعلامية الخالصة والتى تنتهى مهمتها بفك شفرة الرسالة ووصول المتلقى الى مضمونها ومحتواها وصولا كاملا نهائيا ، ومن شأن هذه النصوص أن تكون خاضعة خضوعا شبه تام لمعطيات اللغة العادية ، فهى نصوص لا تبدع لغتها الخاصة ، وذلك على خلاف النصوص الممتازة . وفى القرآن نجد مستويات لغوية مختلفة تتراوح بين « الاعلام » الخالص وهى نصوص قليلة جدا وبين اللغة « الأدبية » المكثفة الدلالة المبدعة لآلياتها الخاصة .

٤ ـ الحروف المقطعة فى أوائل السور :

اذا كان « المجمل » يجد تفسيره فى جزء آخر من النص ، واذا كان « المختلف » يفسر فيه « المتشابه » على ضوء « المحكم » فان الحروف المقطعة فى أوائل السور لا تدخل تحت أى من هذين النمطين ناهيك أن تدخل تحت أى وجه من وجوه الدلالة التى ناقشناها فى المنطوق والمفهوم . ان المنطوق فى حالة الحروف المقطعة غير دال ، أى ليس له مفهوم مباشر أو غير مباشر . ولا شك أن هذا هو الذى دفع بالبعض الى جعل هذه الحروف من « المتشابه » الذى لا يعلمه الا الله ، وقرأ الآية ـ بناء على هذا التأويل لمعنى « المتشابه » ـ على الاستئناف دون العطف .

قال ابن عباس أنزل الله القرآن على أربعة أوجه : حلال وحرام ، ووجه لا يسع أحد جهالته ، ووجه تعرفه العرب ، ووجه تأويل لا يعلمه الا الله (٢٠)

وقد وضع تحت هذا الوجه الذى لا يعلمه الا الله كثير من أجزاء النص تدل بمنطوقها على اختصاص العلم الالهى ببعض الجوانب التى لا يعلمها البشر مثل الساعة ونزول الغيث وما فى الأرحام والروح .

فهو يجرى مجرى الغيوب نحو الآى المتضمنة قيام الساعة ونزول الغيث وما فى الأرحام . وتفسير الروح والحروف المقطعة . وكل متشابه فى القرآن عند أهل الحق ، فلا مساغ للاجتهاد فى تفسيره ، ولا طريق الى ذلك الا بالتوقيف

---

(٢٠) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٧٤ .

من أحد ثلاثة أوجه : اما نص من التنزيل ، أو بيان من النبى صلى الله عليه وسلم ، أو اجماع الأمة على تأويله فاذا لم يرد فيه توقيف من هذه الجهات علمنا أنه مما استأثر الله تعالى بعلمه (٢١) ٠

واذا كانت النصوص المشار اليها عن الساعة والغيث وما فى الأرحام وعن الروح نصوصا دالة بمنطوقها على استئثار علم الله بهذه الأشياء فانها نصوص ليس لها تأويل وراء منطوقها ٠ انها نصوص دالة أدخل فى باب « المحكم » ولا علاقة لها بالتشابه أو الغموض ٠ ومعنى ذلك أن الحروف المقطعة والآيات « المتشابهات » فقط هى التى استأثر الله بعلمها وليس لانسان تأويلها ٠

ان اختلاف الروايات عن ابن عباس جعل أنصار التأويل يستندون الى مرويات أخرى عنه تعارض وجود شىء فى القرآن لا يصل الانسان الى فهمه وتأويله :

ألا ترى أن ابن عباس كان يقول : أنا من الراسخين فى العلم ، ويقول عند قراءة قوله فى أصحاب الكهف : (ما يعلمهم الا قليل) : أنا من أولئك القليل ٠

وقال مجاهد٠٠٠لو لم يكن للراسخين فى العلم حظ من المتشابه الا أن يقولوا : (آمنا) لم يكن لهم فضل على الجاهل ، لأن الكل قائلون ذلك ٠ ونحن لم نر المفسرين الى هذه الغاية توقفوا عن شىء من القرآن فقالوا : هو متشابه لا يعلمه الا الله، بل أمروه على التفسير ، حتى فسروا الحروف المقطعة (٢٢)

والحقيقة أن تفسير الحروف المقطعة ومحاولة الوصول الى سرها يرجع الى زمن نزول النص ، والى جدل اليهود مع النبى حول الاسلام والقرآن ٠ وسواء كانت هذه الرواية هى سبب نزول آية آل عمران أو كانت مجرد « واقعة » لا تعلق لها بنزول الآية فان مغزاها بالنسبة لتفسير الحروف المقطعة يظل مهما ٠ لقد حاول اليهود تفسير هذه الحروف تفسيرا عدديا ظنا منهم أنها يمكن أن تكشف لهم عن مدة سيادة « الاسلام » وسيطرته سياسيا ٠ قال ابن اسحاق راويا عن ابن عباس :

---

(٢١) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٦٦ ٠

(٢٢) المصدر السابق ، ص ٧٣ ٠

ان أبا ياسر بن أخطب مر برسول الله صلى الله عليه وسلم ، وهو يتلو فاتحة البقرة : « آلم ذلك الكتاب لا ريب فيه » فأتى أخاه حيى بن أخطب فى رجال من يهود ، فقال : تعلموا والله ، لقد سمعت محمدا يتلوا فيما أنزل عليه ، « ألم ذلك الكتاب » فقالوا : أنت سمعته ؟ فقال : نعم ، فمشى حيى بن أخطب فى أولئك النفر من يهود الى رسول الله صلى الله عليه ووسلم ، فقالوا له : يا محمد ، ألم يذكر لنا أنك تتلو فيما أنزل اليك « ألم ذلك الكتاب » ؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وسلم : بلى ، قالوا : أجاءك بها جبريل من عند الله ؟ فقال نعم : قالوا : لقد بعث الله قبلك أنبياء ما نعلمه بين لنبى منهم ما مدة ملكه ، وما أكل أمته غيرك ، فقال حيى بن أخطب ، وأقبل على من معه ، فقال لهم : الألف واحدة ، واللام ثلاثون ، والميم أربعون ، فهذه احدى وسبعون سنة ، أفتدخلون فى دين انما مدة ملكه وأكل أمته احدى وسبعون سنة ؟ ثم أقبل على رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : يا محمد ، هل مع هذا غيره ؟ قال : نعم ، قال : ماذا ؟ قال : « ألمص » . قال : هذه والله أثقل وأطول ، الألف واحدة واللام ثلاثون ، والميم أربعون ، والصاد تسعون فهذه احدى وستون ومئه سنة ، هل مع هذا يا محمد غيره ، قال نعم « آلر » . قال هذه والله أثقل وأطول ، الألف واحدة ، واللام ثلاثون ، والراء مئتان ، فهذه احدى وثلاثون ومئتان ، هل مع هذا يا محمد قال : نعم « المر » قال : هذه والله أثقل وأطول ، الألف واحدة ، واللام ثلاثون ، والميم أربعون ، والراء مئتان ، فهذه احدى وسبعون ومئتا سنة ، ثم قال : لقد لبس علينا أمرك يا محمد ، حتى ما ندرى أقليلا أعطيت أم كثيرا ؟ ثم قاموا عنه . فقال أبو ياسر لأخيه حيى بن أخصب ولمن معه من الأحبار : ما يدريكم لعله قد جمع هذا كله لمحمد ، احدى وسبعون ، واحدى وستون ومئة، واحدى وثلاثون ومئتان ، واحدى وسبعون ومئتان ، فذلك سبع مئة وأربع وثلاثون سنة ، فقالوا : لقد تشابه أمره علينا (٢٣) .

ولقد كان هذا التأويل أساسا فيما يبدو اعتمد عليه كثير من السلف فى محاولة كشف أمد الدنيا ومدة العالم ، ومن هؤلاء الذين اعتمدوا عليه السهيلى فى كتابه فيما يقول ابن خلدون :

---

(٢٣) السيرة النبوية : الجزء الثانى . ص ١٣٩ ـ ١٤٠ .

وهو أنه جمع الحروف المقطعة فى أوائل السور بعد حذف المكرر قال وهى أربعة عشر حرفا يجمعها قولك (ألم يسطع نص حق كره) فاخذ عددها بحساب الجمل فكان سبعمائة وثلاثة اضافة الى المنقضى من الألف الآخر قبل بعثته فهذه هى مدة الملة قال : ولا يبعد ذلك أن يكون من مقتضيات هذه الحروف وفوائدها • قلت : وكونه لا يبعد لا يقتضى ظهوره ولا التعويل عليه (٢٤) •

وينتهى ابن خلدون الى رفض مثل هذا التأويل وذلك استنادا الى أمرين : الأول أن دلالة الحروف على « الأرقام » ليست دلالة طبيعية أو عقلية ، بل هى دلالة عرفية وضعية اعتباطية • والأمر الثانى أن اليهود الذين وضعوا هذه الدلالة هم أقرب الى البداوة والأمية بالمعنى الثقافى والحضارى ومن ثم لا يصح التعويل على آرائهم واجتهاداتهم فى مثل هذه المسائل • يقول :

ولا يقوم من القصة دليل على تقدير الملة بهذا العدد لأن دلالة هذه الحروف على تلك الأعداد ليست طبيعية ولا عقلية وانما هى بالتواضع والاصطلاح الذى يسمونه حساب الجمل • نعم انه قديم مشهور ، وقدم الاصطلاح لا يصير حجة ، وليس أبو ياسر وأخوه حيى ممن يؤخذ رأيه فى ذلك دليلا ولا من علماء اليهود لأنهم كانوا بادية الحجاز غفلا عن الصنائع والعلوم حتى عن علم شريعتهم وفقه كتابهم وملتهم ، وانما يتلقفون مثل هذا الحساب كما تتلقفه العوام فى كل ملة (٢٥)

واذا كان اليهود قد حاولوا تفسير هذه الحروف تفسيرا حسابيا ، فان ابن عباس قد حاول أن يرد هذه الحروف الى أسماء الله وصفاته ، فكل حرف منها يدل على اسم أو صفة دلالة الجزء على الكل • وفى هذه الحالة يمكن أن يدل الحرف الواحد على أكثر من اسم وأكثر من صفة :

فالألف من « الله » واللام من « لطيف » والميم من « مجيد » ، أو الألف من (آلائه) واللام من « لطفه » والميم من « مجده » (٢٦) •

---

(٢٤) المقدمة : ص ٢٣٢ •

(٢٥) المقدمة : ص ٣٣٣ •

(٢٦) ، (٢٧) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ١٧٣ ، ص ١٧٤

ويمكن أيضا أن يكون مفتتح كل سورة دالا على عبارة كاملة على سبيل الاختصار ، فتكون الدلالة :

فى قوله تعالى : « آلم ، • أنا الله أعلم ، وفى (آلمص) أنا الله أفضل ، و (ألر) أنا الله أرى ، ونحوه من دلالة الحرف الواحد على الاسم العام والصفة التامة (٢٧)

ولا شك أن هذا التأويل المنسوب الى ابن عباس قد تطور فيما بعد ، عند كل من الشيعة والمتصوفة ،الى علم قائم بذاته اكتسبت فيه الحروف بصفة عامة وحروف أوائل السور بصورة خاصة أبعادا ودلالات شتى على الأئمة عند الشيعة على اختلاف فرقهم أو على حقائق الوجود والنص عند المتصوفة • وكان ذلك كله تعميقا للاتجاهات « الغنوصية » فى تفسير النص وتأويله •

وفى مقابل هذا الاتجاه التأويلى السرى نجد اتجاها آخر يتعامل مع هذه الحروف من حقيقة أنها حروف غير دالة فى ذاتها ، بل هى جزء من النظام اللغوى الذى يعتمد عليه النص ، ووجودها فى النص هكذا مفرقة له دلالة عامة هى « تأكيد » أن هذا « النص » المعجز فى نظمه مؤلف من نفس الحروف التى يؤلفون منها نصوصهم التى لا ترقى فى مستواها الى آفاق هذا النص • ومعنى ذلك أن الاشتراك بين النص وغيره من نصوص الثقافة هو اشتراك فى النظام الصوتى ، وذلك معنى من معانى الاعجاز عند الباقلانى :

وهو أن الحروف التى بنى عليها كلام العرب تسعة وعشرون حرفا وعدد السور التى افتتح فيها بذكر الحروف ثمان وعشرون سورة وجملة ما ذكر من هذه الحروف فى أوائل السور من حروف المعجم نصف الجملة وهو أربعة عشر حرفا ليدل بالمذكور على غيره ، وليعرفوا أن هذا الكلام منتظم من الحروف التى ينظمون بها كلامهم (٢٨)

وهذه الحروف الأربعة عشر المذكورة فى أوائل السور الى جانب أنها من حيث العدد نصف حروف اللغة تمثل من جهة أخرى كل الظواهر الصوتية الموجودة فى اللغة ، فهى تمثل ظواهر « الهمس » و « والجهر »

---

(٢٨) اعجاز القرآن : الجزء الأول ، ص ٦٥ ـ ٦٦ • وقد عدد الباقلانى الحروف تسعة وعشرين على اعتبار « لا » حرفا مستقلا ، واذا اعتبرناها حرفا مركبا من حرفين هما اللام والألف صارت الحروف ثمانية وعشرين مطابقة لعدد السور • انظر الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ١٧٦ •

و « الشدة » و « الرخاوة » و « الانفتاح » و « الاطباق » . وهى من جهة ثالثة تمثل تقسيم الحروف من حيث « المخرج » الى حلقية وغير حلقية . ومعنى ذلك أن اختيار هذه الحروف لبدء السور بها لم يكن اختيارا عشوائيا قائما على المصادفة والارتجال ، بل هو اختيار له دلالته من حيث ان هذه الحروف تمثل الظواهر الصوتية الموجودة فى حروف اللغة . فمن الحروف المهموسة فيها : الصاد والكاف والقاف والسين والحاء والطاء . ومن الحروف المجهورة : الألف واللام والميم والراء والهاء والعين والياء والنون ، ومن الشديدة الألف والكاف والطاء والقاف ، ومن الرخوة اللام والميم والراء والصاد والهاء والعين والسين والحاء والياء والنون . ومن المطبقة : الصاد والطاء ، ومن المنفتحة : الألف واللام والميم والراء والكاف والهاء والعين والسين والحاء والقاف والياء والنون . وبالاضافة الى ذلك ففيها من حروف القلقلة القاف والطاء . ومن حروف الحلق الحاء والهاء والعين :

والذى ينقسم اليه هذه الحروف على ما قسمه أهل العربية وبنوا عليها وجوهها أقسام نحن ذاكروها . فمن ذلك أنهم قسموها الى حروف مهموسة وأخرى مجهورة ، فالمهموسة منها عشرة وهى الحاء والهاء (؟) والخاء والكاف والشين والثاء والفاء والتاء والصاد والسين ، وما سوى ذلك من الحروف فهى مجهورة ، وقد عرفنا أن نصف الحروف المهموسة مذكورة فى جملة الحروف المذكورة فى أوائل السور ، وكذلك نصف الحروف المجهورة على السواء لا زيادة ولا نقصان (٢٩)

وكذلك مما يقسمون اليه الحروف يقولون انها على ضربين : أحدهما حروف الحلق وهى ستة أحرف العين والحاء والهمزة (؟) والهاء والخاء (؟) والغين (؟) والنصف من هذه الحروف مذكور فى جملة الحروف التى تشتمل عليها الحروف المبينة فى أوائل السور . وكذلك النصف من الحروف التى ليست بحروف الحلق .

وكذلك تنقسم هذه الحروف الى قسمين آخرين : أحدهما حروف غير شديدة ، والى الحروف الشديدة وهى التى تمنع الصوت أن يجرى فيه وهى الهمزة والقاف والكاف والجيم (؟) والظاء والذال والطاء والياء ، وقد علمنا أن نصف هذه الحروف

---

(٢٩) الباقلانى : اعجاز القرآن ، الجزء الأول ، ص ٦٦ .

أيضا هى مذكورة فى جملة تلك الحروف التى بنى عليها تلك السـور ٠

ومن ذلك الحروف المطبقة وهى أربعة أحرف وما سواها منفتحة فالمطبقة الطاء والظاء والضاد والصاد ٠ وقد علمنا أن نصف هذه الحروف فى جملة الحروف المبدوء بها فى أوائل السـور ٠

واذا كان القوم الذين قسموا فى الحروف هذه الأقسام لأغراض لهم فى ترتيب العربية وتنزيلها بعد الزمان الطويل من عهد النبى صلى الله عليه وسـلم ، وراوا مبـانى اللسان على هذه الجهة ، وقد نبه بما ذكر فى أوائل السور على ما لم يذكر على حد التصنيف الذى وصفنا دل على أن وقوعها الموقع الذى يقع التواضع عليه بعد العهد الطويل لا يجوز أن يقع الا من الله عز وجل لأن ذلك يجرى مجرى علم الغيوب ٠ وان كان انما نبهوا على ما بنى عليه اللسان فى أصله ، ولم يكن لهم فى التقسيم شىء ، وانما التاثير لمن وضع أصل اللسان ، فذلك أيضا من البديع الذى يدل على أن أصل وضعه موقع الحكمة التى يقصر عنها اللسان ٠ فان كان أصل اللغة توقيفا فالأمر فى ذلك أبين ، وان كان على سبيل التواضع فهو عجيب أيضا ، لأنه لا يصح أن تجتمع هممهم المختلفة على نحو هذا الا بأمر من عند الله تعالى ٠ وكل ذلك يوجب اثبات الحكمة فى ذكر هذه الحروف على حد يتعلق به الاعجاز من وجه (٣٠) ٠

ان الدلالة التى يضفيها الباقلانى هنا على وجود هذه الحروف فى النص دلالة مشابهة لدلالة « الاخبار عن الغيوب » على اعجاز النص ٠ ولكن علينا أن نكون على ذكر بأن هـذه الدلالة دلالة اضافتها الثقـافة على هذه الحروف بعد تطور الدرس اللغوى ٠ ولا يقلل من هذه الدلالة الآن أن تقسيم الأصوات مخالف لتقسيم القدماء الذين كانوا يعتمدون على مجرد الملاحظة المباشرة ، هذا بالاضافة الى تطور نطق بعض الأصوات فى اللغة الحـديثة (٣١) ٠

ثمة تاويلات أخرى تحاول اضفاء دلالة على هذه الحروف ، منها مثلا اعتبـار هذه الحروف بمثابة أسماء للسور التى وردت فيها ، ولكن هذا

---

(٣٠) الباقلانى : اعجاز القرآن ، الجزء الأول ، ص ٦٨ ـ ٦٩ ٠

(٣١) انظر : فليش : العربية الفصحى ، نحو بناء لغوى جديد ، ص ٣٧ ـ ٤١ ٠

التاويل يضعف من مشروعيته كثرة السور التى تبدأ بحروف متشابهة مثل « آلم » التى تبدأ بها سورة « البقرة » و « آل عمران » و « العنكبوت » و « الروم » و « لقمان » و « السجدة » ، ومثل « آلر » التى تبدأ بها سورة « يونس » و « هود » و « يوسف » و « الرعد » و « ابراهيم » و « الحجر » ، هذا علاوة على الطواسين والحواميم . ويبدو دفاع علماء القرآن عن مثل هذا التاويل دفاعا متهافتا ، ذلك أنهم يذهبون الى أنه :

قد يقع الوفاق بين اسمين لشخصين . ثم يميز بعد ذلك بصفة وقعت ، كما يقال زيد وزيد ، ثم يميزان بأن يقال : زيد الفقيه ، وزيد النحوى ، فكذلك اذا قرأ القارىء : (آلم . ذلك الكتاب) فقد ميزها عن (آلم . الله لا اله الا هو الحى القيـــوم) (٣٢) .

ويطول بنا الأمر اذا ناقشنا كل التاويلات التى طرحت لوجود هذه الحروف والتى أسهب علماء القرآن فى تعدادها حتى وصلت الى ثلاثة عشر تاويلا ، وانتهى الأمر ببعض العلماء الى التسليم بها جميعا وجعلها بمثابة تاويل واحد :

فيقال : « ان الله جل وعلا افتتح السور بهذه الحروف ارادة منه للدلالة بكل حرف منها على معان كثيرة ، لا على معنى واحد ، فتكون هذه الحروف جامعة لأن تكون افتتاحا ، وأن يكون كل واحد منها ماخوذا من اسم من أسماء الله تعالى ، وأن يكون الله عز وجل قد وضعها فى هذا الوضع فسمى بها ، وأن كل حرف منها فى آجال قوم وارزاق آخرين ، وهى مع ذلك ماخوذة من صفات الله تعالى فى انعامه وافضاله ومجده ، وأن الافتتاح بها سبب لأن يسمع القرآن من لم يكن يسمع ، وأن فيها اعلان للعرب أن القرآن الدال على نبوة محمد صلى الله عليه وسلم بهذه الحروف وأن عجزهم عن الاتيان بمثله مع نزوله بالحروف المتعالمة بينهم دليـــل على كفرهم وعنـادهم وجحودهم ، وأن كل عدد منها اذا وقع أول كل سورة فهو اسم لتلك السورة (٣٣) .

ولا شك أن كل هذه التاويلات تؤكد بطريقة أو بأخرى احساس القدماء بأن «غموض» دلالة هذه الحروف يشكل جانبا من جوانب خصوصية

---

(٣٢) الزركشى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ١٧٤ .

(٣٣) الزركشى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ١٧٥ .

النص ، فهـو غموض يؤكد « الاختـــلاف » بين القرآن وبين غـيره من النصوص · من هنا تختلف الحروف المقطعة عن غيرها من ظواهر الغموض التى ناقشناها فى الفقرات السابقة ، من حيث أن هذه الأخيرة ظواهر غموض دلالية تبينها وتكشف عنها أجزاء أخرى من النص ، وهى من ثم ظواهر غموض تبرز اختلاف النص داخليا · وهكذا يكون النص قد خالف بين ذاته وبين غيره من النصوص من جهة ، وخالف بين أجزائه من جهة أخرى · ولم تكن هذه المخالفة الا آلية من آليات النص حقق بهـا تميزه وحقق بها من ثم قدرته على التفاعل مع الثقافة فى المكان والزمان ·

الفصل الرابع



العام والخاص

اذا كانت علوم « الاعجاز » و « المناسبة بين السور والآيات » و « المحكم والمتشابه » علوما تؤكد مفهوم « وحدة » النص فى وعى القدماء فان علم « العام والخاص » يزيد هذا الوعى بالوحدة وضوحا رغم ارتباطه ارتباطا وثيقا بعلم « أسباب النزول » . اذ لم يكتف العلماء بالوقوف عند حدود النظرة التجزيئية للنص ، والتى ترى كل آية « نصا » مستقلا بمعنى منفصل عن معنى الآيات السابقة لها أو التالية لها ، بل بذلوا ـ كما رأينا ـ غاية جهدهم لتأكيد أن النص من حيث « النزول » نزل مجزءا ، ولكنه من حيث « التلاوة » نص واحد . وفى علم « العام والخاص » يؤكد العلماء مرة أخرى أن النصوص أو الآيات وان نزلت عند سبب خاص تتجاوز من حيث دلالتها حدود هذا السبب الخاص . واذا كان العلماء قد اختلفوا فى دلالة النص وتساءلوا : هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب ، فقد كان هذا الخلاف فقهيا يرتبط بآيات الأحكام دون غيرها من الآيات . ولا شك أن ما ورد فى القرآن خاصا بالأحكام والتشريعات يمكن النظر اليه من خلال هذه الثنائية ، اذ يرتبط بعضها بسبب النزول ولا يفارقه ، وان كان بعضها الآخر يتجاوز « الواقعة » الجزئية التى نزل فيها ليدل على حكم عام يصلح أن ينطبق على آلاف الوقائع الشبيهة .

لقد كان اهتمام الفقهاء والأصوليين باكتشاف الطرائق التى يمكن

أن يستجيب بها النص لمتغيرات الواقع فى حركته النامية المتطورة عبر التاريخ هو العامل الأكبر وراء التركيز على « عموم اللفظ » دون الوقوف عند « خصوص السبب » . لذلك نظر كثير من الفقهاء الى « الوقائع » الجزئية التى يمثلها علم « أسباب النزول » بوصفها نماذج وأمثلة لأحوال اجتماعية وانسانية . وعلى ذلك فان دلالة النص لا تقف عند حدود هذه الوقائع الجزئية بل تنسحب على كل الوقائع الشبيهة .

ومن الأدلة على اعتبار عموم اللفظ (كون) احتجاج الصحابة وغيرهم فى وقائع بعموم آيات نزلت على أسباب خاصة شائعا ذائعا بينهم . قال ابن جرير : حدثنى محمد ابن أبى معشر : أخبرنا أبو معشر نجيح سمعت سعيدا المقبرى يذكر محمد بن كعب القرظى فقال سعيد : ان فى بعض كتب الله : ان لله عبادا ألسنتهم أحلى من العسل وقلوبهم أمر من الصبر ، فقال محمد بن كعب : هذا فى كتاب الله : « ومن الناس من يعجبك قوله فى الحياة الدنيا » الآية ، فقال سعيد : قد عرفت فيمن أنزلت ، فقال محمد بن كعب : ان الآية تنزل فى الرجل ثم تكون عامة .

فان قلت فهذا ابن عباس لم يعتبر عموم قوله : « لا تحسبن الذين يفرحون » الآية ، بل قصرها على ما أنزلت فيه من قصة أهل الكتاب ، قلت : أجيب عن ذلك بأنه لا يخفى عليه أن اللفظ أعم من السبب ، لكنه بين أن المراد باللفظ خاص ، ونظيره تفسير النبى صلى الله عليه وسلم « الظلم » فى قوله تعالى : « ولم يلبسوا ايمانهم بظلم » بالشرك فى قوله : « ان الشرك لظلم عظيم » مع فهم الصحابة العموم فى كل لفظ . وقد ورد عن ابن عباس ما يدل على اعتبار العموم فانه قال به فى آية السرقة مع أنها نزلت فى امرأة سرقت . قال ابن أبى حاتم : حدثنا على بن الحسين نبأنا محمد بن أبى حماد حدثنا أبو ثميلة بن عبد المؤمن عن نجدة الحنفى ، قال : سألت ابن عباس عن قوله : والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما » أخاص أم عام ؟ قال : بل عام .

وقال ابن تيمية : قد يجىء كثيرا من هذا الباب قولهم هذه الآية نزلت فى كذا ، لا سيما ان كان المذكور شخصا كقولهم آية الظهار نزلت فى امرأة ثابت بن قيس ، وأن آية الكلالة نزلت فى جابر بن عبد الله ، وأن قوله : « وأن أحكم

بينهم » نزلت فى بنى قريظة والنضير ، ونظائر ذلك مما يذكرون أنه نزل فى قوم من المشركين بمكة أو قوم من اليهود والنصارى أو فى قوم من المؤمنين ، فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم ، فان هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الاطلاق · والناس وان تنازعوا فى اللفظ العام الوارد على سبب ، هل يختص بسببه ؟ فلم يقل أحد ان عمومات الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين ، وانما غاية مايقال انها تختص بنوع ذلك الشخص فتعم ما يشبهه ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ · والآية التى لها سبب معين ان كانت أمرا أو نهيا فهى متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلته ، وان كانت خبرا بمدح أو ذم فهى متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلته (١) ·

ان تجاوز « السبب الخاص » فى دلالة النص الى مستوى « العموم » لابد أن يستند الى دوال فى النص ذاته تسمح بهذا التجاوز والانتقال · ومن طبيعة اللغة ذاتها أنها تعبر عن الوقائع تعبيرا رمزيا ، فالوجود الفيزيقى للأشياء يتحول فى اللغة الى رموز صوتية ، وهذا التحول لا يتم الا عبر المرور من الوجود المادى الى الوجود الذهنى فى المفاهيم والتصورات المشتركة · هذا على مستوى دلالة الألفاظ على مدلولاتها ، فاذا انتقلنا من دلالة الألفاظ الى دلالة التراكيب كان تعبير اللغة عن الوقائع تعبيرا من خلال علاقات لغوية لها خصوصيتها · ان عبارة « مات السائق » مثلا أسندت الفعل « مات » الى الفاعل « السائق » ، ولكن هذا اسناد لغوى لا يتطابق مع الحدث الخارجى ولا يحاكيه ، ففى الحدث الخارجى الذى تعبر عنه الجملة لم يفعل السائق الموت بنفسه · وفى عبارة أخرى مثل « أعجبنى العرض » نجد أن علاقات الفاعلية والمفعولية لا تشير الى وقائع خارجية ، بل تشير الى علاقات لغوية · هذا من حيث علاقة اللغة بما تدل عليه فى الواقع الخارجى ، اذ للغة آليات خاصة بها تحول الواقع الى وجود رمزى صوتى أو كتابى ·

لكن أهم آليات اللغة فى التعبير عن الوقائع أن أى عبارة من العبارتين السابقتين تصلح للتعبير عن ملايين الوقائع الشبيهة التى يموت فيها السائقون أو التى يستأثر فيها عرض باعجاب متكلم · ولو استخدمت بعض أدوات التخصيص فى أى من الجملتين كأن نقول مثلا : « مات

---

(١) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٩ ـ ٣٠ ·

السائق حين اصطدمت السيارة التى كان يقودها بالقطار » فان الجملة تظل رغم ذلك صالحة للتعبير عن آلاف الوقائع التى يموت فيها سائقون حين تصطدم سياراتهم بقطارات · وحتى فى حالة استبدال اسم علم بكلمة « سائق » ونعت كلمة « السيارة » ببعض النعوت التى تميزها عن غيرها من السيارات ، فلن تفلح كل هـذه الوسائل اللغوية فى جعل العبـارة اللغوية « خاصة » بالحادثة الجزئية · هكذا تعتمد اللغة فى تعبيرها الرمزى عن العالم على طاقتى التجريد والتعميم ·

· ان الأصل فى آليات اللغة اذن التعميم ، لذلك حرص العلماء على تأكيد العموم فى كثير من الأحكام التى شرعها النص · ولكن هذا الحرص على « العموم » لا يقلل من أهمية علم « أسباب النزول » الذى يتوقف عليه فى كثير من الأحيان اكتشاف دلالة النصوص · ان الآيات :

واذ أخذ الله ميثاق الذين أوتوا الكتاب لتبيننه للناس ولا تكتمونه فنبذوه وراء ظهورهم واشتروا به ثمنا قليلا فبئس ما يشترون · لا تحسبن الذين يفرحون بما أتوا ويحبون أن يحمدوا بما لم يفعلوا فلا تحسبنهم بمفازة من العذاب ولهم عذاب أليم (٢)

قد أشكلت على مروان بن الحكم « فسأله ابن عباس :

لئن كان كل امرىء فرح بما أوتى وأحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا لنعذبن أجمعون : فقال ابن عباس : هذه الآية نزلت فى أهل الكتاب ··· سألهم النبى صلى الله عليه وسلم عن شىء فكتموه وأخبروه بغيره ، فخرجوا وقد أروه أن قد اخبروه بما سألهم عنه ، فاستحمدوا بذلك اليه وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم ما سألهم عنه (٣) ·

وليس معنى قول ابن عباس : ان الآية نزلت فى أهل الكتاب أنه يجعل دلالتها دلالة خاصة ، بل القصد من وراء ذكر « السبب » اكتشاف دلالة النص بالعودة به الى سياقه الأكبر · والدلالة التى يمكن الوصول اليها أن الذم واقع على الجمع بين الفرح بما يجنيه الانسان من الباطل وبين حب الحمد على هذا الباطل أيضا · لقد كذب اليهود على محمد ، وحققوا من وراء هذا الكذب غايتين : الفرح بخداع محمد ، واكتساب

---

(٢) سورة آل عمران : الآيات ، ١٨٧ ـ ١٨٨ ·

(٣) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٧ ·

الحمد على شيء لم يفعلوه فى الحقيقة . وهذه الدلالة تحتاج لا شك الى معرفة سبب النزول ، ولكنها تظل عامة غير خاصة بالسبب الذى نزلت من أجله :

لأن اللفظ أعم من السبب ... ... وانما الجواب أن الوعيد مرتب على أثر الأمرين المذكورين ، وهما الفرح وحب الحمد ، لا عليهما أنفسهما ، اذ هما من الأمور الطبيعية التى لا يتعلق بها التكليف أمرا ونهيا .. لا يخفى عن ابن عباس رضى الله عنه أن اللفظ أعم من السبب ، لكنه بين أن المراد باللفظ خاص ، ونظيره : تفسير النبى صلى الله عليه وسلم الظلم بالشرك (٤) .

ان معنى التخصيص الذى يفهم من كلام ابن عباس تحديد مدلول النص لا تخصيص الحكم بقصره على الواقعة الجزئية الخاصة التى هى سبب النزول ، انه تحديد المقصود بالفرح وحب الحمد فليس كل من يفرح بما أوتى ويحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا والا عذب الناس جميعا كما توهم مروان بن الحكم . ان دلالة النص التى أمكن الوصول اليها من « سبب النزول » تحصره فى « فرح » خاص بفائدة يجنيها الانسان من باطل ، ويجتمع مع هذا الفرح حب الحمد على هذا الباطل الموهم . لكن هذه الدلالة عامة فى كل من تحققت فيه هذه الشروط .

١ ـ آليـــات العمـــوم :

يعـد الأصوليون الوسائل اللغوية التى يستفاد منها معنى العموم ويحصرونها فى الوسائل الآتية :

١ ـ « كل » سواء بدىء بها الكلام أو جاءت فى التوابع .

٢ ـ أســـماء الموصـــول .

٣ ـ « أى » و « ما » و « من » سواء جاءت شرطية أو استفهامية أو موصولة .

٤ ـ الجمع المعرف سواء كان التعريف بالألف واللام أو كان بالاضافة .

٥ ـ اسم الجنس المعرف سواء بالاضافة أو بالألف واللام .

---

(٤) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٧ ـ ٢٨ .

٦ ـ النكرة فى سياق النهى والنفى والشرط ، وفى سياق الامتنان ٠

العام لفظ يستغرق الصالح من غير حصر ٠ وصيغة « كل » مبتداة نحو « كل من عليها فان » أو تابعة نحو : « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » و « الذى » و « التى » وتثنيتهما وجمعهما نحو : « والذى قال لوالديه اف لكما » فان المراد به كل من صدر منه هذا القول ، بدليل قوله بعد : « أولئك الذين حق عليهم القول » و « الذين آمنوا وعملوا الصالحات أولئك أصحاب الجنة » و « للذين أحسنوا الحسنى وزيادة » و « للذين اتقوا عند ربهم جنات » و « اللائى يئسن من المحيض » الآية و « اللاتى يأتين الفاحشة من نسائكم فاستشهدوا » الآية ، و « اللذان يأتيانها منكم فآذوهما » ٠

و « أى » و « ما » و « من » شرطا واستفهاما وموصولا ، نحو : « أيا ما تدعوا فله الأسماء الحسنى » « انكم وما تعبدون من دون الله حصب جهنم » « من يعمل سوءا يجزبه » ٠

والجمع المضاف نحو « يوصيكم الله فى أولادكم » والمعرف بأل نحو : « قد أفلح المؤمنون » « واقتلوا المشركين » ٠

واسم الجنس المضاف نحو : « فليحذر الذين يخالفون عن أمره » أى كل أمر الله ، والمعرف بأل نحو : « وأحل الله البيع » أى كل بيع ، « ان الانسان لفى خسر » أى كل انسان بدليل « الا الذين آمنوا » ٠

و « النكرة » فى سياق النفى والنهى نحو : « فلا تقل لهما أف » « وان من شىء الا عندنا خزائنه » « ذلك الكتاب لا ريب فيه » « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال فى الحج » ٠ وفى سياق الشرط نحو : « وان أحد من المشركين استجارك فأجره حتى يسمع كلام الله » ٠ وفى سياق الامتنان نحو : « وأنزلنا من السماء ماء طهورا » (٥) ٠

ويضيف الزركشى ـ فى افادة « النكرة » العموم ـ الى الشرط والنفى والنهى سياق الاستفهام من قوله : «**هل تعلم له سميا**» (٦) ٠ ويضيف فى مكان آخر ظاهرة « الحذف » خاصة حذف المفعول ، حيث يعامل الفعل

---

(٥) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٩٦ ٠

(٦) البرهان فى علوم القرآن : الجزء الثانى ، ص ٦ ٠

المتعدى معاملة الفعل اللازم للدلالة على «العموم» ، وذلك فى سياق توجيه الخطاب الى ضمير مخاطب غير معين أو محدد ، فيقصد به العموم أيضا :

(ولو ترى اذ فزعوا فلا فوت) ، أخرج فى صورة الخطاب لما أريد العموم ، للقصد الى تفظيع حالهم ، وأنها تناهت فى الظهور حتى امتنع خفاؤها ، فلا تخص بها رؤية راء ، بل كان من يتأتى منه الرؤية داخل فى هذا الخطاب ، لقوله تعالى (واذا رأيت ثم رأيت نعيما وملكا كبيرا) لم يرد به مخاطب معين ، بل عبر بالخطاب ليحصل لكل واحد فيه مدخل ، مبالغة فيما قصد الله من وصف ما فى ذلك المكان من النعيم والملك ، ولبناء الكلام فى الموضعين على العموم لم يجعل ل « ترى » ولا ل « رأيت » مفعولا ظاهرا ولا مقدرا ليشيع وليعم » (٧) .

ان كثيرا من الآيات التى يردها العلماء فى مجال الأحكام ، للدلالة على أن « عموم اللفظ » هو الأحق بالاعتبار من « خصوص » السبب ، آيات تستخدم فيها الأسماء الموصولة . من هذه الآيات مثلا قوله تعالى :

قد سمع الله قول التى تجادلك فى زوجها وتشتكى الى الله والله يسمع تحاوركما ان الله سميع بصير . الذين يظاهرون منكم من نسائهم ما هن أمهاتهن ان أمهاتهم الا اللائى ولدنهم وانهم ليقولون منكرا من القول وزورا ان الله غفور رحيم .

والذين يظاهرون من نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة من قبل أن يتماسا ذلك توعظون به والله بما تعملون خبير . فمن لم يجد فصيام شهرين متتابعين من قبل أن يتماسا فمن لم يستطع فاطعام ستين مسكينا ذلك لتؤمنوا بالله ورسوله وتلك حدود الله وللكافرين عذاب أليم (٨) .

وهى آيات نزلت فى شأن « سلمة بن صخر » ، وعلينا أن نلاحظ كيف أن النص يبدأ بالخاص « الواقعة الجزئية » وهى شكوى المرأة من زوجها ، ثم ينتقل الى العام باستخدام الأسماء الموصولة . والمثال الثانى هو آيات اللعان ، وهو قوله تعالى :

والذين يرمون أزواجهم ولم يكن لهم شهداء الا أنفسهم فشهادة أحدهم أربع شهادات بالله انه لمن الصادقين . والخامسة

---

(٧) البرهان فى علوم القرآن : الجزء الثانى ، ص ٢١٩ .

(٨) سورة المجادلة : الآيات ١ ـ ٤ .

أن لعنـــة الله عليه ان كان من الكاذبين · ويدرأ عنهـا العذاب أن تشهد أربع شهادات بالله انه لمن الكاذبين · والخامسة أن غضب الله عليها ان كان من الصادقين (٩) ·

وهى آيات نزلت فى شأن « هلال بن أمية » ، والآية الثالثة نزلت فى حق من قذفوا عائشة ، وهى قوله تعالى :

والذين يرمون المحصـنات ثم لم يأتوا بأربعة شـهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا أولئك هم الفاسقون (١٠) ·

وهذا الاستخدام للأسماء الموصولة هو الذى ينقل دلالة الآيات من مستوى « الخصوص » الى مستوى العموم · ولذلك فان الأحكام الواردة بها ليست « خاصة » بمن نزلت فيهم ، بل هى أحكام عامة لكل من ينطبق عليه الوصف الذى صـاغته « جملة الصلة » بعد اسم الموصـول · ان استخدام اسـم الموصول ـ وما يتبعه من جملة الصلة التى تعد بمثـابة جملة وصفية عند عبد القاهر (١١) ـ استخدام يستهدف التعميم :

فتعدى الحكم الى من سواهم ، فمن يقول بمراعاة حكم اللفظ كان الاتفاق هاهنا هو مقتضى الأصل ، ومن قال بالقصر على الأصل خرج عن هذا الأصل فى هذه الآية بدليل (١٢) ·

ان استخدام اسم الموصول بما يرتبط به من جملة الصلة يؤدى الى خلق مفهوم عام فى « الوهم والخيال » على حد تعبير عبد القاهر · وهذا المفهوم العام ينقل الدلالة اللغوية من مستوى الواقعة الجزئية لتعبر عن مفهوم عام :

وليس شىء أغلب على هذا الضرب الموهوم من « الذى » فانه يجىء كثيرا على أنك تقدر شيئا فى وهمك ، ثم تعبر عنه بالذى ، ومثال ذلك قوله :

أخوك الذى ان تدعه لملمة
يجبك وان تغضب الى السيف يغضب

---

(٩) سورة النور : الآيات ٦ ، ٩ ·
(١٠) سورة النور : الآية ٤ ·
(١١) انظر دلائل الاعجاز ، ص ٢٠٠ ـ ٢٠٢ ·
(١٢) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الأول ، ص ٢٥ ·

وقول الآخر :

أخوك الذى ان ربته قال انما
أربت وان عاتبته لان جانبه

فهذا ونحوه على أنك قدرت انسانا هذه صفته وهذا شأنه ، واحلت السامع على من يتعين فى الوهم دون أن يكون قد عرف رجلا بهذه الصفة ، فاعلمته أن المستحق لاسم الأخوة هو ذلك الذى عرفه حتى كأنك قلت : أخوك زيد الذى عرفت أنك ان تدعه لملمة يجبك ،ولكون هذا الجنس معهودا من طريق الوهم والتخيل جرى على ما يوصف بالاستحالة (١٣) .

واذا كانت دلالة اسم الموصول على العموم ناتجه عن حاجته لجملة الصلة التى تحوله الى مفهوم عام ، فان ظاهرة حذف المفعول تؤدى الى العموم من حيث تحويلها لدلالة الفعل من التعدى الى اللزول على المستوى النحوى ، ومن حيث قابلية التركيب لاحتمالات دلالية متعددة على مستوى « التأويل » . لذلك يصف عبد القاهر هذه الظاهرة ـ ظاهرة الحذف ـ بقوله ، انه :

باب دقيق المسلك ، لطيف المأخذ ، عجيب الأمر شبيه بالسحر ، فانك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر ، والصمت عن الافادة أزيد للافادة ، وتجدك أنطق ما تكون اذا لم تنطق ، وأتم ما تكون بيانا اذا لم تبن (١٤) .

ويتوقف عبد القاهر أمام شاهدين شعريين كاشفا عن دلالة الحذف، يتوقف أمام قول **البحترى** :

شجو حساده وغيظ عداه أن يرى مبصر ويسمع واع

وكذلك أمام بيت عمرو بن معد يكرب :

فلو أن قومى انطقتنى رماحهم نطقت ولكن الرماح أجرت

ويرى أن حذف مفعول الفعل « يرى » والفعل « يسمع » فى البيت الأول ، وحذفه لمفعول الفعل « أجر » فى البيت الثانى ، حذف ليس الغرض منه الاختصار فحسب ، وهو الاختصار الذى يعبر عنه النحاة بقولهم :

---

(١٣) عبد القاهر الجرجانى : دلائل الاعجاز ، ص ٢٠٢ .
(١٤) المصدر السابق : ص ١٧٠ .

« حذف ما يعلم جائز » ، بل هو حذف يستهدف نقل دلالة الأبيات من اطار التجربة الخاصة الى مجال التجربة العامة · ان الحذف هنا يقوم بوظيفة نقل الدلالة من « الخاص » الى « العام » لا بالمعنى الفقهى الذى ناقشناه قبل ذلك ، بل بالمعنى النقدى ·

ولا شك أن المفعولات المحذوفة يمكن تقديرها اعتمادا على السياق من منظور نحوى تقليدى كما يفعل عبد القاهر حين يشرح البيت الأول قائلا :

المعنى لا محالة أن يرى مبصر محاسنه ويسمع واع اخباره وأوصافه (١٥) ·

ويكون معنى البيت الثانى اعتماد على تقدير المحذوف أيضا :

ولكن الرماح أجرتنى ، وأنه لا يتصور أن يكون ها هنا شيء آخر يتعدى اليه لاستحالة أن يقول : فلو أن قومى أنطقتنى رماحهم ، ثم يقول : ولكن الرماح أجرت غيرى (١٦) ·

لكن هذا المعنى الذى يعتمد على تقدير المحذوف هو « المعنى الأصلى » أو « الغرض » عند عبد القاهر ، وليس هو المعنى الناتج عن هذا النظم الخاص وما يتضمنه من حذف · ان معنى النظم ودلالة الحذف يتجاوز الحدث الجزئى الذى كان البيت تعبيرا عنه « قصدا » ، أى يتجاوز الدافع الأول للنص وهو المديح فى البيت الأول والاعتذار فى البيت الثانى · انه ينقل التجربة من مجال الخاص الى مجال العام · وعلى ذلك تكون الدلالة فى البيت الأول :

فانت ترى حساده وليس شيء أشجى لهم وأغيظ من علمهم بان ههنا مبصرا يرى وسامعا يعى حتى ليتمنون أن لا يكون فى الدنيا كلها من له عين يبصر بها وأذن يعى بها كى يخفى مكان استحقاقه لشرف الامامة فيجدوا بذلك سبيلا الى منازعته اياها (١٧) ·

وتكون دلالة النظم فى البيت الثانى :

كان من سوء بلاء القوم ومن تكذيبهم عن القتال ما يجر مثله ، وما القضية فيه أنه لا يتفق على قوم الا خرس شاعرهم

---

(١٥) دلائل الاعجاز ، ص ١٧٨ ·

(١٦) المصدر السابق ، ص ١٧٩ ·

(١٧) دلائل الاعجاز : ص ١٧٨ ·

فلم يستطع نطقا . وتعديتك الفعل تمنع من هذا المعنى ، لأنك اذا قلت : ولكن الرماح أجرتنى ، لم يمكن أن يتأول على معنى أنه كان منهـا ما شأن مثله أن يجر قضية مستمرة فى كل شـاعر قوم ، بل قد يجوز أن يوجـد مثله فى قوم آخرين فلا يجر شاعرهم . ونظيره أنك تقول : قد كان منك ما يؤلم ، تريد ما الشرط فى مثله أن يؤلم كل أحد وكل انسان . ولو قلت ما يؤلمنى لم يفـد ذلك لأنه قد يجـوز أن يؤلمك الشىء لا يؤلم غيرك (١٨) .

وهذا المبدأ المهم الذى يطرحه عبد القاهر من أن الحذف ـ حذف المفعول ـ قد يحول المعنى والدلالة من مجال الخاص الى مجال العام مبدأ يمكن تطبيقه على كثير من النصوص الأدبية . وعلى ذلك تصبح الدلالة فى أبيات طفيل الغنوى التى قالها مادحا جعفر بن كلاب ، وهى :

جزى الله عنا جعفرا حين أزلقت بنا نعلنا فى الواطئين فزلت :

أبـوا أن يملونا ولـو أن أمنـــا تلاقى الذى لاقوه منـــا لملت
هـم خلطونا بالنفوس والجـاوا الى حجـرات أدفـأت وأظلت

« أن من حكم مثله فى كل أم أن تمـل وتسـأم وأن المشقة فى ذلك الى حد يعلم أن الأم تمل الابن وتتبرم به ، مع ما فى طباع الأمهات من الصبر على المكاره فى مصالح الأولاد، وذلك أنه وان قال (أمنا) فان المعنى على أن ذلك حكم على كل أم مع أولادها . ولو قلت (لملتنا) لم يحتمل ذلك لأنه يجرى مجرى أن تقول : لو لقيت أمنا ذلك لدخلها ما يملها منا . واذا قلت ما يملها منا فقيدت لم يصلح لأن يراد به معنى العموم وأنه بحيث يمل كل أم من كل ابن .

وكذلك قوله : الى حجرات أدفأت وأظلت ، لأن فيه معنى قولك : حجرات من شأن مثلها أن تدفىء وأن تظل ، أى هى بالصفة التى اذا كان البيت عليها أدفأ وأظل . ولا يجىء هذا المعنى مع اظهار المفعول ، اذ لا تقـول : حجرات من شأن مثلها أن تدفئنا وتظلنا . هذا لغو من الكلام » (١٩) .

---

(١٨) دلائل الاعجاز ، ص ١٨٠ ـ ١٨١ .

(١٩) عبد القاهر الجرجانى : دلائل الاعجاز ، ص ١٩١ .

واذا كان عبد القاهر فى تحليلاته لا يكاد يغادر دلالة البيت أو جزء البيت للكشف عن دلالة « نص » متكامل ، فذلك راجع الى أن البحث عن آلية الانتقال من الخاص الى العام بدأ كما رأينا فى دائرة البحث الفقهى لاستثمار الأحكام من النصوص ، ثم انتقل بعد ذلك الى مجال الدراسات الأدبية واللغوية · ويكفى عبد القاهر قدرته على هذا الربط بين المجالين دون أن يظل مبحث « العام والخاص » فى اطار المفاهيم العامة للمجاز كما هو الأمر عنـد ابن قتيبة والباقلانى وغيرهم · ومع ذلك فان كثير من تحليلات عبد القاهر لبعض النصوص ما يكشف عن وعى باهر بقدرة بعض الوسائل اللغوية ـ خاصـة حذف المفعول ـ على نقل الدلالة من مجال « الخاص » الى مجال « العام » · يقول تعليقا على قول الشاعر :

اذا بعدت أبلت وان قربت شفت فهجرانها يبلى ولقيانها يشفى

« قد علم أن المعنى : اذا بعدت عنى أبلتنى ، وان قربت منى شفتنى ، الا أنك تجد الشعر يابى ذكر ذلك ويوجب اطراحه ، وذلك لأنه أراد أن يجعل البلى كأنه واجب فى بعادها أن يوجبه ويجلبه وكأنه كالطبيعة فيه ، وكذلك حال الشفاء مع القرب حتى كأنه قال : أتـدرى ما بعادها ، هـو الداء المضـنى · وما قربها ؟ هو الشفاء والبرء من كل داء · ولا سبيل لك الى هذه اللطيفة وهذه النكتة الا بحذف المفعول البتة فاعرفه · وليس لنتائج هذا الحذف ـ أعنى حذف المفعول ـ نهاية ، فانه طريق الى ضروب من الصنعة والى لطائف لاتحصى » (٢٠) ·

ان الانتقال من الخاص الى العام انتقال دلالى يتحقق باستخدام بعض آليات اللغة ، ولكنه انتقال لا ينفى علاقة النص بالواقع ولا يتصادم معها · وعلى مستوى النص القرآنى يكون فهم سبب النزول مهما لادراك المعنى واكتشاف الدلالة ، لكن المعنى والدلالة لا تقف عند حدود الوقائع ، بل تكون النصـوص قابلة للتعبير عن وقائع شبيهه ، وتكون من ثم قابلة لاعادة القراءة والتفسير والتأويل ·

٢ ـ آليـات الخصـوص :

اذا كانت آليات العموم تعتمد على بعض الوسائل اللغوية فان ثمة وسائل لغوية أخرى تحول العموم الى خصوص ، أى تخصص الدلالة العامة

---

(٢٠) دلائل الاعجاز : ص ١٨٣ ·

للنصوص · ويعد اكتشاف هذه الأدوات أمرا مهما بالنسبة لعلماء أصول الفقه ، ولا يقل فى اهميته عن اكتشاف أدوات العموم وآلياته · لكن هذا «الخصوص» الذى تحققه بعض الوسائل اللغوية ليس خصوص «المناسبة» ، بمعنى أنه لا يعنى قصر مفهوم النص على الحدث الجزئى الذى كان النص استجابة له · ان معنى « الخصوص » اللغوى ينحصر فى أحد أمرين كما يقول الفقهاء : أن يكون اللفظ عاما فى صيغته وتكون دلالته غير شاملة لجميع الأفراد الذين يشير اليهم ، بل تكون دلالته خاصة · وهذه الدلالة الخاصة تكون مفهومة من السياق التركيبى للنص وهو ما يطلق عليه الفقهاء « العام المراد به الخصوص » · والمعنى الثانى للخصوص اللغوى أن يكون اللفظ عاما فى صيغته ودلالته ، ولكن الحكم الوارد فى النص لا ينطبق على مدلول الألفاظ · ويعتمد التخصيص فى هذا النمط من النصوص على دوال لغوية قد تكون متصلة بالنص المذكور ، أو على نصوص أخرى منفصلة عن النص المعنى · وهذا النوع الثانى يطلق عليه الفقهاء « العام المخصوص » · وقد ذهب بعض العلماء الى أن هذا النوع الثانى هو الغالب على النصوص الخاصة بالأحكام الشرعية :

اذ ما من عام الا ويتخيل فيه التخصيص فقوله : « يا أيها الناس اتقوا ربكم » قد يخص منه غير المكلف ، و « حرمت عليكم الميتة » خص منه حالة الاضطرار ومنه السمك والجراد و « حرم الربا » خص منه العرايا (٢١) ·

ولكن السيوطى يجد فى آيات الأحكام نصا واحدا لا خصوص فيه :

وقد استخرجت من القرآن بعد الفكر آية فيها وهى قوله : « حرمت عليكم أمهاتكم » الآية فانه لا خصوص فيها (٢٢) ·

ان الفارق بين « العام المراد به الخصوص » وبين « العام المخصوص » فارق دلالى فى الأساس الأول يتحدد من خلال عدة زوايا :

الزاوية الأولى : هى التى أشرنا اليها قبل ذلك ، وهى أن دلالة اللفظ فى النمط الأول لا تكون دلالة شاملة تستغرق كل الأفراد الداخلة فى مفهوم اللفظ ، فى حين أن دلالة اللفظ فى النمط الثانى تكون شاملة ·

---

(٢١) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٦ · و « العرايا » جمع « عرية » وهى النخلة خارج البستان ، أباح الرسول بيع ثمرها قبل ان ينضج · وذلك اشارة الى حديث مسلم « أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نهى عن المزابنة ، الثمر بالثمر ، الا أصحاب العرايا فانه قد أذن لهم » مختصر صحيح مسلم ، الجزء الثانى ص : ٦ ـ ٧ ·

(٢٢) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٦ ·

الزاوية الثانية : من حيث الحكم المتضمن فالحكم فى النمط الأول لا ينطبق الا على دلالة اللفظ الخاصة ، فى حين أن الحكم فى النمط الثانى لا يتطابق مع دلالة اللفظ ، فاللفظ عام ولكن الحكم خاص ·

الزاوية الثالثة : ان دلالة اللفظ فى النمط الأول دلالة مجازية فى حين أن دلالة اللفظ فى النمط الثانى دلالة حقيقية ·

الزاوية الرابعة : أن قرينة التخصيص فى النمط الأول قرينة عقلية، فى حين أن القرينة فى النمط الثانى قرينة لفظية ·

الزاوية الخامسة : أن القرينة العقلية فى النمط الأول متصلة بالخطاب ، أما القرينة اللفظية فى النمط الثانى فقد تكون متصلة وقد تكون منفصلة · ويمكن أن نضع هذه الزوايا الفارقة بين النمطين دلاليا على النحو التالى :

	العام المراد به الخصوص	العام المخصوص
١ ـ الدلالة اللفظية	خاصة	عامة
٢ ـ طبيعة الدلالة	مجازية	حقيقية
٣ ـ أداة التخصيص	عقلية متصلة	لفظية متصلة/أو منفصلة
٤ ـ الحكم	خاص	خاص

وللناس بينهما فروق : ان الأول لم يرد شموله لجميع الأفراد لا من جهة تناول اللفظ ولا من جهة الحكم بل هو ذو أفراد استعمل فى فرد منها · والثانى أريد عمومه وشموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لا من جهة الحكم · ومنها أن الأول مجاز قطعا لنقل اللفظ عن موضوعه الأصلى بخلاف الثانى فان فيه مذاهب أصحها أنه حقيقة ، وعليه أكثر الشافعية ، وكثير من الحنفية ، وجميع الحنابلة ، ونقله امام الحرمين عن جميع الفقهاء · وقال الشيخ أبو حامد انه مذهب الشافعى وصححه السبكى ، لأن تناول اللفظ للبعض الباقى بعد التخصيص كتناوله بلا تخصيص وذلك التناول حقيقى اتفاقا فليكن هذا التناول حقيقيا أيضا · ومنها أن قرينة الأول عقلية والثانى لفظية ، ومنها أن قرينة الأول لا تنفك عنه وقرينة الثانى قد تنفك عنه (٢٣) ·

(٢٣) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٦ ـ ١٧ ·

ان المثال الذى يطرحه العلماء للنمط الأول وهو « العام المراد به الخصوص » مثال سبق أن ناقشناه فى حديثنا عن « الخصوص » فى « أسباب النزول » ، وهو قوله تعالى :

الذين قال لهم الناس ان الناس قد جمعوا لكم فاخشوهم فزادوهم ايمانا ·

ولا نريد أن نكرر هنا ماقلناه هناك (٢٤) · بل نشير الى أن تصور القدماء للدلالة المجازية لاستخدام « الناس » فى الآية تصور لا يستقيم ، والا تحولت دلالات الألفاظ كلها الى دلالات مجازية ، وذلك أن اللفظ يكتسب من خلال التركيب والسياق دلالة خاصة محددة لا تكون له خارج السياق · والنظر الى الألفاظ من خلال دلالتها على « أفراد » المفهوم فى حقيقته نظر « منطقى » لا نظر لغوى · والتحليل اللغوى يرى أن تخصيص المفهوم من لفظ « الناس » فى الآية تخصيص يرتد الى التركيب اللغوى ولا علاقة له بالتحول الدلالى المجازى · ان أداة التخصيص « عقلية متصلة » على شريطة أن نفهم « القرينة العقلية » هنا على أساس أن المقصود بها « عقل » القارىء فى حواره مع النص ·

ومن الضرورى الاشارة هنا الى أن الربط بين « العام المراد به الخصوص » وبين الدلالة المجازية قد انتقل من مجال علم اصول الفقه الى مجال التأويل الكلامى بين المعتزلة وخصومهم الأشاعرة خاصة فى مجال « حرية الارادة » الانسانية · واذا كان المعتزلة يستشهدون بقوله تعالى : « **وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون** » للدلالة على أن الله أراد من العباد عبادته وخلقهم لذلك ، فان الأشاعرة يرون أن هذه الآية من « العام المراد به الخاص » ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى : « **ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس** » ويرون أن هذه الآية مخصصة لعموم الآية الأولى (٢٥) · ومن المهم أن نلاحظ هنا أن هذا الاستشهاد يجعل الآية من النمط الثانى « العام المخصوص » طالما أن أداة التخصيص لفظية منفصلة ، أى طالما أن المخصص آية أخرى غير متصلة بالآية موضع الخلاف ·

والحقيقة أن الحدود الفاصلة بين النمطين حدود شكلية خاصة اذا تبدد وهم مجازية الدلالة فى النمط الأول · ومن المهم هنا أن نناقش الأدوات التى حصرها القدماء للقرائن اللفظية المتصلة والمنفصلة فى النوع الثانى لأنها تدخلنا فى مناقشة بعض الظواهر اللغوية التى تنكشف من خلالها آليات النص فى انتاج الدلالة · يحصر القدماء القرائن اللفظية

---

(٢٤) انظر : الباب الأول ، **الفصل الرابع من هذه الدراسة** ·

(٢٥) انظر تفاصيل هذه التأويلات فى : الاتجاه العقلى فى التفسير ، ص ٢٢١ ـ ٢٢٣ ·

المتصلة فى خمسة ظواهر لغوية هى : « الاستثناء » ، و « الوصف » ، و « الشرط » و « الغاية » و « بدل البعض من الكل » ٠

« الاستثناء » نحـو « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا باربعة شـهداء فاجلدوهم ثمانين جلده ولا تقبلوا لهم شهادة أبدا واولئك هم الفاسقون الا الذين تابوا » ، « والشعراء يتبعهم الغاوون الا الذين آمنـوا وعملوا الصالحات » الآية ، « ومن يفعل ذلك يلق آثاما » الى قوله : « الا من تاب » ، « والمحصنات من النساء الا ما ملكت أيمانكم » ، « كل شيء هالك الا وجهه » ٠

الثانى « الوصف » نحو : « وربائبكم اللاتى فى حجوركم من اللاتى دخلتم بهن » ٠

الثالث « الشرط » نحو : « والذين يبتغون الكتاب مما ملكت أيمانكم فكاتبوهم ان علمتم فيهم خيرا » ، « كتب عليكم اذا حضر أحدكم الموت ان ترك خيرا الوصية » ٠

الرابع « الغاية » نحو : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر » الى قوله « حتى يعطوا الجزية » ، « ولا تقربوهن حتى يطهرن » ، « ولا تحلقوا رءوسكم حتى يبلغ الهدى محله » ، « وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض » الآية ٠
الخامس « بدل البعض من الكل » نحو : « ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا » (٢٦) ٠

ولا شك أن هذه الأدوات اللغوية تعد بمثابة محددات دلالية داخل التركيب اللغوى ، محددات دلالية تعيد صياغة دلالة بعض الألفاظ فتحولها من دلالتها العامة الى أن تدل دلالة خاصة ٠ ان هذه الأدوات تعمل وفق مفهوم التفاعل السياقى الذى عبر عنه عبد القاهر بطرائق شتى فى نظريته عن النظم ٠ ومن اللافت للانتباه أن مفهوم التفاعل السياقى قد ناقشه عبد القاهر وهو بصدد الحديث عن « الفصل والوصل » فى تحليل بعض آيات القرآن من سورة البقرة وهى قوله تعالى :

ومن الناس من يقول آمنا بالله وباليوم الآخر وما هم بمؤمنين يخادعون الله والذين آمنوا وما يخدعون الا أنفسهم وما يشعرون ٠ فى قلوبهم مرض فزادهم الله مرضا ولهم عذاب أليم بما كانوا يكذبون ٠ واذا قيل لهم لا تفسدوا فى الأرض

---

(٢٦) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١١٧ ٠

قالوا : انما نحن مصلحون . الا انهم هم المفسدون ولكن لا يشعرون . واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء الا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون . واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون . الله يستهزىء بهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون (٢٧) .

ويفسر عبد القاهر الفصل فى الآيات على أساس انه دال يفرق بين الحكاية ـ حكاية قول المنافقين ـ وبين خبر الله عنهم بأنهم « **هم المفسدون ولكن لا يشعرون** » ، وأنهم « **هم السفهاء ولكن لا يعلمون** » وأن الله « **يستهزىء بهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون** » . ولأن الآية الأولى وردت كلها مورد الحكاية لم تكن ثم حاجة الى الفصل وذلك على عكس الآيات التالية التى تراوح الأسلوب فيها بين الحكاية والخبر :

فلو عطف للزم عليه مثل الذى قدمت ذكره من الدخول فى الحكاية ولصار خبرا عن اليهود ووصفا منهم لأنفسهم بأنهم مفسدون ، ولصار كأنه قيل : قالوا انما نحن مصلحون وقالوا انهم هم المفسدون وذلك مما لا يشك فى فساده . وكذلك قوله تعالى : واذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا أنؤمن كما آمن السفهاء ألا انهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون » ، ولو عطف « انهم هم السفهاء » على ما قبله لكان يكون أدخل فى الحكاية ، ولصار حديثا منهم عن أنفسهم بأنهم هم السفهاء من بعد أن زعموا أنهم انما تركوا أن يؤمنوا لئلا يكونوا من السفهاء (٢٨) .

ويمكن أن نناقش عبد القاهر فى هذا التحليل فنقول : ان الفصل ليس هو الدال الوحيد للتفرقة بين الحكاية والخبر فى النص ، بل ثم دال آخر هو اختلاف الضمائر من التكلم الى الغياب ، ففى الحكاية يكون الحضور مدلولا عليه بضمير المتكلمين « نا » ، بينما يستخدم الخبر ضمير الغياب « هم » ، وهذا الاختلاف دال آخر يتضافر مع دال « الفصل » للكشف عن الدلالة . وفى الآية الأولى تدل « الواو » العاطفة على أن أسلوب الخبر هو الأساس فى دلالتها وذلك رغم وجود ظاهرة اختلاف الضمائر ، وهذا يدل على أن النص يعتمد على تفاعل الدوال فى انتاج دلالته ولا يكتفى

---

(٢٧) سورة البقرة : الآيات ٨ ـ ١٥ .

(٢٨) دلائل الاعجاز : ص ٢٣٨ ـ ٢٣٩ .

بدال واحد . لكن وقوف عبد القاهر عند « الفصل » وحده مبرر بطبيعة أن موضوع التحليل كان مبحث « الفصل والوصل » .

ولكن الأساس الثـانى فى تحليل عبد القاهر لظاهرة الفصل فى الآيات السابقة الى جانب الفصل بين الحكاية والخبر هو الأساس الذى يهمنا هنا أكثر . ان الفصل والوصل ليس مجرد ظاهرة لغوية تقترن بالعطف أو ترك العطف ، بل هى ظاهرة دلالية هامة من ظواهر آليات النصوص ، لذلك يرى عبد القاهر أنه من أغمض أبواب البلاغة وأصعبها :

واعلم أنه ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول انه فيه خفى غامض ودقيق صعب الا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى وأدق وأصعب . وقد قنع الناس فيه بأن يقولوا اذا رأوا جملة قد ترك فيها العطف : ان الكلام قد استؤنف وقطع عما قبله. لا تطلب أنفسهم منه زيادة على ذلك ، ولقد غفلوا غفلة شديدة . ومما هو أصل فى هذا الباب أنك ترى الجملة وحالها مع التى قبلها حال ما يعطف ويقرن الى ما قبله ، ثم تراها قد وجب فيها ترك العطف لأمر عرض فيها صارت أجنبية مما قبلها (٢٩).

وعلى ذلك فليس « العطف » ـ الوصل ـ مجرد ربط ميكانيكى بين العبارات والجمل ، بل هو أداة هامة لتحقيق التفاعل السياقى بين أجزاء النص . والعطف يأتى فيما يقول عبد القاهر على ضربين : أحدهما الربط بين جملتين أو لفظين يتصور وجود كل واحد منها دون الآخر ، وهو يدل هنا على « كمال الانفصال » مثل أن تقول : « **ان تأتنى أكرمك وأعطك وأكسك** » ، فكل واحد من الأفعال الثلاثة المعطوفة لا يتعلق بالآخر ، ولذلك دل العطف هنا على « الانفصال » . والضرب الثانى من ضروب العطف هو الواقع فى جملة الشرط ، وهو :

أن يكون المعطوف شيئا لا يكون حتى يكون المعطوف عليه ويكون الشرط لذلك سببا فيه بواسطة كونه سببا للأول . ومثاله قولك : اذا رجع الأمير الى الدار استأذنته وخرجت ، فالخروج لا يكون حتى يكون الاستئذان ، وقد صار الرجوع سببا فى الخروج من أجل كونه سببا فى الاستئذان فيكون المعنى فى مثل هذا على كلامين نحو : اذا رجع الأمير استأذنت واذا استأذنت خرجت » (٣٠) .

---

(٢٩) دلائل الاعجاز : ص ٢٣٧ ـ ٢٣٨ .

(٣٠) المصدر السابق : ص ٢٣٩ .

ان العطف فى المثال الذى يطرحه عبد القاهر عطف مغاير للضرب الأول الدال على « كمال الانفصال » انه دال على « كمال الاتصال » ، ولكنه اتصال قائم على التفاعل لا على مجرد « الوصل » · ان التفاعل هنا يتم على أساس من فاعلية علاقات الشرط ذاتها التى تربط جملتين مثل « اذا عاد الأمير استأذنته » فاذا عطفنا على جملة « استأذنت » جملة أخرى مثل « وخرجت » ، فان الواو هنا لا تعطف الجملة الأخيرة على جملة جواب الشرط معزولة عن سياقها فى جملة الشرط ، بل العطف هنا يكون على مجمل التفاعل السياقى لجملة الشرط كلها ، فيكون الخروج معطوفا على الاستئذان المشروط بعودة الأمير · وعلى ذلك تكون دلالة النص محصلة لا لتراكم عدد الجمل المكونة له ، بل لتفاعل دلالتها فى السياق · وتتضح هذه المسألة فى فكر عبد القاهر بصورة أوضح وهو يكشف عن ذلك التفاعل الدلالى فى أبيات المتنبى :

تولوا بغتة فكأن بينا تهيبنى ففاجانى اغتيالا
فكان مسير عيسهم ذميلا وسير الدمع اثرهم انهمالا

ان جملة « فكان مسير عيسهم ذميلا » فى البيت الثانى ليست معطوفة على الجملة السابقة لها « ففاجانى اغتيالا » بل هو معطوفة على الجملة الأولى « تولوا بغتة » ، وليس معنى ذلك أنها معطوفة عليها معزولة عن الجمل التالية لها « فكأن بينا تهيبنى ففاجانى اغتيالا » بل هى معطوفة على مجمل السياق الناتج عن التفاعل الدلالى بين الجمل الثلاث الموجودة فى البيت الأول :

ألا ترى أن المعنى « تولوا بغتة » فتوهمت أن « بينا تهيبنى » ، ولا شك أن هذا التوهم كان بسبب أن كان التولى بغتة · واذا كان كذلك كانت مع الأولى كالشىء الواحد ، وكان منزلتها منها منزلة المفعول والظرف وسائر ما يجىء بعد تمام الجملة من معمولات الفعل مما لا يمكن افراده عن الجملة ، وأن يعتد كلا ما على حدته · وههنا شىء آخر دقيق ، وهو أنك اذا نظرت الى قوله : « فكان مسير عيسهم ذميلا » وجدته لم يعطف هو وحده على ما عطف عليه ، ولكن تجد العطف قد تناول جملة البيت مربوطا آخره بأوله ، ألا ترى أن الغرض من هذا الكلام أن يجعل توليهم بغتة وعلى الوجه الذى توهم من أجله أن البين تهيبه مستدعيا بكاءه وموجبا أن ينهمل دمعه ، فلم يعنه أن يذكر زمان العيس الا ليذكر همان الدمع وأن يوفق بينهما ·

وكذلك الحكم فى الأول ، فنحن وان كنا قلنا : ان العطف على « تولوا بغتة » فانا لا نعنى أن العطف عليه وحده مقطوعا عما بعده ، بل العطف عليه مضموما اليه ما بعده الى آخره . وانما أردنا بقولنا ان العطف عليه أن نعلمك أنه الأصل والقاعدة ، وأن نصرفك عن أن تطرحه وتجعل العطف على ما يلى هذا الذى تعطفه فتزعم أن قوله « فكان مسير عيسهم » معطوف على « فاجانى » فتقع فى الخطأ كالذى أريناك » (٣١) .

فى هذا التحليل يكشف عبد القاهر عن وعيه بآليات النصوص فى انتاج الدلالة ، فالعطف ظاهرة تتجاوز الربط بين الجمل المتجاورة لتكشف عن تفاعل دلالات الجمل داخل السياق . وفى البيتين السابقين ثم مستويان للتفاعل الدلالى : المستوى الأولى يتجلى من خلال التفاعل بين الجمل الثلاث فى البيت الأول وبين جملتى البيت الثانى ، والمستوى الثانى يتجلى من خلال البيتين ، أى من خلال التفاعل بين مجمل سياق البيت الأول وبين مجمل سياق البيت الثانى ، وهو تفاعل يمكن وضعه على النحو التالى :

تولوا بغتـــة

ف

كان بينا تهيبنى

ف

فاجانى اغتيـــالا ف كان مسير عيسهم ذميلا

و

سيرهم الدمع اثرهم انهمالا

وعلينا أن نلاحظ التقابل بين « التولى » و « البين » وبين « المباغتة » و « التهيب » فى الجملتين الأولى والثانية فى البيت الأول ، ونلاحظ التقابل بين « المبـاغتة » وبين « المفاجأة » و « الاغتيـال » فى الجملتين الأولى والثالثة . والتقابل يرتد هنا الى أن هذه الألفاظ تنتمى الى مجال دلالى واحد . وفى البيت الثانى علينا أن ندرك التقابل ـ أو التوازن ـ بين « مسير العيس » و « سير الدمع » وبين « الذملان » و « الانهمال » ، والتوازن الذى يحققانه مع « التولى » وما نتج عنه من « تهيب » و « مفاجأة » و « اغتيال » ، وبذلك تتوازن استجابة « الذات » مع فعل « الجماعة » . ان العطف بالفاء داخل جمل البيت الأول وبين البيت الأول والثانى يحقق السرعة التى تتضافر مع دلالات الأفعال والأحوال من جهة ومع سرعة العيس

---

(٣١) دلائل الاعجاز : ص ٢٤٧ ـ ٢٤٨ .

من جهة أخرى · والعطف بالواو بين جملتى البيت الثانى يحقق التوازن بين استجابة الذات وبين فعل الجماعة ، وهو توازن يتحقق كذلك عن طريق التقابل فى التركيب اللغوى للجملتين ·

ان ما يقوله عبد القاهر عن التفاعل الدلالى على مستوى الجمل المكونة لكل بيت من جهة وعلى مستوى البيتين من جهة أخرى هام جدا بالنسبة لآليات النصوص فى انتاج الدلالة بصفة عامة · وهو هام بصفة خاصة بالنسبة لتأويله لآيات سورة البقرة التى مر الحديث عنها خاصة الآية الأخيرة منها :

واذا لقوا الذين آمنوا قالوا آمنا واذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون · الله يستهزىء بهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون ·

حيث يرى عبد القاهر أن استهزاء الله بهم ومده لهم فى طغيانهم انما هو جزاء على مجموع قولهم « آمنا » وعلى استهزائهم بالمؤمنين حين يخلون الى شياطينهم ، أى أنه جزاء مترتب على حكم الشرطين المعطوفين بالواو ، ولا يتعلق بالشرط الثانى منهما فقط كما قد يوهم العطف بينه وبين « **الله يستهزىء بهم** » لو كانت الآية وردت مورد العطف · ومعنى ذلك أن « العطف » كان يمكن أن يؤدى الى خلل دلالى فى تعلق الحكم بالفعل ، و « الفصل » يمنع هذا الخلل الدلالى ويحقق للنص دقته الدلالية· ان المعنى فى حالة العطف كان يمكن أن يكون :

فاذا خلوا الى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزئون فاذا قالوا ذلك استهزأ الله بهم ومدهم فى طغيانهم يعمهون · وهذا وان كان يرى أنه يستقيم فليس هو بمستقيم، وذلك أن الجزاء انما هو على نفس الاستهزاء وفعلهم له وارادتهم اياه فى قولهم : « آمنا » ، لا على أنهم حدثوا عن أنفسهم بأنهم مستهزئون ، والعطف على « قالوا » يقتضى أن يكون الجزاء على حديثهم عن أنفسهم بالاستهزاء لا عليه نفسه (٣٢) ·

واذا كان هذا التحليل يعود بنا الى ما قاله الفقهاء من أن « الشرط » أحد أساليب تخصيص العام فى الأحكام الفقهية والشرعية ، فذلك لأن الجزاء الذى يتحدث عنه عبد القاهر هنا بمثابة « العقاب » الذى يستحق على الفعل · ولكن تحليل أسلوب الشرط وما يندرج فيه من العطف وصولا

---

(٣٢) دلائل الاعجاز : ص ٢٤٠ ·

للدلالة عند عبد القاهر يتجاوز الموقف الفقهى الى آفاق أعمق فى اكتشاف آليات النصوص · ولا يقف عبد القاهر فى تحليله للنص القرآنى السابق عند حـدود تحليله من منظور الفصـل والوصل ، بل يمضى فى تعليل « الفصل » الى اكتشاف اعتماد النص على استخدام الفعل « قال » بطريقة لافتة وهو استخدام يقترب من أسلوب السرد القصصى الذى عبر عنه عبد القاهر باسم « الحكاية » · ويلاحظ عبد القاهر أن هذا الأسلوب من شأنه أن يشرك المتلقى فى النص وذلك عن طريق اثارة فضوله لمتابعة تطور حدث القص · من هنا يجـد عبد القاهر تعليلا آخر للفصل يطرحه على النحو التالى :

ان الحكاية عنهم بانهم قالوا كيت وكيت تحرك السامعين لأن يعلموا مصير أمرهم ومايصنع بهم،أتنزل بهم النقمة عاجلا أم لا تنزل ويهملون ، وتوقع فى أنفسهم التمنى لأن يتبين لهم ذلك · واذا كان كذلك كان هذا الكلام الذى هو قوله « الله يستهزىء بهم » فى معنى ما مصـدره جوابا عن هـذا المقدر وقوعه فى أنفس السامعين · واذ كان مصدره كذلك كان حقه أن يؤتى به مبتدأ غير معطوف ليكون فى صورته اذا قيل : فان سألتم قيل لكم : « ان الله يستهزىء بهم ويمدهم فى طغيانهم يعمهون » (٣٣) ·

وهذا تأويل آخر يقوم على أساس تقدير محذوف يشرك المتلقين فى جدلية « الأصوات » التى يتضمنها النص ، صوت المنافقين ، صوت المؤمنين المعبر عنه فى بناء الفعل للمجهول « واذا قيل لهم » ، وصوت المتكلم أو الراوى · واذا كان النص يتضمن هذه الأصوات فان العلاقة بين صوت المنافقين وبين صوت المؤمنين علاقة شرطية ، ولكن العلاقة بين هذين الصوتين وبين الصوت الثالث (صوت المتكلم أو الراوى) هى علاقة « التعليق » على الحدث ، وهى علاقة تتحقق على المستوى النحوى بالفصل · ان الفصل هنا يقوم بوظيفة دلالية هامة هى التفرقة بين الأصوات ، أو بين الحكاية والخبر على حـد تعبير عبد القاهر · وتأويل عبد القاهر الأخير يضيف للآيات صوتا رابعا هو صوت المستمعين ، وهو صوت يؤكد ضرورة الفصل حتى لا تتداخل الأصوات داخل النص · هل يمكن أن نضيف هنـا أن ظاهرة « الفصل » فى النص تتجاوز حدود دلالة النص لتؤكد « الفصل » الوجودى بين المتكلم وبين من سواه وما سواه ، وهو فصل يحرص عليه النص ذاته ؟! لكن هذه قضية أخرى ليس هنا مجال مناقشتها ·

---

(٣٣) دلائل الاعجاز : ص ٢٤٠ ·

٣ ـ المطلق والمقيـــد :

اذا كنا فى الفقرة السابقة ناقشنا آليات الخصوص اللغوية المتصلة، أى التى لا تفارق النص الجزئى ذاته ، فاننا سنناقش هنا آليات الخصوص المنفصلة · وبعبارة أخرى سنناقش علاقة أجزاء النص بعضها بالبعض الأخر من منظور العموم والخصوص ، وهى العلاقة التى يطلق عليها الفقهاء أحيانا اسم « المطلق والمقيد » · واذا كانت بعض أجزاء النص قد تكون ذات دلالة عامة فان البعض الآخر قد يخصص هذه الدلالة العامة ، أو بعبارة أخرى ان ما ورد من النصوص مطلقا قد يأتى فى نص آخر ما يقيد هذا الاطلاق ، ومعنى ذلك أن التخصيص قد يستفاد بمقابلة النصوص داخل النص الكلى العام ، أو بين القرآن وبين غيره من النصوص الدينية · وماور د مطلقا فى أى من هذه النصوص يظل على اطلاقه وعمومه ما لم يكن هنـاك نص آخر يقيـد هـذا الاطلاق · والأصل الذى يستند اليه الأصوليون أن « القرآن كالآية الواحدة » (٣٤) ان قاعدة رد المطلق الى المقيد توضع على النحو التالى :

> **ان وجـد دليـل على تقييد المطلق صير اليه والا فلا ، والمطلق على اطلاقه ، والمقيد على تقييده ، لأن الله خاطبنا بلغة العرب · والضابط أن الله تعالى اذا حكم فى شىء بصفة أو شرط ثم ورد حكم آخر مطلقا نظر ، فان لم يكن له أصل يرد اليه الا ذلك الحكم المقيد وجب تقييده به ، وان كان له أصل غيره لم يكن رده الى أحدهما باولى من الآخر (٣٥) ·**

ان جدلية العموم والخصوص ـ أو الاطلاق والتقييد ـ تكشف عن تعامل الفقهاء مع النص القرآنى بوصفه نصا واحدا · واذا كانت الآيات ترتبط من حيث النزول بوقائع ومناسبات تكشف عن معناها ودلالتها ، فان استثمار الأحكام من النص يتعامل مع النص بوصفه وحـدة دلالية واحـدة · ولقد امتدت هـذه النظرة لوحدة النص الى مجال الآيات التى لا علاقة لها بالأحكام الشرعية الفقهية ، ولذلك يجمع علماء القرآن بين النصوص الخاصة بالأحكام وبين غيرها من النصوص عند حديثهم عن ظاهرة الاطلاق والتقييد :

> **مثل اشتراط الله العدالة فى الشهود على الرجعة والفراق والوصية ، واطلاق الشهادة فى البيوع وغيرها ، والعدالة شرط**

---

(٣٤) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٧ ·

(٣٥) المصدر السابق ، ص ١٥ ·

في الجميع . ومنه تقييد ميراث الزوجين بقوله : (من بعد وصية يوصين بها أو دين) واطلاقه الميراث فيما اطلق فيه . وكان ما اطلق من المواريث كلها بعد الوصية والدين . وكذلك ما اشترط في كفارة القتل من الرقبه المؤمنه ، واطلقها في كفارة الظهار واليمين ، والمطلق كالمقيد في وصف الرقبة (٣٦) .

واذا كان المسلمون جميعا على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية قد اجمعوا على أن قدرة الله قاهرة غالبة لا ينتقص منها شيء ، فان معنى ذلك أن كل شيء يقع في العالم انما يقع بمشيئة الله وذلك باستثناء الفعل الانساني الذي اختلفوا حوله خلافا معروفا شائعا . وعلى ذلك فقد اعتبر العلماء هذه المشيئة الالهية « نصا » يقيد كل ما ورد في القرآن من الوعود المطلقة التي لا تتحقق عادة مع توفر شروطها ، وهي الوعود التي وعد الله بها الانسان في هذه الحياة الدنيا :

وقوله : (من كان يريد حرث الآخرة نزد له في حرثه ومن كان يريد حرث الدنيا نؤته منها) فانه لو قيل : نحن نرى من يطلب الدنيا طلبا حثيثا ولا يحصل له منها شيء قلنا : قال الله تعالى : (من كان يريد العاجلة عجلنا له فيها ما نشاء لمن نريد) ، فعلق ما يريد بالمشيئة والارادة .

ومثله قوله تعالى : (أجيب دعوة الداع اذا دعان) وقوله : (ادعوني أستجب لكم) فانه معلق (٣٧) .

ان اكتشاف دلالة النص بالمقابلة بين أجزائه ليس من الضروري أن يستند الى سبب النزول أو الى ترتيب النزول ، فعلى مذهب الشافعي « **العبرة بالخاص ، سواء تقدم أم تأخر** » (٣٨) وانما يكون الاهتمام بأسباب النزول للكشف عن دلالة النص . لكن هذا التصور لوحدة النص لا يهدر الترتيب الزماني لأجزاء النص اهدارا تاما ، فالدلالة تكون واضحة حين يقابل النص المطلق بالنص المقيد الوارد في نفس الحكم أو حول نفس القضية . وأحيانا لا يكون التقابل بين النصوص والتوفيق بينها ممكنا . وقد مر بنا في « أسباب النزول » ما أثارته الآية « **ليس على الذين آمنوا وعملوا الصالحات جناح فيما طعموا** » من توهم عند عثمان بن مظعون وعمرو بن معد يكرب اللذين ظنا ـ استنادا الى هذه الآية ـ أن الخمر

---

(٣٦) الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، الجزء الثاني ، ص ١٥ .

(٣٧) الزركشي : البرهان في علوم القرآن ، الجزء الثاني ، ص ١٦ .

(٣٨) المصدر السابق : ص ٢٢٢ .

مباحة · وقد يتوهم البعض من بعض النصوص ما هو أكثر من ذلك كأن يتعلق متعلق بقوله تعالى « وكلوا واشربوا » فى الآية :

أحل لكم ليلة الصيام الرفث الى نسائكم هن لباس لكم وأنتم لباس لهن علم الله أنكم كنتم تختانون أنفسكم فتاب عليكم وعفا عنكم فالآن باشروهن وابتغوا ما كتب الله لكم وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود من الفجر ثم أتموا الصيام الى الليل ولا تباشروهن وأنتم عاكفون فى المساجد تلك حدود الله فلا تقربوها كذلك يبين الله آياته للناس لعلهم يتقون (٣٩) ·

ويذهب الى أن الآية مطلقة فى اباحة أكل كل شىء وشرب كل شىء ، وهذا تعلق لا معنى له فالآية :

لم ترد مبينة لذلك ، بل مبينة لحكم جواز الأكل والشرب والمباشرة الى الفجر دفعا لما كان الناس عليه من حظر ذلك على من نام ، فبين فى الآية اباحه ما كان محظورا ، ثم أطلق لفظ الأكل والشرب والمباشرة لا على معنى ابانه الحكم فيما يحل من ذلك وما يحرم · الا ترى أنه لا يدخل فيه شرب الخمر والدم وأكل الميتة ولا المباشرة فيما لا يبتغى منه الولد ، ومثله فى القرآن كثير · وهذا يدل على أن النظر فى العموم الى المعانى لا لاطلاق اللفظ (٤٠) ·

ان الآية واضحة فى دلالتها على أنها ليست نصا فى بيان الحلال والحرام فى المطعم والمشرب ، بل محور اهتمامها نفى ما كان شائعا عند المسلمين من تحريم الأكل والشرب والمباشرة بعد النوم · لكن المهم أن « عموم » اللفظ هنا أو اطلاقه ليس هو معيار الدلالة ، فالدلالة محصلة تفاعل علاقات السياق ، وهى التى تحدد الخاص والعام أو المطلق والمقيد ·

ومع ذلك فمن المهم دائما العودة الى ترتيب النزول عند وجود « تعارض » بين النصوص · وفى ذلك يضع الأصوليون مجموعة من القواعد لتحديد العام والخاص عند توهم التعارض · وفى هذه القواعد يتسع مفهوم النص ليضم الى جانب « القرآن » السنة النبوية والاجماع :

قال الأستاذ أبو اسحق الأسفراييني :

---

(٣٩) سورة البقرة : الآية ١٨٧ ·

(٤٠) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٩ ·

اذا تعارضت الآى وتعذر فيها الترتيب والجمع طلب التاريخ وترك المتقدم بالمتأخر ، ويكون ذلك نسخا له • وان لم يعلم وكان الاجماع على العمل باحدى الآيتين علم باجماعهم أن الناسخ ما أجمعوا على العمل بها قال : ولا يوجد فى القرآن آيتان متعارضتان تخلوان عن هذين الوصفين • قال غيره : وتعارض القراءتين بمنزلة تعارض الآيتين نحو « وأرجلكم » بالنصب والجر ، ولهذا جمع بينهما بحمل النصب على الغسل والجر على مسح الخف • وقال الصيرفى فى جماع الاختلاف والتناقض ان كل كلام صح أن يضاف بعض ما وقع الاسم عليه الى وجه من الوجوه فليس فيه تناقض ، وانما التناقض فى اللفظ ما ضاده من كل جهة ولا يوجد فى الكتاب والسنة شىء من ذلك أبدا • وانما يوجد فيه النسخ فى وقتين وقال القاضى أبو بكر : لا يجوز تعارض آى القرآن والآثار وما يوجبه العقل (٤١) •

واذا كانت ازالة التعارض المتوهم بين أجزاء النص القرآنى أو بين القرآن والسنة تحتاج الى عقل « الفقيه » و « المفسر » فمعنى ذلك أن آليات النص كلها سواء على مستوى « العام والخاص » أو على مستوى « الغموض والوضوح » تقودنا الى مناقشة دور القارىء فى اكتشاف دلالة النص وفى سبر أغواره • وقد مر بنا فى فصلى « الاعجاز » و « المناسبة بين السور والآيات » بعض هذه الجهود الانسانية لاكتشاف تفوق النص ووحدته • وفى الفصل التالى نناقش « التفسير والتأويل » من خلال مواجهة القارىء للنص لاكتشاف دلالته ومغزاه •

---

(٤١) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ٣٠ •

الفصل الخامس



التفسير والتأويل

اذا صح افتراضنا فى مفتتح هذه الدراسة أن الحضارة العربية الاسلامية هى حضارة النص يصح أيضا أن نقول انها حضارة « التأويل » ، وذلك أن التأويل هو الوجه الآخر للنص · واذا كان مصطلح « التأويل » فى الفكر الدينى الرسمى قد تحول الى مصطلح « مكروه » لحساب مصطلح « التفسير » فان وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الدينى « المعارضة » سواء على مستوى التراث أو على مستوى الجدل الراهن فى الثقافة · ان وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر « تأويلى » يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر فى دائرة « الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة » · ويتجاوب مثل هذا التصنيف تجاوبا تاما مع الخطاب السياسى المباشر الذى يصم كل تحركات المعارضة أو الاحتجاج السياسى ضد قرارات السلطة التنفيذية بأنها تحركات تستهدف اثارة « الفتنة » · وفى مقابل ذلك يكون وصف « تأويلات » هذا الفكر الرسمى بأنها « تفسير » وصفا يستهدف اضفاء صفة « الموضوعية » و « الصدق » المطلق على هذه التأويلات · وكان الامام أبو القاسم محمد بن حبيب النيسابورى كان يعانى من أمثال هؤلاء من علماء السلطة والسلطان حين قال :

وقد نبغ فى زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتدوا اليه ، لا يحسنون القرآن تلاوة .

ولا يعرفون معنى السورة أو الآيه ، ما عندهم الا التشنيع عند العوام ، والتكثر عند الطغام ، لنيل ما عندهم من الحطام ، أعفوا أنفسهم من الكد والطلب ، وقلوبهم من الفكر والتعب ، لاجتماع الجهال عليهم ، وازدحام ذوى الاغفال لديهم ، لا يكفون الناس من السؤال ، ولا يانفون من مجانسة الجهال ، مفتضحون عند السبر والذواق ، زائفون عن العلماء عند التلاق ، يصادرون الناس مصادرة السلطان ، ويختطفون ما عندهم اختطاف السرحان · يدرسون بالليل صفحا ويحكونه بالنهار شرحا ، اذا سئلوا غضبوا ، واذا نفروا هربوا ، القحة رأس مالهم ، والخرق والطيش خير خصالهم ، يتحلون بما ليس فيهم، ويتنافسون فيما يرذلهم ، الصيانة عنهم بمعزل ، وهم من الخنى والجهل فى جوف منزل ، وقد قال صلى الله عليه وسلم : « المتشبع بما لم يعط كلابس ثوبى زور » (١) ·

وليس هذا المسلك فى الفكر الدينى الرسمى فى حقيقته مغايرا لمسلك الاتجاهات الرجعية فى التراث التى وصمت بدورها كل التأويلات المناقضة لتأويلاتها بأنها تأويلات «فاسدة» أو «مستكرهة» ، وأنها فى أحسن الأحوال « تفسير بالرأى » المذموم والمنهى عنه من الرسول والصحابة · وقد تم تصنيف أصحاب هذه التأويلات بأنهم من أهل « البدع » وذلك فى مقابلة « أهل السنة » والجماعة ، وهو تصنيف يستهدف مصادرة الفكر النقيض ومحاصرته وحبسه فى دائرة « الكفر » فى مقابل « الصدق » و « الايمان » الذى يومىء اليه مفهوم « أهل السنة » · وقد تم حصر هذا الفكر النقيض فى اتجاهين : هما المعتزلة والمتصوفة · ويرجع خطأ المعتزلة فى تأويل القرآن عند « أهل السنة » الى خطأ فى جانبى الدليل والمدلول ، بينما يرجع خطأ الصوفية الى خطأ فى الدليل دون المدلول ، بمعنى ان المعتزلة أخطأوا فى الدلالات التى حملوا عليها ألفاظ القرآن فكان خطؤهم نابعا من خطأ المعانى ومن الخطأ فى حمل ألفاظ القرآن عليها · ويرتد خطأ المتصوفة الى حمل ألفاظ القرآن على معان هى فى ذاتها صحيحة ولكن الألفاظ لا تدل عليها ، فهو خطأ فى الدليل دون المدلول · واذا كان الأشاعرة ـ وهم خصوم المعتزلة ـ يذهبون الى تأويل آيات الصفات فانهم يشاركون المعتزلة فى « بدعتهم » التأويلية ، وان كانوا أقرب الى أهل السنة لاتفاقهم معهم فيما سوى ذلك · ان معيار التفسير الصحيح عند من يطلقون على أنفسهم اسم

---

(١) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٥٢ ·

« أهل السنة » سواء في التراث أو في الفكر الديني الرسمي المعاصر هو ما ورد عن الرسول أو عن الصحابة الذين شهدوا نزول الوحي ، وكانوا أقرب من ثم الى فهم دلالته ، فالتفسير عندهم لابد أن يستند الى « النقل » لأن الاستدلال يؤدي دائما الى الخطأ في زعمهم :

وأما ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين حدثتا بعد تفسير الصحابة والتابعين وتابعيهم باحسان فان التفاسير التي يذكر فيها كلام هؤلاء صرفا لا يكاد يوجد فيها شيء من هاتين الجهتين ... (احداهما) قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها (والثانية) قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر الى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به ، فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر الى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان ، والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يراد به من غير نظر الى ما يصلح للمتكلم وسياق الكلام . ثم هؤلاء كثيرا ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة كما يغلط في ذلك الذين قبلهم ، كما أن الأولين كثيرا ما يغلطون في صحة المعنى الذي فسروا به القرآن كما يغلط في ذلك الآخرون ، وان كان نظر الأولين الى المعنى أسبق ونظر الآخرين الى اللفظ أسبق .

والأولون صنفان : تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد به ، وتارة يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يرد به . وفي كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه أو اثباته من المعنى باطلا ، فيكون خطؤهم في الدليل والمدلول ، وقد يكون حقا فيكون خطؤهم في الدليل لا في المدلول. فالذين أخطأوا فيهما مثل طوائف من أهل البدع اعتقدوا مذاهب باطلة وعمدوا الى القرآن فتأولوه على رأيهم ، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لا في رأيهم ولا في تفسيرهم ، وقد صنفوا تفاسير على أصول مذهبهم مثل تفسير عبد الرحمن بن كيسان الأصم والجبائي وعبد الجبار والرماني والزمخشري وأمثالهم . ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة يدس البدع في كلامه وأكثر الناس لا يعلمون كصاحب الكشاف ونحوه حتى انه يروج على خلق كثير من أهل السنة كثير من تفاسيرهم الباطلة .

وتفسير ابن عطية وأمثاله أتبع للسنة وأسلم من البدعة ، ولو ذكر كلام السلف المأثور عنهم على وجه لكان أحسن فانه كثيرا ما ينقل عن تفسير ابن جرير الطبرى ـ وهو من أجل التفاسير وأعظمها قدرا ـ ثم انه يدع ما ينقله ابن جرير عن السلف ويذكر ما يزعم انه قول المحققين ، وانما يعنى بهم طائفة من أهل الكلام الذين قرروا أصولهم بطرق من جنس ما قررت به المعتزلة أصولهم ، وان كانوا أقرب الى السنة من المعتزلة ، لكن ينبغى أن يعطى كل ذى حق حقه ، فان الصحابة والتابعين والأئمة اذا كان لهم فى الآية تفسير وجاء قوم فسروا الآية بقول آخر لأجل مذهب اعتقدوه ، ذلك المذهب ليس من مذاهب الصحابة والتابعين صار مشاركا للمعتزلة وغيرهم من أهل البدع فى مثل هذا . وفى الجملة من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم الى ما يخالف ذلك كان مخطأ فى ذلك بل مبتدعا لأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه كما أنهم أعلم بالحق الذى بعث الله به رسوله .

وأما الذين أخطأوا فى الدليل لا فى المدلول فمثل كثير من الصوفية والوعاظ والفقهاء يفسرون القرآن بمعان صحيحة فى نفسها لكن القرآن لا يدل عليها مثل كثير مما ذكره السلمى فى الحقائق . فان كان فيما ذكروه معان باطلة دخل فى القسم الأول (٢) .

ان التفسير الصحيح ـ عند من يطلقون على أنفسهم اسم « أهل السنة » ـ قديما وحديثا ـ هو التفسير الذى يعتمد على سلطة القدماء .

وبصرف النظر عن هذا التقسيم الشكلى الى دليل ومدلول فان خلاف القدماء حول تفسير النص يحتاج الى نوع من « التأويل » حتى يصح الاستناد الى سلطتهم فى فهم النص .

والخلاف بين السلف فى التفسير قليل وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع الى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد (٣) .

لكن هذا « التأويل » لخلاف القدماء لا يحل كثيرا من الاشكاليات الموجودة فى التفسير المأثور ، سواء فى ذلك ما ينسب الى النبى صلى الله

---

(٢) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٧٨ .
(٣) المصدر السابق ، ص ١٧٧ .

عليه وسلم أو ما ينسب الى الصحابة ، خاصة ما ينسب الى ابن عباس · ان فيما يروى من هذه التفاسير أن « الرعد » ملك يسوق السحاب ، وهو تفسير يروى من طرق عدة :

وأخرج أحمد والترمذى وصححه النسائى عن ابن عباس قال : اقبلت اليهود الى النبى صلى الله عليه وسلم فقالوا : أخبرنا عن الرعد ما هو ؟ قال : ملك من ملائكة الله موكل بالسحاب بيده مخراق من نار يزجر به السحاب يسوقه حيث أمره الله ، قالوا فما هذا الصوت الذى نسمع ؟ قال : صوته ·

وأخرج ابن مردويه عن عمرو بن نجاد الأشعرى قال : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : الرعد ملك يزجر السحاب والبرق طرف ملك يقال له روفيل ·

وأخرج ابن مردويه عن جابر بن عبد الله أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : ان ملكا موكل بالسحاب يلم القاصية ويلحم الرابيه فى يده مخراق فاذا رفع برقت واذا زجر رعدت واذا ضرب صعقت (٤) ·

والتمسك بهذا التفسير بوصفه التفسير الوحيد الصحيح استنادا الى سلطة القدماء يؤدى الى ربط دلالة النص بالأفق العقلى والاطار الثقافى لعصر الجيل الأول من المسلمين · وهذا الربط يتعارض تعارضا جذريا مع المفهوم المستقر فى الثقافة من أن دلالة النص تتجاوز حدود الزمان والمكان· ان الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنص ـ وقصر دور المفسر الحديث على الرواية عن القدماء ـ يؤدى الى نتيجة أخطر من ذلك فى حياة المجتمع ، فاما أن يتمسك الناس بحرفية هذه التفاسير ويحولونها الى « عقيدة » ، وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه « الحقائق الأزلية » بوصفها حقائق نهائية ، والتخلى عن منهج « التجريب » فى درس الظواهر الطبيعية والانسانية ، واما أن يتحول « العلم » الى « دين » ويتحول الدين من ثم الى خرافات وخزعبلات وبقيـة من بقايا المـاضى · وكلا الموقفين له وجود فى واقعنا الثقافى نلمس آثاره فى جدل « العلمانيين » و « رجال الدين » ·

ان تفسير « الرعد » بأنه ملك يسوق السحاب بسوطه يمكن أن يكون تفسيرا يرتد الى خطأ فى الدليل والمدلول معا ان شئنا أن نستخدم منهج « أهل السنة » فى النقد ، ولكنا مع ذلك نرى أن هذا التفسير تفسير

---

(٤) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٩٦ ·

مشروع فى اطاره الزمانى والثقافى · والمفسر الحديث حين يدافع عن هذا التفسير يجد نفسه فى صدام مباشر مع حقائق العلم فيلجأ للالتفاف «التأويلى» · وذلك حين يذهب مثلا الى أن التفسير العلمى لظاهرة «الرعد» لا يتناقض مع كون الملائكة « جنود الله » التى لا يعلم عددها الا هو ، فلعل هناك ملك موكل باحداث الرعد حين تتوفر أسبابه وشروطه · وحين يود أن يضفى على تفسيره صفة « العقلانية » يلجأ الى نقد سند الرواية التى ورد فيها هذا التفسير دون أن يعى أن نفى نسبتها الى ابن عباس أو الى غيره من الصحابة لا ينفى نسبتها الى العصر ذاته ·

ان الخطأ الجوهرى فى موقف « أهل السنة » قديما وحديثا هو النظر الى حركة التاريخ وتطور الزمن بوصفها حركة نحو « الأسوأ » على جميع المستويات ، ولذلك يحاولون ربط « معنى » النص ودلالته بالعصر الذهبى ، عصر النبوة والرسالة ونزول الوحى ، متناسين أنهم فى ذلك يؤكدون زمانية الوحى لا من حيث تكون النص وتشكله فقط ، بل من حيث دلالته ومغزاه كذلك · وليس هذا مجرد خطأ « مفهومى » ولكنه تعبير عن موقف أيديولوجى من الواقع ، موقف يساند التخلف ويقف ضد التقدم والحركة · ولذلك يرتبون أمهات مآخذ التفسير فى أربعة ، تبدأ بالأخذ عن الرسول ، رغم ما قاله أحمد بن حنبل عن مرويات التفسير من ضعف فى طرق تحملها وأدائها ، ثم الأخذ بقول الصحابى ، ثم الرجوع الى أقوال التابعين ، ثم يأتى فى الرتبة الرابعة والأخيرة التفسير اللغوى (٥) ·

ان التفرقة بين « التفسير » و « التأويل » ورفع مكانة « التفسير » على حساب « التأويل » تعد جزءا من هذا الخطأ فى فهم « أهل السنة » وفى موقفهم الفكرى قديما وحديثا ، ولذلك يتعين علينا أن نحدد الفرق بين المفهومين ونحدد مجالات استخدام كل منهما ·

١ ـ بين التفسير والتأويل (الدلالة اللغوية) :

هناك خلاف بين اللغويين حول الأصل الاشتقاقى لكلمة « تفسير » هل هى من « فسر » أم من « سفر » · واذا كان « الفسر » كما ورد فى اللسان « نظر الطبيب الى الماء » و « التفسرة » هى « البول الذى يستدل

---

(٥) السيوطى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٧٩ ، والزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٥٦ ـ ١٦١ ·

به على المرض ، وينظر فيه الأطباء يستدلون بلونه على علة العليل » فنحن ازاء أمرين : المادة التى ينظر فيها الطبيب للكشف عن العلة وهى « التفسرة » ، وفعل النظر نفسه من جانب الطبيب ، وهو الفعل الذى يمكنه من فحص المادة واكتشاف « العلة » · ان المادة التى ينظر فيها الطبيب تمثل « الوسيط » الذى يستطيع الطبيب من خلال « النظر » فيه أن يكتشف العلة · ومعنى ذلك أن « التفسير » ـ وهو اكتشاف علة المريض ـ يتطلب المادة (الموضوع) والنظر (الذات) ، ولا يمكن لأى انسان أن يقوم بعملية التفسير هذه ، بل لابد أن يكون « المفسر » طبيبا ، أى انسانا لديه معرفة ما بالعلل ومظاهرها ، وذلك حتى يتمكن من اكتشاف العلة من المادة ، أى حتى يتمكن من القيام بعملية التفسير · ان الطبيب الذى يفسر المادة لا يفسرها من فراغ ، بل يفسرها من خلال معرفة مسبقة تسمح بالتفسير ، وبدون هذه المعرفة المسبقة تتحول المادة الى شىء لا دلالة له على الاطلاق ·

وفى مادة « سفر » تقابلنا دلالات عديدة مركزها الانتقال والارتحال، ويتفرع عن هذه الدلالة دلالة الكشف والظهور « وسمى المسافر مسافرا لكشفه قناع الكن عن وجهه ، ومنازل الحضر عن مكانه ، ومنزل الخفض عن نفسه ، وبروزه الى الأرض الفضاء ، وسمى السفر سفرا لأنه يسفر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم فيظهر ما كان خافيا منها » · وبارتحال الليل يظهر الصبح فيقال : « سفر الصبح واسفر : أضاء · واسفر القوم : أصبحوا · وأسفر : أضاء قبل الطلوع · وسفر وجهه حسنا واسفر : أشرق · وفى التنزيل العزيز : وجوه يومئذ مسفرة ، قال الفراء : أى مشرقة مضيئة · وقد أسفر الوجه وأسفر الصبح · قال : واذا ألقت المرأة نقابها قيل : سفرت فهى سافر » ·

ومن هذه المادة « السفير » وهو « الرسول والمصلح بين القوم ، والجمع سفراء » · ولعل هذه الدلالة ترتبط بمعنى الانتقال والحركة « سفرت بين القوم اذا سعيت بينهم فى الاصلاح » ، لكن دلالة « السفر » بمعنى الكتاب و « السفرة » بمعنى الكتبة ، وهما استعمالان وردا فى القرآن ، حيث ورد الثانى فى قوله تعالى : « **بأيدى سفرة كرام بررة** » وورد الأول فى قوله : « **كمثل الحمار يحمل أسفارا** » يمكن شرحهما على النحو التالى : « **قال ابن عرفة : سميت الملائكة سفرة لأنهم يسفرون بين الله وبين أنبيائه ، قال أبو بكر : سموا سفرة لأنهم ينزلون بوحى الله وباذنه وما يقع به الصلاح بين الناس ، فشبهوا بالسفراء الذين يصلحون بين الرجلين فيصلح شأنهما** · وفى الحديث **مثل الماهر بالقرآن مثل السفرة ، هم الملائكة جمع سافر ، والسافر فى الأصل الكاتب ، سمى به**

لأنه يبين الشيء ويوضحه » . وبناء على هذا الشرح يكون معنى « السفرة » مرتبطا بدلالة الكشف والبيان الى جانب ارتباطه بالحركة والانتقال . وعلى ذلك يكون « السفر » هو الكتاب ، وتكون الكلمتان «سفر» و «سافر» بمعنى كتاب وكاتب ، ويرتد كلاهما الى معنى الكشف والبيان « **قال الزجاج : قيل للكاتب سافر ، وللكتاب سفر ، لأن معناه أنه يبين الشيء ويوضحه** » . **واذا كان السفرة هم الملائكة الذين ينزلون بالوحى على الأنبياء ، فمن الطبيعى أن ترتبط دلالة « السفر » بالتوراة .**

ولكن ما الذى يكشفه ويوضحه السفر أو الكتاب ؟ لا شك أن دلالة الكتاب مثل دلالة الكلام من حيث انها تكشف عما كان مخبوءا أو مجهولا ، وهو ما يشير اليه القدماء دائما بقول الشاعر :

ان الكلام لفى الفؤاد وانما جعل اللسان على الفؤاد دليلا

فالكتاب يكشف ما كان خبيئا فى القلب . وليس الا « المعانى » النفسية أو الأفكار التى تدور فى النفس . من هنا كان اشتقاق كلمة « المعنى » من المادة اللغوية « عنا » ومنها المعاناة والتعنية بما تتضمنه من معنى « الحبس » و « الأسر » ، فكأن الكتاب وكذلك الكلام يكشفان الخبيء فى القلب ويطلقانه من أسره داخل النفس . وهنا يتحول «الكتاب» الى دليل للمعنى ، الى « تفسرة » من خلالها يمكن اكتشاف المعنى ، كما يتمكن الطبيب بالنظر فى « التفسرة » من اكتشاف المرض . ان الكتاب (أو الكلام) فى مثل هذا التصور بمثابة « دليل » يومىء الى مدلول هو « المعنى » فهو من حيث علاقته بالمعنى دال وكاشف ، لكنه من حيث علاقته بالقارىء أو المفسر يسمى « تفسرة » (٦) .

وعلى ذلك يستوى أن يكون التفسير مشتقا من « الفسر » أو من « السفر » فدلالة المادتين واحدة فى النهاية وهى الكشف عن شىء مختبىء من خلال وسيط ، يعد بمثابة علامة دالة للمفسر من خلالها يتوصل الى هذا الخبيء الغامض . لذلك ذهب ابن فارس الى أن :

معانى العبارات التى يعبر بها عن الأشياء ، ترجع الى ثلاثة : المعنى ، والتفسير ، والتأويل ، وهى وان اختلفت

---

(٦) يمكن مقارنة هذا التصور الثلاثى للدال والمدلول والتفسرة بتصور بيرس الثلاثى للعلامة القائم على الموضوع والمصورة والمفسرة ، وذلك على أساس أن النص ـ الكتاب ـ يتحول فى ذهن المفسر الى سلسلة من العلامات تكون هى « التفسرة » أو « المفسرة » الموصلة الى المعنى . انظر : تشارلز سوندرس بيرس : تصنيف العلامات : ص ١٣٨ ـ ١٣٩ . ـ وانظر أيضا : سيزا قاسم : السميوطقا : حول بعض المفاهيم وابعاد ، ص ١٧ .

فالمقاصد بها متقاربة . فأما المعنى فهو القصد والمراد ، يقال عنيت بهذا الكلام كذا ، أى قصدت وعمدت . وهو مشتق من الاظهار ، يقال : عنت القربة ، اذا لم تحفظ الماء بل أظهرته ، ومنه عنوان الكتاب . وقيل مشتق من قولهم : عنت الأرض بنبات حسن ، اذا أنبتت نباتا حسنا (٧) .

ويربط الزركشى بين دلالة «المعنى» على الاظهار وبين دلالة «التفسير» عليه أيضا :

وأما التفسير فى اللغة ، فهو راجع الى معنى الاظهار والكشف وأصله فى اللغة من التفسرة ، وهى القليل من الماء الذى ينظر فيه الأطباء ، فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض ، فكذلك المفسر ، يكشف شان الآية وقصصها ومعناها ، والسبب الذى أنزلت فيه ... فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه ، واطلاق للمحتبس عن الفهم به ، ويقال: فسرت الشىء أفسره تفسيرا ، وفسرته أفسره فسرا ، والمزيد من الفعلين أكثر فى الاستعمال ، وبمصدر الثانى منهما سمى أبو الفتح ابن جنى كتبه الشارحة « الفسر » (٨) .

لقد جاء استعمال كلمة « التفسير » فى القرآن بمعنى البيان وذلك فى قوله تعالى فى سورة الفرقان : « **ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا** » (٩) وذلك فى مجال الرد على مشركى مكة الذين كثر العنت منهم على الرسول فى التشكيك فى نبوته ورسالته بأن وصفوا القرآن مرة بأنه « **افك افتراه وأعانه عليه قوم آخرون** » ، ومرة بأنه « **أساطير الأولين اكتتبها فهى تملى عليه بكرة وأصيلا** » ثم هزأوا به فقالوا : « **مال هذا الرسول يأكل الطعام ويمشى فى الأسواق لولا أنزل عليه ملك فيكون معه نذيرا . أو يلقى اليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها وقال الظالمون أن تتبعون الا رجلا مسحورا** » . وكان تعليق القرآن على ذلك كله : « **انظر كيف ضربوا لك الأمثال فضلوا فلا يستطيعون سبيلا** » ، فجعل القرآن من أقوالهم أمثالا يحاولون بها التشكيك فى نبوة محمد ورسالته والتشكيك فى القرآن . ولكن المشركين يواصلون أمثالهم « **وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا أنزل عليه الملائكة أو نرى ربنا** » ،

---

(٧) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٤٦ .

(٨) نفس المصدر السابق : ص ١٤٧ .

(٩) الآية : ٣٣ .

« **وقال الذين كفروا لولا أنزل عليه القرآن جملة واحدة كذلك لنثبت به فؤادك ورتلناه ترتيلا · ولا يأتونك بمثل الا جئناك بالحق وأحسن تفسيرا** » (١٠) والمعنى لا يأتونك بحجة الا جئناك بحجة أحسن بيانا من حجتهم ، وذلك أن ردود القرآن على اتهامات المشركين بمثابة حجج مضادة ، ولكنها أقوى من حيث وضوح دلالتها كما تكشف قراءة السورة من أولها حتى هذه الآية ·

وقبل أن ننتقل من المعنى اللغوى للمعنى الاصطلاحى للتفسير من الضرورى أن نتوقف عند تحليل الدلالة اللغوية لكلمة « تأويل » · ومن الضرورى هنا الاشارة الى أن كلمة « تأويل » وردت فى القرآن سبع عشرة مرة فى حين أن كلمة « تفسير » لم ترد سوى مرة واحدة · ولا شك أن هذا يدل على أن كلمة « تأويل » كانت أكثر دورانا فى اللغة بشكل عام – وفى النص بشكل خاص – من دوران كلمة « تفسير » · ولعل السر وراء هذا الدوران ان « التأويل » كان مفهوما معروفا فى الثقافة قبل الاسلام ارتبط بتفسير الأحلام أو « تأويل الأحاديث » ، كما نعلم من تأويل رؤيا ربيعة بن مضر التى قام بها كل من سطيح وشق بن أنمار (١١) · وفى سورة « يوسف » نجد أن بناء السورة قائم على أساس « حلم يوسف » فى بدايتها ، وهو الحلم الذى يتحقق « تأويله » فى نهاية القصة ، هذا فضلا عن « حلم الملك » الذى يقوم يوسف بتأويله وكذلك يقوم بتأويل حلمى السجينين ، ويكون ذلك تحقيقا لنبوءة أبيه يعقوب بمستقبله حين يروى له حلمه الأول :

وكذلك يجتبيك ربك ويعلمك من تأويل الأحاديث (١٢)

وليس « تأويل الأحاديث » الا تأويل الأحلام ، وهذا واضح من استبدال كلمة « أحلام » بكلمة « أحاديث » فى آية أخرى حين طلب الملك من حاشيته أن يفسروا له حلما رآه وأقلقه :

قالوا أضغاث احلام وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين (١٣)

واطلاق لفظ « حديث » على الحلم فى سياق التأويل يرجع الى أن المفسر أو المؤول لا يقوم بتأويل الحلم ذاته ، بل يقوم بتأويل « الحديث » الذى يقصه صاحب الحلم عن حلمه ، بمعنى أنه يقوم بتأويل العبارات

---

(١٠) الآيات : ٤ ، ٥ ، ٧ ، ـ ٨ ، ٩ ، ٢١ ، ٣٢ ، ٣٣ ·

(١١) انظر : السيرة النبوية ، الجزء الأول ، ص ١٣ ـ ١٦ ·

(١٢) الآية : ٦ ·

(١٣) الآية : ٤٤ ·

اللغوية التى يصوغ بها صاحب الحلم الصور التى رآها فى النوم ، فيكون التأويل هنا منصبا على الصور من خلال وسيط هو « الحديث » . ولعل ذلك يشرح لنا ما ترويه السيرة من اصرار ربيعة بن مضر على عدم حكاية رؤياه بنفسه قائلا :

ان أخبرتكم بها لم أطمئن الى خبركم عن تاويلها ، فانه لا يعرف تأويلها الا من عرفها قبل أن أخبره بها (١٤) .

لذلك نجد فى سياق قصة يوسف اضافة التأويل الى الأحلام والى الأحاديث والى الرؤيا بدلالات متقاربة جدا ، يستوى فى ذلك أن يكون المتحدث يعقوب كما فى الآية السادسة ، أو يكون المتحدث حاشية الملك كما فى الآية السابقة ، أو يكون « المتكلم » بالنص كما فى الآية :

وقال الذى اشتراه من مصر لامرأته أكرمى مثواه عسى أن ينفعنا أو نتخذه ولدا ، وكذلك مكنا ليوسف فى الأرض . ولنعلمه من تأويل الأحاديث والله غالب على أمره ولكن أكثر الناس لا يعلمون (١٥) .

وحين يشير يوسف الى « حلمه » هو بعد تحققه يشير اليه باسم « الرؤيا » .

ورفع أبويه على العرش وخروا له سجدا وقال يا أبت هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقا (١٦) .

لكن مفهوم التأويل فى الاستخدام القرآنى ليس قاصرا على «الأحاديث» المرتبطة بالرؤى والأحلام ، فان يوسف يقول لرفقائه فى السجن بعد أن أخبراه بما رأياه فى النوم .

قال لا يأتيكما طعام ترزقانه الا نبأتكما بتأويله قبل أن يأتيكما ذلكما مما علمنى ربى انى تركت ملة قوم لا يؤمنون بالله وهم بالآخرة هم كافرون (١٧) .

ومعنى « التأويل » فى هذا السياق الاخبار عن « حدوث » أمر قبل وقوعه بالفعل ، ويوسف هنا يؤكد لزملائه فى السجن قدراته التأويلية التى لا تقتصر على تأويل الأحلام والأحاديث بل تتجاوز ذلك الى الاخبار

---

(١٤) السيرة النبوية ، الجزء الأول ١٣ .
(١٥) الآية : ٢١ .
(١٦) الآية : ١٠٠ .
(١٧) الآية : ٣٧ .

عن الأشياء قبل حدوثها . هل يمكن أن نستنتج من هذا الاستخدام أن تأويل الأحاديث يعتمد على وسيط أو « تفسرة » من خلالها يقوم المؤول باكتشاف الدلالة الخفية ، وأن هنـاك نمطا آخر من التأويل لا يحتـاج للوسيط أو « التفسرة » ، بل يصل الى دلالة « الحدث » وصولا مباشرا ويتنبأ به قبل وقوعه ؟ أليس فى اصرار ربيعة بن مضر على عدم حكاية حلمه ، وعدم « الحديث » عنه ، وفى طلبه للمؤول القادر على تأويله تأويلا مباشرا دون حديث ، ما يجعل هذا الاستنتاج استنتاجا مشروعا ؟

ويتجاوب مع هذا الاستخدام الذى يكون موضوع التأويل فيه «حدثا» لم يقع بعد ، تأويل « الأفعال » فى سورة « الكهف » ، ذلك أن الأفعال التى قام بها العبـد الصالح من « خرق السفينة » و « قتـل الغـلام » و « اقامة الجدار » بدت أفعالا غير ذات دلالة فى نظر « موسى » ، بل بدت أفعالا تتناقض مع ما يبدو على الرجل الصالح من مظاهر العلم والصلاح والتقوى ، فكان اعتراض « موسى » عند كل فعل وما تبعه من تذكير العبد الصالح له بأن شرط المصاحبة بينهما ألا يسأل عن شىء حتى يتطوع هو بتفسيره له . وأخيرا يكون الفراق لعدم قدرة موسى على الصبر :

قال هذا فراق بينى وبينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا . أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر فأردت أن أعيبها وكان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا . وأما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا وكفرا فأردنا أن يبدلهما ربهما خـيرا منه زكاة وأقرب رحما . وأما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينة وكان تحته كنز لهما وكان أبوهما صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما ويستخرجا كنزهما رحمة من ربك وما فعلته عن أمرى ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبرا (١٨) .

ان معنى « التأويل » هنا الكشف عن الدلالة الخفية للأفعال ، وهذه الدلالة الخفية الباطنة لا تنكشف الا من خلال « أفق » غير عادى هو « العلم اللدنى » الذى أوتيه العبد الصالح . ولا شك أن اعتراض « موسى » على هذه الأفعال لم يكن اعتراضا ناشئا عن « الجهل » بدلالتها جهلا مطبقا ، فالجهل المطبق من شأنه ـ مع التسليم بعلم الآخر ـ أن يؤدى الى الصمت وانتظار « التأويل » . لقد كان اعتراض موسى نابعا من « تأويل » هذه

---

(١٨) الآيات : ٧٨ ـ ٨٢ .

الأفعال بناء على « أفقه » الفكرى وعلمه · ومن خلال هذا الأفق بدت له الأفعال قبيحة ـ اذا شئنا استخدام المصطلح الكلامى ـ حتى جاء «التأويل» النابع من أفق آخـر وبين له حسنها · ان الكشف عن الدلالة الخفيـة « الباطنة » للأفعال ـ أو تأويلها ـ معناه الكشف عن أسبابها الحقيقية ، والكشف عن الأسباب الحقيقية بمثابة الكشف عن الأصول ، وهذا يتطابق مع الاشتقاق اللغوى لكلمة « تأويل » من « الأول » بمعنى الرجوع « آل الشىء يؤول أولا ومآلا : رجع · وأول اليه الشىء : رجعه ، وألت عن الشىء : ارتددت · وفى الحديث : **من صام الدهر فلا صام ولا آل** أى **لا رجع الى خير** » « وأما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلا وثلاثية آل يؤول أى رجع وعاد » (١٩) ·

ان معنى التأويل اذن هو العودة الى أصل الشىء ، سواء كان فعلا أو حديثا ، وذلك لاكتشاف دلالته ومغزاه · هكذا « أول » العبد الصالح أفعاله بالكشف عن أسبابها وعللها الحقيقية ، وهكذا يستطيع يوسف أن يكشف عن « أصل » الطعام ومصدره قبل أن يأتى ، وهكذا أيضا يستطيع مؤول الحلم أن يكشف عن « الأصل » الحقيقى الذى يختفى وراء الصور التى يراها النائم · ان لكل حدث أو فعل أو حديث « ظاهرا وباطنا » ، والباطن لا ينكشف الا « بالتأويل » الذى يرد « الظاهر » الى أصـوله وأسبابه الحقيقية ·

لكن كلمة « تأويل » كما تعنى الرجوع الى الأصل تعنى أيضـا الوصول الى هدف وغاية ، واذا كان الرجوع الى الأصل حركة عكسية ، فان الوصول الى هدف وغاية حركة متطورة نامية ، وعلى ذلك المعنى جاء « التأول » فى بيت الأعشى :

على أنها كانت تأول حبها تأول ربعى السقاب فأصحبا

ويفسر أبو عبيدة البيت بأن « حبها كان صغيرا فى قلبه فلم يزل يثبت حتى أصحب فصار قديما كهذا السقب الصغير لم يزل يشب حتى صار كبيرا مثل أمه وصار له ابن يصحبه » · ومعنى التأول على هـذا

---

(١٩) اللسان ، مادة « أول » . ولقد كانت آيات سورة « الكهف » مجالا خصبا « للتأويل » سواء عند المتكلمين أو عند المتصوفة ، فقد ناقشها المتكلمون من منظـور « الحسن والقبح » فى الأفعال هل هما ذاتيان يمكن للعقل الوصول اليهما ، أم ان « الشرع » هو الذى يقبح ويحسن ، أما المتصوفة فقد وجدوا فى الآيات مجالا خصبا لتأكيد التغاير بين الظاهر والباطن على جميع المستويات ، ولتأكيد أن العلم بالباطـن لا يتم الا بالسلوك الصوفى ·

التفسير التعهد والرعاية الذى ينقل الشىء من حالة الى حالة فى حركة متطورة (٢٠) · وهذه هى الدلالة التى يشير اليها صاحب اللسان بقوله : « وآل مآله ايالة اذ أصلحه وساسه · والائتيال : الاصلاح والسياسة » · وعلى ذلك يكون « التأويل » متابعة الشىء بالسياسة والاصلاح حتى يصل الى غايته ومنتهاه · ومن هذه الدلالة ورد الاستخدام القرآنى للتأويل بمعنى « العاقبة » كما فى الآيات التالية :

وأوفوا الكيل اذ كلتم وزنوا بالقسطاس المستقيم ذلك خير وأحسن تأويلا (٢١) ·

يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول وأولى الأمر منكم ، فان تنازعتم فى شىء فردوه الى الله والرسول ان كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلا (٢٢) ·

ومن المهم أن نلاحظ هنا أن كلمة « تأويل » منقطعة عن الاضافة لا بسبب موقعها الاعرابى فحسب ، بل بسبب استخدامها الدلالى أيضا ، وذلك على عكس سياق استخدامها فى الآيات الأخرى حيث تأتى دائما مضافة الى اسم ظاهر أو الى ضمير ·

ولكن اذا كانت الكلمة تعنى « الرجوع الى الأصل » وتعنى أيضا « الوصول الى الغاية » والعاقبة فان الذى يجمع بين الدلالتين هو دلالة الصيغة الصرفية « تفعيل » على الحركة ، وهى دلالة أغفلها اللغويون فى تحليلهم المعجمى · لذلك يمكن لنا القول ان « الأويل » حركة بالشىء أو الظاهرة اما فى اتجاه « الأصل » بالرجوع أو فى اتجاه الغاية « والعاقبة » بالرعاية والسياسة · لكن هذه الحركة ليست حركة مادية ، بل هى حركة ذهنية عقلية فى ادراك الظواهر · والدليل على ذلك أن كل الاستخدامات التى ناقشناها حتى الآن تضيف « التأويل » الى « الأحاديث » أو الى « الأحلام » أو « الرؤية » أو الى « الحب » أو « الفعل » ، والتأويل المضاف الى كل هذه الألفاظ يعنى حركة « ذهنية » لاكتشاف الأصل « بالرجوع » أو للوصول الى الغاية « بالسياسة » ·

واذا كان التأويل حركة ذهنية لادراك الظواهر ، أمكن لنا أن نفهم

---

(٢٠) اللسان ، وقد أخطأ أبو عبيدة حين قال « تأول حبها أى تفسيره ومرجعه » ، لأن ذلك يتناقض مع فهمه للبيت ·

(٢١) سورة الاسراء ، الآية ٣٥ ·

(٢٢) سورة النساء ، الآية ٥٩ ·

الآية المشكلة فى الفكر الدينى وهى آية المحكم والمتشابه ، وهى قوله تعالى :

هو الذى أنزل عليك الكتاب منه آيات محكمات هن أم الكتاب وأخر متشابهات فأما الذين فى قلوبهم زيغ فيتبعون ما تشابه منه ابتغاء الفتنة وابتغاء تأويله وما يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا ٠

فالآية تتحدث عن حركة « اتباع » ـ وهى حركة ذهنية لا مادية ـ للمتشابه وذلك لتحقيق هدفين ، وذلك بدلالة المفعول لأجله « ابتغاء » ، هما « الفتنة » و « التأويل » ٠ ومعنى ذلك أن الحركة الذهنية حركة فى اتجاه « هدف » و « غاية » ، لأنها حركة « اتباع » لا « رجوع » ولذلك فالمعنى هنا المقصود من « التأويل » هو الوصول الى الغاية ٠ وهذا المعنى يتجاوب مع « ابتغاء الفتنة » ، فالغاية من اتباع المتشابه ايقاع الفتنة والوصول الى غايته وعاقبته ٠ ومن الطبيعى أن يكون الوقف فى قراءة باقى الآية عند اسم الجلالة « الله » وأن تكون الجملة التالية لها « والراسخون فى العلم يقولون » جملة مستأنفة ، ويكون العطف على سبيل المقابلة بين حالتين وفريقين ٠ ان خطأ القدماء فى فهم الآية ـ ومن ثم خلافهم حولها ـ يرتد الى خطأ فهم دلالة « التأويل » من جهة ، والى خطأ فى استنتاج أن الآية تضع قانونا عاما للمتشابه من جهة أخرى ٠ ان التأويل المنهى عنه بفحوى الخطاب هو التأويل الذى يستهدف الفتنة ، والتأويل الذى لا يعلمه الا الله هو « الغاية » و « العاقبة » المجهولة للبشر (٢٣) ٠

واذا كانت كلمة « التأويل » فى الآية السابقة وردت مضافة الى « الهاء » الدالة على «المتشابه» فلعل هذه الاضافة هى التى جعلت المفسرين يقصرون معنى التأويل على « التفسير » ، ويفهمون من الآية أن تأويل المتشابه لا يعلمه الا الله ، وأن « التأويل » منهى عنه بفحوى الخطاب أى بدلالة الوصف « فى قلوبهم زيغ » ٠ ان فهم « التأويل » بوصفه حركة ذهنية فى مواجهة ظاهرة هو الفهم الأقرب الى الاستخدام القرآنى ، سواء

---

(٢٣) هذا الفهم الذى نطرحه هنا للآية يخالف فهما سابقا لنا طرحنا فى مكان آخر من جانبين : الأول أن سبب النزول بناء على هذا الفهم يتحتم أن يكون محاولة اليهود معرفة مدة حكم الاسلام من خلال تأويل الحروف المقطعة فى أوائل السور على حساب الجمل، الجانب الثانى أننا هنا نرجح قراءة الآية على الوقف والاستئناف ، ولكنا لا نستنتج من ذلك ـ كما فعل القدماء ـ كراهية التأويل أو استئثار الله بعلمه ٠ انظر الفهم السابق فى : الاتجاه العقلى فى التفسير ، ص ١٤٢ ـ ١٤٣ ٠

أضيفت الكلمة الى « المتشابه » أو الى « الكتاب » أو الى أى كلمة أخرى من الكلمات التى سبقت الاشارة اليها · ان التأويل حركة تستهدف العلم والمعرفة كما يتبين من سياق النص التالى :

وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ولكن تصديق الذى بين يديه وتفصيل الكتاب لا ريب فيه من رب العالمين · أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة من مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين · بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله كذلك كذب الذين من قبلهم فانظر كيف كان عاقبة الظالمين (٢٤) ·

واذا كان بعض المفسرين يذهب الى أن المقصود بالتأويل « ما يؤول اليه أمرهم فى التكذيب به من العقوبة » وذلك بدلالة « **فانظر كيف كان عاقبة الظالمين** » أى بدلالة السياق ، فان «الهاء» فى «علمه» وفى «تأويله» تعود لا شك الى « الكتاب » أو « القرآن » · وعلى ذلك يمكن أن يكون التأويل فى الآية بمعنى « العاقبة » استنادا الى نهاية الآية ، ويمكن أن يكون بمعنى التفسير وذلك استنادا الى علاقة الآية بالآيات السابقة عليها · ولا تعارض بين الدلالتين ما دامت دلالة « التأويل » حركة ذهنية لاكتشاف ظاهرة ما · والآية تؤكد هذه الدلالة بالمقابلة بين « عدم الاحاطة بعلم » الموضوع وبين « عدم اتيان تأويله » فأضافت نفس الضمير الى « العلم » مرة والى « التأويل » مرة أخرى · وسواء كان الموضوع « الكتاب » أو « اليوم الآخر » فان الدلالة واحدة للتأويل ، وهى محاولة الوصول الى « العلم » بظاهرة من الظواهر عن طريق حركة « النظر » أو الفكر الانسانى· وهذا الفهم لدلالة « التأويل » يجعل من « التأويل » عملية أوسع من « التفسير » · ولكن قبل أن ننتقل لمناقشة مغزى هذا الاتساع من الضرورى أن نتوقف عند الدلالات الاصطلاحية للكلمتين ·

٢ ـ الدلالة الاصطلاحية :

لاحظنا فى التفرقة اللغوية بين « التفسير » و « التأويل » أن ثمة فارقا هاما بينهما يتمثل فى أن عملية «التفسير» تحتاج دائما الى «التفسرة» وهى الوسيط الذى ينظر فيه المفسر فيصل الى اكتشاف ما يريد ، فى حين أن « التأويل » عملية لا تحتاج دائما هذا الوسيط ، بل تعتمد أحيانا

---

(٢٤) سورة يونس : الآيات : ٣٧ ـ ٣٩ ·

على حركة الذهن فى اكتشاف « أصل » الظاهرة ، أو فى تتبع « عاقبتها » · وبكلمات أخرى يمكن أن يقوم « التأويل » على نوع من العلاقة المباشرة بين « الذات » و « الموضوع » ، فى حين أن هذه العلاقة فى عملية « التفسير » لا تكون علاقة مباشرة ، بل تكون من خلال وسيط قد يكون نصا لغويا ، وقد يكون « شيئا » دالا ، وفى كلتا الحالتين لابد من وسيط يمثل « علامة » من خلالها تتم عملية فهم الموضوع من جانب الذات ·

وفى تفرقة العلماء بين التفسير والتأويل اصطلاحيا يمكن أن نتلمس بعض جوانب هذه التفرقة اللغوية · من هذه الجوانب أنهم يقصرون التفسير أحيانا على الجوانب المختلفة الخارجية للنص دون النص ذاته ، فيكون التفسير :

هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها ، والاشارات النازلة فيها ، ثم ترتيب مكيها ومدنيها ، ومحكمها ومتشابهها ، وناسخها ومنسوخها ، وخاصها وعامها ، ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها · وزاد فيها قوم : علم حلالها وحرامها ، ووعدها ووعيدها ، وأمرها ونهيها ، وعبرها وأمثالها، وهذا الذى منع فيه القول بالرأى ·

وأما التأويل فأصله فى اللغة من الأول ، ومعنى قولهم : ما تاويل هذا الكلام ؟ أى الام تؤول العاقبة فى المراد به ··· ويقال : آل الأمر الى كذا ، أى صار اليه ··· وأصله من المآل ، وهو العاقبة والمصير ، وقد أولته فآل ، أى صرفته فانصرف ، فكأن التأويل صرف الآية الى ما تحتمله من المعانى ··· وقيل : أصله من الايالة ، وهى السياسة ، فكأن المؤول للكلام يسوس الكلام ويضع المعنى فيه موضعه (٢٥) ·

ان التفسير هنا يبدو خاصا بالجوانب العامة الخارجية للنص ، مثل العلم بأسباب النزول والقصص والمكى والمدنى والناسخ والمنسوخ ، وهى كلها علوم نقلية تعتمد على الرواية عند القدماء ، ولا مجال فيها للاجتهاد سوى الترجيح بين الروايات أو محاولة الجمع بينها كما رأينا فى الفصول السابقة · وليست الاشارة الى العام والخاص والمطلق والمقيد والمجمل والمفسر هنا اشارة الى جوانب دلالية اجتهادية للمفسر دور فى تحديدها ، بل اشارة الى « العلم » بما قاله القدماء حول هذه القضايا · ونفس الأمر

---

(٢٥) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٤٨ ـ ١٤٩ ·

ينطبق على علم الحلال والحرام والوعد والوعيد والأمر والنهى والعبر والأمثال . ان علم التفسير يبدو من خلال هذا الحصر علما يجمع كل العلوم الممهدة للتأويل الذى يمثل فى التعريف السابق جهد المؤول فى « صرف » الآية الى ما تحتمله من المعانى . وعلى ذلك يكون « التفسير » جزءا من عملية « التأويل » ، وتكون العلاقة بينهما علاقة الخاص بالعام من جهة ، أو علاقة « النقل » بالاجتهاد من جهة أخرى ، وهى العلاقة التى يعبر عنها القدماء بأسماء « الرواية » و « الدراية » :

والتفسير اما أن يستعمل فى غريب الألفاظ ، كالبحيرة والسائبة والوصيلة ، أو فى وجيز مبين بشرح كقوله : (واقيموا الصلاة وآتوا الزكاة) ، واما فى كلام مضمن بقصة لا يمكن تصويره الا بمعرفتها ، كقوله : (انما النسىء زيادة فى الكفر) ، وقوله : (وليس البر بان تاتوا البيوت من ظهورها) ، واما التأويل فانه يستعمل مرة عاما ، ومرة خاصا ، نحو « الكفر » يستعمل تارة فى الجحود المطلق ، وتارة فى جحود البارىء خاصة ، و « الايمان » المستعمل فى التصديق المطلق تارة ، وفى تصديق الحق تارة . واما فى لفظ مشترك بين معان مختلفة .

وقيل : التأويل كشف ما انغلق من المعنى ، ولهذا قال البجلى : التفسير يتعلق بالرواية ، والتأويل يتعلق بالدراية ، قال أبو نصر القشيرى : ويعتبر فى التفسير الاتباع والسماع ، وانما الاستنباط فيما يتعلق بالتأويل ...

وقال أبو القاسم بن حبيب النيسابورى والبغوى والكواشى وغيرهم : التأويل صرف الآية الى معنى موافق لما قبلها وما بعدها ، تحتمله الآية ، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط (٣٦) .

ان « التأويل » يرتبط بالاستنباط فى حين يغلب على التفسير النقل والرواية . وفى هذا الفرق يكمن بعد أصيل من أبعاد عملية التأويل ، وهو دور القارىء فى مواجهة النص والكشف عن دلالته . وليس دور القارىء أو المؤول هنا دورا مطلقا يتحول بالتأويل الى أن يكون اخضاعا للنص لأهواء الذات ، بل لابد أن يعتمد « التأويل » على معرفة ببعض العلوم الضرورية المتعلقة بالنص والتى تندرج تحت مفهوم « التفسير » . ان

---

(٣٦) الزركشى : الاتقان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ١٤٩ ـ ١٥٠ .

المؤول لابد أن يكون على علم بالتفسير يمكنه من « التأويل » المقبول للنص، وهو التأويل الذى لا يخضع النص لأهواء الذات وميول المؤول الشخصية والأيديولوجية ، وهو ما يعتبره القدماء تأويلا محظورا مخالفا لمنطوق النص ومفهـومه ·

مثـل تاويل الروافض لقوله تعـالى : (مرج البحرين يلتقيان) أنهما على وفاطمة ، (يخرج منهما اللؤلؤ والمرجان) يعنى الحسن والحسين رضى الله عنهما · وكذلك قالوا فى قوله تعالى : (واذا تولى سعى فى الأرض ليفسد فيهـا ويهلك الحرث والنسل) انه معاوية ، وغير ذلك (٢٧) ·

فى مثل هذا التأويل يتحول النص الى أن يكون فى خدمة أيديولوجية المؤول بصرف النظـر عن معطياته اللغوية والمفهومية · وهذا التأويل الى جانب ذلك يرد النص الى أن يكون مجرد « رسالة » خاصة لا يتمكن من فك شفرتها الا « الامام المعصوم » وحده · واذا كان المتصوفة قد قاربوا فى « تأويلهم » مثل هذه الحدود ، فالفارق بينهم وبين الشيعة أن المتصوفة يدخلون « تأويلهم » فى باب « الاشارات » التى يحتملها النص من حيث « المغزى » لا من حيث الدلالة ، فليست هذه الاشارات سوى :

معان ومواجيد يجدونها عند التلاوة ، كقول بعضهم فى (يا أيها الذين آمنوا قاتلوا الذين يلونكم من الكفار) : ان المراد النفس ، فأمرنا بقتال من يلينا ، لأنها أقرب شىء الينا وأقرب شىء الى الانسان نفسه ·

قال ابن الصلاح فى فتاويه : وقد وجدت عن الامام أبى الحسن الواحدى أنه صنف أبو عبد الرحمن السلمى « حقائق التفسير » فان اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر · قال : وأنا أقول : الظن بمن يوثق به منهم اذا قال شيئا من أمثال ذلك أنه لم يذكره تفسـيرا ، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمـة المذكورة فى القرآن العظيم ، فانه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنيـة ، وانما ذلك منهم ذكر لنظـير ما ورد به القرآن ، فان النظير يذكر بالنظير ، فمن ذلك مثال النفس فى الآية المذكورة فكانه قال : أمرنا بقتال النفس ومن يلينا من الكفار ، ومع ذلك فيا ليتهم لم يتساهلوا فى مثل ذلك ، لما فيه من الابهام والالتباس (٢٨) ·

---

(٢٧) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٥٢ ·

(٢٨) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ص ١٧٠ ـ ١٧١ ·

ان « التأويل » الذى لا يعتمد على « التفسير » هو التأويل المرفوض والمكروه ، فالاستنباط لا يعتمد على مجرد « التخمين » ولا على اخضاع النص لأهواء المفسر وأيديولوجيته مهما كانت النوايا حسنة ، وانما لابد أن يستند الاستنباط الى « حقائق » النص من جهة ، والى معطياته اللغوية من جهة أخرى ، ثم لابأس بعد ذلك من الانتقال من « الدلالة » الى « المغزى » دون الوثب مباشرة الى « مغزى » يتعارض مع دلالة النص · ان هذه التفرقة بين التفسير والتأويل تجد شواهد لها فى أقوال الجيل الأول من المسلمين · وقد مر بنا تقسيم ابن عباس التفسير الى أربعة أقسام جعل منها قسما ـ هو القسم الثالث ـ لا يعلمه الا الله وقد سبق أن ناقشنا هذا القسم فى « الوضوح والغموض » · ويهمنا هنا أن نتوقف عند الأقسام الأخرى لدلالتها على التفرقة بين التأويل والتفسير · والقسم الأول هو الذى تعرفه العرب فى كلامها « **فهو الذى يرجع فيه الى لسانهم ، وذلك شأن اللغة والاعراب** » (٢٩) أما القسم الثانى فهو ما لا يعذر أحد بجهالته ـ أى سواء كان على علم باللغة أم لا :

> **وهو ما تتبادر الأفهام الى معرفة معناه من النصوص المتضمنة شرائع الأحكام ودلائل التوحيد ، وكل لفظ أفاد معنى واحدا جليا لا سواه يعلم أنه مراد الله تعالى · فهذا القسم لا يختلف حكمه ، ولا يلتبس تأويله ، اذ كل أحد يدرك معنى التوحيد من قوله تعالى : (لا اله الا الله) ، وأنه لا شريك له فى الهيته ، وان لم يعلم أن « لا » موضوعة فى اللغة للنفى ، و « الا » للاثبات ، وأن مقتضى هذه الكلمة الحصر ، ويعلم كل أحد بالضرورة أن مقتضى قوله تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتو الزكاة » ، ونحوها من الأوامر طلب ادخال ماهية المأمور به فى الوجود ، وان لم يعلم أن صيغة « افعل » مقتضاها الترجيح وجوبا أو ندبا ، فما كان من هذا القسم لا يقدر أحد أن يدعى الجهل بمعانى ألفاظه ، لأنها معلومة لكل أحد بالضرورة (٣٠) ·**

ان هذه التفرقة بين « ما تعرفه العرب فى كلامها » وبين « ما لا يعذر أحد بجهالته » هى فى حقيقتها تفرقة بين مستويات النص من حيث طريقته فى انتاج الدلالة ، فهناك قسم تنكشف دلالته للقارىء العادى ولا يحتاج من القارىء سوى أن يكون من أبناء اللغة ، وهذا القسم الدال بالنسبة

---

(٢٩) المصدر السابق نفسه : ص ١٦٥ ـ ١٦٦ ·

(٣٠) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٦٥ ـ ١٦٦ ·

ان « التأويل » الذى لا يعتمد على « التفسير » هو التأويل المرفوض والمكروه ، فالاستنباط لا يعتمد على مجرد « التخمين » ولا على اخضاع النص لأهواء المفسر وأيديولوجيته مهما كانت النوايا حسنة ، وانما لابد أن يستند الاستنباط الى « حقائق » النص من جهة ، والى معطياته اللغوية من جهة أخرى ، ثم لابأس بعد ذلك من الانتقال من « الدلالة » الى « المغزى » دون الوثب مباشرة الى « مغزى » يتعارض مع دلالة النص . ان هذه التفرقة بين التفسير والتأويل تجد شواهد لها فى أقوال الجيل الأول من المسلمين . وقد مر بنا تقسيم ابن عباس التفسير الى أربعة أقسام جعل منها قسما ـ هو القسم الثالث ـ لا يعلمه الا الله وقد سبق أن ناقشنا هذا القسم فى « الوضوح والغموض » . ويهمنا هنا أن نتوقف عند الأقسام الأخرى لدلالتها على التفرقة بين التأويل والتفسير . والقسم الأول هو الذى تعرفه العرب فى كلامها « **فهو الذى يرجع فيه الى لسانهم ، وذلك شأن اللغة والاعراب** » (٢٩) أما القسم الثانى فهو ما لا يعذر أحد بجهالته ـ أى سواء كان على علم باللغة أم لا :

> **وهو ما تتبادر الأفهام الى معرفة معناه من النصوص المتضمنة شرائع الأحكام ودلائل التوحيد ، وكل لفظ أفاد معنى واحدا جليا لا سواه يعلم أنه مراد الله تعالى . فهذا القسم لا يختلف حكمه ، ولا يلتبس تأويله ، اذ كل أحد يدرك معنى التوحيد من قوله تعالى : (لا اله الا الله) ، وأنه لا شريك له فى الهيته ، وان لم يعلم أن « لا » موضوعة فى اللغة للنفى ، و « الا » للاثبات ، وأن مقتضى هذه الكلمة الحصر ، ويعلم كل أحد بالضرورة أن مقتضى قوله تعالى : « وأقيموا الصلاة وآتو الزكاة » ، ونحوها من الأوامر طلب ادخال ماهية المأمور به فى الوجود ، وان لم يعلم أن صيغة « افعل » مقتضاها الترجيح وجوبا أو ندبا ، فما كان من هذا القسم لا يقدر أحد أن يدعى الجهل بمعانى ألفاظه ، لأنها معلومة لكل أحد بالضرورة (٣٠) .**

ان هذه التفرقة بين « ما تعرفه العرب فى كلامها » وبين « ما لا يعذر أحد بجهالته » هى فى حقيقتها تفرقة بين مستويات النص من حيث طريقته فى انتاج الدلالة ، فهناك قسم تنكشف دلالته للقارىء العادى ولا يحتاج من القارىء سوى أن يكون من أبناء اللغة ، وهذا القسم الدال بالنسبة

---

(٢٩) المصدر السابق نفسه : ص ١٦٥ ـ ١٦٦ .

(٣٠) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٦٥ ـ ١٦٦ .

للقارىء العادى « **لا يعذر أحد بجهالته** » · وهناك قسم آخر يحتاج من القارىء أن يكون على معرفة بعلوم اللغة حتى يتمكن من اكتشاف دلالته ، وهذا هو القسم الذى « تعرفه العرب فى كلامها » · ومعنى ذلك أن ثمة مستويات لدلالة النص تتكافأ مع مستويات القراء ، وذلك يجعل النص نصا عاما · ومن الممكن لنا أن نعيد صياغة هذا المفهوم بلغة معاصرة فنقول ان النص « دال » بالنسبة للقارىء العادى ، ولكن مستوى دلالته هنا تقف عند حدود « السطح » ، ويتجاوز القارىء الممتاز هذا المستوى السطحى الى مستوى دلالى أعمق اذا كان على علم بقوانين تمكنه من تحليل معطيات النص تحليلا لغويا · ولكن ثمة مستوى ثالث يتجاوز التحليل اللغوى الى اكتشاف الأبعاد الدلالية الأعمق للنص · وهذا المستوى هو ما يمثله القسم الرابع الذى « يعلمه العلماء خاصة » · والفارق بين هذا القسم وبين القسم « الذى تعرفه العرب من كلامها » هو الفارق بين التأويل والتفسير :

> **والرابع · ما يرجع الى اجتهاد العلماء ، وهو الذى يغلب عليه اطلاق التـأويل ، وهو صرف اللفظ الى ما يؤول اليه ، فالمفسر ناقل ، والمؤول مستنبط ، وذلك استنباط الأحكام ، وبيان المجمل ، وتخصيص العموم (٣١) ·**

ولا شك أن هذه التفرقة بين مستويات الدلالة التى ينكشف بها النص لأفق القارىء تفرقة تؤكد دور القارىء فى كشف دلالة النص · واذا كانت هذه التفرقة تجعل دور القارىء سلبيا « فان التفرقة بين « التفسير » و « التأويل » وقصر التفسير على « الرواية » واطلاق التأويل فى « الدراية » يعطى للقارىء ـ أو المؤول ـ دورا نشطا فى اكتشاف دلالة النص ، وهو دور لا يقتصر على حـدود العلم بعـلوم القرآن وعلوم اللغـة فقط ، بل يتجـاوزهما الى الاجتهـاد للترجيح الدلالى حين يصـل تكثيف الدلالة ـ فيما يطلق عليه القدماء اسم الاحتمال ـ الى مستوى يتجاوز أفق القارىء العادى والمفسر معا ·

٣ ـ آليـات التـأويل :

ان المفسر يقف عند حدود علوم القرآن وعلوم اللغة ، يعتمد فى معرفة الأولى على « الرواية » ويعتمد فى معرفة الثـانية على جهد علماء اللغـة المتخصصـين · ولذلك يتحتم على المفسر أن يبـدأ بهـذه العلوم · واذا

---

(٣١) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٦٦ ·

كانت علوم القرآن علوما لصيقة الصلة بالنص من حيث انها تتناول جوانبه المختلفة ، فان علم اللغة بفروعه المختلفة هام لدراسة النصوص اللغوية كلها ، فهو علم يشارك المفسر فيه كثير من العلماء :

وليس ذلك فى علم القرآن فقط ، بل هو نافع فى كل علم من علوم الشرع وغيره ، وهو كما قالوا : ان المركب لا يعلم الا بعد العلم بمفرداته ، لأن الجزء سابق على الكل (٣٢) .

وعلم اللغة الذى يتحتم على المفسر البدء بمعرفته يبدأ من العلم بالصيغ الصرفية ودلالتها ، ثم العلم بدلالة الألفاظ المفردة على مدلولاتها ، ثم العلم بكيفية الاشتقاق والتصريف اللغوى . وهذه كلها علوم تتناول الألفاظ المفردة . وبعد ذلك عليه أن يدرس قوانين «النحو» و «الاعراب» . ويدخل فى علوم اللغة التى يتحتم على المفسر أن يعلمها علوم البلاغة فى تقسيمها الثلاثى القديم الى « المعانى » و « البيان » و « البديع » (٣٣) . ومع العلم بهذه العلوم واجادتها يصبح القارىء قادرا على اكتشاف دلالة النص ، وبها ينتقل من مرتبة القارىء ويصبح « مفسرا » .

لكن تظل فى النص أبعاد دلالية أعمق تحتاج الى حركة « الذهن » أو « العقل » ازاء النص ، أنها الأبعاد التى تحتاج الى حركة « التأويل » بعد أن يستنفد المفسر بأدواته العلمية كل امكانيات الدلالة التى يمكن اكتشافها بواسطة هذه العلوم . وهذا يذكرنا بالتفرقة اللغوية بين « التفسير » و « التأويل » من حيث حاجة الأول الى وسيط أو « تفسرة » ليس من الضرورى أن توجد فى الثانى . ان « التفسرة » هنا هى العلوم الدينية واللغوية التى يحتاج اليها المفسر للكشف عن دلالة النص ، وهى الدلالة التى ينطلق منها « المؤول » للغوص فى أعماق النص من خلال حركة « الذهن » أو الاجتهاد . ويظل هناك فارق فى مفاهيم التراث بين « الاجتهاد » و « التأويل » حيث ينصب مفهوم « الاجتهاد » على « التأويل » فى مجال الفقه واستخراج الأحكام من النص . ومن هذه الزاوية يتأكد أن مجال التأويل يتسع لكل أقسام النص ، ولا يقف عند حدود ما هو غامض أو على درجة عالية من الكثافة الدلالية . لقد كان « الاجتهاد » ضرورة عملية اقتضاها تطور الواقع وتعدد المجتمعات الاسلامية واختلافها ، وقد كان هذا « الاجتهاد » عاملا هاما من أهم عوامل اختلاف الفقهاء ، وهو

---

(٣٢) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٧٣ .

(٣٣) انظر : المصدر السابق ، ص ١٧٣ ـ ١٧٤ .

الاختلاف الذى اعتبر رحمة من الله بالعباد ، وذلك استنادا الى ما يروى من قول النبى « **اختلاف أمتى رحمة** » . لقد وصل أمر التسليم بحرية الاختلاف فى مجال الفقه أن اعتبرت « التأويلات » المختلفة دلالة على احتمال النص لهذه التأويلات كلها واعتبر ذلك من علامات الاعجاز ، وهذه نتيجة وصل اليها العلماء بالترتيب التالى :

وكل لفظ احتمل معنيين فصاعدا فهو الذى لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه ، وعلى العلماء اعتماد الشواهد والدلائل ، وليس لهم أن يعتمدوا مجرد رأيهم ... وكل لفظ احتمل معنيين فهو قسمان :

أحدهما : أن يكون أحدهما أظهر من الآخر ، فيجب الحمل على الظاهر الا أن يقوم دليل على أن المراد هو الخفى دون الجلى فيحمل عليه .

الثانى : أن يكونا جليين والاستعمال فيهما حقيقة . وهذا على ضربين : أحدهما أن تختلف أصل الحقيقة فيهما ، فيدور اللفظ بين معنيين ، هو فى أحدهما حقيقة لغوية ، وفى الآخر حقيقة شرعية ، فالشرعية أولى الا أن تدل قرينة على ارادة اللغوية ، نحو قوله تعالى : (وصل عليهم ان صلاتك سكن لهم) ، وكذلك اذا دار بين اللغوية والعرفية ، فالعرفية أولى لطريانها على اللغة ، ولو دار بين الشرعية والعرفية ، فالشرعية أولى لأن الشرع ألزم . الضرب الثانى : لا تختلف أصل الحقيقة ، بل كلا المعنيين استعمل فيهما (اللفظ) ، فى اللغة أو فى الشرع أو العرف على حد سواء . وهذا أيضا على ضربين : أحدهما أن يتنافيا اجتماعا ، ولا يمكن ارادتهما باللفظ الواحد ، كالقرء ، حقيقة فى الحيض والطهر ، فعلى المجتهد أن يجتهد فى المراد منهما بالأمارات الدالة عليه ، فاذا وصل اليه كان هو مراد الله فى حقه ، وان اجتهد مجتهد آخر فادى اجتهاده الى المعنى الآخر كان ذلك مراد الله تعالى فى حقه ، لأنه نتيجة اجتهاده ، وما كلفه به ، فان لم يترجح أحد الأمرين لتكافؤ الأمارات فقداختلف أهل العلم ، فمنهم من قال : يخير فى الحمل على أيهما شاء ، ومنهم من قال : يأخذ باعظمهما حكما . ولا يبعد اطراد وجه ثالث ، وهو أن يأخذ بالأخف كاختلاف جواب المفتين . والضرب الثانى : ألا يتنافيا

اجتماعا ، فيجب الحمل عليهما عنـد المحققين ، ويكون ذلك أبلغ فى الاعجاز والفصاحة ، واحفظ فى حق المكلف (٣٤) ٠

ان الاجتهاد فى تأويل النص لا يختلف فى الفقه ومجال الأحكام عنه فى أقسام النص الأخرى من حيث انه يعتمد على حركة « العقل » للنفاذ الى أعماق النص ٠ واذا كان الاختلاف فى مجال التأويل الفقهى اختلافا من قبيل « الرحمة » والتخفيف عن هذه الأمة ، فان اختلاف « التأويل » فى أقسام النص الأخرى يجب النظر اليه من نفس المنظور خاصة اذا اعتمد المؤول على كل أدوات تحليل النص ولم يكن استناده الى مجرد الهوى أو الرأى الشخصى ٠ ان مقاربة النص واكتشاف أسراره تبدأ بالقراءة الأولى ، ثم تثنى بالقراءة التحليلية فتكتشف من خلالها « مفاتيح » النص ومرتكزاته الدلالية ، ومن خلال هذه المرتكزات يكتشف المؤول بعض أسرار النص ٠ ويظل النص قابلا للقراءة الجديدة ٠ لكن القراءة « التأويلية » لابد أن تعتمد على « استغراق » القارىء فى عالم النص استغراقا شبه تام ، وبدون هذا الاستغراق تظل القراءة سطحية ، وتدور فى اطار «التأويل» المكروه ٠ لقد عبر القدماء عن مثل هذا المنظور بلغتهم الخاصة ومن خلال تصوراتهم لضرورة وجود حالة من « التوحد » بين القارىء والنص عبروا عنه على النحو التالى :

اصـل الوقوف على معـانى القرآن التدبر والتفكر ٠ واعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معـانى الوحى حقيقية ، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة وفى قلبه بدعة أو اصرار على ذنب ، أو فى قلبه كبر أو هوى ، أو حب دنيا ، أو يكون غير متحقق الايمان ، أو ضعيف التحقيق ، أو معتمدا على قول مفسر ليس عنده الا علم الظاهر ، أو يكون راجعا الى معقوله ، وهذه كلها حجب وموانع ، وبعضها آكد من بعض (٣٥) ٠

لا شك بعد هذا كله أن تفرقة الخطاب الدينى المعاصر بين «التفسير» و «التأويل» تفرقة صحيحة ، ولكن توظيفها للاعلاء من شأن «التفسير» على حساب «التأويل» ليس فى حقيقته الا توجيه أيديولوجى يستند الى بعض اتجاهات التراث من جهة ، ويهدف الى تثبيت الواقع بتثبيت معنى النص ودلالته عنـد اجتهاد القدماء من جهـة أخرى ٠ ان هـذا التوجيه الأيديولوجى لم يتوقف عند مفاهيم « التفسير » و « التأويل » ، بل ان

---

(٣٤) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٦٧ ـ ١٦٨ ٠

(٣٥) الزركشى : البرهان فى علوم القرآن ، الجزء الثانى ، ص ١٨٠ ـ ١٨١ ٠

سلوك علماء الدين الرسميين فى شرح النص يتجاوز اطار « التفسير » الى مجال « التاويل » . ولكنه التاويل المكروه الذى ينطلق من أهواء ومصالح الأقلية التى يعملون فى خدمتها · والاعلام الدينى أكبر دليل على ذلك · وان كانت تلك قضية لا يتسع لها المجال هنا ·

ولكن اذا كان « التاويل » يعتمد على حركة ذهن المؤول فى مواجهة النص ، ألا يفتح ذلك الباب واسعا على مصراعيه للخلافات التى تؤدى الى الشقاق بين صفوف الأمة من جهة ، ويفتح الباب للتاويلات الأيديولوجية من جهة أخرى ؟ والجواب عن الشق الأول من السؤال هو : ان الشقاق بين صفوف الأمة شقاق له جذوره فى تعارض المصالح بين المستغلين ، بين الطبقات التى تجد مالا تنفقه وبين المستغلين من الطبقات التى لا تجد ما تنفقه على حد تعبير طه حسين · ومن شأن هذا الشقاق الاقتصادى الاجتماعى أن يصوغ نفسه على مستوى الفكر السياسى صياغة أيديولوجية · ومعنى ذلك أن خلافات « التاويل » ليست هى التى تبذر بذور الشقاق و « الفتنة » كما يحلو للخطاب الدينى الرسمى أن يقول متجاوبا مع الخطاب السياسى للطبقات المسيطرة تجاوبا يصل الى حد التطابق · ان اختلاف « التاويل » نتيجة للشقاق والتعدد الأيديولوجى وليس سببا · من هذا المنطلق يكتسب هذا الخلاف مشروعيته ، ويكون خلافا « اجتهاديا » لا يقل فى مشروعيته عن اختلاف الفقهاء فى مجال الأحكام الشرعية ، وذلك اذا كان « التاويل » مستكملا للشروط الموضوعية العلمية ، وليس مجرد اخضاع للنص للأهواء الأيديولوجية ·

وليس معنى ذلك أن « التاويل » الموضوعى للنص الدينى ـ أو للنص الأدبى ـ مطلبا عسير التحقيق كما تبالغ بعض اتجاهات فلسفة « التاويل » المعاصرة ، فنفى الموضوعية فى حقيقته تكريس للذاتية · ان الموضوعية التى يمكن تحقيقها فى « تاويل » النصوص هى الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان والمكان لا الموضوعية المطلقة التى ثبت أنها مجرد « وهم » من ابداع « أيديولوجية » الغرب الاستعمارى · ان هذه الموضوعية الثقافية تتحقق بتحرى القارىء استخدام كل طرائق التحليل وأدواته لاكتشاف دلالة النص كما تتحقق من خلال « استغراق » المؤول فى أعماق النص سعيا لسبر أغواره · ولا على المؤول تثريب بعد ذلك أن تتطور أدوات التحليل وطرائقه فى عصر تال وتكتشف فى النص جوانب لم تكتشف قبل ذلك · ان حركة النص فى الزمان والمكان ليست الا حركة فى واقع حى متطور ، واكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعنى اسقاط الدلالات التى اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص ·

وفى مجال النصوص الدينية بشكل خاص حيث يتحول اختلاف التأويل الى صراع يخفى أسباب الصراع الحقيقية فى الواقع والمجتمع ينبغى أن يتسلح المؤول بكل أسلحة الفقيه الحقيقى · لقد كان الفقهاء على وعى دائم بحركة الواقع وتغيره فى الزمان والمكان ، كما كانوا على وعى بضرورة توسيع دلالات النصوص لتلائم حركة الواقع · وكان هذا التوسيع يتم عبر قناتى « الاجتهاد » و « القياس » · واذا كان الفقهاء القدماء قد وضعوا أمام أعينهم مبدأ « رعاية مصالح الأمة » ، فان المؤول الحديث عليه أن يفهم هذا المبدأ فهما علميا · واذا كانت مصالح الأمة الآن يتحتم أن تعنى مصالح الأغلبية لا مصالح الأقلية ، فان موقف المؤول الذى يرعى مصالح الأقلية هو الموقف الجدير بالرفض ، ويكون تأويله هو التأويل المتعارض مع مقاصد الوحى وأهداف الشريعة ·

وفى عصرنا هذا الذى يخضع فيه الفكر الدينى لأهواء الحكام ، وتحول فيه دور الفقيه من رعاية مصالح الأمة الى تبرير سلوك الحكام ورعاية مصالح الطبقات المستغلة المسيطرة ، يتعين اعادة النظر فى مفهوم « الاجماع » فلا يكون اجماع « أهل الحل والعقد » هو الاجماع الذى يعمل به ، ذلك أن « أهل الحل والعقد » فى عصر سيطرة وسائل الاعلام هم من يملكون هذه الوسائل بحكم سيطرتهم على مقدرات المجتمع ، وعلى ذلك يكون الفقهاء الممثلين لهم معبرين عن مصالحهم · ان الاجماع الذى يجب أن يعتد به فى « تأويل » النصوص الدينية يجب أن يستند الى مناخ ديمقراطى شعبى حقيقى ، بحيث يكون معيار «الاجماع» هو الأغلبية المعبرة عن القوى المختلفة ، ويكون معيار « مصالح الأمة » هو معيار مصلحة الأغلبية ·

وهذا كله من شأنه أن يكون المؤول منتميا لمصالح الأغلبية معبرا عنها ، وأن يكون على دراية لا بالعلوم النقلية التقليدية فحسب ، بل بكل العلوم التى تساعده على فهم الواقع وادراك حركته ، وتحديد ما ينبغى أن يكن عليه موقفه الحقيقى ـ بوصفه فقيها ـ من هذا الواقع ومن القوى المتصارعة فيه · هذا موقف أولى لا غناء للمؤول عنه اذا أراد أن يتجاوز موقف الخطاب الدينى الرسمى المعبر عن مصالح الأقلية من جهة ، واذا أراد أن يتجاوز « التأويل » الأيديولوجى السطحى من جهة أخرى · ان العلوم نقلية كانت أم عقلية ، قديمة كانت أم حديثة ، مجرد أدوات للتأويل ، وهى أدوات لابد من استيعابها ، وأهمها أدوات التحليل اللغوى· ويظل « عقل » القارىء أو المؤول ذا دور أساسى فى حركة التأويل ، لذلك لابد أن يكون الوعى وعيا أصيلا بحركة التاريخ واتجاه المستقبل حتى لا يتحول دور المفكر والمؤول الى أن يكون مجرد حافظ « غير فقيه » · لقد

كان عدم الوعى بمصالح الأمة الحقيقية فى الماضى هو الذى أدى بكثير من العلماء أن يكونوا فى خدمة سلاطين زمانهم · ولا شك أن الخطاب الدينى الرسمى فى محاولته أن يضفى على ذاته صفة القداسة والاطلاق يجد فى اجتهادات أمثال هؤلاء العلماء مرتكزا لتأويلاته الأيديولوجية المعاصرة · وذلك ما نود أن نكشف عنه فى الباب الثالث والأخير من هذه الدراسة ·



الباب الثالث

● تحويل مفهوم النص ووظيفته



ان حركة الوحى النازلة من الله الى الانسان والتى تعنى الكشف والافصاح والبيان قد تحولت فى الفكر الدينى المتاخر الى حركة صعود من جانب الانسان سعيا الى الله ذاته · وعلى حين كانت حركة الوحى فى بدايتها تستهدف الانسان بما هو عضو فى جماعة ومن ثم تستهدف اعادة بناء الواقع لتحقيق مصلحة الانسان ولاشباع حاجاته المادية والروحية ، فقد كانت الحركة الانسانية فى التصورات الصوفية حركة للخلاص الذاتى الفردى بمعانقة المطلق والفناء فيه · ونتيجة لذلك تم توجيه النص وتمت اعادة تصوره فى الفكر لتحقيق هذه الوظيفة · لقد تحولت حركة الكشف الى محاولة اكتشاف ، وصار النص الكاشف مجرد أداة لاكتشاف قائل النص والتوحد به · ولم يكن لمثل هذا التحول أن يتم الا بعد حدوث تحول مواز فى حركة الواقع الذى يتفاعل معه النص ·

واذا كان المجتمع الاسلامى الأول قد جعل همه الأول التكيف مع معطيات النص وفرض سيادته على النصوص الأخرى ، فان تحقق هذه الغاية كان مرهونا بوحدة المجتمع وعدم تنافر عناصره ومكوناته الاجتماعية · وقد كان من الطبيعى أن يؤدى قيام الدولة واتساع أطرافها الى تعدد فى طبيعة القوى الاجتماعية المكونة ، وهو تعدد سرعان ما تحول الى صراع اقتصادى اجتماعى سياسى دينى ·

وقد أفضى هذا الصراع الى تعدد الرؤى والتصورات حول طبيعة النص الدينى وحول غايته وهدفه · وعلى حين ركزت الاتجاهات العقلية التى يعد المعتزلة أشهر ممثليها على الانسان بوصفه المخاطب بالنص والمستهدف من تعاليمه ، كما أنها استوعبت النص على أساس أنه « فعل مخلوق » ، نجد أن الأشاعرة قد ركزوا على الطرف الآخر ، طرف القائل ، ومن ثم كان تصورهم للنص أنه « صفة ذاتية » للقائل لا فعلا من أفعاله · وكان من الطبيعى أن تتضاءل فى هذا التصور قيمة « الانسان » الذى يمثل الطرف الآخر ـ طرف المتلقى ـ فى عملية الوحى ، بل وفى مفهوم النص ·

ومن تحت جبة الأشاعرة انبثق التصوف ، فالحارث بن أسد المحاسبى أشعرى صوفى ، وابن عربى يصر فى فتوحاته على التمسك بالعقائد

الأشعرية الأساسية (١) · لكن الفكر الأشعرى كان قد عانق التوجه الصوفى وامتزج به امتزاجا تاما عند الغزالى قبل ابن عربى بقرن من الزمان ·

وتنشأ تصورا ت الغزالى للنص ولأهدافه وغاياته من منطلقين أساسيين أحدهما أشعرى كلامى والثانى صوفى غنوصى · ويتحدد المنطلق الأشعرى للغزالى من حقيقة تصور الأشاعرة للنص بوصفه « صفة » من صفات الذات الالهية ، فى حين يتحدد منطلقه الصوفى من حصر غاية الوجود الانسانى على الأرض فى تحقيق الفوز والفلاح فى الآخرة · واذا كانت هذه الغاية يمكن الوصول اليها وتحقيقها عبر تحقيق الوجود الانسانى الأمثل فى الواقع والمجتمع ، فان الغزالى يرى أن تحقيقها لا يتم الا عبر الزهد فى الدنيا والانقطاع الى الله وطرح كل ما سواه ·

من هذين المنطلقين لا يتحدد فقط مفهوم الغزالى للنص ، بل يتحدد أيضا طبيعة المشروع الفكرى الذى حاول الغزالى أن يقدمه للمسلمين من خلال كتاباته وتعاليمه · ومن الضرورى لكى نفهم تصورات الغزالى للنص ولأهدافه وغاياته أن نفهم طبيعة مشروعه الفكرى فى ضوء ظروف عصره وحركة واقعه · واذا كان الغزالى فى « المنقذ من الضلال » يحدثنا عن أزمته الفكرية ، ويفسر لنا كيف تخلى عن منهج المتكلمين والفلاسفة وانحاز الى الطريق الصوفى بوصفه الطريق المؤدى الى اليقين ، فالحقيقة أن الغزالى لم يتخل اطلاقا عن منهج المتكلمين والفلاسفة كما يدعى · وكتابات الغزالى فى المرحلة الأخيرة من حياته تعكس هذا التعدد فى التوجهات ما بين الكلام والفلسفة والتصوف وأصول الفقه والمنطق · والحقيقة أن الغزالى لم يكفه القيام بدور المتكلم أو دور الفيلسوف أو حتى دور الصوفى ، ولكنه أراد أن يقدم مشروعا متكاملا « لاحياء » علوم الدين ·

ويقوم مفهوم « الاحياء » على افتراض مؤداه العودة الى الماضى لحل معضلات الحاضر · وداخل هذا الافتراض يكون الحاضر نموذجا للفساد والضعف والانحراف عن المعايير الأصيلة للدين ، فى حين يكون الماضى نموذجا للنضارة والطهارة والنقاء وتحقيق الوجود الفعلى للوحى ·

ان « احياء علوم الدين » ـ يفترض ـ من ناحية ثانية ـ تصنيفا للعلوم الى نمطين : علوم الدين وعلوم الدنيا ، ويفترض فى نفس الوقت أن كفة الميزان ـ فى عصر الغزالى على الأقل ـ كانت تميل فى صالح « علوم الدنيا » على حساب « علوم الدين » · لكن هذا الافتراض الثانى

---

(١) انظر : الفتوحات المكية ، الجزء الأول ، ص ٣٧ ـ ٣٨ ·

لا يكون صحيحا بالنسبة لعصر الغزالى الا اذا تقبلنا تصوره لغاية الدين ووظيفته ، وهى غاية تنحصر فى الخلاص الفردى والنجاة فى الآخرة . من هذا المنطلق لا ينبغى أن ندهش حين يجعل الغزالى « علم الفقه » أحد علوم الدنيا ، وهو علم تنحصر ضرورته فى أنه علم تمهيدى لتهيئة المناخ الملائم اجتماعيا لتحقيق غاية الدين الأصلية (٢) .

يرتد تصنيف العلوم عند الغزالى اذن الى ثنائية حادة فى تصوره للعلاقة بين الدنيا والآخرة . واذا كان القرآن لا يضع مثل هذا التعارض الحاد بين الدنيا والآخرة ويطلب من المسلم ألا ينسى نصيبه من الدنيا ، كما تطلب منه المأثورات أن يعمل للدنيا كأنه يعيش أبدا وأن يعمل للآخرة كأنه سيموت غدا ، فان الغزالى يعبر عن تصوره للتعارض الحاد بينهما بحيث يستحيل جمعهما ، بل يجعل من هذا التصور الحد الأدنى من العلم الذى ينبغى على العالم « عالم الآخرة » أن يعرفه .

أقل درجات العلم أن يدرك حقارة الدنيا وخستها وكدورتها وانصرامها ، وعظم الآخرة ودوامها وصفاء نعيمها وجلالة ملكها ، ويعلم أنهما متضادتان ، وأنهما كالضرتين مهما أرضيت احداهما أسخطت الأخرى . وأنهما ككفتى الميزان مهما رجحت احداهما خفت الأخرى ، وأنهما كالمشرق والمغرب مهما قربت من أحدهما بعدت عن الآخر ، وأنهما كقدحين أحدهما مملوء والآخر فارغ فبقدر ما تصب منه فى الآخر حتى يمتلىء يفرغ الآخر . فان من لا يعرف حقارة الدنيا وكدورتها وامتزاج لذتها بالمها ثم انصرام ما يصفو منها فهو فاسد العقل (٣) .

ورغم هذا التعارض الحاد فلا مناص من تقبل الحد الأدنى من الحياة الدنيوية طالما أن الدنيا معبر وطريق الى الآخرة .

أن الدنيا منزل من منازل السائرين الى الله تعالى والبدن مركب فمن ذهل عن تدبير المنزل والمركب تم يتم سفره وما لم ينتظم أمر المعاش فى الدنيا لا يتم أمر التبتل والانقطاع الى الله تعالى الذى هو السلوك ، ولا يتم ذلك حتى يبقى بدنه سالما ونسله دائما ويتم كلاهما بأسباب الحفظ لوجودهما وأسباب الدفع لمفسداتهما ومهلكاتهما (٤) .

---

(٢) انظر : احياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ٥ ، ١٧ ـ ١٨ ، ١٩ ـ ٢٠ ، ٥٦ .
(٣) احياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ٦٠ .
(٤) جواهر القرآن ، ص ١٦ .

من خلال هذا التصور الثنائى لعلاقة الدنيا بالآخرة يتم تصور النص وتحديد أهدافه وغاياته ، كما يتم تصنيف العلوم التى يمكن استخراجها منه · واذا كان هذا التصور الثنائى لعلاقة الدنيا بالآخرة ينطلق من توجه صوفى ، فان فى تصور النص عند الغزالى ثنائية أخرى تنطلق من التصور الأشعرى للكلام الالهى بوصفه صفة ذاتية لا بوصفه فعلا · وما دام الكلام الالهى صفة ذاتيـة قديمـة فقد كان من الضرورى الفصـل بين « الصفة القديمة » الملازمة للذات الالهية وبين « تجليها » فى العالم فى القرآن المقروء المتداول ، أى فى «النص» · ان «النص» المقروء بالألسنة والمكتوب بين دفتى « المصحف » ليس الا « محاكاة » لصفة الكلام القديم · ومعنى ذلك أن « اللغة » فى هذا « النص » غطاء خارجى ، أو قشرة يستكن داخلها « مضمون أزلى » قديم · واذا كان الفكر الأشعرى قبل الغزالى قد وقف فى تصور الكلام الالهى عند حدود التفرقة بين الصفة القديمة والمحاكاة فى التلاوة أو القراءة ، فان البعد الصوفى فى فكر الغزالى قد استطاع أن يساعده على تطوير هذا المفهوم من خلال ثنائية أخرى هى ثنائية «الظاهر والباطن» · من خلال هذه الثنائية أمكن أن يكون للقرآن ظاهر وباطن لا على مستوى المعنى والدلالة فقط كما هو شائع فى الفكر الصوفى ، بل على مستـوى البناء والتركيب فى نسق النص ونظامه ، فالباطن هو الأسرار والجواهر ، هو الحقائق التى يتضمنها النص من حيث هو مضمون ، أما الظاهر فهو الصدف والقشر ، هو اللغة التى يظهر النص بها لأفهامنا وعقولنا ·

١ ـ علـوم القشـر والصـدف :

اللغة فى هـذا التصـور مجرد وسيط تؤدى فعالياته الى اكتشاف السطح والقشرة الخارجية للنص دون أن تحقق اقتحاما أو ولوجا لعالم النص الداخلى ، لأسراره وجواهره · وفعاليات اللغـة تبـدأ من مستوى الصوت وتنتهى عند مستوى الدلالة مرورا بمستويات أخرى تشكل فى مجموعها خمسة علوم تعد علوم القشر والصدف والكسوة ·

أول أجزاء المعانى التى منها يلتئم النطق هو الصوت ، ثم الصوت بالتقطيع يصير حرفا ، ثم عند جمع الحروف يصير كلمة ، ثم عند تعين بعض الحروف المجتمعة يصير لغة عربية ، ثم بكيفية تقطيع الحروف يصير معربا ، ثم بتعين بعض وجوه الاعراب يصير قراءة منسوبة الى القراءات السبع ، ثم اذا صار

كلمة عربية صحيحة معربة صارت دالة على معنى من المعانى فتتقاضى للتفسير الظاهر وهو العلم الخامس (٥) ٠

وبناء على هذا الترتيب تكون علوم القشر والصدف بالنسبة للقرآن خمسة علوم هى : علم مخارج الحروف وهو علم يرتبط بقراءة النص وأدائه، ثم علم لغة القرآن وهو العلم الذى يبحث فى الألفاظ من جميع نواحيها ، ويلى ذلك علم اعراب القرآن ، وعن هذا العلم يتفرع علم رابع هو علم القراءات ، وتنتهى هذه العلوم الى العلم الخامس وهو علم التفسير الظاهر ٠ وترتيب هذه العلوم على هذا الشكل ، أى من حيث البدء بالمخارج والانتهاء بالتفسير الظاهر ، الى جانب أنه ترتيب تصاعدى من الجزء الى الكل ومن الصـــوت الى الدلالة ، ترتيب تقييمى يبـــدأ بالأدنى ويرتقى الى الأرقى والأسمى ؛ وكلما اقترب العلم من القشر والصدف قلت قيمته ، فى حين تتزايد قيمة العلم الذى يتباعد عن القشر الأول ويقترب من الجوهر ٠ هذه العلوم اذن وان كانت تنتمى كلها الى مستوى القشر والصدف تتفاوت قيمتها فيما بينها ، اذ :

للصدف وجه الى الباطن ملاق للدر قريب الشبه به لقرب الجوار ودوام المماسه ، ووجه الى الظاهر قريب الشبه بسائر الأحجار لبعد الجوار وعدم المماسة ٠ فكذلك صدف القرآن ووجهه البرانى الخارج هو الصوت ، والذى يتولى علم تصحيح مخارجه فى الأداء والتصويت صاحب علم الحروف ، فصاحبه صاحب علم القشر البرانى البعيد عن باطن الصدف فضلا عن نفس الدرة ٠

وقد انتهى الجهل بطائفة (يقصد المعتزلة) **الى أن ظنوا أن القرآن هو الحروف والأصوات وبنوا عليها أنه مخلوق لأن الحروف والأصوات مخلوقة وما أجـدر هؤلاء أن يرجعوا أو ترجع عقولهم فاما أن يعنفـوا أو يشـدد عليهم ، فلا يكفيهم مصـيبة أنه لم يلح لهم من عـوالم القرآن وطبقـات سمواته الا القشر الأقصى ٠**

وهـذا يعرفك منزلة علم المقرىء اذ لا يعلم الا بصـحة المخارج ، ثم يليه علم لغة القرآن وهو الذى يشتمل عليه مثلا ترجمان القرآن وما يقاربه من علم غريب ألفاظ القرآن ، ثم يليه فى الرتبة الى القرب علم اعراب اللغة وهو النحو ، فهو من

---

(٥) جواهر القرآن : ص ١٨ ٠

وجه يقع بعده لأن الاعراب بعد المعرب ولكنه فى الرتبة دونه بالاضافة اليه لأنه كالتابع للغة ، ثم يليه علم القراءات وهو ما يعرف به وجوه الاعراب وأصناف هيئات التصويت وهو أخص بالقرآن من اللغة والنحو ولكنه من الزوائد المستغنى عنها دون اللغة والنحو فانهما لا يستغنى عنهما • فصاحب علم اللغة والنحو أرفع قدرا ممن لا يعرف الا علم القراءات وكلهم يدورون على الصدف والقشر وان اختلفت طبقاتهم •

ويليه علم التفسير الظاهر وهو الطبقة الأخيرة من الصدفة القريبة من مماسة الدر ولذلك يشتد به شبهه حتى يظن الظانون أنه الدر وليس وراءه أنفس منه وبه قنع أكثر الخلق وما أعظم غبنهم وحرمانهم اذ ظنوا أنه لا رتبة وراء رتبتهم ، ولكنهم بالاضافة الى من سواهم من أصحاب علوم الصدف على رتبة عالية شريفة اذ علم التفسير عزيز بالنسبة الى تلك العلوم فانه لا يراد لها بل تلك العلوم تراد للتفسير (٦) •

ان هذه العلوم جميعا على أهميتها لا تكاد تتجاوز القشرة الخارجية للنص ـ الصدف ـ الى ما وراءه من درر وجواهر • وليست المكانة التى يحظى بها علم التفسير عند الغزالى الا مكانة نسبية ، أى بالنسبة الى ما وراءه من علوم تراد له لكى تخدمه ولا يراد لها ليخدمها • ولكن علم التفسير الظاهر هذا اذا قيس بما يليه من علوم الجواهر والدرر يتحول الى علم خادم ويفقد قيمته التى كان يحظى بها قبل ذلك • واذا كانت ضالة المؤمن فهم كلام الله واستخراج دلالته واكتشاف معانيه فان علوم اللغة فيها الكفاية والغنية ، ما دام الله سبحانه وتعالى قد اختار اللغة العربية وسيطا لخطاب البشر • لكن اذا كانت اللغة مجرد غطاء ظاهرى زائل فان متغير حادث ، يستكن وراءه معنى باطن أبدى باق ثابت قديم هو صفة المتكلم ، فان علوم اللغة تصبح مجرد وسائل وأدوات لنزع الغطاء الخارجى أو لاختراقه ان شئنا الدقة • واذا أضفنا الى ذلك أن غاية الوجود الانسانى صارت معانقة المطلق والفناء فيه ، فان مهمة النص تتحول الى أن تكون الكشف عن المطلق وعن صفاته • وبناء على هذا التصور لا يكون المعنى أو الدلالة هو الضالة والغاية ، بل يكون المتكلم القديم هو الهدف الذى نسعى اليه من خلال فك شفرة النص • وتتحول العلوم الخمسة السابقة كلها بما فيها علم التفسير الظاهر الى وسائل لغايات أخرى • ويصبح علماء اللغة والقراء والمفسرون مجرد حفاظ وعاة ناقلين الى غيرهم ثمرات علومهم ، وهؤلاء

---

(٦) جواهر القرآن : ص ١٨ ـ ٢٠ •

الأغيار ـ أهل الطريق السالكين الى الله ـ هم القادرون وحدهم على النفاذ من الصدف والقشر واستخراج الجواهر والدرر المستكنة تحتها · هم وحدهم القادرون على الوصول الى الحقائق والغوص فى بحار النص لاستخراجها · ان علماء اللغة والقراء والمفسرين ليسوا فى مثل هذا التصور الا علماء الظاهر والقشر والصدف ، وهم بذلك أقرب الى أن يعدوا من طبقات علماء الدنيا ·

اذا قاموا بشرط علومهم فحفظوها وأدوها على وجهها فيشكر الله سعيهم وينقى وجوههم كما قال رسول الله صلى الله وسلم (نضر الله امرأ سمع مقالتى فوعاها وأداها كما سمعها فرب حامل فقه الى غير فقيه ورب حامل فقه الى من هو أفقه منه وهؤلاء سمعوا وأدوا فلهم أجر الحمل والأداء أدوها الى من هو أفقه منهم أو الى غير الفقيه ، والمفسر المقتصر فى علم التفسير على حكاية المنقول سامع ومؤد كما أن حافظ القرآن والأخبار حامل ومؤد (وكذلك علم الحديث) يتشعب الى هذه الأقسام سوى القراءة وتصحيح المخارج ، فدرجة الحافظ الناقل كدرجة معلم القرآن الحافظ له ، ودرجة من يعرف ظاهر معانيه كدرجة المفسر ، ودرجة من يعتنى بعلم أسامى الرجال كدرجة أهل النحو واللغة لأن السند الرواية آلة النقل وأحوالهم فى العدالة شرط لصلاح الآلة للنقل ، فمعرفتهم ومعرفة أحوالهم ترجع الى معرفة الآلة وشرط الآلة (٧) ·

ان المقارنة التى يعقدها الغزالى هنا بين علوم القرآن ـ علوم القشر والصدف ـ وبين علوم الحديث مقارنة هامة من حيث انها تكشف عن تصوره لدرجة هذه العلوم وقيمتها اذا قورنت بعلوم اللباب التى يتضمنها النص القرآنى · فى مثل هذه المقارنة يكون المفسر بالتفسير الظاهر ـ أى استنادا الى علوم اللغة ـ مثل الحافظ المؤدى الذى ينقل نص الحديث الى من هو أفقه منه فيقوم باستخراج ما فيه من حكم · ومن هذه المقارنة أيضا نفهم ما أشار اليه الغزالى فى نص سابق من عدم أهمية علم القراءات واعتباره من الزوائد المستغنى عنها دون اللغة والنحو ، وهو تصور يتناقض مع أهمية هذا العلم القصوى ، اذ ليس تعدد القراءات الا اثراء لدلالة النص وكشفا لامكانات لا تتوفر الا فى النصوص الممتازة · ولا شك أن الغزالى كان على دراية عميقة بالتداخل والتراسل بين علوم اللغة وعلوم القرآن ، وليس علم القراءات الا أحد العلوم التى لا تنفصل فيها علوم

---

(٧) جواهر القرآن : ص ٢٠ ·

اللغة عن علوم القرآن · ولعل الغزالى يقصد من وراء « علم القراءات » الذى يستغنى عنه طرائق الأداء الشفاهى للنص · وأيا كان ما يقصده الغزالى فالذى لا شك فيه أن مقارنته بين علوم القشر والصدف وعلوم الحديث تكشف عن تصوره لهذه العلوم بأنها علوم خارجية ، أو علوم تمهيدية ، علوم تنتهى مهمتها عند حدود القشر والصدف ، ولكنها هامة وخادمة لعلوم أخرى وراءها ·

٢ ـ علوم اللباب (الطبقة العليا) :

(أ) معرفة الله ··

صارت معرفة الله هى غاية الغايات ، وأصبح الوصول اليه هو الهدف الأسمى من الحياة ومن المعرفة والعلم · وكان من الطبيعى أن يعاد تقسيم آيات القرآن بناء على تحقيق هذه الغاية ، فصارت الآيات الدالة على معرفة الله هى سر القرآن ولبابه الأصفى ، وصار العلم الناتج عن هذه الآيات هو العلم الأول فى علوم الطبقة العليا من علوم اللباب · ثم تعد الغاية من الوحى « نزولا » من الله للانسان ، أو « تنزيلا » لأوامره ونواهيه هدفها تحقيق الوجود الأمثل للانسان ، بل صارت غاية الوحى القصوى التعريف بالمتكلم الذى يحاول الانسان السعى و « العروج » اليه · وكلما اقترب العلم من تحقيق هذه الغاية كلما تصاعدت قيمته ، والآيات التى تومىء الى العلم يتحدد مستواها بمستوى العلم الذى تومىء اليه · ولا غرابه بعد ذلك أن يكون فى القرآن آيات فى الطبقة العليا من اللب وأخرى فى الطبقة السفلى ، ولا غرابة أن تكون الآيات الدالة على معرفة الله هى الآيات التى تقع فى القسم الأول من الطبقة العليا من لباب القرآن ·

سر القرآن ولبابه الأصفى ، ومقصده الأقصى دعوة العباد الى الجبار الأعلى ، رب الآخرة والأولى خالق السموات العلى والأرضين السفلى وما بينهما وما تحت الثرى (٨) ·

وفى تقسيم الغزالى لآيات القرآن وللعلوم التى يمكن استخراجها منها علينا أن نلاحظ أنه يستخدم لغة قد تبدو ذات طبيعة مجازية تصويرية ، كأن يتحدث عن علوم « القشر » وعلوم « اللباب » وكما سنرى فى تقسيمه لآيات القرآن الى جواهر ودرر والى زمرد · وعند حديثه عن الطبقة السفلى من علوم اللباب نجده يستخدم مفردات «العود» و «الترياق» و «المسك» ·

---

(٨) جواهر القرآن : ص ٩ ·

واذا كنا هنا نكتفى بابداء الملاحظة ، فذلك لأننا سنتعرض لها بعد ذلك فى حديثنا عن مفهومه للتأويل · ان آيات القسم الأول هى آيات الجواهر واليواقيت ، أو لنقل ان هذه الآيات بمثابة الكبريت الأحمر الذى ينتج اليواقيت والجواهر ، تلك هى الآيات التى تعرف بالمدعو اليه فى القرآن ، أو تعرف بالمتكلم · هذا القسم من الآيات ·

هو شرح معرفة الله تعالى وذلك هو الكبريت الأحمر وتشتمل هذه المعرفة على معرفة ذات الحق ومعرفة الصفات ، ومعرفة الأفعال · وهذه الثلاثة هى : الياقوت الأحمر فانها أخص فوائد الكبريت الأحمر · وكما أن لليواقيت درجات فمنها الأحمر والأكهب والأصفر ، وبعضها أنفس من بعض ، فكذلك هذه المعارف الثلاثة ليست على رتبة واحدة ، بل أنفسها معرفة الذات ، فهو الياقوت الأحمر ، ثم يليه معرفة الصفات وهو الياقوت الأكهب ، ويليه معرفة الأفعال وهو الياقوت الأصفر ·

وكما أن أنفس هذه اليواقيت أجل وأعز وجودا ولا تظفر منه الملوك لعزته الا باليسير وقد تظفر مما دونه بالكثير ، فكذلك معرفة الذات أضيقها مجالا وأعسرها منالا وأعصاها على الفكر ، وأبعدها عن قبول الذكر ، ولذلك لا يشتمل القرآن منها الا على تلويحات واشارات ، ويرجع ذكرها الى ذكر التقديس المطلق كقوله تعالى (ليس كمثله شىء) وسورة الاخلاص والى التعظيم المطلق كقوله : (سبحانه وتعالى عما يصفون بديع السموات والأرض) ·

وأما الصفات فالمجال فيها أفسح ، ونطاق النطق فيها أوسع ، ولذلك كثرت الآيات المشتملة على ذكر العلم والقدرة والحياة والحكمة والسمع والبصر وغيرها · وأما الأفعال فبحر متسع أكنافه ، ولا تنال بالاستقصاء أطرافه ، بل ليس فى الوجود الا الله وأفعاله ، وكل ما سواه فعله ، لكن القرآن يشتمل على الجلى منها الواقع فى عالم الشهادة كذكر السموات والكواكب والأرض والجبال والشجر والحيوان والبحار والنبات وانزال الماء الفرات وسائر أسباب النبات والحياة وهى التى ظهرت للحس ، وأشرف أفعاله وأعجبها

وادلها على جلالة صانعها ما لم يظهر للحس بل هو من عالم الملكوت (٩) ٠

٠ ان هذا العلم الأول الذى هو لب اللب ينقسم الى علوم ثلاثة تتدرج من الضيق الى الاتساع ، أو من ندرة الآيات المعبرة عنها ـ اليواقيت ـ الى الكثرة والشيوع ، فعلم الذات ـ الياقوت الأحمر ـ لا يجد الغزالى له فى القرآن سوى سورة الاخلاص وآية دالة على التقديس المطلق (**ليس كمثله شىء**) وأخرى دالة على التعظيم المطلق (**سبحانه وتعالى عما يصفون بديع السموات والأرض**) ٠ وبصرف النظر عن أن هذا تقسيم يذكرنا بابن عربى فى تقسيمه الثلاثى لتجليات الذات الالهية فى العالم ، كما يذكرنا بتصوره للصور ـ عالم الخيال ـ الضيق الأسفل الواسع الأعلى ، فان هذا التقسيم فى فكر الغزالى ـ وعند ابن عربى أيضا ـ منشؤه حرص الأشاعرة على المفارقة بين الذات الالهية وصفاتها ، وقد أدى هذا الحرص الى عزل الذات الالهية عن الانغماس فى شئون العالم ، وجعل الصفات هى القوى الفاعلة المؤثرة ٠ واذا كان هذا العزل قد سهل لابن عربى الولوج الى عالم « وحدة الوجود » بالمعنى الذى شرحناه فى مكان آخر ، فان بواكير هذه الوحدة موجودة عند الغزالى حين يوسع دائرة الأفعال الالهية فى قوله « **بل ليس فى الوجود الا الله وأفعاله ، وكل ما سواه فعله** » ٠

اذا تجاوزنا دائرة « الذات » الى دائرة « الصفات » وجدناها تتسع أكثر فتكثر الآيات التى تشير اليها فى القرآن وهى الياقوت الأكهب ٠ لكن هذه الآيات تتزايد أكثر وأكثر فى دائرة « الأفعال » ، ذلك أن أفعال الله تقود الغزالى الى تفرقته بين عالم الحس والشهادة وبين عالم الغيب والملكوت ٠ واذا كانت الآيات التى تشير الى عالم الحس والشهادة كثيرة فان عالم الملكوت هو العالم الحقيقى ، انه بالنسبة لعالم الشهادة بمثابة اللب بالنسبة للقشر ٠ هذا العلم يتضمن :

الملائكة والروحانيات والروح والقلب ـ أعنى العارف بالله من جملة أجزاء الآدمى ـ فانهما أيضا من جملة عالم الغيب والملكوت وخارج عن عالم الملك والشهادة ، ومنها الملائكة الأرضية الموكلة بجنس الانس وهى التى سجدت لآدم عليه السلام ، ومنها الشياطين المسلطة على جنس الانس وهى التى امتنعت عن السجود له ، ومنها الملائكة السماوية وأعلاهم الكروبيون وهم العاكفون فى حضرة القدس لا التفات لهم الى الآدميين بل لا التفات لهم الى غير الله تعالى لاستغراقهم بجمال

---

(٩) جواهر القرآن ص ١٠ ، ١١ ٠

الحضرة الربوبية وجلالها ، فهم قاصرون عليه لحاظهم يسبحون الليل والنهار لايفترون · ولا تستبعد أن يكون فى عباد الله من يشغله جلال الله عن الالتفات الى آدم وذريته ولا يستعظم الآدمى الى هذا الحد ، فقد قال رسول الله صلى الله عليه وسلم (ان لله أرضا بيضاء مسيرة الشمس فيها ثلاثون يوما مثل أيام الدنيا ثلاثين مرة مشحونة حلقا لا يعلمون أن الله تعالى يعصى فى الأرض ولا يعلمون أن الله تعالى خلق آدم وابليس) رواه ابن عباس رضى الله عنه واستوسع مملكة الله تعالى · واعلم أن أكثر أفعال الله وأشرفها لا يعرفها أكثر الخلق بل ادراكهم مقصور على عالم الحس والتخيل وأنهما النتيجة الأخيرة من نتائج عالم الملكوت وهو القشر الأقصى عن اللب الأصفى ، ومن لم يجاوز هذه الدرجة فكأنه لم يشاهد من الرمان الا قشرته ومن عجائب الانسان الا بشرته (١٠) ·

ان مثل هذا التصور لعالم الغيب والملكوت يجعل منه أولا الأصل فى حين يكون عالم الحس والشهادة هو الصورة ، انه اللب والثانى هو القشرة · واذا كان الروح والقلب ينتميان ـ دون جملة الانسان ـ الى عالم الغيب والملكوت فان جسده ينتمى الى عالم الحس والشهادة · لذلك لابد من نقطة التقاء يلتقى فيها العالمان أو يتمازجان ، وليس ذلك الا عالم الخيال الذى يمثل فيما يرى الغزالى النتيجة الأخيرة من نتائج عالم الملكوت، وهو ـ بالتالى ـ الدرجة الأولى من درجات عالم الحس والشهادة · وهذا التصور الذى يجعل من الخيال واسطة بين العالمين تصور متسق مع تصور آخر سنشير اليه هو أن عالم الملكوت عالم المعانى فى حين أن عالم الشهادة عالم الصور · وعلى ذلك يكون الخيال منطقة التقاء العالمين وامتزاجهما طالما أنه القوة الوحيدة التى يتجسد فيها المعنى ويتحول الحسى الى فكرة ··

واذا كانت علوم الدين كلها تنتمى الى عالم الغيب والملكوت ، فلا شك أن ثمة علوما تنتمى الى عالم الملك والشهادة ، وتلك هى علوم الدنيا · والغزالى حريص مثل كل علماء المسلمين على أن يجعل القرآن نبع العلوم كلها دنيوية كانت أم أخروية · ومهما كان تقدير الغزالى لعلوم الدنيا ـ مثل الطب والنجوم وهيئة العالم وهيئة بدن الحيوان وتشريح أعضائه وسر السحر والطلسمات الى غير ذلك ـ هينا لأنه « لا يتوقف على معرفتها صلاح المعاش والمعاد » (١١) فانه يؤكد دائما أنها علوم مغترفة من

---

(١٠) جواهر القرآن : ص ١١ ـ ١٢ ·

(١١) جواهر القرآن ص ٢٥ ·

بحر القرآن · ويتجاوز الغزالى ذلك الى القول بأن العلوم التى يمكن استخراجها من القرآن يستحيل حصرها ·

ظهر لنا بالبصيرة الواضحة التى لا يتمارى فيها أن فى الامكان والقوة أصنافا من العلوم بعد لم تخرج من الوجود وان كان فى قوة الآدمى الوصول اليها ، وعلوم كانت قد خرجت الى الوجود واندرست الآن فلن يوجد فى هذه الاعصار على بسيط الأرض من يعرفها ، وعلوم آخر ليس فى قوة البشر أصلا ادراكها والاحاطة بها ويحظى بها بعض الملائكة المقربين فان الامكان فى حق الآدمى محدود ، والامكان فى حق الملك محدود الى غاية فى الكمال بالاضافة كما أنه فى حق البهيمة محدود الى غاية فى النقصان · وانما الله سبحانه هو الذى لا يتناهى العلم فى حقه · ويفارق علمنا علم الحق فى شيئين : أحدهما انتفاء النهاية عنه ، والآخر أن العلوم ليست فى حقه بالقوة والامكان الذى ينتظر خروجه بالوجود بل هو بالوجود والحضور ، فكل ممكن فى حقه من الكمال فهو حاضر موجود · ثم ان هذه العلوم ما عددناها وما لم نعدها ليست أوائلها خارجة عن القرآن فان جميعها مغترفة من بحر واحد من بحار معرفة الله تعالى وهو بحر الأفعال ، وقد ذكرنا أنه بحر لا ساحل له وأن البحر لو كان مدادا لكلماته لنفذ البحر قبل أن تنفذ (١٢) ·

هكذا أدى التوحيد بين « القرآن » وبين الصفات الالهية ـ صفة الكلام ـ الى تحويل النص الى بحر من الأسرار والعلوم لايكاد العقل الانسانى يلتقط منها سوى بعض السوانح السطحية · وفى هذا الاطار يتم التقليل من شأن العلم الانسانى والتهوين من قدرة الانسان وطاقته على اكتشاف قوانين الطبيعة والكون · ان المماثلة بين « النص » والعلم الالهى بالاضافة الى ذلك الفصل التام بين الذات الالهية والعالم قد أديا الى عزل « النص » عن آفاق الانسان المعرفية ، والى جعل « النص » المنبع الوحيد للمعرفة · وفى هذا يربط الغزالى بين علوم الدنيا والنص قائلا :

فمن أفعال الله تعالى وهو بحر الأفعال مثلا الشفاء والمرض كما قال الله تعالى حكاية عن ابراهيم (واذا مرضت فهو يشفين) وهذا الفعل الواحد لا يعرفه الا من عرف الطب بكماله

---

(١٢) جواهر القرآن : ص ٢٦ ·

اذ لا معنى للطب الا معـرفة المرض بكماله وعلاماته ومعـرفة الشفاء وأسبابه ٠

ومن أفعاله تقدير معـرفة الشمس والقمر ومنـازلهما بحسبان وقد قال الله تعالى (الشمس والقمر بحسبان) وقال (وقدره منازل لتعلموا عدد السنين والحساب) وقال (وخسف القمر وجمع الشمس والقمر) وقال (يولج الليل فى النهار ويولج النهار فى الليل) وقال (والشمس تجرى لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم) ولا يعرف حقيقة سير الشمس والقمر بحسبان وخسوفهما وولوج الليـل فى النهـار وكيفية تكور أحدهما على الآخر الا من عرف هيئات تركيب السموات والأرض وهو علم برأسه ٠

ولا يعرف كمال معنى قوله (يا أيها الانسان ما غرك بربك الكريم الذى خلقك فسواك فعدلك فى أى صورة ما شاء ركبك) الا من عرف تشريح الأعضاء من الانسان ظاهرا وباطنا وعددها وأنواعها وحكمتها ومنافعها ٠ وقد أشار فى القرآن فى مواضع اليها وهى من علوم الأولين والآخرين ، وفى القرآن مجامع علم الأولين والآخرين ٠

وكذلك لا يعرف كمال معنى قوله (سويته ونفخت فيه من روحى) ما لم يعلم التسوية والنفخ والروح ، ووراءها علوم غامضة يغفل عن طلبهـا أكثر الخلق وربما لا يفهمونهـا ان سمعوها من العالم بها ، ولو ذهبت أفصل ما تدل عليه آيات القرآن من تفاصيل الأفعـال لطال ولا تمكن الاشـارة الا الى مجامعها ٠ وقد أشرنا اليه حيث ذكرنا ان من جملة معرفة الله تعالى معرفة أفعاله فتلك جملة تشتمل على التفاصيل ، وكذلك كل قسم أجملناه لو شعب لانشعب الى تفاصيل كثيرة فتفكر فى القرآن والتمس غرائبه لتصـادف فيه مجـامع علم الأولين والآخرين ٠٠٠ وانما التفكر فيه للتوصل من جملته الى تفصيله وهو البحر الذى لا شاطىء فيه » (١٣) ٠

ان بحر الأفعال وحده ، وهو الدائرة الثالثة من دوائر « معرفة الله » يتسـع ليشـتمل على كل العلوم الدنيوية والدينية ٠ واذا كانت علوم الدنيا مفهوما يتسع ليشمل علوم الماضى والحاضر والمستقبل وهى بذلك تند عن الحصر ، فان علوم الدين يصعب الاحاطة بها اذا انتقلنا من علم

---

(١٣) جواهر القرآن : ص ٢٦ ـ ٢٨ ٠

الانسان الى علم الملائكة ومن علم الملائكة الى علم الله · ومع ذلك كله فان دائرة الأفعال هى الدائرة الأدنى معرفيا ، فمنها يبدأ الانسان رحلته المعرفية فينتقل من علوم الدنيا الى علوم الدين ومن دائرة الأفعال الى دائرة الصفات ، أى من الاتساع الى الضيق حتى يصل الى علم « الذات » ، وهو العلم الأعلى الأشرف ·

فان سائر العلوم تراد له ومن أجله وهو لا يراد لغيره وطريق التدرج فيه الترقى من الأفعال الى الصفات ثم من الصفات الى الذات فهى ثلاث طبقات : أعلاها علم الذات ولا يحتملها أكثر الأفهام · ولذلك قيل لهم (تفكروا فى خلق الله ولا تفكروا فى ذات الله) والى هذا التدريج يشير تدرج رسول الله صلى الله عليه وسلم فى ملاحظته ونظره حيث قال (أعوذ بعفوك من عقابك) فهذه ملاحظة الفعل ثم قال (وأعوذ برضاك من سخطك) وهذه ملاحظة الصفات ثم قال (وأعوذ بك منك) وهذه ملاحظة الذات · فلم يزل يترقى الى القرب درجة درجة ، ثم عند النهاية اعترف بالعجز فقال (لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك) فهذا أشرف العلوم (١٤) ·

واذا كان علم الذات أرقى دوائر علوم معرفة الله ، فانه علم صعب لا يحتمله أكثر الأفهام · واذا كان الرسول صلعم قد انتقل من الأفعال الى الصفات الى الذات ثم أقر بعجزه ، فما بالك بالمؤمن العادى ؟ هل يمكن أن نرى فى مسلك الغزالى تجاه النص ـ وهو مسلك تبعه فيه ابن عربى حذوك النعل بالنعل ـ تحويلا من وظيفته الاجتماعية الانسانية الى وظيفة غنوصية سرية يكون الاقرار بالعجز فيها هو غاية المعرفة ومنتهاها ؟! لا يتركنا الغزالى للاستنتاج والتخمين ، فهو يحدثنا عن هذا العلم وعن العلم الذى يليه ـ من حيث الأهمية ـ وهو علم المعاد بوصفهما علمين لا يجوز أن يطلع عليهما أكثر الخلق ، ان علم معرفة الله تعالى كما أشار الغزالى من قبل بفروعه الثلاثة هو أشرف العلوم ·

ويتلوه فى الشرف علم الآخرة وهو علم المعاد كما ذكرناه فى الأقسام الثلاثة وهو متصل بعلم المعرفة ، وحقيقته معرفة نسبة العبد الى الله تعالى عند تحققه بالمعرفة أو مصيره محجوبا بالجهل · وهذه العلوم الأربعة ، أعنى علم الذات والصفات والأفعال وعلم المعاد أو دعنا من أوائله ومجامعه القدر الذى

---

(١٤) جواهر القرآن : ص ٢٤ ·

رزقنا منه مع قصر العمر وكثرة الشواغل والآفات وقلة الأعوان والرفقاء بعض التصانيف لكنا لم نظهره فانه يكل عنه أكثر الأفهام ويستضر به الضعفاء وهم أكثر المترسمين بالعلم ، لا يصلح اظهاره الا على من اتقن علم الظاهر وسلك فى قمع الصفات المذمومة من النفس وطرق المجاهدة حتى ارتاضت نفسه واستقامت على سواء السبيل فلم يبق له حظ فى الدنيا ولم يبق له طلب الا الحق ورزق مع ذلك فطنة وقادة وقريحة منقادة وذكاء بليغا وفهما صافيا ٠

وحرام على من يقع ذلك الكتاب بيده أن يظهره الا على من استجمع هذه الصفات ٠ (١٥)

ولا شك أن هذا التحويل لطبيعة النص ولوظيفته يرتكز الى المفهوم الأشعرى لماهية الكلام الالهى من جهة ، كما أنه يرتكز الى المفهوم الصوفى للخلاص الذاتى بالوصول الى معانقة المطلق والفناء فيه من جهة أخرى ٠ لم تعد غاية الوحى تأسيس مجتمع وبناء واقع يقوم النص فيه بدور المرشد والهادى ، بل صارت الغاية هى الوصول الى المطلق عبر فك شفرة النص ورموزه ٠ لم يعد الانسان عضوا فى مجتمع حى متفاعل بل صار وحيدا مع المطلق اما عارفا متوحدا ، أو جاهلا محجوبا ، وصارت حياة الانسان رحلة للوصول الى المطلق وصارت الدنيا طريقا للسفر ٠ لذلك كله يكون العلم الثانى من علوم اللباب هو تعريف السلوك الى الله ، أو التعريف بالصراط المستقيم الذى هو الدر الأزهر ٠

(ب) طريق السلوك الى الله :

ان السلوك الى الله ـ الطريق المستقيم ـ لم يعد يكمن فى الاستجابة الى أوامر الوحى وتطبيقها على سلوك الأفراد والمؤسسات الاجتماعية ، أى لم يعد يكمن فى اقامة مجتمع العدل والحرية والسلام ، بل صار يكمن فى التبتل والانقطاع الى الله :

كما قال الله تعالى (وتبتل اليه تبتيلا) أى انقطع اليه والانقطاع اليه يكون بالاقبال عليه والاعراض عن غيره ،

---

(١٥) جواهر القرآن : ص ٢٤ ـ ٢٥ ٠ ولاحظ هنا كيف يجعل الغزالى من علم « المعاد » ـ وهو العلم الثالث فى ترتيبه المعرفى ـ علما أرقى من علم « تعريف الصراط المستقيم ، وكيف يجعله علما معرفيا تاليا من حيث القيمة لمعرفة الله ، وهكذا يتحول أيضا الى علم صوفى ٠

وترجمة قوله (لا اله الا هو فاتخذه وكيلا) والاقبال عليه انما يكون بملازمة الذكر ، والاعراض عن غيره يكون بمخالفة الهوى والتنقى عن كدورات الدنيا وتزكية القلب عنها ، والفلاح بتنحيتها كما قال الله تعالى (قد أفلح من تزكى وذكر اسم ربه فصلى) فعمدة الطريق أمران : الملازمة والمخالفة ـ الملازمة لذكر الله تعالى ، والمخالفة لما يشغل عن الله ـ وهذا هو السفر الى الله (١٦) ٠

هذا التبتل والانقطاع بملازمة الذكر وبمخالفة النفس والهوى من شأنه أن يؤدى عبر مراحل السلوك الصوفى العديدة الى الانتقال من عالم الحس والشـهادة الى عالم الغيب والملكوت ، ويؤدى بكلمات أخـرى الى الاتصال بعالم المعانى والأرواح ومفارقة عالم الصور والأجساد ٠ وبهذا الانتقال يتم العبور من الظاهر الى الباطن وتأويل النص بتجاوز مستوى التفسير الظاهر الى معانقة علومه الباطنة واكتشاف أسراره المستكنة وراء القشر والصدف ٠ وبدون هـذا السفر يستحيل الوصول ، ويستحيل الانتقال من هذا العالم الحسى الى ما وراءه من عالم الغيب والملكوت ٠ ان وجه العلاقة بين العالمين ـ عالم الملك والشهادة وعالم الغيب والملكوت ـ لا يمكن لغير الصوفى العارف المحقق أن يعرفه ، ويظل الانسان العادى الذى يمثل أغلبية المسلمين سجينا داخل أسوار هذا العالم ، عالم الحس والصور ، عاجزا عن ادراك حقيقة العلاقة بين العالمين ، ناهيك أن يتجاوز قضبان السور الذى يحبسه :

لعلك تقول فاكشف عن وجه العـلاقة بين العالمين وأن الرؤيا لمَ كانت بالمثال دون الصريح وأن رسول الله صلى الله عليه وسلم لمَ كان يرى جبريل كثيرا فى غير صورته وما رآه فى صورته الا مرتين ؟ فاعلم أنك ان ظننت أن هذا يلقى اليك دفعة من غير أن تقدم الاستعداد لقبوله بالرياضة والمجاهدة واطراح الدنيا بالكلية والانحياز عن غمار الخلق والاستغراق فى محبة الخالق فقد استكبرت وعلوت علوا كبيرا ، وعلى مثلك يبخل بمثله ، ويقال :

جئتمانى لتعلما سر سعدى تجدانى بسر سعدى شحيحا

فاقطع طمعك عن هذا بالمكاتبة والمراسلة ، ولا تطلبه الا من باب المجاهدة والتقوى فالهداية تتلوها وتثبتها كما قال الله

---

(١٦) جواهر القرآن : ص ١٢ ٠

تعالى (والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا) ، وقال صلى الله عليه وسلم (من عمل بما علم أورثه الله علم ما لا يعلم) ٠

واعلم يقينا أن أسرار الملكوت محجوبة عن القلوب الدنسة بحب الدنيا التى استغرق أكثر همها طلب العاجلة ، وانما ذكرنا هذا القدر تشويقا وترغيبا ، ولننبه به على سر من أسرار القرآن من غفل عنه لم تفتح له أصداف القرآن عن جواهره البتة ، ثم ان صدقت رغبتك شمرت للطلب واستعنت فيه بأهل البصيرة واستمددت منهم فما أراك تفلح لو استبددت برأيك وعقلك (١٧) ٠

ولكن كيف يؤدى هذا السفر الى المعرفة ؟ وكيف يؤدى الانقطاع عن علائق الدنيا وملازمة الذكر الى اكتشاف أسرار الوجود وأسرار النص فى نفس الوقت ؟ ان الانتقال من عالم الملك والشهادة الى عالم الغيب والملكوت انتقال يتم بالروح والقلب دون الجسد ، ولا يتم هذا الانتقال الا بالمجاهدة التى بها يتم التقليل من سيطرة الجسد والحس والمطالب الحيوانية للانسان على الروح والقلب الى الحد الأدنى ، ثم ينتقل السالك بعد ذلك الى تطهير القلب من الصفات الذميمة فى عملية معقدة أسهب الغزالى فى شرحها فى كتاب « الاحياء » ٠ وعن طريق هذا التطهير يتم جلاء القلب وصفاح الروح ، فتنجلى الحقائق فى القلب ٠ هذا هو الانتقال الذى يحدث فهو انتقال معنوى لا مكانى ، وهذا هو السفر الى الله ٠

وليس فى هذا السفر حركة لا من جانب المسافر ولا من جانب المسافر اليه فانهما معا ، أو ما سمعت قوله تعالى وهو أصدق القائلين (ونحن أقرب اليه من حبل الوريد) بل مثل الطالب والمطلوب مثل صورة حاضرة مع مرآة ولكن ليست تتجلى فى المرآة لصدأ فى وجه المرآة ٠ فمتى صقلتها تجلت فيها لا بارتحال الصورة الى المرآة ولا بحركة المرآة الى الصورة ، ولكن بزوال الحجاب ، فان الله تعالى متجل بذاته لا يختفى اذ يستحيل اختفاء النور ، وبالنور يظهر كل خفاء ، والله نور السموات والأرض ٠ وانما خفاء النور عن الحدقة لأحد أمرين : اما لكدورة فى الحدقة واما لضعف فيها اذ لا تطيق احتمال النور العظيم الباهر كما لا يطيق نور الشمس أبصار الخفافيش فما عليك الا أن تنقى عن عين القلب كدورته وتقوى

---

(١٧) جواهر القرآن : ص ٣٢ ـ ٣٣ ٠

حدقته فاذا هو فيه كالصورة فى المرآة حتى اذا غافلك فى تجليه فيها بادرت وقلت انه فيه وقد تدرع باللاهوت ناسوتى الى أن يثبتك الله بالقول الثابت فتعرف أن الصورة ليست فى المرآة بل تجلت لها ، ولو حلت فيها لما تصور أن تتجلى صورة واحدة بمرايا كثيرة فى حالة واحدة ، بل كانت اذا حلت فى مرآة ارتحلت عن غيرها ، وهيهات فانه يتجلى لجملة من العارفين دفعة واحدة • نعم يتجلى فى بعض المرايا أصح وأظهر وأقوم وأوضح ، وفى بعضها أخفى وأميل الى الاعوجاج عن الاستقامة وذلك بحسب صفاء المرآة وصقالتها وصحة استدارتها واستقامة بسط وجهها فلذلك قال صلى الله عليه وسلم (ان الله تعالى يتجلى للناس عامة ولأبى بكر خاصة) ومعرفة السلوك والوصول أيضا بحر عميق من بحار القرآن • (١٨)

ان هذا التجلى الذى يحدث فى القلب نتيجة للمجاهدة من شأنه أن ينقل العارف من عالم الحس والشهادة الى عالم الغيب والملكوت ، لكن هذا الانتقال لا يتم الا عبر عالم الخيال الذى يمثل عالما وسيطا بين العالمين ، وهو « النتيجة الأخيرة من نتائج عالم الملكوت وهو القشر الأقصى عن اللب الأصفى » • واذا كان الانسان العادى يظل عند حدود ما يقدمه عالم الخيال من اختلاط ، فانه لا « يشاهد من الرمان الا قشرته ، ومن عجائب الانسان الا بشرته » • لكن الصوفى العارف المتحقق الذى تجلى الحق فى قلبه يعبر هذا العالم الوسيط الى عالم الأرواح والمعانى ، وبذلك يتجاوز « القشر » الى « اللب » ، يتجاوز عالم الحس والشهادة الى عالم الغيب والملكوت ، يتجاوز علوم الدنيا الى علوم الآخرة •

واذا كان هذا التجاوز أو العبور يتم عبر عالم الخيال على المستوى السيكولوجى فانه يتم على المستوى المعرفى عبر علوم القشر والضدف

---

(١٨) جواهر القرآن : ص ١٢ ــ ١٤ • ومن الضرورى الاشارة الى أن حرص الغزالى هنا على نفى فكرة « الحلول » وتأكيد مفهوم « التجلى » فى المرايا المختلفة يعد نوعا من « التحول » الذى أصاب الفكر الصوفى ، فقد كانت فكرة « الحلول » جزءا من البناء الفكرى لتصوف الحلاج الذى صلب فى بغداد عام ٣٠٩ قبل ميلاد الغزالى بحوالى مائة عام • وقد مهد الغزالى بهذا « التحويل » الطريق لابن عربى الذى أقام بناءه الفكرى على أساس مفهوم « التجلى » • ولعل فى هذا ما ينفى الاقتناع السائد بين أوساط الدارسين والباحثين بوجود نمطين من التصوف : أحدهما سنى معتدل على رأسه الغزالى ، والآخر فلسفى منحرف يمثله ابن عربى • والحقيقة أن تصوف الغزالى ــ كما رأينا ــ لا يختلف فى خطوطه العامة ومفاهيمه عن اطار الفكر الصوفى فى الاسلام من حيث انه تطور طبيعى للفكر السابق عليه وتمهيد طبيعى للتطور الصوفى الذى تم بعده •

بدءا من مستواها الأدنى الى مستواها الأعلى وهو علم التفسير الظاهر الذى يعد فى مجال العلوم بمثابة عالم الحس والخيال فى تصور الوجود . اذا تحقق الصوفى بالعبور الى عالم الملكوت يستطيع لا شك العبور ـ بالتأويل ـ من مستوى التفسير الظاهر الى لب النص وجواهره ودرره . وعلينا قبل أن ننتقل الى تصور الغزالى لعملية التأويل على مستوى النص ان نستكمل أولا تصوره لعلوم القرآن وأقسام النص .

(ج) تعريف الحال عند الوصول (الثواب والعقاب) :

واذا كانت معرفة الله بأقسامها الثلاثة وطريق الوصول اليه (الصراط المستقيم) ، يمثلان اليواقيت والدرر بوصفهما أعلى العلوم وأرقاها ، بل هى فى الحقيقة جوهر النص ولبابه الأقصى ، فان آخر علوم الطبقة العليا علم تعريف الحال عند الوصول الى الله عز وجل . والمقصود بتعريف الحال بيان المآل فى الآخرة على حسب طريق السلوك فى الدنيا . ان هذا القسم من النص ـ بعبارة أخرى ـ هو القسم الخاص بالثواب والعقاب ولكن الغزالى يستخدم مصطلحات صوفية مثل « علم الآخرة » و « علم المعاد » ، وأحيانا يجعل الغزالى هذا العلم سابقا ـ من حيث القيمة ـ على علم تعريف الصراط المستقيم كما سبقت الاشارة :

> **وهو يشتمل على ذكر الروح والنعيم الذى يلقاه الواصلون ، والعبارة الجامعة لأنواع روحها الجنة وأعلاها لذة النظر الى الله تعالى ، ويشتمل على ذكر الخزى والعذاب الذى يلقاه المحجوبون عنه باهمال السلوك والعبارة الجامعة لأصناف آلامها الجحيم وأشدها ألما الحجاب والابعاد ، أعاذنا الله منه ، ولذلك قدمه فى قوله تعالى (كلا انهم عن ربهم يومئذ لمحجوبون ، ثم انهم لصالوا الجحيم) ، ويشتمل أيضا على ذكر مقدمات أحوال الفريقين وعنها يعبر بالحشر والنشر** والحساب والميزان والصراط وأنها ظواهر جليه تجرى مجرى **الغذاء لعموم الخلق ، وأنها أسرار غامضة تجرى مجرى الحياة لخصوص الخالق ، وثلث آيات القرآن وسوره يرجع الى تفصيل ذلك ... وهذا القسم هو الزمرد الأخضر . (١٩)**

---

(١٩) جواهر القرآن : ص ١٤ .

ان تصور الغزالى للثواب والعقاب تصور يدور فى ثنائية الظاهر والباطن · واذا كان الغزالى حريصا على التمسك بالمعانى الحرفية لآيات الثواب والعقاب ، فانه أيضا يتجاوز الدلالة الحرفية ليرى فى « النظر الى الله تعالى » اعلى اللذات ، وفى « الحجاب » أقصى الألم · واذا كان تمسك الغزالى بالمعنى الحرفى لم يمنعه من التأويل ، فانه فى هجومه على الفلسفة والفلاسفة يجعل من تأويلهم لآيات الثواب والعقاب ضلالة تقترب من حد الكفر · ومع ذلك كله فالغزالى الذى يتمسك بالمعنى الحرفى لسؤال منكر ونكير وللميزان والصراط والحوض (٢٠) يسلم فى النص السابق بوجود مستويين : المستوى الظاهر الذى يعد بمثابة الغذاء لعموم الخلق ، والمستوى الباطن الذى هو بمثابة الحياة للخواص من العارفين ، أرباب الأحوال · ولو تامل الغزالى قليلا مغزى هذا التقسيم لوجد نفسه فى اطار مفاهيم الفلاسفة وتصوراتهم ، تلك التصورات التى وصمها بالتهافت والضلال والكفر ، وسنعود لمناقشة هذا التناقض فى موقف الغزالى حين نتعرض لمفهومه للتأويل ·

ان تقسيم الناس الى عامة وخاصة له ، الى جانب دلالته الاجتماعية الطبقية ، دلالة دينية ذات نتائج خطيرة ، فالخاصة من منظور المتصوفة هم أرباب المقامات والأحوال السالكون الى الله عبر التخلى عن مطالب الدنيا ومكافحة غرائز الجسد · ولكن لكى يتحقق لهؤلاء السالكين الوقت والفراغ والضروريات لتحقيق هذه الغاية لابد من آخرين يعملون ويشقون ويكدحون ، آخرين لو توجهوا جميعا الى عمارة « الآخرة » لخربت الدنيا ، وهى شرط ضرورى للخلاص · ان عمارة الدنيا مقدمة لعمارة الآخرة ، وبدلا من أن يكون الخلاص الأخروى نتيجة للفعل الانسانى فى عمارة الدنيا ، وتحقيق وجوده فيها ، صار تقسيم الناس هو الحل ، فصار هناك أهل الدنيا وهم أهل الظاهر الذين يكفيهم الايمان العادى ليحقق نجاتهم من العذاب ويوصلهم الى النعيم « المادى » ، وهناك أهل الآخرة وهم أهل الباطن الذين يعانقون الحقيقة ويفنون فيها فيفوزون بالنعيم الدائم ·

ومن الضرورى الاشارة هنا الى أن مثل هذا التقسيم الدينى الى خاصة وعامة كان بمثابة قلب للتقسيم الاجتماعى الواقع فى المجتمع · كان من الضرورى ما دام أهل الدنيا يتنعمون فى خيراتها ويستحوذون على متاعها أن يكون نصيبهم من الآخرة قليلا على عكس أولئك الذين لم ينالوا من الدنيا سوى التعب والنصب · ولما كان الصراع الاجتماعى لتحقيق العدل قد تحول الى صراع دينى ضد وساوس الشيطان وخطرات النفس

---

(٢٠) انظر : احياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ٣١ ـ ٣٩ ·

ومطالب الجسد . فقد كان من الطبيعى أن تكون علوم الدنيا فى الدرك الأسفل من البناء التصنيفى للعلوم عند الغزالى ، وأن تكون علوم الدين - بالمعنى الصوفى الذى انحصر فى معرفة الله ومعرفة الطريق الموصل اليه - فى قمة هذا البناء . وبين علوم الدنيا وعلوم الآخرة - أو علوم الدين - تقع علوم فى منطقة وسطى بين النمطين ، وتلك هى علوم الطبقة السفلى من علوم اللباب .

٣ - علـوم اللبـــاب (الطبقـــة الســفلى) :

تقع هذه العلوم فى طبقة أدنى من علوم لباب القرآن . وكذلك تقع آيات القرآن التى تومىء اليها ، ولكنها تقع بالنسبه لعلوم الدنيا فى طبقة أعلى ، ذلك أنها وان كانت أدنى من العلوم السابقة تنتمى الى علوم القرآن. فهى تكتسب من هذا الانتماء قيمتها التى تعلو بها على علوم الدنيا . فى هذه العلوم الوسطى يضع الغزالى القصص القرآنى وعلم الكلام وعلم الفقه. واذا رتبناها من حيث أهميتها كان من الضرورى أن نضع علم الفقه على راسها .

(أ) الفقـــه :

ولقد سبقت لنا الاشارة الى أن الغزالى أحيانا يضع « الفقه » فى اطار علوم الدنيا وذلك بوصفه العلم الذى يؤدى الى « تعريف عمارة منازل الطريق » ، فهو علم ينتمى الى علوم الدنيا لأنه هو العلم الذى يحدد للمسلم طرائق السلوك الفردى والاجتماعى فى هذه الحياة الدنيا التى هى معبر الى الآخرة . انه علم من علوم الدنيا اذا قورن بعلوم اللباب التى سبقت الاشارة اليها . واذا كان كتاب « احياء علوم الدين » كما يقول الغزالى يبدو من حيث الظاهر والشكل ومن حيث تقسيم أبوابه وفصوله كتابا فى الفقه ، فان هذه هى الصورة الخارجية فقط ، لأن مضمونه هو « فقه الطريق الى الآخرة » اذا صح لنا هذا القول . ان التشابه بين علم الفقه - وهو علم من علوم الدنيا - وبين « الاحياء » - وهو فى علم السلوك الى الله - تشابه فى الظاهر دون المضمون والمحتوى (٢١) ولأن علم الفقه علم تمهيدى يعد بمثابة تمهيد لعلم السلوك الى الله فهو يقع فى متدرج تصنيف الغزالى فى منزلة أدنى .

---

(٢١) انظر : احياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ٥ - ٦ .

وعلى ذلك يمكن القول ان الفكر الصوفى قد انتهى الى ايجاد « قانونين » أحدهما « قانون » العامة ، وهو القانون الذى يصوغه الفقهاء من عرض الوقائع على النص واستخراج الحكم اما مباشرة واما بالقياس والاجتهاد · والقانون الثانى هو « قانون » الخاصة وهو قانون يحدد ضوابط السلوك الداخلى الباطنى وهو يستخرج ـ بالتأويل والعبور ـ من النص أيضا · أحد القانونين لضبط سلوك أهل الدنيا والظاهر ، والقانون الثانى يقدم للخاصة أهل الباطن معايير للوصل الى المطلق والفناء فيه · وهكذا نجد أن ثنائية « الدنيا والآخرة » تحدد لعلم الفقه وظيفته فى اطار الحياة الدنيا ، بينما يكون طريق الآخرة محكوما بقانون علم المعاد · وهكذا تنحصر مهمة علم الفقه فى :

تعريف عمارة منازل الطريق وكيفية التاهب للزاد والاستعداد باعداد السلاح الذى يدفع سراق المنازل وقطاعها ، وبيانه أن الدنيا منزل من منازل السائرين الى الله تعالى والبدن مركب فمن ذهل عن تدبير المنزل والمركب لم يتم سفره ، وما لم ينتظم أمر المعاش فى الدنيا لا يتم أمر التبتل والانقطاع الى الله تعالى الذى هو السلوك · ولا يتم ذلك حتى يبقى بدنه سالما ونسله دائما ، ويتم كلاهما باسباب الحفظ لوجودهما وأسباب الدفع لمفسداتهما ومهلكاتهما » (٢٢) ·

ان مفهوم غاية الوجود الانسانى بوصفه « سفرا » الى الله لا بوصفه « تحقيقا » لارادته قد أدى الى اعتبار الدنيا مجرد « منزل » من منازل السفر · واذا كان المسافر هو « القلب » الذى هو مسكن « الروح » فان البدن مجرد « مركب » وأداة لهذا القلب · وعلى ذلك تنحصر وظائف علم الفقه فى حفظ البدن وحفظ أمور المعاش الدنيوية · والذى يقيم « البدن » هو الأكل والشرب ، والذى يحفظ أمور المعاش الدنيوية بقاء النسل · وعلى ذلك تنحصر موضوعات علم الفقه فى :

علم الحدود الموضوعة للاختصاص بالأموال والنساء للاستعانة على البقاء فى النفس والنسل · وهذا العلم يتولاه الفقهاء ويشرح الاختصاصات المالية ربع المعاملات من الفقه ، ويشرح الاختصاص بمحل الحراثة أعنى النساء ربع النكاح ، ويشرح الزجر عن مفسدات هذه الاختصاصات ربع الجنايات ·

---

(٢٢) جواهر القرآن : ص ١٥ ـ ١٦ ·

على الحفاظ على الحياة الانسانية من أجل تحقيق غاية وجودها وهو الفلاح الأخروى ·

ان علوم الدنيا ومنها الفقه يتقبلها الغزالى فى حدودهـا الدنيا ، ما دامت الدنيا ذاتها مجرد معبر طارىء للآخرة · فى ظل هذا التصور يصبح الفقه علما متوسطا بين علوم الدنيا وعلوم الآخرة ، ولذلك يكفى الضرورى منه اللازم لتحقيق غاية الوجود الانسانى كما فهمها الغزالى · وعلى ذلك يجب أن نفهم لماذا يواصل الغزالى مهاجمة فقهاء عصره وذلك لأنهم تجاوزوا حدود الضرورى من العلم ، ودخلوا فى الفروع والتشعيبات طلبا للوجاهة عند الحكـام والسلاطين ، فحولوا العلم عن غايته وهدفه وطلبوا به الدنيا وزخارفها · (٢٥)

ويعبر الغزالى عن ضيقه لما لقيه هذا العلم من الذيوع والانتشار ، ومن اهتمام العلماء به وتوسعهم فى أصوله وفروعه على حين أن القليل من هذا كله كان يكفى لتحقيق الغاية منه ، غـاية حفظ النفس والنسل · لا يكاد الغزالى يستثنى نفسه من هذا الهجوم وهو ينعى على فقهاء عصره توسعهم غير الضرورى فى التصنيف فى الفقه :

> **حتى كثرت فيه التصانيف لا سيما فى الخلافيات منه مع أن الخلاف فيه قريب ، والخطأ فيه غير بعيد عن الصواب ، اذ يقرب كل مجتهد من أن يقال له مصيب أو يقال ان له أجرا واحدا ان أخطأ ولصـاحبه أجران · ولكن لما عظم فيه الجاه والحشمة توفرت الدواعى على الافراط فى تفريعه وتشعيبه ، وقد ضيعنا شطرا صالحا من العمر فى تصنيف الخلاف فيه ،** وصرفنا قدرا صالحا منه فى تصانيف المذهب وترتيبه الى بسيط **ووسيط ووجيز مع ايغال وافراط فى التشعيب والتفريع ··· ولقد كان الأولون يفتون فى المسائل ····· وكانوا يوفقون للاصابة أو يتوقفون ويقولون لا ندرى ، ولا يستغرقون جملة العمر فيه ، بل يشتغلون بالمهم ويحيلون ذلك على غيرهم (٢٦)**

والحقيقة أن موقف الغزالى من فقهاء عصره ومن علمائه بصفة عامة يرتد الى تصوره لغاية العلم ومقصده الأسمى وهو مساعدة الانسان على تحقيق خلاصه الفردى · والحقيقة أيضا أن ادانة الغزالى لعلماء عصره لم

---

(٢٥) انظر : الجزء الأول من أحياء علوم الدين ، ص ٢٢ ، ٢٥ ـ ٢٦ ، ٢٧ ، ٣٨ ، ٣٩ ـ ٤٠ ، ٤٢ ، ٥٦ ·

(٢٦) جواهر القرآن : ص ٢٢ ·

تكن الا استمرار لادانته لنفسه . ولعل هذا الاصرار على ادانة علماء الدنيا ـ ومنهم الفقهاء ـ كان من قبيل نفى مرحلة ما قبل الأزمة فى حياة الغزالى . ولم تكن أزمة الغزالى فى تصورنا أزمة شخصية ذاتية بقدر ما كانت تعبيرا عن وعى حاد بأزمة الواقع التى أسهم العلماء فى تعقيدها لا بتخليهم عن دورهم الأساسى فى مواجهة الانحراف والخطأ والتصدى له فحسب بل بالمساهمة فى تبريره ومساندته (*) .

(★) والغزالى فى ادانته للفقهاء لتعلقهم بالدنيا واختلاطهم بالحكام والسلاطين يدين عصره كله فى الحقيقة . ومن منطق الادانة هذا يمكن لنا أن نفهم بعض جوانب الأزمة الروحية الحادة التى مر بها الغزالى حين أدرك أن نشاطه الفكرى كله من تاليف وتدريس لم يكن يراد به وجه الله والآخرة بقدر ما كان يراد به الشهرة والصيت فى الدنيا وفى أعين الحكام . (انظر : المنقذ من الضلال : ص : ١٢٥) والحقيقة أن بعض كتب الغزالى ـ وأهمها من هذا المنظور الرد على الباطنية ـ قد كتبت بناء على أوامر سلطانية بالتصدى للرد على الشيعة وتفنيد آرائهم ومعتقداتهم . ومما له دلالة هامة فى هذا الصدد الطريقة التى يشير بها الغزالى الى ذلك بقوله : « فانى لم ازل مدة المقام بمدينة السلام متشوقا الى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الامامية المستظهرية ضاعف الله جلالها ، ومد على طبقات الخلق ظلالها بتصنيف كتاب فى علم الدين أقضى به شكر النعمة ، واقيم به رسم الخدمة ، وأجتنى بما أتعاطاه من الكلفة ثمار القبول والزلفة ، لكنى جنحت الى التوانى لتحيرى فى تعيين العلم الذى أقصده بالتصنيف وتخصيص الفن الذى يقع موقع الرضا من الرأى النبوى الشريف . فكانت الحيرة تفتر وجه المراد ، وتمنع الريحة عن الاذعان والانقياد ، حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالاشارة الى الخادم فى تصنيف كتاب فى الرد على الباطنية » (ص : ٣٢) ويكفى هنا أن نلاحظ اشارة الغزالى الى نفسه بصفة « الخادم » ونلاحظ صفات القداسة والنبوة التى يضفيها على الخليفة العباسى .

ان تسخير العلم فى خدمة الأهداف السياسية للحاكم أمر تورط فيه الغزالى فى هذا الكتاب تورطا لا يستطيع أحد تجاهله . فالغزالى الذى يفند الفكر الشيعى استنادا الى أسس عقلية مكينة يتجاهل هذه الأسس تجاهلا شبه تام فى الباب التاسع من الكتاب « فى اقامة البرهان الفقهى الشرعى على أن الامام الحق فى عصرنا هذا هو الامام المستظهر بالله حرس الله ظلاله » حيث يكاد يخلع على الخليفة العباسى كل الصفات التى يخلعها الشيعة على « الامام » من حيث العلم والعصمة والاتصال بمشكاة النبوة ، وهى الصفات التى يردها الغزالى على الشيعة على طول فصول الكتاب . ولا شك أن ادراك الغزالى بعد ذلك لحقيقة الدور الذى قام به من تسخير فكره لأهداف الحكام والسلاطين كان وراء أزمته الروحية التى وصلت الى حد « حبسة » اللسان عن النطق ، وهى أزمة يصفها على النحو التالى :

> فلم ازل اتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريبا من ستة أشهر ، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة . فى هذا الشهر جاوز الامر حد الاختيار الى الاضطرار ، اذ قفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس فكنت أجاهد نفسى أن أدرس يوما تطييبا لقلوب المختلفة وكان لا ينطق لسانى بكلمة ولا استطيعها البتة . ثم أورثت هذه العقلة فى اللسان حزنا فى القلب بطل معه قوة الهضم وقزم الطعام والشراب فكان لا تنساغ لى شربة ولا تنهضم لى لقمة . وتعدى ذلك الى ضعف القوى حتى قطع الأطباء طمعهم فى العلاج » (انظر : المنقذ من الضلال ص ٦٤) .

(ب) علم الكلام :

يلى علم الفقه فى ترتيب العلوم التى يدل عليها القرآن أو يمكن استخراجها من آياته علمان هما : علم الكلام والقصص ، يطلق الغزالى على « علم الكلام » عبارة « محاجة الكفار ومجادلتهم » ، ويقسم هذه المحاجة الى ثلاثة أقسام تمثل أجزاء علم الكلام الرئيسية وهى الأقسام التى تمثل جوانب الانكار حيث يتعلق الجانب الأول بانكار الألوهية ، ويتعلق الثانى بانكار النبوة ، ويتعلق الثالث بانكار الحياة الأخرى والبعث بعد الموت . وهذا العلم ، أو القسم من أقسام القرآن يمثل « الترياق الأكبر » .

القسم الخامس محاجة الكفار ومجادلتهم وايضاح مخازيهم بالبرهان الواضح وكشف أباطيلهم وتخاييلهم . وأباطيلهم ثلاثة أنواع : أحدها ذكر الله تعالى بما لا يليق به من أن الملائكه بناته وأن له ولدا وشريكا وأنه ثالث ثلاثة . والثانى ذكر رسول الله صلى الله عليه وسلم بانه ساحر وكاهن وكذاب وانكار نبوته وانه كسائر الخلق فلا يستحق أن يتبع . وثالثها انكار اليوم الآخر والبعث والنشور والجنة والنار وانكار عاقبة الطاعة والمعصية ، وفى محاجة الله تعالى اياهم بالحجج لطائف وحقائق ويوجد فيها الترياق الأكبر ، وآياته أيضا كثيرة ظاهرة (*) .

(ج) القصص :

ويلى علم الكلام القصص القرآنى ، وهو الذى يبين أحوال السالكين والناكبين ، والمقصود بالسالكين أهل الفوز والآخرة ، وبالناكبين أهل الدنيا والخسار . وهذه القصص يحصرها الغزالى على الوجه التالى :

أما احوال السالكين فهى قصص الأنبياء والأولياء كقصة آدم ونوح وابراهيم وموسى وهارون وزكريا ويحيى وعيسى ومريم وداود وسليمان ويونس ولوط وادريس والخضر وشعيب والياس ومحمد صلى الله عليه وسلم وجبريل وميكائيل والملائكة وغيرهم . وأما أحوال الجاحدين والناكبين فهى كقصص نمروذ وفرعون وعاد وقوم لوط وقوم تبع وأصحاب الأيكة وكفار مكة وعبدة الأوثان وابليس والشيطان وغيرهم . وفائدة هذا القسم

(*) جواهر القرآن : ص ١٤ .

الترهيب والتنبيه والاعتبار · ويشتمل أيضا على أسرار ورموز واشارات محوجة الى التفكير الطويل ، وفيها يوجد العنبر الأشهب والعود الرطب الأنضر ، والآيات الواردة فيها كثيرة (٢٧) ·

واذا كان مفهوم القصص القرآنى ينصرف الى ما ورد فى القرآن من أحوال مجتمعات ما قبل عصر النص وأنبيائه ، فان الغزالى يدرج فى هذا القصص أحوال أهل مكة وأحوال محمد صلى الله عليه وسلم ، أى يدرج عصر تكون النص وتشكله · ولا شك أن النص يعكس أحوال أهل العصر بوصفهم المخاطبين به ، كما أنه يعكس أحوال النبى بوصفه المخاطب الأول والمبلغ ، ولكن الجديد فى تصور الغزالى ادراج هذا « البعد » من أبعاد النص داخل « القصص » · ولعل الغزالى كان ينظر فى هذا التصنيف الى ما يؤديه قصاص عصره من قصص وما يحكونه من روايات كانت السيرة النبوية دون شك جزءا أصيلا فيها ·

٤ ـ مكانة الفقهاء والمتكلمين :

من خلال هذا التصنيف لأقسام القرآن ولعلومه من ثم يمكن لنا القول ان الأقرب الى الغاية هو الأرقى والأبعد عنها هو الأدنى · فتكون الطبقة العليا من علوم اللب هى معرفة الله ثم معرفة الصراط المستقيم ـ وهو طريق الوصول اليه ـ ثم تعريف الحال عند الوصول ، ويكون أرقى علوم اللب علم معرفة الله بأقسامه الثلاثة معرفة الذات ومعرفة الصفات ومعرفة الأفعال · ويلى الطبقة العليا من علوم اللب الطبقة السفلى وهى علم الفقه وعلم الكلام والقصص القرآنى · واذا كانت علوم الطبقة العليا هى « الأصول المهمة » فان علوم الطبقة السفلى هى « الروادف المتممة » · وكما أن علوم الطبقة العليا تتفاوت قيمتها تبعا لمدى قربها من تحقيق غاية الوجود الانسانى ، كذلك تتفاوت علوم الطبقة السفلى فيما بينها ، فيكون القصص أدناها « وهذا علم لا تعم اليه الحاجة » (٢٨) · ويسبقه فى الأهمية كل من علم الفقه وعلم الكلام · وبناء على ترتيب هذه العلوم الثلاثة تتحدد مراتب العلماء المشتغلين بها ومكانتهم فى تصنيف الغزالى · ان الفقهاء والمتكلمين أشبه بحراس الطريق من القطاع واللصوص فهم الذين يؤمنون طريق السالكين الى الله وان كانوا هم أنفسهم غير

---

(٢٧) جواهر القرآن : ص ١٤ ـ ١٥ ·

(٢٨) انظر : جواهر القرآن ، ص ٢١ ·

سالكين · يقوم الفقهاء بدور عمار الرباطات فى طريق مكة ، بينما يقوم المتكلمون بدور قوافل الحراسه · ان المماثلة بين « السلوك الصوفى » فى الطريق الى الله وبين السفر الى الكعبة فى الطريق الى الحج مماثلة بين جانبى الثنائية التى ينطلق منها الغزالى والمتصوفه عامة ، فالسفر الى الكعبة للحج رحلة حقيقية بالجسد الى بيت الله تحقيقا لاحدى العبادات الشرعيه . لكن السلوك الى الله بسفر القلب تحقيق لغاية الوجود السامية · من هذه المماثلة تكون مكانة الفقهاء والمتكلمين أدنى من مكانة السالكين الى الله ، فالفقهاء والمتكلمون ـ رغم أهمية علومهم ـ ينتمون الى علماء الدنيا ، فى حين يكون السالك الصوفى من علماء الآخرة ·

رتبة القصـــاص والوعاظ دون رتبه الفقهاء والمتكلمين ما داموا يقتصرون على مجرد القصص وما يتعرب منها · ودرجة الفقيه والمتكلم متقاربة لكن الحاجة الى الفقيه أعم والى المتكلم أشد وأشد · ويحتاج الى كليهما (كذا) لمصالح الدنيا · أما الفقيه فلحفظ احكام الاختصاصات بالمآكل والمناكح ، وأما المتكلم فلدفع ضرر المبتدعة بالمحاجة والمجادلة كيلا يستطير شرورهم ولا يعم ضررهم ، أما نسبتهم الى الطريق والمقصد فنسبة الفقهاء كنسبة عمار الرباطات والمصالح فى طريق مكة الى الحج، ونســـبة المتكلمين كنســـبة · · · حارســـه الى الحجاج ، فهـؤلاء ان أضـافوا الى صـــناعتهم ســـلوك الطـريق الى الله تعالى بقطع عقبات النفس والنزوع عن الدنيا والاقبال على الله تعالى ففضلهم على غيرهم كفضل الشمس على القمر ، وان اقتصروا فدرجتهم نازلة جدا » (٢٩) ·

ان هذا التحديد لمكانة الفقهاء والمتكلمين اذا قورن بمكانة الصوفى السالك يرتد الى أن علمى الفقه والكلام علوم أدوات أو وسائل ، بينما علم التصوف وهو علم طريق السلوك ـ وهو العلم الثانى فى علوم الطبقة العليا من علوم اللباب والتالى لعلم معرفة الله ـ علم غاية ·

وهذا العلم فوق علم الفقه والكلام وما قبله ؛ لأنه علم طريق السلوك وذلك علم آلة السلوك واصلاح منازله ودفع مفسداته كما يظهر ، والعلم الأعلى الأشرف علم معرفة الله تعالى فان سائر العلوم تراد له ومن أجله وهو لا يراد لغيره (٣٠) ·

---

(٢٩) جواهر القرآن : ص ٢٣ ·

(٣٠) جواهر القرآن : ص ٢٤ ·

٥ ـ التـــأويل (من القشر الى اللب) :

واذا كانت علوم القرآن تنقسم الى علوم قشر وعلوم لباب فكيف يتجاوز الانسان حدود القشر لكى يصل الى اللباب ؟ لا شك أن اجابة الغزالى ستكون : « بلزوم الطريق المستقيم فى السلوك الى الله » ، وهو الطريق الذى حصره فى السلوك الصوفى كما رأينا ، طريق الملازمة للذكر والتخلى عن الدنيا وعن شواغلها · واذا قلنا للغزالى ان معرفة هذا الطريق علم صعب يحتاج لاستخراجه من القرآن الى السلوك ، أى يحتاج الى ذاته ، بمعنى أنك لكى تكون صوفيا لابد أن تعلم السلوك ، ولكى تعلم طريق السلوك لابد أن تكون صوفيا ، أليس فى هذا دخول فى الدور المنطقى ! اذا قلنا ذلك فلا شـك أن الغزالى يمكن أن يحيلنـا الى شرحه للأحوال والمقامات فى موسوعته « الاحياء » حيث يبدأ الطريق من مستوى السلوك العادى متدرجا خطوة خطوة الى الغاية التى ليس وراءها غاية · وكل مرحلة من مراحل السلوك ـ المقام ـ تؤدى الى « حالة » معرفية يتجاوز بها السالك « حالة » سابقة ، فينتقل من علم الى علم فى حركة صاعدة أيضـا حتى يتحقق بمعرفة الله تحققا عيانيا كشفيا مباشرا ·

ولا شك أننا يمكن أن نستنتج من ذلك التدرج السلوكى المعرفى أن تجاوز حدود القشر فى النص والولوج الى عالم اللب لابد أن يبدأ من أدنى المستويات فى حركة صاعدة وصولا الى القمة · هذا العبور من القشر الى اللب بالتأويل يوازى عملية العروج الخيالية بالقلب من عالم الحس والشهادة الى عالم الغيب والملكوت · واذا كانت النقلة من عالم الحس الى عالم الملكوت تتم عبر منطقة « الخيال » فان عملية عبور قشر النص الى لبه بالتأويل تتم أيضا عبر « الخيال » ، ولا شك أن الأحلام والرؤى خير مثال يشرح الكيفية التى يلتقى بها العالمان ، ويشرح مَن ثم آليات التأويل والعبور من القشر الى اللب أو من الصورة الى المعنى · ان القشر هو الكلمات فى مستواها اللغوى واللب هو الدلالة الباطنية العميقة · وكل كلمة فى الوجـــود ·

تحتها رموز واشارات الى معنى خفى يدركها من يدرك الموازنة والمناسبة بين عالم الملك وعالم الشـهادة وبين عالم الغيب والملكوت اذ ما من شىء فى عالم الملك والشهادة الا وهو مثال لأمر روحانى من عالم الملكوت كأنه هو فى روحه ومعناه ، وليس هو فى صـورته وقالبه ، والمثـال الجسمانى من عالم الشهادة مندرج الى المعنى الروحانى من ذلك العالم · ولذلك

كانت الدنيا منزلا من منازل الطريق الى الله ضروريا فى حق الانس اذ كما يستحيل الوصول الى اللب الا من طريق القشر فيستحيل الترقى الى عالم الأرواح الا بمثال عالم الأجسام . ولا تعرف هذه الموازنة الا بمثال ، فانظروا الى ما ينكشف للنائم فى نومه من الرؤيا الصحيحة التى هى جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة ، وكيف ينكشف بامثلة خيالية فمن يعلم الحكمة غير أهلها يرى فى المنام أنه يعلق الدر على الخنازير ، ورأى بعضهم انه كان فى يده خاتم يختم به فروج النساء وأفواه الرجال فقال له ابن سيرين أنت رجل تؤذن فى رمضان قبل الصبح فقال نعم . ورأى آخر كانه يصب الزيت فى الزيتون فقال له ان كان تحتك جارية فهى أمك قد سبيت وبيعت واشتريتها أنت ولا تعرف ، فكان كذلك . فانظر ختم الأفواه والفروج بالختم مشاركا للآذان فى روح الخاتم وهو المنع وان كان مخالفا لصورته (٣١) .

ان عالم الخيال ـ وهو عالم الرؤى والأحلام ـ عالم وسيط بين عالم الغيب والملكوت وعالم الحس والشهادة . فى العالم الأول توجد « المثل » المعنوية الروحية ، لاو يوجد فى العالم الثانى الا صور هذه « المثل » . ولكل صورة فى عالم الحس والشهادة « مثالها » الروحى فى عالم الغيب والملكوت . وعالم الخيال هو العالم الوسيط الذى تتجسد فيه المثل المعنوية الروحية فى أشكال حسية وصور مادية . فى مثل هذا التصور الأفلاطونى للعالم يصبح العالم كله أشبه بالحلم أو الرؤيا ، أليس الناس نياما فاذا ماتوا انتبهوا ؟

« ثم اذا عرفت ذلك عرفت أنك فى هذا العالم نائم وان كنت مستيقظا ... وانما يقظتك بعد الموت » (٣٢) .

ان اللغة فى مثل هذا التصور تمثل وسيطا يقوم بتجسيد المعنوى

---

(٣١) جواهر القرآن : ص ٢٨ ـ ٢٩ .

(٣٢) جواهر القرآن : ص ٣١ ـ ٣٢ .

كانت كل هذه الأفكار بذورا صالحة أقام عليها ابن عربى تصوراته للوجود والله والانسان حيث جعل العالم كله خيالا مثل خيال الستارة . واذا كان الغزالى قد وقف عند حدود هذه التهويمات فابن عربى شديد الوضوح فى بناء نسقه الفكرى . ولا شك أن قراءة ابن عربى مرة ثانية كفيلة بكشف التأثير الكبير للغزالى ، وهو تأثير قلل من الوعى به ذلك التقسيم الوهمى للتصوف الى تصوف سنى وآخر فلسفى .

وتصويره . واذا كان لابد من تجاوز صور العالم الى روحه وحقائقه بالانتقال ـ عبر عملية العروج الخيالى الصوفى ـ من عالم الحس والشهادة الى عالم الغيب والملكوت ، فلابد كذلك من الانتقال على مستوى النص من القشر الخارجى الذى هو بمثابة الصورة الى اللب الذى هو بمثابة المعنى. وهنا يتوازى القرآن ـ بوصفه نصا لغويا ـ مع العالم المادى مع عالم الخيال، وتصبح عبارات القرآن بمثابة الأمثلة والصور التى يراها النائم فى حلمه ، ومن ثم تحتاج الى « التعبير » . ان « تأويل » النص وصولا الى معناه « الباطن » الذى هو اللب مماثل لعملية « التعبير » فى الأحلام . انهما مصطلحان يشيران الى مفهوم واحد فى حقيقة الأمر :

ان كل ما يحتمله فهمك فان القرآن يلقيه اليك على الوجه الذى لو كنت فى النوم مطالعا بروحك اللوح المحفوظ لتمثل ذلك لك بمثال مناسب يحتاج الى التعبير .

واعلم أن التأويل يجرى مجرى التعبير فلذلك قلنا يدور المفسر على القشر اذ ليس من يترجم معنى الخاتم والفروج والأفواه كمن يدرك أنه أذان قبل الصبح (٣٣) .

ان كل ألفاظ القرآن تصبح مثل الصور التى يراها النائم فى نومه ، تصبح صورا مادية فى حاجة الى اكتشاف المعنى المستكن داخلها . هكذا تتحول اللغة من مجال « الدلالة » الى أن تكو رموزا لحقائق متوارية مستكنة فى عالم المثل ، عالم المعانى والأرواح ، ويستطيع الغزالى أن يعطينا أمثلة على هذا التصور :

فانظروا الى قوله صلى الله عليه وسلم (قلب المؤمن بين اصبعين من أصابع الرحمن) ، فان روح الاصبع القدرة على سرعة التقليب وانما قلب المؤمن بين لمة الملك وبين لمة الشيطان هذا يغويه وهذا يهديه . والله تعالى بهما يقلب قلوب العباد كما تقلب الأشياء أنت باصبعيك ، فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين الى الله تعالى أصبعيك فى روح أصبعيه وخالفها فى الصورة ... ومتى عرفت معنى الاصبع أمكنك الترقى الى القلم واليد واليمين والوجه والصورة وأخذت جميعها معنى روحانيا لا جسمانيا فتعلم أن روح القلم وحقيقته التى لابد من تحقيقها اذا ذكرت حد القلم هو الذى يكتب به ، فان كان فى الوجود شىء يتسطر بواسطته نقش العلوم فى

---

(٣٣) جواهر القرآن : ص ٣١ .

ألواح القلب فاخلق به أن يكون هو القلم فان الله تعالى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم . وهذا القلم روحانى اذا وجد فيه روح القلم وحقيقته . ولم يعوزه الا قالبه وصورته ، وكون القلم من خشب أو قصب ليس من حقيقة القلم ، ولذلك لا يوجد فى حده الحقيقى ، ولكل شىء حد وحقيقه هى روحه . فاذا اهتديت الى الأرواح صرت روحانيا وفتحت تلك أبواب الملكوت وأهلت لمرافقة الملأ الأعلى (٣٤) .

ان ثنائية الصورة والمعنى يمكن التعبير عنها من خلال ثنائيات عديدة أخرى مثل المثال والروح ، الحسى والمعنوى ، والرمز والمرموز اليه والشاهد والغائب .. الخ . لكن الثنائية الأساسية التى على أساسها يمكن تقبل هذا النسق الفكرى كله هى ثنائية الدنيا والآخرة ، فالدنيا هى عالم الصور والمثل والحس والرموز والشاهد ، والآخرة هى عالم المعانى والأرواح والمرموزات ، هى عالم الغيب . واذا كان كل شىء فى هذه الحياة الدنيا زائل وفان فمن الطبيعى أن يكون كل ما ينتسب اليها فاقدا للقيمة والأهمية ، فليس المهم هو الصورة بل المعنى ، وليس المثال فى ذاته هاما بل روحه . وليس للرمز قيمة الا فى أنه يومىء الى المرموز اليه .

وعلينا أن نتقبل ما يمليه علينا الغزالى من أن روح الاصبعية هى التقليب ، وروح القلم هى الكتابة وذلك على أساس أن « التقليب » ليس مجرد وظيفة من وظائف « الاصبع » بل على أساس أنه حقيقته وروحه . وعلينا أن نتقبل روح القلم وحقيقته دون اهتمام بشكله وصورته ومادته. واذا كان ذوقنا المعاصر يمكن أن يتفق مع التأويل « الاعتزالى » للاصبع على أساس أنها لفظة استخدمت استخداما مجازيا يتجاوز الدلالة الحقيقية للفظ ، فان مفهوم الغزالى يكاد يقلب العلاقات الدلالية ، فيكون « التقليب » هو الدلالة الحقيقية الروحية ويكون « الاصبع » صورة يمكن أن نقول انها مجازية . ولا غرابة فى مثل هذا « القلب » للعلاقات الدلالية ما دامت تصورات الغزالى كلها للوجود وللنص تقوم على هذا النمط من « التحويل » الذى يشبه القلب .

واذا اعترض معترض على الغزالى قائلا ان مقاصد الوحى لابد أن تكون واضحة بالدلالة اللغوية ، لأن الدلالة اللغوية دلالة عامة مشتركة يفهمها الناس ، والوحى استهدف هداية البشر جميعا ، فما بالك تحول

---

(٣٤) جواهر القرآن : ص ٢٩ ـ ٣٠ .

النص الى رموز لا يدرك مغزاها ودلالتها الا أقل القليل ؟ ثم كيف لنا أن نشاركك « تأويلك » لرموز الوحي زاعما أنك اتصلت بعالم المثل الروحية وأدركت ما لم ندركه نحن ؟ واذا كان لكل سالك طريق على ما تزعمون ، واذا كان الله يتجلى لكل قلب على قدر هذا القلب وعلى درجة صفائه فما بالك تزعم ان ما أدركته أنت من خلال معراجك هو « الحقيقة » بالف ولام العهد ؟ واذا كانت هذه « الحقيقة » لا يمكن لسواك التأكد من صدقها فما معيار مصداقيتها ؟ ازاء مثل هذا الاعتراض قد يحيلنا الغزالى الى تجربة النوم والأحلام فيقول :

ان هذا تعرفه اذا عرفت أن النائم لم ينكشف له الغيب من اللوح المحفوظ الا بالمثال دون التكشف الصريح كما حكيت لك المثل ، وذلك يعرفه من يعرف العلاقة الخفية التى بين عالم الملك والملكوت (٣٥) .

وقد يحيلنا الى النص ذاته والى تفسير الصحابة لبعض الآيات . ولكنه فى هذه الاحالة يقوم بعملية « تأويل » أخرى داخل « التأويل » ، فهو يحيلنا الى آية يضرب القرآن فيها مثلا ، لكنه يحول كلمة « المثل » من مفهومها اللغوى البلاغى ويجذبها الى مفهومه الثنائى عن المثال والروح والصورة والمعنى .

وان كنت لا تقوى على احتمال ما يقرع سمعك من هذا النمط ما لم تسند التفسير الى الصحابة ، فان كان التقليد غالبا عليك فانظر الى تفسير قوله تعالى كما قاله المفسرون (أنزل من السماء ماء فسالت أودية بقدرها فاحتمل السيل زبدا رابيا ومما يوقدون عليه فى النار ابتغاء حلية أو متاع زبد مثله) الآية وأنه كيف مثل العلم بالماء والقلوب بالأودية والينابيع والضلال بالزبد ، ثم نبهك على آخرها فقال (كذلك يضرب الله الأمثال) (٣٦) .

واذا لم نقتنع باحالات الغزالى السابقة كلها ، لأن الاحالة الأولى تدخل فى مجال القضايا الخلافية ، أما الاحالة الثانية فتدخلنا معه فى خلاف حول فهمه لمفهوم « المثل » ، فلا يبقى أمام الغزالى الا أن يطلب من المعترض عليه أن ينتظر معاينة الحقائق بالموت حيث تنكشف له الحقائق وحيث يعلم الناس جميعا حقائق الأشياء .

---

(٣٥) جواهر القرآن : ص ٣١ .

(٣٦) جواهر القرآن : ص ٣٠ .

وانظر أيضا احياء علوم الدين : الجزء الأول ، ص ١٠٢ .

فينكشف لهم عند الانتباه بالموت حقائق ما سمعوه بالمثال وأرواحها ، ويعلمون أن تلك الأمثلة كانت قشورا وأصدافا لتلك الأرواح ويتيقنون صدق آيات القرآن وقول رسول الله صلى الله عليه وسلم كما تيقن ذلك المؤذن صدق قول ابن سيرين وصحة تعبيره للرؤيا · وكل ذلك ينكشف عند اتصال الموت وربما ينكشف بعضه فى سكرات الموت ··· وعند ذلك تصير أهلا لمشاهدة صريح الحق كفاحا (عيانا) وقبل ذلك لا تحتمل الحقائق الا مصبوبة فى قالب الأمثال الخيالية ، ثم لجمود نظرك على الحس تظن أنه لا معنى له الا المتخيل وتغفل عن الروح كما تغفل عن روح نفسك ولا تدرك الا قالبك (٣٧) ·

ان ثنائية الدنيا والآخرة تستوعب ـ كما سبقت الاشارة ـ كل ثنائيات النسق الفكرى للغزالى ، ومن الطبيعى فى مجال النصوص أن يكون انتماء الصورة والمثال الى الدنيا ، فى حين يكون انتماء المعنى والروح الى الآخرة · واذا كانت ثنائية عالم الحس والشهادة وعالم الغيب والملكوت فى هذه الحياة الدنيا تجعل الظهور للأول والغياب للثانى ، فان هذا الوضع سينعكس فى الحياة الأخرى حيث يكون الظهور للعالم الثانى والبطون من نصيب العالم الأول · وهذا الانقلاب من الطبيعى أن يحدث على كل مستويات العلاقات الثنائية المتضمنة فى اهاب هاتين الثنائيتين ، بمعنى أن الظهور يكون للأرواح والمعانى ويكون البطون للأمثلة والصور · وهذا الانقلاب على مستوى النص يبرز الحقائق التى كانت مختفية خلف قشر الألفاظ ، وتبرز المرموزات من داخل الرموز ، وبعبارة أخرى يصبح الباطن ظاهرا والمعنى ينكشف وتختفى الصورة · فى الآخرة يتحقق « التأويل » أو يأتى « تأويله » ، بمعنى أنه ينكشف ويتحقق بانمحاء القشور وزوال الرموز واختفاء الصور ·

يكشف لنا الغزالى عن هذا « الانقلاب » على جميع المستويات فى تأويله لأحد الأحاديث النبوية وهو بصدد الحديث عن الطهارة ، وذلك حيث يقول :

وخبائث صفات الباطن أهم بالاجتناب ، فانها مع خبثها فى الحال مهلكات فى المآل ، ولذلك قال صلى الله عليه وسلم « لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب » والقلب بيت هو منزل

---

(٣٧) جواهر القرآن : ص : ٣١ ـ ٣٢ ·

الملائكة ومهبط أثرهم ومحل استقرارهم . والصفات الرديئة مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب وأخواتها كلاب نابحة فانى تدخله الملائكة ، وهو مشحون بالكلاب ...

ولست أقول المراد بلفظ البيت هو القلب وبالكلب هو الغضب والصفات المذمومة وانكنى أقول هو تنبيه عليه . وفرق بين تعبير الظواهر الى البواطن وبين التنبيه للبواطن من ذكر الظواهر مع تقرير الظواهر ففارق الباطنية بهذه الرقيقة فان هذه طريق الاعتبار وهو مسلك العلماء الأبرار ، اذ معنى الاعتبار أن يعبر ما ذكر الى غيره فلا يقتصر عليه كما يرى العاقل مصيبة لغيره فيكون فيها له عبرة بأن يعبر منها الى التنبيه لكونه أيضا عرضة للمصائب ، وكون الدنيا بصدد الانقلاب ، فعبوره من غيره الى نفسه ومن نفسه الى أصل الدنيا عبرة محمودة (٣٨) فاعبر أنت أيضا من البيت الذى هو بناء الخلق الى القلب الذى هو بيت من بناء الله تعالى ، ومن الكلب الذى ذم لصفته لا لصورته وهو ما فيه من سبعية ونجاسة الى الروح الكلبية وهى السبعية . واعلم أن القلب المشحون بالغضب والشره الى الدنيا والتكلب عليها والحرص على التمزيق لأعراض الناس كلب فى المعنى وقلب فى الصورة ، فنور البصيره يلاحظ المعانى لا الصور .

والصور فى هذا العالم غالبة على المعانى والمعانى باطنة فيها . وفى الآخرة تتبع الصور المعانى وتغلب المعانى ، فلذلك يحشر كل شخص على صورته المعنوية فيحشر المزق لأعراض الناس كلبا ضاريا والشره الى أموالهم ذئبا عاديا والمتكبر عليهم فى صورة نمر وطالب الرياسة فى صور أسد (٣٩) .

واذا كانت العلاقة بين المعنى والصورة علاقة تبادلية بحيث يكون الظهور للصورة فى هذه الحياة الدنيا بينما يكون الظهور للمعنى فى

---

(٣٨) لاحظ تردد الغزالى هنا اذا قيس بجرأته فيما سبق من نصوص . وتفسير ذلك أن كتاب احياء علوم الدين كتاب للعامة ، لذلك يحذر الغزالى دائما فيه من انكار المعنى الظاهر . وسنناقش هذا التعارض فى فكر الغزالى بعد ذلك .

(٣٩) احياء علوم الدين الجزء الأول : ص ٤٩ . وانظر أيضا : ص ٢١٦ حيث « صورة البخل تنقلب فى القبر فى حكم المثال عقربا لاذعا ، وصفة الرياء تنقلب فى القبر أفعى من الأفاعى » .

الحياة الأخرى ، فمن الطبيعى أن يكون جهد المؤول خارقا لكى ينفذ من القشر الى اللب ومن الرمز الى المرموز اليه · انه يقوم برحلة لا تقل فى صعوبتها عن معراج الصوفى فى سعيه لمعانقة الحقيقة ، غير أن الصوفى يعانقها على المستوى المعرفى بينما يسعى اليها المؤول من خلال « النص » · واذا كان هذا العالم مجرد خيال والحقيقة تكمن هناك فان الوصول الى الحقيقة عبر النص أو عبر « المعراج » المعرفى هو وصـول الى الدلالة الحقيقية للوجود أو للنص · واذا كان المعنى الباطن الروحى هو الدلالة الحقيقية ، فلا شك أن الصورة المادية الظاهرة هى الدلالة المجازية التى تومىء الى الحقيقة من طرف خفى · ان العالم الحقيقى هو الذى يخوض بحار النص ويتجاوز سواحله الى أعماق موجه لكى يظفر بالمعنى الجوهرى الحقيقى المستكن فى القشر والصدف والمحار · ان نصوصا قرآنية يمكن أن تساعد الغزالى ـ كما ساعدت ابن عربى من بعده ـ على طرح اشكالية النص من خلال ثنائية الصورة والمعنى · ان قوله تعالى : « **وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى** » وكذلك قوله : « **قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم** » يساعدان الغزالى على تأكيد المفارقة بين الصورة والمعنى على مستوى الدلالة فى النص · ذلك أن الآيتان ـ من منظور التأويل الصوفى ـ تؤكدان أن ثمـة صورة مرئية هى الرمى من محمد والقتال بأيدى المسلمين ، ولكنهما من جانب آخر يؤكدان أن حقيقة الرمى كانت بالله وحقيقة التعذيب كانت بالله ، فها هنا ـ فيما يرى الغزالى ـ صورة وحقيقة ، فالرامى فى الآية الأولى فى الحقيقة هو الله ، وان كان الرمى ظاهريا فعل محمد ، والمعذب فى الحقيقة فى الآية هو الله وان كان القتال ظاهرا بيد المسلمين · وهذه المفارقة بين الظاهر والباطن ـ على مستوى ظواهر النصوص ـ لا يدركه الا الصوفى المتحقق :

> **ويدرك الفرق بين حقائق المعانى وظاهر التفسير بمثال وهو أن الله عز وجل قال وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى فظاهر تفسيره واضح وحقيقة معناه غامض ، فانه اثبات الرمى ونفى له وهما متضادان فى الظاهر ما لم يفهم أنه رمى من وجه ولم يرم من وجه · ومن الوجه الذى لم يرم رماه الله عز وجل وكذلك قال تعالى قاتلوهم يعذبهم الله بأيديكم فاذا كانوا هم المقاتلين كيف يكون الله سبحانه هو المعذب وان كان الله تعالى هو المعذب بتحريك أيديهم فما معنى أمرهم بالقتال·فحقيقة هذا يستمد من بحر عظيم من علوم المكاشفات لا يغنى عنه ظاهر التفسير ، وهو أن يعلم وجه ارتباط الأفعال بالقدرة الحادثة ويفهم وجه ارتباط القدرة بقدرة الله عز وجل حتى ينكشف**

بعد ايضاح أمور كثيرة غامضة صدق قوله عز وجل « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » ولعل العمر لو أنفق فى استكشاف أسرار هذا المعنى وما يرتبط بمقدماته ولواحقه لانقضى العمر قبل استيفاء جميع لواحقه (٤٠) ·

هكذا يتحول النص الى « سر » مقفل يحتاج الى جهد خارق لكى تنفتح مغالقه ويكشف عن كنوزه واسراره · وهكذا يكون هذا « السر » بمثابة شفرة خاصة لايطمح الانسان العادى ـ المقصود بالوحى وبالشريعة ـ الى الاقتراب من حدوده الا بشق الأنفس · ومن أجل تأكيد الطبيعة « السرية » للنص يستخدم الغزالى صورا لغوية منتزعة من مجال طبيعى كالبحر والسواحل والشواطىء والجزر والأمواج واليواقيت والعود والترياق · وهذا الاستخدام يكشف لنا عن طبيعة فهم الغزالى للعلاقة بين الظاهر والباطن على مستوى اللغة عموما لا على مستوى النص القرآنى فحسب ، وهى العلاقة التى قلنا من قبل أن الانتقال فيها يجب أن يكون من المجاز الى الحقيقة ، ما دامت الحقيقة هى الروح الباطنة التى ستكون صورة ظاهرة فى الحياة الأخرى · ان حركة الدلالة المعكوسة هذه يمكن أن تتضح بمناقشة الصور اللغوية التى يستخدمها الغزالى فى حديثه عن علوم القرآن ·

٦ ـ التأويل (من المجاز الى الحقيقة) :

ان القرآن بحر ، ساحله علوم القشر والصدف وأعماقه الطبقة العليا من علوم اللب ، وليس على الساحل من البحر الا بعض الأصداف الخالية والرمال ، فى حين أن البحر ملىء بالجواهر واللآلىء والدرر ، وكلما غاص الانسان فى أمواج هذا البحر كلما استخرج من جواهره ودرره · وعلى قدر التعمق فى البحر على قدر ما يستخرج الانسان · وليس القارىء المستغرق فى قراءته والمهتم بطرائق الأداء وعلوم القشر والصدف الا طوافا بهذا الساحل دون أن يعثر على شىء · وغاية الغزالى تنبيه هذا القارىء من رقدته ، أو تنبيهه عليها :

---

(٤٠) احياء علوم الدين : الجزء الأول ، ص ٢٩٤ · من الواضح أن هذه التفرقة بين ظاهر التفسير وحقائق المعانى قد أدت مع استيفاء ابن عربى لها الى نقل الآيات من مجرد أن تكون شواهد فى قضية « الكسب » الأشعرية الى أن تكون دلالة نصية على « وحدة الوجود » وذلك من خلال التفرقة بين « الصورة » و « الحقيقة » الباطنة فيها · وبذور وحدة الوجود موجودة كما أسلفنا عند الغزالى ، انظر : احياء علوم الدين ، الجزء الأول ، ص ٢٨٤ ـ ٣٣٤ ·

فانى أنبهك على رشدك ، أيها المسترسل فى تلاوتك ، المتخذ دراسة القرآن عملا ، المتلقف من معانيه ظواهر وجملا الى كم تطوف على ساحل البحر مغمضا عينيك عن غرائبها أو ما كان لك أن تركب متن لجتها لتبصر عجائبها ، وتسافر الى جزائرها لاجتناء أطايبها ، وتغوص فى عمقها فتستغنى بنيل جواهرها ، أو ما تعير نفسك فى الحرمان عن دررها وجواهرها بادمان النظر الى سواحلها وظواهرها ، أو ما بلغك أن القرآن هو البحر المحيط ومنه يتشعب علم الأولين والآخرين كما يتشعب عن سواحل البحر المحيط أنهارها وجداولها ، أو ما تغبط أقواما خاضوا فى غمرة أمواجها فظفروا بالكبريت الأحمر ، وغاصوا فى أعماقها فاستخرجوا الياقوت الأحمر والدر الأزهر والزبرجد الأخضر ، وساحوا فى سواحلها فالتقطوا العنبر الأشهب ، والعود الرطب الأخضر ، وتعلقوا الى جزائرها واستدروا من حيواناتها الترياق الأكبر ، والمسك الأذفر » (٤١) ٠

فى هذا النص نجدنا ازاء صورة مركبة لكنها دالة على مفهوم الغزالى للقرآن ولعلومه ، فالقرآن هو البحر المحيط الذى تكمن فى أعماقه الجواهر والدرر ومن ثم لا يعثر عليها الا الغواصون وهم السالكون ٠ وثم جزائر فى هذا البحر مليئة بالأطايب ومن حيواناتها يمكن استخراج الترياق والمسك ٠ وعلى السواحل من هذا البحر المحيط يمكن التقاط العنبر والعود ٠ ومن هذا البحر تتفرع العلوم كالأنهار والجداول ٠ وليست هذه الصورة المركبة مجرد تعبير بلاغى بل هى طرح لمفهوم التكامل ٠ ومن الضرورى أن نتوقف عند دلالة جزئيات هذه الصورة كما يشرحها الغزالى نفسه :

أن الكبريت الأحمر عند الخلق فى عالم الشهادة عبارة عن الكيمياء التى يتوصل بها الى قلب الأعيان من الصفات الخسيسة الى الصفات النفيسة حتى ينقلب به الحجر ياقوتا والنحاس ذهبا ابريزا ليتوصل به الى اللذات فى الدنيا مكدرة منغصة فى الحال ، منصرمة على قرب الاستقبال ٠ أفترى أن ما يقلب جواهر القلب من رزالة البهيمة وضلالة الجهل الى صفاء الملائكة وروحانيتها ليترقى من أسفل سافلين الى أعلى عليين وينال به القرب من رب العالمين والنظر الى وجهه الكريم

---

(٤) جواهر القرآن : ص ٨ ـ ٩ ٠

أبدا دائما سرمدا هل هو أولى باسم الكبريت الأحمر أم لا ، فلهذا سميناه الكبريت الأحمر ، فتأمل وراجع نفسك وانصف لتعلم أن هذا الاسم بهذا المعنى أحق وعليه أصدق ثم أنفس النفائس التى تستفاد من الكيمياء اليواقيت وأعلاها الياقوت الأحمر فلذلك سميناه معرفة الذات (٤٢) ٠

ان العلاقة بين الرمز والمرموز اليه هى علاقة « القلب والتحويل » ، ذلك أن معرفة اللهومعرفة صفاته ومعرفة أفعاله تحول الانسان من حالة الى حالة ، من حالة الجهل والضلال الى حالة العلم والهداية فتنقله من عداد البهائم الى مستوى ،الملائكة تماما كما يقلب الكبريت الأحمر المعادن الخسيسة ويحولها الى معادن نفيسة ٠ واذا كان الكبريت الأحمر يحول الأشياء فى عالم الملك والشهادة ، فان التحويل الذى تحدثه معرفة الله تحويل يتم على مستوى عالم الغيب والملكوت أى على المستوى الروحانى ، فليس ثمة تغير أو تحول أو انقلاب يحدث فى شكل الانسان وخلقته ، وانما التحول يحدث فى القلب ٠ واذا كان القلب هو عالم الروح والملكوت فى البدن الانسانى الذى ينتمى الى عالم الملك والشهادة فان هذا التحول الملكوتى الروحانى هو الجدير باسم التحول حقا ، ويكون العلم بالله (ذاتا وصفات وأفعالا) هو الجدير باسم « الكبريت الأحمر » على الحقيقة ٠ ولما كان « الياقوت الأحمر » هو أنفس النفائس ، صار دلالة على علم الذات الالهية ٠ ثم يليه معرفة الصفات وهو الياقوت الأكهب ، ويليه معرفة الأفعال وهو الياقوت الأصفر (٤٣) ٠

ان علاقة « القلب والتحويل » هذه بين الرمز والمرموز اليه ليست علاقة وضعية اعتباطية ، بل هى علاقة ذاتية نابعة من اكتشاف المعنى والدلالة المشتركة بين الرمز والمرموز اليه ٠ ان معنى « الكبريت الأحمر » القلب والتحويل ، ومعنى المعرفة هو القلب والتحويل أيضا ، فنحن اذن ازاء عبارات مختلفة ترتد من حيث دلالتها ومعناها الى أصول واحدة ٠ واذا كان عالم « المعنى » ينتمى الى عالم الغيب والملكوت فى حين تنتمى العبارات الى عالم الملك والشهادة ، يكون المعنى هو الأساس ، وتكون المعانى المدلول عليها فى عالم الغيب والملكوت هى الأحق بأن تطلق عليها العبارات الدالة على مثيلتها فى عالم الملك والشهادة ٠ وهذا معنى قول الغزالى « ان هذا الاسم لهذا المعنى أحق وعليه أصدق » فاسم « الكبريت الأحمر » أحق بأن يطلق على معرفة الله من مثيله فى عالم الكيمياء ، فالأجدر

---

(٤٢) جواهر القرآن : ص ٣٤ ٠

(٤٣) جواهر القرآن : ص ١٠ ٠

بالاعتبار قلب القلوب وتحويلها لا قلب الأعيان الفانية الزائلة ·

من الطبيعى بعد ذلك كله أن يكون تصنيف الغزالى لعلوم القرآن باستخدام ثنائية القشر واللب أو الصدف والجواهر تصنيفا حقيقيا حرفيا من منظوره على الأقل ، وأن يكون استخدام صور الكبريت الأحمر واليواقيت والدرر والزبرجد والعنبر والعود والترياق والمسك استخداما غير مجازى أو كنائى ، فهذه الصور ـ أو بالأحرى المعانى ـ تشير الى حقائق القرآن اشارة مباشرة ، فى حين أن اشارتها الى مضمونها الدنيوى المادى هى الاشارة التصويرية غير المباشرة ، هى الاشارة المجازية أو الكنائية ·

واذا كان « الكبريت الأحمر » ـ كما سبقت الاشارة ـ هو معرفة الله ويتفرع عنه « الياقوت الأحمر » اشارة الى علم الذات و « الياقوت الأكهب » اشارة الى علم الصفات ، و « الياقوت الأصفر » اشارة الى علم الأفعال ، فان القسم الثانى من علوم القرآن وهو « تعريف طريق السلوك الى الله تعالى » يشار اليه باسم « الدر الأزهر » ، ويشار الى القسم الثالث الخاص بتعريف الحال باسم « الزمرد الأخضر » · واذا كانت هذه العلوم الثلاثة هى علوم السوابق والأصول المهمة فمن الطبيعى أن يكون الكبريت الأحمر والياقوت والدرر والزبرجد فى أعماق أمواج بحر القرآن دون السواحل أو الجزر ·

ويمضى الغزالى فى الكشف عن أسرار لغته فيكشف عن معنى « الترياق الأكبر » وهو الرمز الذى أشار به الى علم الكلام ، وهو القسم الخامس من أقسام القرآن · وقد سبقت لنا الاشارة الى أن الغزالى قد حصر مهمة هذا العلم ، وبالتالى مهمة الآيات التى تومىء اليه ، فى حماية العقائد من هجوم الكفار والمبتدعة · لذلك كان استخدام « الترياق الأكبر » شديد الدلالة على مهمة هذا العلم من منظور الغزالى :

فهو عند الخلق عبارة عما يشفى به من السموم المهلكة الواقعة فى المعدة مع أن الهلاك اتحاصل بها ليس الا هلاكا فى حق الدنيا الفانية · فانظر ان كان سموم البدع والأهواء والضلالات الواقعة فى القلب مهلكة هلاكا يحول بين الانسان وبين عالم القدس ومعدن الروح والراحة حيلولة دائمة ابدية سرمدية وكانت المحاجة البرهانية تشفى من تلك السموم وتدفع ضررها ، هل هى أولى بأن تسمى الترياق الأكبر أم لا ؟ (٤٤) ·

---

(٤٤) جواهر القرآن : ص ٣٤ ·

واذا انتقلنا الى مجال علم الفقه وجدنا أن الغزالى يماثل بينه وبين « المسك الأذفر » . ونلاحظ أن الغزالى لم ينظر الى مهمة العلم ووظيفته بقدر ما نظر الى ما يكسبه لصاحبه من سمعة ومكانة ، فالمسك الأذفر :

عبارة فى عالم الشهادة عن شىء يستصحبه الانسان فتثور منه رائحة طيبة تشهره وتظهره حتى لو أراد خفاءه لم يختف لكن يستطير وينتشر ، فانظر ان كان فى المقتنيات العلمية ما ينشر منه الاسم الطيب فى العالم ويشتهر صاحبه به اشتهارا ولو أراد الاختفاء وايثار الخمول ، بل تشهره وتظهره ، فاسم المسك الأذفر عليه أحق وأصدق أم لا ؟ وأنت تعلم أن علم الفقه ومعرفة أحكام الشريعة يطيب الاسم وينشر الذكر ويعظم الجاه . وما ينال القلب من روح طيب الاسم وانتشار الجاه أعظم كثيرا مما ينال المشام من روح طيب رائحة من المسك (٤٥) .

وقصص الأمم البائدة وأحوال الجاهدين والناكبين عن الطريق المستقيم يمكن مماثلتها بالعود ، من حيث انها فى ذاتها لا ينتفع بها ، لكن ينتفع بما فيها من تنبيه واعتبار ، وكذلك العود هو فى ذاته لا نفع فيه :

ولكن اذا ألقى على النار حتى احترق فى نفسه تصاعد منه دخان منتشر فينتهى الى المشام فيعظم نفعه وجدواه ، ويطيب مورده وملقاه . فان كان فى المنافقين واعداء الله أظلال كالخشب المسندة لا منفعة لها ولكن اذا نزل بها عقاب الله ونكاله من صاعقة وخسف وزلزلة حتى يحترق ويتصاعد منه دخان فينتهى الى مشام القلوب فيعظم نفعه فى الحث على طالب الفردوس الأعلى وجوار الحق سبحانه وتعالى والصرف عن الضلالة والغفلة واتباع الهوى ، فاسم العود به أحق وأصدق أم لا ؟ فاكتف من شرح هذه الرموز بهذا القدر واستنبط الباقى من نفسك وحل الرمز فيه ان أطقت وكنت من أهله :

فقد اسمعت لو ناديت حيا

ولكن لا حياة لمن تنادى (٤٦)

---

(٤٥) جواهر القرآن : ص ٣٥ .

(٤٦) جواهر القرآن : ص ٣٥ ـ ٣٦ .

فى هذه المقارنات والمماثلات يصر الغزالى على أن آيات القرآن أحق بهذه الأسماء من مسمياتها الفعلية فى عالم الخلق · والمعيار الذى يستند اليه فى ذلك أن الروح والمعنى الحقيقى لهذه الألفاظ ينطبق على آيات القرآن وعلى العلوم المستفادة منها · فاذا أضفنا الى ذلك تصوره لعالم الخلق هذا بأنه عالم من الصور والخيالات والأمثال تكمن حقيقته ومعناه فى عالم الغيب والملكوت ، أمكن لنا أن نقول ان ما نعتبره نحن علماء الظاهر مجازا يكون حقيقة فى نظر الغزالى ، وما هو مجاز عنده يكون حقيقة عندنا · واذا كانت ألفاظ الياقوت والدر والترياق والعود والعنبر فى نظرنا ذات دلالة حقيقية من حيث اشارتها الى مسمياتها المعروفة ، فانها فى الدلالة على هذه المسميات ذاتها تكون فى نظر الغزالى ذات دلالة مجازية ، والعكس صحيح · ومثل هذا القلب الدلالى ـ كما سبقت الاشارة ـ لا يتعارض مع عمليات التحويل والقلب المستمرة التى يقوم بها الغزالى فى تصوراته كلها للوجود والحقيقة والنص والدلالة ·

وغنى عن الاشارة أن الغزالى يتعامل مع اللغة هنا بوصفها رموزا لا بوصفها نظاما رمزيا ، أى بوصفها مجموعة من الألفاظ ذات بعدين أحدهما حقيقى هو المعنى الروحى الملكوتى ، والآخر قشرة خارجية أو رمز ، وهو الدلالة اللغوية المألوفة · فى مثل هذا التصور ليس المهم هو طبيعة النص، فأى نص يمكن أن يكون قابلا للتأويل الرمزى·وفى المقابل يمكن استخدام الألفاظ لا للاشارة الى مدلولها اللغوى المعروف ، بل للاشارة الى معناها الملكوتى مباشرة · وهذا ما يفعله الغزالى حين يقسم آيات القرآن الى جواهر ودرر وزمرد الخ · ان الغزالى هنا لا يصك لغته الخاصة التى تحتاج الى الشرح والتوضيح وعمل ما يشبه المعجم الخاص لها ـ كما هو واضح فى كتابه ـ بل الأحرى القول انه يحاول أن يحاكى لغة القرآن من حيث تصوره لطبيعتها الرمزية · لذلك يقرن الغزالى بين شرحه للمفردات التى يستخدمها فى التعبير عن أقسام القرآن وبين طريقة التعبير فى القرآن ·

لعلك تقول قد ظهر لى أن هذه الرموز صحيحة صادقة فهل فيها فائدة أخرى تعرف سواها ؟ فاعلم أن الفائدة كلها وراءها فان هذه انموذج لتعرف بها تعريف المعانى الروحية الملكوتية بالألفاظ المألوفة الرسمية ليفتح لك باب الكشف فى معانى القرآن والغوص فى بحارها (٤٧) ·

---

(٤٧) جواهر القرآن : ص ٣٦ ·

واذا كانت علاقة الألفاظ بمدلولاتها اللغوية المعروفة هى العلاقة المجازية بينما علاقتها بمدلولاتها الملكوتية الروحانية هى العلاقة الحقيقية (لنقل العرفية) كان من الطبيعى أن يتسع مفهوم « التأويل » عند الغزالى ليشمل كل النصوص · وقد سبق لنا الاشارة الى تصوره لطبيعة الأحلام والرؤى على أساس أنها تعبيرات مثالية منتزعة من عالم الملكوت ـ من اللوح المحفوظ ـ ولكنها تحتاج للتعبير ، أى للعبور من الأمثلة والصور الى المعانى والأرواح · ولكن الغزالى كثيرا ما يتمسك بالفهم الحرفى لكثير من آيات القرآن انطلاقا من عقيدة الأشاعرة خاصة اذا كان مجال الآيات هو « الثواب والعقاب » وهو القسم الخامس حسب تصنيفه لعلوم القرآن (٤٨) · والحقيقة أن موقف الغزالى من « التأويل » يتسم بكثير من التناقض الذى يمكن أن نعزوه الى محاولة جمعه بين النهج « الأشعرى » وهو نهج كلامى تلفيقى وبين النهج « الصوفى » وهو نهج حدسى ذوقى يعطى فعالية خاصة للذات العارفة فى علاقتها بالنص ، فعالية يتحول فيها النص الى جزء من « حالة » الذات قادر على التعبير عن « أحوالها » و « مقاماتها » المختلفة فى معراجها الصوفى ·

٧ ـ العامة والخاصة (الظاهر والباطن) :

وقد كان من المستحيل على الغزالى أن يجمع بين هذين النسقين الفكريين الا من خلال ثنائية الخاصة والعامة حيث يكون فى العقائد الأشعرية غنية للعوام تكفى لتحقيق خلاصهم الأخروى ، بينما يستطيع الخاصة تجاوز هذا الأفق ـ أفق السلامة من العذاب والرضا بالنعيم المادى ـ الى آفاق الفوز بالنعيم الحقيقى ، نعيم المعرفة والفناء فى المطلق ·

> الصبى اذا وقع نشوه (نشوؤه) على هذه العقيدة (يقصد عقيدة الأشاعرة) ان اشتغل بكسب الدنيا لم ينفتح له غيرها ولكنه يسلم فى الآخرة باعتقاد أهل الحق اذ لم يكلف الشرع أجلاف العرب أكثر من التصديق الجازم بظاهر هذه العقائد · فاما البحث والتفتيش وتكلف نظم الأدلة فلم يكلفوه أصلا · وان أراد أن يكون من سالكى طريق الآخرة وساعده التوفيق حتى اشتغل بالعمل ولازم التقوى ونهى النفس عن الهوى واشتغل بالرياضة والمجاهدة انفتحت له أبواب من الهداية تكشف عن حقائق هذه العقيدة بنور الهى يقذف فى قلبه بسبب

---

(٤٨) انظر احياء علوم الدين : الجزء الأول : ص ٣١ ـ ٣٩ ·

المجاهدة تحقيقا لوعده عز وجل اذ قال : « والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا ان الله لمع المحسنين » وهو الجوهر النفيس الذى هو غاية ايمان الصديقين والمقربين ، وانيه الاشارة بالسر الذى وقر فى صدر أبى بكر الصديق رضى الله عنه حيث فضل به على الخلق . وانكشاف ذلك السر بل تلك الأسرار له درجات بحسب درجات المجاهدة ودرجات الباطن فى النظافة والطهارة عما سوى الله تعالى وفى الاستضاءة بنور اليقين وذلك كتفاوت الخلق فى أسرار الطب والفقه وسائر العلوم ، اذ يختلف باختلاف الاجتهاد واختلاف الفطرة فى الذكاء والفطنة. وكما لا تنحصر تلك الدرجات فكذلك هذه (٤٩) .

واذا كان هذا الطريقان هما طريقى الخلاص الوحيدين فى نظر الغزالى فمن الطبيعى أن يكون نصيب كل الفرق من معتزلة وشيعة وخوارج ، بالاضافة الى الفلاسفة ، هو الهلاك المحقق . وهذا فارق هام بين الغزالى وابن عربى الذى يرى أن لكل اجتهاد وجها الى الحقيقة به يتحقق خلاص صاحبه . فى نظر الغزالى عليك اما أن تكتفى بعقيدة العوام أو تسلك طريق التصوف ، وهو طريق لا يستطيع الوفاء بمتطلباته الا أقل القليل من البشر وهم الخاصة . فاذا سلكت مسلك أهل العقل من معتزلة أو فلاسفة لفهم الواقع والوجود والشريعة فانت هالك لا محالة . هنا نجد الغزالى المتمسك بالتفسير الحرفى لظواهر آيات القيامة والحساب والنشر والثواب والعقاب ـ من منظور أشعرى ـ يدين الفلاسفة لوقوفهم عند ظواهر هذه الآيات والأحاديث ، وهو وقوف انتهى بهم ـ فيما يرى الغزالى ـ الى الكفر والالحاد والهلاك المحقق .

راينا من طوائف المتفلسفين من تشوشت عليهم الظواهر وانقدحت عندهم اعتراضات عليها وتخايل لهم ما يناقضها فبطل أصل اعتقادهم فى الدين وأورثهم ذلك جحودا باطنا فى الحشر والنشر والجنة والنار والرجوع الى الله تعالى بعد الموت واظهروها فى سرائرهم وانحل عنهم زمام التقوى ورابطة الورع، واسترسلوا فى طلب الحطام وأكل الحرام واتباع الشهوات وقصروا الهم على طلب الجاه والمال والحظوظ العاجلة ... وهذا كله لأن نظر عقلهم مقصور على صور الأشياء وقوالبها الخيالية ولم يمتد نظرهم الى أرواحها وحقائقها ولم يدركوا الموازنة بين عالم الشهادة وعالم الملكوت . فلما لم يدركوا ذلك

---

(٤٩) احياء علوم الدين : الجزء الأول ، ص ٩٤ ـ وانظر ايضا : ص ٩٩ .

وتناقضت عندهم ظواهر الأسئلة ضلوا وأضلوا فلا هم أدركوا شيئا من عالم الأرواح بالذوق ادراك الخواص ، ولا هم آمنوا بالغيب ايمان العوام فأهلكتهم كياستهم ، والجهل أدنى الى الخلاص من فطانة بتراء وكياسة ناقصة ، ولسنا نستبعد ذلك فلقد تعثرنا فى أذيال هذه الضلالات مدة تشوم أقران السوء وصحبتهم حتى أبعدنا الله عن هفواتها ووقانا من ورطاتها ، فله الحمد والمنة والفضل على ما أرشد وهدى وأنعم وأسدى وعصم من ورطات الردى فليس ذلك مما يمكن أن ينال بالجهد والمنى » (٥٠) .

ان هذين الطريقين المتاحين أمام البشر للخلاص يؤدى كل منهما الى نمط من الخلاص مغاير للآخر وان اتفقا فى « الاسم » . كلاهما يؤدى الى « الجنة » ، لكن للجنة بوصفها لفظا لغويا ظاهرا وباطنا ، الظاهر هو الدلالة العرفية اللغوية المألوفة ، وهى الدلالة المجازية من منظور الغزالى ، وهى الجنة التى وصفت فى القرآن بصفات مادية بكل ما فيها من لذات مادية . والمعنى الملكوتى الباطن ـ المعنى الحقيقى ـ هو « المعرفة » . يقول الغزالى فى معرض حديثه عن سورة « الفاتحة » ودلالتها على ثمانية أنماط من علوم القرآن :

فاعلم قطعا أن كل قسم منها مفتاح باب من أبواب الجنة تشهد به الأخبار . فان كنت لا تصادف من قلبك الايمان والتصديق به وطالبت فيه المناسبة فدع عنك ما فهمته من ظاهر الجنة فلا يخفى عليك أن كل قسم يفتح باب بستان من بساتين المعرفة ... ولا تظن أن روح العارف من الانشراح فى رياض المعرفة وبساتينها أقل من روح من يدخل الجنة التى تعرفها ويقضى فيها شهوة البطن والفرج وأنى يتساويان . بل لا ينكر ان يكون فى العارفين من رغبته فى فتح أبواب المعارف لينظر الى ملكوت السماء والأرض وجلال خالقها ومدبرها أكثر من رغبته فى المنكوح والمأكول والملبوس . وكيف لا تكون هذه الرغبة أكثر وأغلب على العارف البصير وهى مشاركة للملائكة فى الفردوس الأعلى اذ لا حظ للملائكة فى المطعم والمشرب والمنكح والملبس . ولعل تمتع البهائم بالمطعم والمشرب والمنكح يزيد على تمتع الانسان فان كنت ترى مشاركة البهائم ولذاتهم أحق بالطلب من مساهمة الملائكة فى فرحهم وسرورهم بمطالعة

---

(٥٠) جواهر القرآن : ص ٣٦ ـ ٣٧ .

جمال حضرة الربوبية فما أشد غيك وجهلك وغباوتك وما أخس همتك،وقيمتك على قدر همتك.وأما العارف اذا انفتح له ثمانية أبواب من أبواب جنة المعارف واعتكف فيها ولم يلتفت أصلا الى جنة البله ، فان أكثر أهل الجنة البله ، وعليون لذوى الألباب كما ورد فى الخبر . وأنت أيها القاصر همتك على اللذات قبقبة وذبذبة كالبهيمة ولا تنكر أن درجات الجنان انما تنال بالمعارف . فان كانت رياض المعارف تستحق أن تسمى فى نفسها جنة فتستحق أن يستحق بها الجنة فتكون مفاتيح الجنة فلا تنكر أن فى الفاتحة مفاتيح جميع أبواب الجنة (٥١) .

فتنبه لهذا النمط من التصرف فى قوارع القرآن وما يتلوه عليك ليغزر علمك ويفتح فكرك فترى العجائب والآيات وتنشرح فى جنة المعارف وهى الجنة التى لا نهاية لأطرافها اذ معرفة جلال الله وأفعاله لا نهاية لها ، فالجنة التى تعرفها خلقت من أجسام فهى وان اتسعت أكنافها فمتناهية اذ ليس فى الامكان خلق جسم بلا نهاية فانه محال . واياك أن تستبدل الذى هو أدنى بالذى هو خير فتكون من جملة البله وان كنت من أهل الجنة .

قال صلى الله عليه وسلم : (أكثر أهل الجنة البله وعليون لذوى الألباب) (٥٢) .

ان غاية ما يطمح اليه المسلم العادى اذن هو الوصول الى « الجنة » الحسية بكل ما تمتلىء به من لذائذ حسية من مأكل ومشرب ونكاح ، على حين يجتاز الصوفى العارف هذه الآفاق الى لذائذ ومتع أخرى لا تكاد تقاس اليها لذائذ الجنة الحسية ومتعها ، انه يتنعم فى جنان العرفان ويتمتع بمداومة النظر الى وجه الله ومعاينة الحقيقة . وشتان بين لذة ولذة ، وبين جنة وجنة . ان العارف فى جنة معرفته ينظر الى تلذذ العوام بالجنة الحسية نظرة الرجل العاقل الى الصبيان اللاهين . ويكاد الغزالى أن يكرر بعبارات أخرى ما قالته رابعة العدوية حيث سمعت قارئا للقرآن يقرأ : « **ان أصحاب الجنة فى شغل فاكهون** » فتعجبت من شغلهم عن الله بلذائذ الجنة . يقول الغزالى :

---

(٥١) جواهر القرآن : ص ٤٣ ـ ٤٤ .

(٥٢) جواهر القرآن : ص ٤٩ .

واعلم أنه لو خلق فيك شوق الى لقاء الله وشهوة الى معرفة جلاله أصدق وأقوى من شهوتك للأكل والنكاح لكنت تؤثر جنة المعارف ورياضها وبساتينها على الجنة التى فيها قضاء الشهوات المحسوسة • واعلم أن هذه الشهوة خلقت للعارفين ولم تخلق لك ، كما خلقت شهوة الجاه (للرجال) ولم تخلق للصبيان ، وانما للصبيان شهوة اللعب فقط • فانت تتعجب من الصبيان فى عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرئاسة • والعارف يتعجب منك فى عكوفك على لذة الجاه والرئاسة فان الدنيا بحذافيرها عند العارف لهو ولعب• ولما خلقت هذه الشهوة للعارفين كان التذاذهم بالمعرفة بقدر شهوتهم • ولا نسبة لتلك اللذة الى لذة الشهوات الحسية فانها لذة لا يعتريها الزوال ، ولا يغيرها الملال ، بل لا تزال تتضاعف وتترادف وتزداد بزيادة المعرفة والأشواق فيها بخلاف سائر الشهوات ، الا أن هذه الشهوة لاتخلق في الانسان الابعد البلوغ أعنى البلوغ الى حد الرجال • ومن لم تخلق فيه فهو اما صبى لم تكتمل فطرته لقبول هذه الشهوات ، أو عنين أفسدت كدورات الدنيا وشهواتها فطرته الأصلية • فالعارفون لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظر الى جلال الله فهم فى مطالعتهم جمال حضرة الربوبية فى جنة عرضها السموات والأرض بل اكثر وهى جنة عالية قطوفها دانية فان فواكهها صفة ذاتهم وليست مقطوعة ولا ممنوعة اذ لا مضايقة للعارف •

والعارفون ينظرون الى العاكفين فى حضيض الشهوات نظر العقلاء الى الصبيان عند عكوفهم على لذات اللعب • ولذلك تراهم مستوحشين من الخلق ويؤثرون العزلة والخلوة فهى أحب الأشياء اليهم • ويهربون من الجاه والمال فانه يشغلهم عن لذة المناجاة • ويعرضون عن الأهل والولد ترفعا عن الاشتغال بهم عن الله تعالى ، فترى الناس يضحكون منهم فيقولون فى حق من يرونه منهم أنه موسوس ظهر عليه مبادىء الجنون ، وهم يضحكون على الناس لقناعتهم بمتاع الدنيا ويقولون : ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون فسوف تعلمون • والعارف مشغول بتهيئة سفينة النجاة لغيره ولنفسه لعلمه بخطر المعاد فيضحك على أهل الغفلة ضحك العاقل على الصبيان اذا اشتغلوا باللعب والصولجان ، وقد أضل على البلد سلطان قاهر يريد أن يغير على البلد فيقتل بعضهم

ويخلع بعضهم ، والعجب منك أيها المسكين المشغول بجاهك الخطير المنغص ومالك اليسير المشوش قانعا به عن النظر الى جمال حضرة الربوبية وجلالها مع اشراقه وظهوره فانه أظهر من أن يطالب ، وأوضح من أن يعقل ، ولم يمنع القلوب من الاشتغال بذلك الجمال بعد تزكيتها عن شهوات الدنيا الا شدة الاشراق مع ضعف الأحداق • فسبحان من اختفى عن بصائر الخلق بنوره ، واحتجب عنهم لشدة ظهوره (٥٣) •

وهكذا ينتهى الغزالى الى ما بدأ منه ، ولا يحقق فى نظـامه الفكرى العدالة المفتقدة فى الواقع الذى أدانه وهرب منه • ان كل الثنائيات التى بدأ منها الغزالى ـ بدءا من ثنائية الدنيا والآخرة الى ثنائية الظاهر والباطن والرمز والمرموز اليه والمجاز والحقيقة ـ تنتهى الى ثنائية أخرى حادة بين البله ـ أهل الجنـة المادية ـ وذوى الألباب اللذين يتنعمون فى جنـان المعارف ويحظون بأرقى درجات الخلاص • واذا كان مفهوم «ذوى الألباب» لا ينطبق الا على المتصوفة الواصلين العارفين أمكننا القول ان الغزالى انتهى الى تقسيم طبقى للخلق فى الآخرة ـ بل للمسلمين ان شئنا الدقة ـ يقع فى أسفله العامة ويقف على قمته أهل العرفان • وفى هذا التقسيم الحاد يقع الفقهاء والمتكلمة والفلاسفة بين هذين الطرفين • واذا كان أدنى درجات الخلاص مضمونا للعامة المتمسكين بعقائد الأشعرية كما شرحها الغزالى فان الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة يتباعدون عن الخلاص بقدر تباعدهم عن هذه العقيدة • واذا كانت علوم العرفان وحقائق الأشياء ليس مسموحا بكشفها للعامة الذين تكل أفهامهم عن دركها « فيصير ذلك فتنة عليهم » (٥٤) فمعنى ذلك أن هذا الفاصل الحاد بين العامة والخاصة فاصل لا يمكن تجاوزه أو اقتحامه • فاذا أضفنا الى ذلك أن الهداية ـ من منظور الغزالى الأشعرى ـ أمر سابق فى العلم الالهى ومرهون بالارادة الالهية لا بالجهد الانسـانى للفهم واكتساب الوعى ، أدركنا أن الذى أراد للناس فى الدنيا هذا التفاوت فى الرزق والمكانة هو الذى أراد لهم تفاوت منازلهم فى الحياة الآخرة • ان الذى يحقق العدل فى منظور الغزالى أن الذين أراد لهم الله نعيم الدنيا وزخرفها ومتعهم بها هم بالضرورة المحرومون من لذائذ الآخرة • **ولو أدرك** الغزالى أن « الفقر » و « الكفر » غالبا ما يلزم ثانيهما الأول ، ولو أدرك أن « أهل الدين » فى حاجة الى الحد الأدنى من مطالب الحياة لأدرك أن العيب الأساسى كامن فى ثنائيته ، أو فى ثنائياته ، وفى تحويله لوظيفة الدين وغاية الوحى •

---

(٥٣) جواهر القرآن : ص ٥٠ ـ ٥١ •

(٥٤) احياء علوم الدين : الجزء الأول : ص ١٠٠ •

وطريق الدين ... لا يقدر على سلوكه الا الآحاد . ولو اشتغل الخلق كلهم به لبطل النظام وخرب العالم فان ذلك طلب ملك كبير فى الآخرة . ولو اشتغل كل الخلق بطلب ملك الدنيا وتركوا الحرف الدنيئة والصناعات الخسيسات لبطل النظام، ثم يبطل ببطلانه الملك أيضا . فالمحترفون انما سخروا لينتظم الملك للملوك وكذلك المقبلون على الدنيا سخروا ليسلم طريق الدين لذوى الدين وهو ملك الآخرة . ولولاه لما سلم لذوى الدين أيضا دينهم فشرط سلامة الدين لهم أن يعرض الأكثرون عن طريقهم ويشتغلوا بامور الدنيا . وتلك قسمة سبقت بها المشيئة الأزلية واليه الاشارة بقوله تعالى : نحن قسمنا بينهم معيشتهم فى الحياة الدنيا ورفعنا بعضهم فوق بعض درجات ليتخذ بعضهم بعضا سخريا (٥٥) .

ان المفهوم « الطبقى » واضح هنا فى استخدام لفظ « التسخير » فالعمال مسخرون فى خدمة الملوك لاقامة ملك الدنيا ، و « أهل الدنيا » مسخرون لخدمة « أهل الآخرة » لكى يستقيم لهم سلوك الطريق ، وفى هذا المفهوم يبدو حرص الغزالى على المحافظة على النسق الاجتماعى القائم ما دام هو النسق الوحيد القادر على ضمان الخلاص لأهل الآخرة . ولذلك أيضا نفهم حرصه على الجمع بين نظامين من العقائد وبين طريقين للتأويل .

٨ ـ تفـاوت مسـتويات النص :

كان من الطبيعى بعد ذلك كله أن ينعكس مفهوم الغزالى للنص ، ذلك المفهوم النابع من تصوراته المتناقضة ، على فهمه لمستويات النص . وقد سبقت لنا الاشارة الى تقسيمه لآيات القرآن تبعا لتقسيمه للعلوم التى يمكن استنباطها منها ، ورأينا كيف أن هذا التقسيم فى حقيقته يقوم على ترتيب هيراركى تكون فيه الآيات الأعلى قيمة هى الآيات الدالة على معرفة الله ، الآيات الجـواهر ، ثم يليها فى القيمـة الآيات الدالة على الصراط المستقيم وهى الآيات الدرر . ويحرص الغزالى على أن ينص على الآيات الجواهر وعلى الآيات الدرر دون سواها من آيات القرآن وذلك نظرا لقيمتها النابعة من أهميتها بحكم دلالتهما على « الأصول » الهامة فى نسق الغزالى المعرفى (٥٦) .

---

(٥٥) احياء علوم الدين : الجزء الثانى : ص ١٠٩ ـ والتشابه واضح بين مفاهيم الغزالى ومفاهيم الخطاب الدينى الرسمى المعاصر .

(٥٦) انظر الجدول الملحق الخاص بهذا التقسيم .

واذا كان تفضيل بعض أجزاء النص على بعض أمرا مرفوضا فى اطار الثقافة الاسلامية بشكل عام تتفق عليه كل الفرق والاتجاهات ، فان للغزالى منظورا آخر يختلف عن هذا الاجماع · يرى الغزالى أن آيات القرآن وسوره تتفاضل من حيث يتفاوت مضمونها · واذا كان علماء الاسلام على تباين اتجاهاتهم لم يستطيعوا أن يزجوا بثنائية اللفظ والمعنى فى مناقشتهم لاعجاز القرآن ، رغم انطلاقهم من هذه الثنائية فى مناقشاتهم النقدية كافة وفى تصوراتهم النظرية أيضا ، فان ثنائية القشر واللب فى تصور الغزالى ـ وهى عبـــارة أخرى عن ثنائية اللفظ والمعنى ـ لا تكف عن ممارسـة فعاليتها ··

لعلك تقول قد توجه قصدك فى هذه التنبيهات الى تفضيل بعض القرآن على بعض والكل قول الله تعـالى فكيف يفـارق بعضها بعضا ؟ وكيف يكون بعضها أشرف من بعض ؟ فاعلم أن نور البصيرة ان كان لا يرشدك الى الفرق بين آية الكرسى وآية المداينات وبين سورة الاخلاص وسورة تبت ، وترتاع من اعتقـاد الفرق نفسك الجوارة المستغرقة بالتقليد ، فقلد صاحب الرسالة صلوات الله وسلامه عليه فهو الذى أنزل عليه القرآن · وقد دلت الأخبار على شرف بعض الآيات وعلى تضعيف الأجر فى تلاوة بعض السور المنزلة ، فقد قال صلى الله عليه وسلم (فاتحة الكتاب أفضل الآى) ، وقال صلى الله عليه وسلم (آية الكرسى سيدة القرآن) ، وقال صلى الله عليه وسلم (يس قلب القرآن وقل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن) ، والأخبار الواردة فى فضـــائل قوارع القرآن بتخصيص بعض الآيات والسور بالفضـل ـ وكثرة الثواب بـ تلاوتهـا ـ لا تحصى فاطلبه من كتب الحديث ان أردته (٥٧) ·

واذا قلنا للغزالى ان هذه الأخبار حتى مع افتراض صحتها من حيث السند وسلامتها من حيث المتن ـ وهو أمر مشـكوك فيه ـ لا يراد من ألفاظها ـ أفضل وسيدة وقلب وثلث ـ معناها الحرفى الذى يتبادر الى الذهن ، بل هى ألفاظ استخدمت استخداما مجازيا للترغيب فى التلاوة ومداومة القراءة ، فان مفهومه للحقيقة والمجاز القائم على العكس والقلب كما سبق أن أشرنا كفيل بأن يجعله يسحب الأرض من تحت أقدامنا · ويساعده على ذلك ويعضد موقفه أن القائل هو الرسول الذى يستخدم

---

(٥٧) جواهر القرآن : ص : ٣٧ ـ ٣٨ ·

الألفاظ استخداما دقيقا ، ومن ثم لا يمكن أن تكون هذه الألفاظ قد وردت على لسانه بحكم الاتفاق ·

هيهات فان ذلك يليق بى وبك وبمن ينطق عن الهوى لا بمن ينطق عن وحى يوحى · فلا تظنن أن كلمة واحدة تصدر عنه صلى الله عليه وسلم فى أحواله المختلفة من الغضب والرضا الا بالحق والصدق (٥٨) ·

ان الغزالى يفهم ألفاظ هذه الأخبار فهما حرفيا ، فليس الثلث فى تقييم سورة الاخلاص الا تقديرا لقيمتها الحقيقية بالنسبة لآيات القرآن التى تزيد عن الستمائة آية ، وذلك رغم أن آيات السورة أربع آيات فقط · واذا كان التقدير قائما على أساس القيمة والكيف فان الاعتماد على المعيار الكمى ـ فى نظر الغزالى ـ دليل على الغفلة وقلة المعرفة · ان المعيار الكمى هو نهج أهل الدنيا وأهل الظاهر ، والمعيار الكيفى القيمى هو المعيار الضرورى لقياس مستويات النص وادراك تفاوتها · ويخاطب الغزالى من يحتكم الى الكم قائلا :

فما أراك تفهم وجه ذلك ، فتارة تقول هذا ذكره للترغيب فى التلاوة وليس المعنى به التقدير ، وحاشا منصب النبوة عن ذلك · وتارة تقول هذا بعيد عن الفهم والتأويل وأن آيات القرآن تزيد على ستة آلاف آية ، فهذا القدر كيف يكون ثلثها ؟ وهذا لقلة معرفتك بحقائق القرآن ونظرك الى ظاهر ألفاظه ، فتظن أنها تكثر وتعظم بطول الألفاظ وتقصر بقصرها ، وذلك كظن من يؤثر الدراهم الكثيرة على الجوهر الواحد نظرا الى كثرتها (٥٩) ·

وواضح فى هذا النص أن ثنائية القشر واللب لا تنطبق على البناء الكلى للنص فقط من حيث تقسيمه الى لفظ ومعنى ، بل يمكن أن تنطبق أيضا على التقسيم الداخلى للنص ، فليست العبرة بطول الآية أو قصرها .

---

(٥٨) جواهر القرآن : ص : ٤٩ ···· والحقيقة أن الغزالى يكاد فى تعامله مع شخصية الرسول أن ينفى عنه صفة الانسانية فيجعل من كل ألفاظه وافعاله وحركاته وتصرفاته وحيا ويطلب من المؤمن العادى تقليده فى كل شىء حتى ليحس قارىء الغزالى أحيانا أن طريق خلاص عوام المؤمنين لا يكون بفهم القرآن بل بتقليد الرسول · وهذه مقاربة خطرة لمفهوم الخلاص فى المسيحية كما سبق أن ألمحنا فى دراسة أخرى ، انظر دراستنا : Al-Ghazali's Theory of Interpretation

(٥٩) جواهر القرآن : ص ٤٧ ·

وليست العبرة بعدد الآيات كثرة وقلة ، بل العبرة بالمحتوى الذى تعبر عنه الآيات ، فكثير من الآيات تطول ، وكثير من السور تكثر آياتها ، لكن ما هو أقل فى عدد الآيات ، وما هو أقصر من حيث الطول قد يكون أكثر قيمة من حيث المحتوى · وليس المحتوى الذى تقاس على أساسه قيمة الآيات والسور الا العلوم التى سبق أن أسهبنا فى شرح ترتيبها عند الغزالى · بناء على ذلك التقسيم والترتيب تعدل سورة الاخلاص « ثلث » القرآن حقا وفعلا لا مجازا وتصويرا ·

وأرجع الى الأقسام الثلاثة التى ذكرناها فى مهمات القرآن اذ هى معرفة الله تعالى ومعرفة الآخرة ومعرفة الصراط المستقيم فهذه المعارف الثلاثة هى المهمة والباقى توابع · وسورة الاخلاص تشمل على واحد من الثلاث وهو معرفة الله وتوحيده وتقديسه عن مشارك فى الجنس والنوع ، وهو المراد بنفى الأصل والفرع والكفؤ ، ووصفه بالصمد يشعر بانه الصمد لا مقصد فى الوجود للحوائج سواه · نعم ليس فيها حديث الآخرة والصراط المستقيم ، وقد ذكرنا أن أصول مهمات القرآن معرفة الله ومعرفة الآخرة ومعرفة الصراط المستقيم · فلذلك تعدل ثلث الأصول من القرآن كما قال عليه السلام (٦٠) ·

لقد كان من الضرورى للغزالى لكى يجعل من كلمة « ثلث » حقيقة قطعية أن يقوم بالاستناد الى تقسيم لآيات القرآن الى ستة أنواع يختص كل نوع منها بعلم خاص · ولم يتنبه الى أنه فى هذا الاستناد يستند الى تصور « تأويلى » سبق له صياغته ، فهو لا يستند الى حقائق فعلية متفق عليها ، حقائق يمكن أن تكون قابلة للاستيعاب والادراك من كل البشر بحيث يمكن لنا أن نتفق معه على فهمه « الحقيقى » لكلمة « الثلث » ·

وعلى ذلك لم يلتفت الغزالى الى تأويله « المجازى » للفظ « الثلث » ـ ولو تنبه اليه لأنكره ربما ـ وهو يقول ان سورة الاخلاص « تعدل ثلث الأصول من القرآن كما قال عليه السلام » · والرسول لم يقل انها تعدل «ثلث الأصول من القرآن» بل قال ـ فيما يروى الغزالى ـ «ثلث القرآن» ، وفارق كبير بين أن تعدل السورة « ثلث القرآن » وبين أن تعدل « ثلث الأصول من القرآن » · لم ينتبه الغزالى الى أنه باضافة كلمة « أصول » الى المفهوم من الحديث قام بعملية تأويل « مجازية » تتعارض مع ما سبق أن زعمه لنا من أن هذه الألفاظ يراد معناها الحرفى الحقيقى ·

---

(٦٠) جواهر القرآن : ص ٤٧ ـ ٤٨ ·

ويمضى الغزالى فى شرح الألفاظ الأخرى · واذا كانت سورة الفاتحة قد وصفت بأنها « أفضل القرآن » فما ذلك الا لأنها تتضمن ثمانية مناهج ـ أو علوم ـ رغم ايجازها وقصر آياتها · وعلينا أن نلاحظ أن تقسيم الغزالى لآيات القرآن وللعلوم التى تستنبط منها الى ستة يتحتم أن يتسع هنا ـ بالتفريع والاشتقاق ـ الى عشرة أقسام ، وذلك حتى يمكن استيعاب « الثمانية » التى تتضمنها سورة الفاتحة ·

وان جمعت الأقسام مع شعبها المقصودة فى سلك واحد الفتها عشرة أنواع : ذكر الذات ، وذكر الصفات ، وذكر الأفعال (وهى تعريفات القسم الأول الخاص بمعرفة الله) ·

وذكر المعاد (وهو القسم الثانى) وذكر الصراط المستقيم، أعنى جانبى التزكية والتحلية (وهما جانبا الصراط المستقيم وهو القسم الثالث) ·

وذكر أحوال الأولياء وذكر أحوال الأعداء (وهما الثواب والعقاب وهو القسم الرابع) وذكر محاجة الكفار ، وذكر حدود الأحكام (وهما القسمان الخامس والسادس) (٦١) ·

وهكذا يجعل الغزالى البسملة دالة على الذات الالهية وعلى الصفات معا وذلك بعد أن يجعلها جزءا من السورة · ويجعل « رب العالمين » دالة على الأفعال ، بينما يجعل الجزء الأول من الآية « الحمد لله » دالا على أول «الصراط المستقيم» · أما تفريعات الصراط المستقيم وهما التزكية والتحلية فتدل عليهما الآية « **اياك نعبد واياك نستعين** » · ويرتبط أيضا بالصراط المستقيم قوله تعالى « **اهدنا الصراط المستقيم** » ، أما قوله تعالى « **صراط الذين أنعمت عليهم** » فهو داخل فى القصص (بالاشارة) ويدل على أحوال الأعداء الناكثين · ويبقى من صلب السورة قوله تعالى « **الرحمن الرحيم** » ، وهى قد تبدو تكرارا للصفات الواردة فى البسملة ، وليس كذلك فصفتا الرحمن والرحيم تربطان بين المجالين : السابق ـ رب العالمين ـ وهو مجال الأفعال وبين المجال اللاحق ـ مالك يوم الدين ـ وهو مجال المعاد · ان ما عبر عنه القدماء السابقون للغزالى ، بالقول ان الرحمن صيغة مبالغة من الرحمة فهى صفة أشمل من « الرحيم » وبالتالى فالرحمن هو رحمن الدنيا والآخرة والرحيم هو رحيم الآخرة فقط ، يعبر الغزالى عن مثله بطريقة أخرى ، فيرى أن صفات الرحمة تلحق العالمين : عالم الأفعال فى

---

(٦١) جواهر القرآن : ص ١٧ ·

الحياة الدنيا وعالم المعاد فى الحياة الأخرى . أما مظاهر الرحمة فى هذه الحياة الدنيا .

فانه خلق كل واحد منهم على أكمل أنواعه وأفضلها وآتاه ما يحتاج اليه ... ... فاما تعلقه بقوله (مالك يوم الدين (فيشير الى الرحمة فى المعاد يوم الجزاء عند الانعام بالملك المؤبد ... وشرح ذلك يطول . والمقصود أنه لا مكرر فى القرآن فان رأيت شيئا مكررا من حيث الظاهر ، فانظر فى سوابقه ولواحقه لينكشف لك مزيد الفائدة فى اعادته (٦٢) .

ويشرح الغزالى آيات السورة على الوجه التالى (انظر الرسم البيانى)

(بسم الله الرحمن الرحيم) :

نبأ عن الذات . وقوله (الرحمن الرحيم) نبأ عن صفة من صفات خاصة ، وخاصيتها أنها تستدعى سائر الصفات من العلم والقدرة وغيرهما ، ثم تتعلق بالخلق وهم المرحومون تعلقا يؤنسهم به ويشوقهم اليه ويرغبهم فى طاعته لا كوصف الغضب لو ذكره بدلا من الرحمة فان ذلك يحزن ويخوف ويقبض القلب ولا يشرحه .

وقوله (الحمد لله رب العالمين) :

يشتمل على شيئين : أحدهما أصل الحمد وهو الشكر وذلك أول الصراط المستقيم وكأنه شطره فان الايمان العملى نصفان : نصف صبر ، ونصف شكر ... ...

وقوله تعالى (رب العالمين) :

اشارة الى الأفعال كلها واضافتها اليه وأوجز لفظ وأتمه احاطة بأصناف الأفعال لفظ رب العالمين . وأفضل نسبة للفعل اليه نسبة الربوبية فان ذلك أتم وأكمل فى التعظيم من قولك أعلى العالمين وخالق العالمين .

---

(٦٢) جواهر القرآن : ص : ٣٩ ـ ٤٢ .

وقوله ثانيا (الرحمن الرحيم) :

اشارة الى الصفة مرة أخرى ، ولا تظن أنه مكرر فلا تكرر فى القرآن اذ حد المكرر ما لا ينطوى على مزيد فائدة » (٦٣) ٠

فأما قوله (مالك يوم الدين) :

فاشارة الى الآخرة فى المعاد ، وهو أحد الأقسام من الأصول مع الاشارة الى معنى الملك وذلك من صفات الجلال ٠

وقوله (اياك نعبد) :

يشتمل على ركنين عظيمين ، أحدهما : العبادة مع الاخلاص بالاضافة اليه خاصة وذلك هو روح الصراط المستقيم ٠٠٠ والثانى : اعتقاد أنه لا يستحق العبادة سواه وهو لباب عقيدة التوحيد ، وذلك بالتبرى من الحول والقوة ومعرفة أن الله منفرد بالأفعال كلها وأن العبد لا يستقل بنفسه دون معونته فقوله (اياك نعبد) اشارة الى تحلية النفس بالعبادة والاخلاص ٠

وقوله (واياك نستعين) :

اشارة الى تزكيتها عن الشرك والالتفات الى الحول والقوة ٠ وقد ذكرنا أن مدارك الصراط المستقيم على قسمين ، أحدهما : التزكية بنفى ما لا ينبغى ، والثانية : التحلية بتحصيل ما ينبغى ، وقد اشتمل عليهما كلمتان من جملة الفاتحة ٠

وقوله (اهدنا الصراط المستقيم) :

سؤال ودعاء وهو مخ العبادة ٠٠٠ وهو تنبيه على حاجة الانسان الى التضرع والابتهال الى الله تعالى وهو روح العبودية ، وتنبيه على أن أهم حاجاته الهداية الى الصراط المستقيم اذ به السلوك الى الله تعالى كما سبق ذكره ٠

وأما قوله (صراط الذين أنعمت عليهم) :

الى آخر السورة هو تذكير لنعمته على أوليائه ونقمته وغضبه على أعدائه لتستثير الرغبة والرهبة من صميم الفؤاد ، وقد

---

(٦٣) جواهر القرآن : ص ٣٨ ـ ٣٩ ٠

ذكرنا أن ذكر قصص الأنبياء والأعداء قسمان من أقسام القرآن عظيمان · وقد اشتملت الفاتحة من الأقسام العشرة على ثمانية أقسام : الذات والصفات ، والأفعال ، وذكر المعاد ، والصراط المستقيم بجميع طرفيه أعنى التزكية والتحلية ، وذكر نعمة الأولياء ، وغضب الأعداء · ولم يخرج منه الا قسمان محاجة الكفار وأحكام الفقهاء ، وهما الفنان اللذان يتشعب منهما علم الكلام وعلم الفقه ، وبهذا يتبين أنهما واقعان فى الصنف الأخير من مراتب علوم الدين ، وانما قدمهما حب المال والجاه فقط (٦٤) ·

وهكذا نرى أن الغزالى كان عليه فى سبيل تحقيق المعنى الحرفى لكون سورة الفاتحة أفضل القرآن ألا يكتفى بتوسيع الأقسام الستة للقرآن بحيث تصبح عشرة فقط ، بل كان عليه أيضا أن يقوم بتأويل دلالات الآيات بحيث تتسع كل منها للاشارة الى أحد هذه الأنواع العشرة · ومن اللافت للانتباه أن يجعل الغزالى « الحمد » أصل الصراط المستقيم وذلك بناء على تصوره الصوفى للايمان العملى بأنه يقوم على ساقين : أحدهما الصبر والثانى الشكر · وكذلك من اللافت أن يتحول الدعاء « **اياك نعبد واياك نستعين** » الى التعبير عن الصراط المستقيم أيضا بجانبيه من التزكية والتحلية ، ثم يجعل (**اهدنا الصراط المستقيم**) دعاء هو مخ العبادة ، وكان الأقرب الى السياق أن تعبر « **اياك نعبد واياك نستعين** » عن العبادة بالمعنى الشامل وأن يكون « **اهدنا الصراط المستقيم** » دالة على ما تنص عليه لفظا · ثم يكون تأويله للآية الأخيرة من السورة مفاجئا حيث يجعلها دالة على القصص القرآنى لمجرد ذكر « **الذين أنعمت عليهم** » وذكر « **المغضوب عليهم** » و « **الضالين** » · ولا شك أن ادخال البسملة فى مجال السورة هو الذى جعل الغزالى يتوقف عند « **الرحمن الرحيم** » فى صلب السورة محاولا ربطها بالآية السابقة والآية اللاحقة ، ولو فصل الغزالى « البسملة » لكانت الآية فى صلب السورة دالة على الصفات ·

ان غاية الغزالى من كل هذه العمليات التأويلية جذب السورة وتوسيع دلالاتها واشاراتها لكى تكون « أفضل القرآن » بالمعنى الحرفى للأفضلية وهو الجمع لفنون كثيرة من أنواع العلوم التى يمكن أن تستنبط من القرآن ·

والسر فى هذا التخصيص أن الجامع بين فنون الفضل وأنواعها الكثيرة يسمى فاضلا ، فالذى يجمع أنواعا أكثر

---

(٦٤) جواهر القرآن : ص ٤٢ ـ ٤٣ ·

يسمى أفضل فان الفضل هو الزيادة ، فالأفضل هو الأزيد ... واذا رجعت الى المعانى التى ذكرناها ... علمت أن الفاتحة تتضمن التنبيه على معان كثيرة ومعان مختلفة فكانت أفضل (٦٥) .

ونفس المسلك يطبقه الغزالى على آية الكرسى ليثبت أنها « سيدة القرآن » بالمعنى الحرفى للسيادة . يقول :

وأما السؤدد فهو عبارة عن رسوخ معنى الشرف الذى يقتضى الاستتباع ويأبى التبعية ... وآية الكرسى تشتمل على المعرفة العظمى التى هى المتبوعة والمقصودة التى يتبعها سائر المعارف فكان اسم السيدة بها أليق . فتنبه لهذا النمط من التصرف فى قوارع القرآن وما يتلوه عليك ليغزر علمك وينفتح فكرك فترى العجائب والآيات وتنشرح فى جنة المعارف وهى الجنة التى لا نهاية لأطرافها اذ معرفة جلال الله وأفعاله لا نهاية لها (٦٦) .

ان السيادة هنا تعنى أن مضمون آية الكرسى يتركز على علم العلوم، أرقى العلوم من حيث القيمة ، وهو العلم الأول فى تصنيف الغزالى ، وهو علم معرفة الله . واذا كان العلم ينقسم الى ثلاثة فروع هى علم الذات وعلم الصفات وعلم الأفعال فان آية الكرسى تضم هذه الفروع الثلاثة . واذا كانت سورة « الاخلاص » قد عدلت « ثلث » القرآن مع أن مضمونها قد اختص بعلم « الذات » فقط ، فما أحرى آية الكرسى التى اتسع مضمونها للذات والصفات والأفعال أن تكون « سيدة القرآن » .

وقد ذكرنا لك أن معرفة الله تعالى ومعرفة ذاته وصفاته هى المقصد الأقصى من علوم القرآن وأن سائر الأقسام مرادة له ، وهو مراد لنفسه لا لغيره فهو المتبوع وما عداه التابع . وهى سيدة الاسم المقدم الذى يتوجه اليه وجوه الأتباع وقلوبهم فيحذون حذوه وينحون نحوه ومقصده ، وآية الكرسى تشمل على ذكر الذات والصفات والأفعال ليس فيها غيرها :

قوله (الله) اشارة الى الذات .

وقوله (لا اله الا هو) اشارة الى توحيد الذات .

---

(٦٥) جواهر القرآن : ص ٤٩ .

(٦٦) جواهر القرآن : ص ٤٩ .

وقوله (الحى القيوم) اشارة الى صفة الذات وجلاله ·

فان معنى القيوم هو الذى يقوم بنفسه ويقوم به غيره فلا يتعلق قوامه بشىء ، ويتعلق به قوام كل شىء ، وذلك غاية الجلال والعظمة ·

وقوله (لا تأخذه سنة ولا نوم) تنزيه وتقديس له عما يستحيل عليه من أوصاف الحوادث ، والتقديس عما يستحيل أحد أقسام المعرفة ، بل هو أوضح أقسامها ·

وقوله (له ما فى السموات وما فى الأرض) اشارة الى الأفعال كلها وأن جميعها منه مصدره واليه مرجعه ·

وقوله (من ذا الذى يشفع عنده الا باذنه) اشارة الى انفراده بالملك والحكم والأمر وأن من يملك الشفاعة انما يملك بتشريفه اياه والاذن فيه ، وهذا نفى للشركة عنه فى الملك والأمر ·

وقوله (يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يحيطون بشىء من علمه الا بما شاء) اشارة الى صفة العلم وتفصيل بعض المعلومات والانفراد بالعلم حتى لا علم لغيره من ذاته · وان كان لغيره علم فهو من عطائه وهبته على قدر ارادته ومشيئته ·

وقوله (وسع كرسيه السموات والأرض) اشارة الى عظمة ملكه وكمال قدرته ، وفيه سر لا يحتمل الحال كشفه ، فان معرفة الكرسى ومعرفة صفاته واتساع السموات والأرض معرفة شريفة غامضة ، ويرتبط بها علوم كثيرة ·

وقوله (ولا يؤده حفظهما) اشارة الى صفات القدرة وكمالها وتنزيهها عن الضعف والنقصان ·

وقوله (وهو العلى العظيم) اشارة الى أصلين عظيمين فى الصفات ، وشرح هذين الوصفين يطول ···

والآن اذا تاملت جملة هذه المعانى ثم تلوت جميع آيات القرآن لم تجد جملة هذه المعانى من التوحيد والتقديس وشرح الصفات العلى مجموعة فى آية منها ، فلذلك قال النبى صلى الله عليه وسلم (سيدة آى القرآن) فان (شهد الله) ليس فيه الا التوحيد · و (قل هو الله أحد) ليس فيه الا التوحيد

والتقديس ، و (قل اللهم مالك الملك) ليس فيه الا الأفعال وكمال القدرة · و (الفاتحة) فيها رموز الى هذه الصفات من غير شرح ، وهى مشروحة فى آية الكرسى ، والذى يقرب منها فى جميع المعانى آخر الحشر وأول الحديد اذ اشتملا على أسماء وصفات كثيرة · ولكنها آيات لا آية واحدة اذا قابلتها باحدى تلك الآيات وجدتها أجمع المقاصد ، فلذلك تستحق السيادة على الآى · وقال صلى الله عليه وسلم (هى سيدة الآيات) كيف لا وفيها الحى القيوم وهو الاسم الأعظم ، وتحته سر · ويشهد له ورود الخبر بأن الاسم الأعظم فى آية الكرسى وأول آل عمران ، وقوله (وعنت الوجوه للحى القيوم) (٦٧) ·

فى هذه المقارنات التى يعقدها الغزالى بين آية الكرسى وبين بعض الآيات والسور نجده يلح دائما على قيمة المضمون الذى تدل عليه الآية ، أو تشير اليه بالتأويل الصوفى · واذا كانت آية الكرسى قد جمعت بين الاشارة الى الذات والصفات والأفعال وبين التوحيد والتقديس ، كما أنها تضمنت الاسم الأعظم ، فلا شك أنها تستحق أن تتبوأ مكان السيادة على آيات القرآن · ويبقى بعد ذلك سؤال ملح : لماذا هذا الاصرار على أن لبعض السور والآيات مكانة خاصة تتفوق بها على ما سواها من السور والآيات ؟

وللاجابة على هذا السؤال لابد أن نستحضر كل تصورات الغزالى للوجود والحياة ولغاية الدين وللنص ولوظيفته · وقد سبقت لنا الاشارة الى أن مفهوم الغزالى للنص قد حوله الى شفرة خاصة لا يستطيع مقاربة فك رموزها الا الصوفى العارف المتحقق · ونتيجة لذلك لم يبق للانسان العادى ـ المسلم العامى ـ الا أن يقنع بالتلاوة وفهم المستوى الظاهر من دلالة النص ، وهو المستوى النقلى أو ما عرف بالتفسير بالمأثور · وأصبح على الصوفى العارف أن يزود هذا الانسان العادى ببعض جواهر النص القليلة لعله بالنظر اليها ـ دون امتلاكها بالوعى والفهم والتأويل ـ يلمح بعض بريقها ، ولعل هذا البريق الخاطف يجذبه الى سلوك الطريق الصوفى ، طريق الخلاص والنجاة والفوز الحقيقيين · لذلك يحرص الغزالى بعد هذا البيان لبعض الآيات والسور ذات المكانة الخاصة فى النص أن يسرد الآيات الجواهر الدالة على معرفة الله فى سلك واحد ، ثم يضم فى سلك آخر الآيات الدرر الدالة على الطريق المستقيم · ويشرح لنا اقتصاره على هذين النمطين بقوله :

---

(٦٧) جواهر القرآن : ص ٤٥ ـ ٤٧ ·

اعلم انا اقتصرنا من ذكر الآيات على نمط الجواهر والدرر لمعنيين : أحدهما أن الأصناف الباقية أكثر من أن تحصى ، والثانى هو المهم الذى لا مندوحة عنه أصلا ، فان الأصل هو معرفة الله تعالى ثم سلوك الطريق اليه • فأما أمر الآخرة فيكفى فيه الايمان المطلق • فانه للعارف المطيع معادا مسعدا ، وللجاحد العاصى معادا مشقيا • فأما معرفة تفصيل ذلك فليس بشرط فى السلوك ، لكنه زيادة تكميل للتشويق والتحذير (٦٨) •

وهكذا يفتت النص الى مهم والى أقل أهمية ، الى أصول وزيادات وتكميلات • ويكفى أن حصر الغزالى للجواهر والدرر من آى القرآن قد أدى الى استبعاد ست عشرة سورة كاملة ، تعد ـ فى ظل هذا التصور ـ من الزيادات التى لا تحتوى على الأصول ولو بالاشارة • ومن جهة أخرى لا تصل نسبة الآيات الدالة على الأصول المهمة فى القرآن الى ربع مجموع آيات القرآن •

ولا شك أن مكمن الخلل فى هذا التصور راجع الى مشروع الغزالى كله ، وهو مشروع قلب ـ كما سلفت الاشارة ـ كل شىء بدءا من الوجود وانتهاء الى النص • ويكفى أنه مشروع حول النص الى مجموعة من الأسرار الغامضة تتفاوت فى أهميتها وفى قيمتها • ويكفى أن تصورات الغزالى كلها ـ رغم ما لقيته بعد ذلك من شيوع وانتشار ـ تعارض المقاصد الأولية للوحى وللشريعة معا • ان ما لقيه فكر الغزالى من ذيوع وقابلية فى الأجيال التالية له ، حتى صار نسقه الفكرى مهيمنا على الخطاب الدينى المسيطر هيمنة شبه تامة ، أمر يحتاج الى التحليل والتفسير • ويكفينا هنا أن نقول أن جانبا من هذا الذيوع يمكن تفسيره بثنائية النسق الفكرى الذى يطرحه الغزالى ، حيث قدم للعامة وسيلة للخلاص بسلوك طريق الآخرة ، وقدم للطبقات المسيطرة ـ للحكام والسلاطين ـ أيديولوجية النسق الأشعرى بكل ما ينتظم فى هذا النسق من تبريرية وتلفيقية ليس هنا مجال مناقشتها • لم يكن يمكن للنسق الغزالى أن يهيمن ويسيطر الا والواقع الاجتماعى السياسى للعالم الاسلامى يعانى التفسخ الداخلى بين طبقات الأمة ـ وهو تفسخ لم يحسمه صراع حقيقى اجتماعى أو فكرى ـ لأن هذا التفسخ قد زامنه سيطرة المستعمر وتحالفه مع قوى الاستغلال الداخلية فى الأوطان الاسلامية • فى ظل هذه الأزمة المركبة ما زال فكر

---

(٦٨) جواهر القرآن : ص ١٦٧ •

الغزالى يقدم الغذاء والدواء ، بتبرير الواقع وتأجيل الحل والخلاص الى ما بعد الموت .

ولا شك أن استخدام الغزالى لمفردات الجواهر والدرر والياقوت للدلالة على أقسام القرآن يمكن أن تعد من منظور هذا التحليل وسائل وأدوات تعويضية لأهل الآخرة من جانب ـ ولعوام المسلمين من جانب آخر . ولا شك أن هذا كان مقدمة للتعامل مع النص المكتوب ـ المصحف ـ بوصفه « شيئا » ثمينا فى ذاته بصرف النظر عن القدرة على قراءته ناهيك عن فهمه . هكذا تحول النص تدريجيا الى « شىء » ثمين فى ذاته ، وتم « تشييئه » فى الثقافة فصار حلية للنساء ورقية للأطفال وزينة تعلق على الحوائط ، وتعرض الى جانب الفضيات والذهبيات .

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
١ ـ الفاتحة	١ ـ ٧	٧				
٢ ـ البقرة	٢٢/٢٩/٣٣/١٠٧/١١٥ ـ ١١٧/١٣٧ ـ ١٣٨ ١٦٣ ـ ١٦٤/١٨٦/٢٥٥ ـ ٢٥٦ .	١٤		١ ـ ٥/٢١/٤٠ ـ ٤٥/٧٤ ـ ٧٥/٨٣/ ١١٢ ١٥٢ ـ ١٥٧/١٦٨ ـ ١٦٩/١٧٧/١٩٤ ـ ١٩٥ ٢١٨/٢٣٥/٢٦١ ـ ٢٦٢/٣٧٨ ـ ٣٨١/٣٨٤ ٣٨٦	٣٨	ص ١٠٩ عدد الآيات ٤٦
٣ ـ آل عمران	١ ـ ٦/ ١٨ ـ ١٩/٢٦ ـ ٢٧/٧٣ ـ ٧٤/١٨٩ ١٩٢	١٦	ص ٥٤ عدد الآيات ١٣	٧ ـ ٩/١٤ ـ ١٧/٢٨/٣١ ـ ٣٢/٨٣/٩٢/ ١٠٢ ـ ١٠٤/١١٣ ـ ١١٧/١٣٣ ـ ١٣٦/ ١٢٨ ـ ١٢٩/١٤٥/١٥٩/١٨٠/١٨٨/٢٠٠	٣١	ص ١١٢ عدد الآيات ٣٤
٤ ـ النساء	١٧١ ـ ١٧٢	٢		١/٢٦ ـ ٢٨/٣١ ـ ٣٢/٣٦ ـ ٤١/٤٨ ـ ٤٩/٥٨ ـ ٥٩/٦٤ ـ ٦٥/٦٩ ـ ٧٠/٧٩ ـ ٨٣/٨٥ ـ ٨٧/٩٤ ـ ٩٦/١٠٣ ـ ١٠٧/١١٠ ١١٦/١٢٥ ـ ١٢٦/١٢٩/١٤٦ ـ ١٤٩/١٦٢/ ١٧٠ ـ ١٧١ .	٥٣	ص ١١٦ عدد الآيات ٥٩
٥ ـ المائدة	١٧/٤٠/٩٧ ـ ٩٩/١١٦ ـ ١٢٠	١٠		٣ ـ ٣/٨ ـ ٩/٣٥/٤٩ ـ ٥٠/٨٣ ـ ٨٥/ ٩٣/١٠٥	١٢	
٦ ـ الأنعام	١ ـ ٣/١٣ ـ ١٨/٣٨/٤٦ ـ ٤٧/٥٩ ـ ٦٥ ٧٣ ـ ٧٩/٩٥ ـ ١٠٤/١١٥/١٣٣/ ١٤١ ـ ١٤٢/١٦٢ ـ ١٦٥ .	٤٤	ص ٥٦ عدد الآيات ٤٥	٣٢/٤٤ ـ ٤٥/٥٢ ـ ٥٤/٦٨ ـ ٦٩/٨٢/ ١٢٠/١٢٥ ـ ١٢٧/١٥١ ـ ١٥٣/١٦٠	١٧	

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
٧ ـ الأعراف	١٠ ـ ١١/٤٣/٥٤ ـ ٥٨/١٤٣/١٨٥	١٠		٢٩ ـ ٣١/٩٦/١٦٥/٢٠٣ ـ ٢٠٦	٨	
٨ ـ الأنفال				١ ـ ٤/٢٤ ـ ٣٨/٥٣	١٠	ص ١٢٦ عدد الآيات ١١
٩ ـ التوبة	٣١/٣٣/١١٦	٤		١٧/٢٣/٣٧/٧١/٩٩/١٠٣ ـ ١٠٤/ ١١٠ ـ ١١١/١٢١/١٢٧ ـ ١٢٨	١٢	
١٠ ـ يونس	٣ ـ ٦/٣١ ـ ٣٢/٦١/٦٧ ـ ٦٨	١٨		٧ ـ ١٠/٢٢ ـ ٣٦/٥٥ ـ ٥٨/٦٢ ـ ٦٥	١٧	ص ١٢٨ عدد الآيات ١٨
١١ ـ هود	٤ ـ ٦/٣٤/٥٦ ـ ٥٧/١١٨ ـ ١٢٣	١٢	ص ٦٤ عدد الآيات ١١	١ ـ ٣/٩ ـ ١١/١٤ ـ ١٦/٦١/٨٤ ـ ٨٤/ ١١٠ ـ ١١٥	٢٠	
١٢ ـ الرعد	١ ـ ٤/٨ ـ ١٠/١١ ـ ١٨/٣٨ ـ ٤٣	٢١	ص ٦٥ عدد الآيات ١٩	١٧ ـ ٢٢/٣٦ ـ ٢٩	١٠	ص ١٣٢ عدد الآيات ٨
١٣ ـ ابراهيم	١ ـ ٢/٣٢ ـ ٣٤/٤٨ ـ ٥٢	١٠		٢٤ ـ ٢٧/٣٨ ـ ٤١	٨	ص ١٣٣ عدد الآيات ٦
١٤ ـ الحجر	١٩ ـ ٢٧	٩		٨٥ ـ ٨٩/٩٧ ـ ٩٩	٨	ص ١٣٣ عدد الآيات ٦
١٥ ـ النحل	١ ـ ٢٣/٤٨ ـ ٥٥/٦٥ ـ ٧٢/٧٧ ـ ٨١/٩٣	٤٥	ص ٦٩ عدد الآيات ٤٩	٦١/٦٤/٨٩ ـ ٩١/٩٦ ـ ١٠٠/١٢٥ ـ ١٢٨	١٤	

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
١٦ ـ بنى اسراءيل (الاسراء)	١٢ ـ ٤٢/١٥ ـ ١١١/٧٠/٤٤	٩		٢٣ ـ ٧٨/٣٩ ـ ١٠٧/٨٥ ـ ١١٠	٢٩	
١٧ ـ الكهف				٣٢/٢٨ ـ ١٠٧/٤٦ ـ ١١٠	٢٠	ص ٣١٧ عدد الآيات ١٩
١٨ ـ مريم	٩٣ ـ ٩٥	٣		٣٩ ـ ٩٦/٧٦/٤٠ ـ ٥٨/٩٨ ـ ٦٠	٩	
١٩ ـ طـه	١ ـ ٤٩/٨ ـ ١٠٨/٥٦ ـ ١١١	٢٠	ص ٧٤ عدد الآيات ٩	١٣ ـ ٧٢/١٧ ـ ١٢٤/٧٥ ـ ١٣٢	١٨	ص ١٣٩ عدد الآيات ١٩
٢٠ ـ الأنبيـاء	١٦ ـ ٣٥	٢٠	ص ٧٥ عدد الآيات ٢١	١ ـ ١٠٥/٣ ـ ١١٢	١١	ص ١٤١ عدد الآيات ١٠
٢١ ـ الحج	٥ ـ ٦١/١٨/٧ ـ ٦٦ / ٧٣/٧٠ ـ ٧٦	١٥	ص ٧٦ عدد الآيات ١٦	١ ـ ٣٢/١٤ ـ ٣٧/٣٥ ـ ٥٤/٤١/٣٨/ ٧٧ ـ ٧٨	١٤	ص ١٤١ عدد الآيات ١٥
٢٢ ـ المؤمنون	١٢ ـ ٧٨/٢٢ ـ ١١٥/٩٢ ـ ١١٨	٣٠	ص ٧٨ عدد الآيات ٢٩	١ ـ ٥١/١١ ـ ٦١	٢٢	
٢٣ ـ النـور	٣٥ ـ ٤١/٣٧ ـ ٦٤/٤٥	٩		١٩ ـ ٣٦/٢٢ ـ ٥١/٤٠ ـ ٥٢	١١	ص ١٤٤ عدد الآيات ١٢
٢٤ ـ الفرقان	١ ـ ٤٥/٢ ـ ٥٣/٤٩ ـ ٥٨/٥٤ ـ ٦٢	١٤		٦٣ ـ ٧٧	١٥	

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
٢٥ ـ الشعراء	٢٨ ـ ٣٩	١٢		٢١٣ ـ ٢٢٧	١٥	ص ١٤٦ عدد الآيات ١٤
٢٦ ـ النمل	٢٥ ـ ٦٠/٢٦ ـ ٧٣/٦٥ ـ ٧٨/٧٥ ـ ٧٩	١٣		١ ـ ٨٩/٦ ـ ٩٣	١١	
٢٧ ـ القصص	٦٨ ـ ٨٨/٧٣	٧		٦٠ ـ ٨٣/٧٧/٦١ ـ ٨٤	٥	
٢٨ ـ العنكبوت	١٩ ـ ٦٠/٢٢ ـ ٦٤	٩		٤١ ـ ٥٦/٤٥ ـ ٥٧	٧	
٢٩ ـ الروم	١٧ ـ ٢٧/٤٠/٤٦/٤٨ ـ ٥٤/٥٠	١٧		٣٠ ـ ٣٦/٣١ ـ ٣٨	٥	
٣ ـ لقمان	١٠/٢٠/٢٦ ـ ٣١	٨		١٦ ـ ١٩/١٢/٣٣ ـ ٣٤	٧	ص ١٤٩ عدد الآيات ٩
٣١ ـ السجدة	٤ ـ ٩/٢٧	٧		١٥ ـ ١٩	٥	
٣٢ ـ الأحزاب				٢٣ ـ ٢٤/٣٥ ـ ٣٦/٤١ ـ ٤٤/٧٠ ـ ٧٢	١١	ص ١٥٠ عدد الآيات ١٠
٣٣ ـ سبا		٥		٣٧	١	
٣٤ ـ فاطر	١ ـ ٣/٩ ـ ١٣/٢٧ ـ ٢٨/٤١/٤٤ ـ ٤٥	١٣		٥ ـ ٦/١٥ ـ ١٨/٢٩ ـ ٣٠	٨	ص ١٥١ عدد الآيات ٧
٣٥ ـ يس	٣٣ ـ ٤٤/٧١ ـ ٨٣	٢٥				
٣٦ ـ الصافات	١ ـ ١١/١٨٠ ـ ١٨٢	١٤		٩٩ ـ ١٠٦	٨	

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
٣٧ ـ ص	٦٥ ـ ٦٨	٤		٢٦ ـ ٨٦/٢٩ ـ ٨٨	٧	ص ١٥٢ عدد الآيات ٦
٣٨ ـ الزمر	٤ ـ ٢١/٦ ـ ٣٦/٤٢ ـ ٤٦/٤٢/٣٨/ ٦٧ ـ ٧٤/٧٠ ـ ٧٥	١٦		٩ ـ ٥٣/٢٣/١١ ـ ٥٥	٧	
٣٩ ـ (غافر) المؤمن	١٣/٧/٣/١١ ـ ٦١/١٧ ـ ٦٧/٦٥ ـ ٦٨/ ٧٩ ـ ٨١	١٩		٣٩ ـ ٤٠	٢	
٤٠ ـ فصلت	٩ ـ ٤٥/٢٩/١٢ ـ ٥٣/٤٧ ـ ٥٤	١٢		٣٣ ـ ٣٦	٤	
٤١ ـ الشورى	١ ـ ١١/٥ ـ ٢٨/١٢ ـ ٣٢/٢٩ ـ ٣٣/ ٤٩ ـ ٥٣	١٦		٢٥لا٢٠ ـ ٣٦/٢٧ ـ ٤٠	٩	
٤٢ ـ الزخرف	٩ ـ ٨٠/٤ ـ ٨٩	١٦		٣٢ ـ ٣٦	٥	
٤٣ ـ الدخان	٧ ـ ٣٨/٨ ـ ٣٩	٤				
٤٤ ـ الجاثية	١ ـ ١٢/٥ ـ ٢٦/١٣ ـ ٢٧	٩		٢١ ـ ٣٣/٢٣ ـ ٣٥	٦	
٤٥ ـ الأحقاف	١ ـ ٣٣/٣	٤		٣٥/١٤	٢	ص ٥٦ عدد الآيات ٣
٤٦ ـ محمد				٢٤ ـ ٣٦/٣٦ ـ ٣٨	٦	
٤٧ ـ الفتح	١٤	١		٢٨ ـ ٢٩	٢	

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات
٤٨ ـ الحجرات				١٢ ـ ١٥/١٣ ـ ١٨	٦	
٤٩ ـ ق	٦ ـ ١٦/١١	٧		٣٩ ـ ٤٠	٢	
٥٠ ـ الذاريات	٢٠ ـ ٤٧/٢٣ ـ ٤٩	٧		٥٦ ـ ٥٨	٢	
٥١ ـ الطور				٤٨ ـ ٤٩	٣	
٥٢ ـ النجم	٤٢ ـ ٤٩	٨				
٥٣ ـ القمر	٤٩ ـ ٥٥	٧				
٥٤ ـ الرحمن	١ ـ ٢٧	٢٧				
٥٥ ـ الواقعة	٥٨ ـ ٧٤	١٧				
٥٦ ـ الحديد	١ ـ ٦	٦		١٨/١٠ ـ ٢٤	٨	
٥٧ ـ المجادلة	٧	١				
٥٨ ـ الحشر	٢١ ـ ٢٤	٤		١٨ ـ ١٩	٢	
٥٩ ـ الصف				١٠ ـ ١١	٢	
٦٠ ـ الجمعة	١ ـ ٤	٤		٨ ـ ١١	٤	
٦١ ـ المنافقون				٩ ـ ١١	٣	ص ١٦٠ عدد الآيات ٤
٦٢ ـ التغابن	١ ـ ٤	١		١١ ـ ١٨	٨	

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
٦٣ ـ الطلاق	١٢	٤		٢ ـ ٣/٤ ـ ٥	٤	
٦٤ ـ التحريم				٧	١	
٦٥ ـ الملك	١ ـ ٥/ ١٣ ـ ١٥/١٩/٢٣ ـ ٢٤ ـ ٢٨ ـ ٢٩	١٣				
٦٦ ـ المعارج				١٨ ـ ٣٤	١٧	
٦٧ ـ نوح	١١ ـ ٢٠	١٠				
٦٨ ـ الجن	٣/٢٥ ـ ٢٨	٥		١٦ ـ ٢٣	٨	
٦٩ ـ المزمل				١ ـ ١٠	١٠	ص ١٦٣ عدد الآيات ٩
٧٠ ـ المدثر				١ ـ ٧	٧	
٧١ ـ القيامة	٣٦ ـ ٤٠	٥	ص ١٠٦ عدد الآيات ٤			
٧٢ ـ الانسان	١ ـ ٣	٣		٢٢ ـ ٣١	٩	ص ١٦٣ عدد الآيات ٧
٧٣ ـ المرسلات	٢٠ ـ ٢٧	٨				
٧٤ ـ النبا	١ ـ ١٦	١٦				

اسم السورة	الآيات الجواهي	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
٧٥ ـ النازعات				٢٥ ـ ٣١	٧	
٧٦ ـ عبس	١٧ ـ ٣٢	١٦				
٧٧ ـ الانفطار	٦ ـ ٨	٣				
٧٨ ـ الانشقاق	١٢ ـ ١٦			٦ ـ ٩	٤	ص ١٦٤ عدد الآيات
٧٩ ـ البروج		٥				
٨٠ ـ الطارق	٥ ـ ١٠	٦				
٨١ ـ الأعلى	١ ـ ٥	٥		١٤ ـ ١٩	٦	
٨٢ ـ الغاشية	١٧ ـ ٢٠	٤				
٨٣ ـ الفجر				١٥ ـ ٢٠	٦	
٨٤ ـ البلد	٨ ـ ١٠	٣		١١ ـ ٢٠	١٠	ص ١٦٤ عدد الآيات ٧
٨٥ ـ الشمس				٧ ـ ١٠	٤	
٨٦ ـ الليل				٤ ـ ١٤	١١	ص ١٦٥ عدد الآيات ١٠
٨٧ ـ الضحى				٩ ـ ١١		

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
٨٨ ـ العلق	١ ـ ٨	٨		١ ـ ٨	٨	ص ١٦٥ عدد الآيات ٧
٨٩ ـ الزلزلة				٧ ـ ٨	٣	
٩٠ ـ العاديات				٦ ـ ١١	٦	
٩١ ـ الكاثر				١ ـ ٨	٦	
٩٢ ـ العصر				١ ـ ٣	٣	
٩٣ ـ الهمزة				١ ـ ٣	٣	
٩٤ ـ الماعون				١ ـ ٧	٧	
٩٥ ـ النصر				١ ـ ٣	٣	
٩٦ ـ الاخلاص	١ ـ ٤	٤				
٩٧ ـ الفلق				١ ـ ٥	٥	
٩٨ ـ الناس				١ ـ ٦	٦	
المجمـــوع		٧٨٠			٧٣٨	

المجمـــوع الكلى = ٧٨٠ + ٧٣٨ = ١٥١٨

عـــدد آيات القرآن = ٦٢٦٦

النســـبة العـــامة = ٢٤٫٢٢٥٪

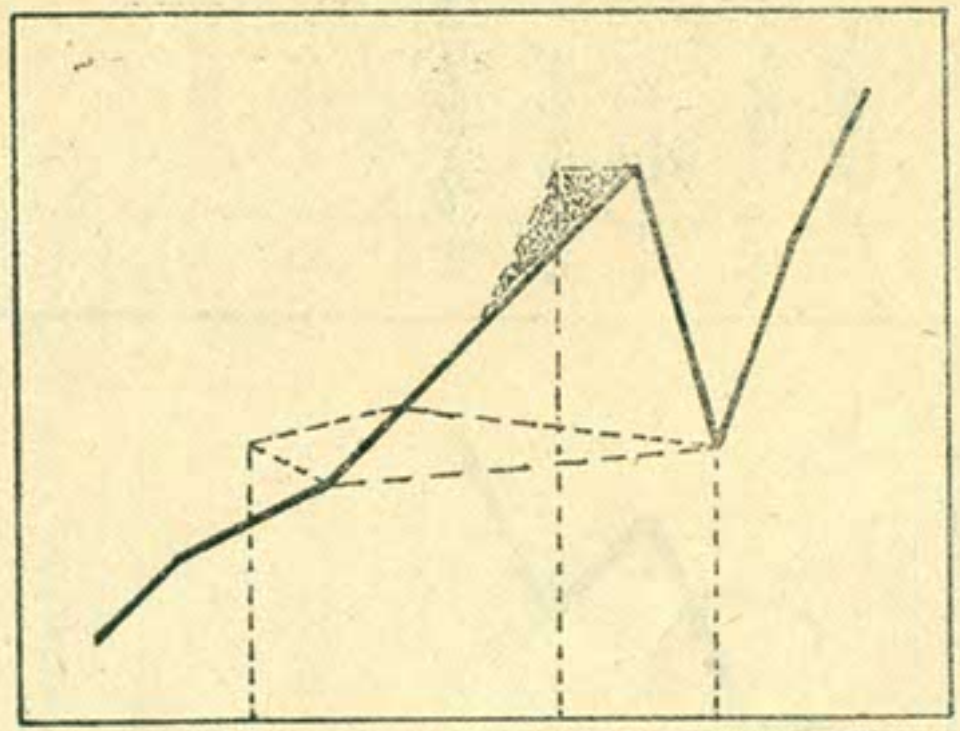
نسبة الآيات الجواهر = ١٢٫٣٣٨٪

نسبة الآيات الدرر = ١١٫٧٧٧٪

عدد ســـور القرآن = ١١٤

النســـبة = ٨٥٫٩٦٪

منحنى سورة الفاتحة في علاقتها بعلوم القرآن

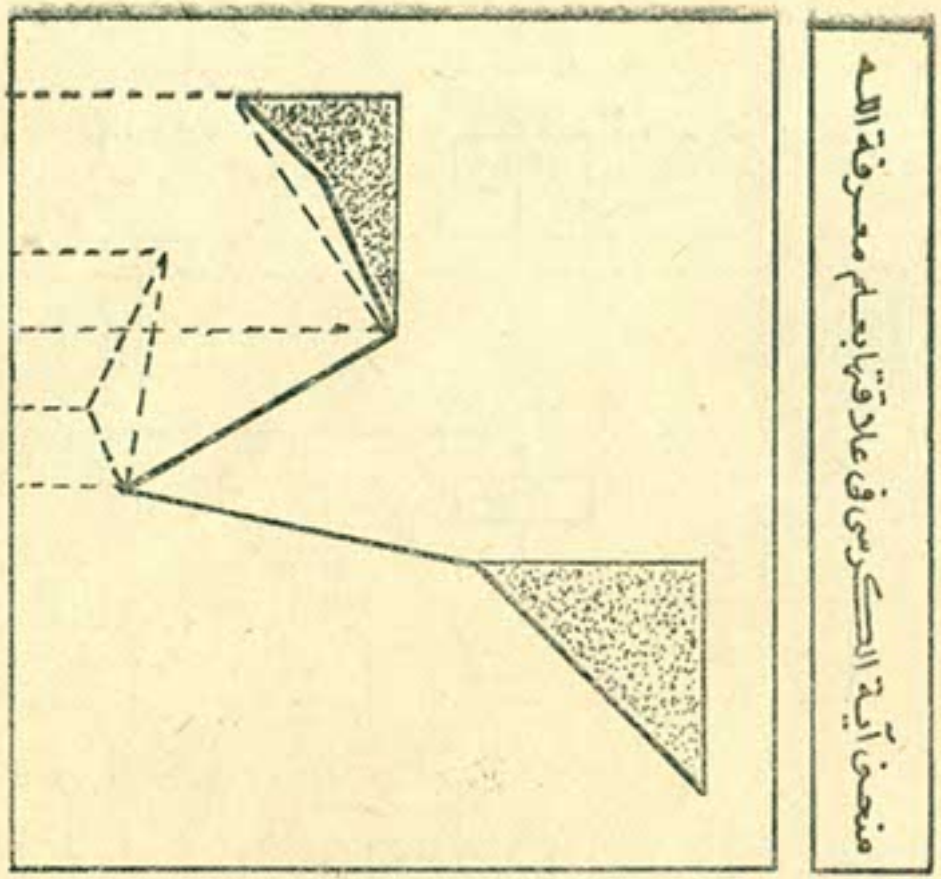


منحنى سورة الإخلاص فى علاقتها بمعرفة الذات



نفى الجنس { التوحيد

التقديس { نفى الأصل
نفى الفرع
نفى الكفوء


منحنى آية الكرسى فى علاقتها بعلم معرفة الله
الذات
توحيد الذات
صمدية الذات
تقديس الذات
الذات
العلم
القدرة
العلو والعظمة
الصفات
الملك
نفى الشركة
الأفعال
وهو العلى العظيم
ولا يؤده حفظهما
وسع كرسيه السموات والأرض
يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم
ولا يحيطون بشئ من علمه إلا بما شاء
من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه
له ما فى السموات وما فى الأرض
لا تأخذه سنة ولا نوم
الحى القيوم
لا إله إلا هو
الله



ثبت المصادر والمراجع

ابن حزم (أبو محمد على بن أحمد)

الفصل فى الملل والأهواء والنحل ، مكتبة السلام العالمية ، القاهرة بدون تاريخ ·

ابن خلدون (عبد الرحمن)

المقدمة ، دار احياء التراث العربى ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ ·

ابن عربى (محيى الدين)

الفتوحات المكية ، دار صادر ، بيروت ، لبنان ، بدون تاريخ ·

ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد بن مسلم)

تاويل مختلف الحديث ، مطبعة كردستان العلمية ، مصر ، ١٣٢٦ هـ ·

ابن هشام (أبو محمد عبد الملك)

السيرة النبوية ، تحقيق : طه عبد الرءوف سعد ، دار الجيل ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٥ م ·

الباقلانى (القاضى أبو بكر)

اعجاز القرآن ، بهامش « الاتقان فى علوم القرآن » للسيوطى ، الطبعة الثالثة ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ، ١٣٧٠ هـ ـ ١٩٥٢ م ٠

الخياط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان)

الانتصار فى الرد على ابن الراوندى ٠ تحقيق : نيبرج ، المطبعة الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان ، ١٩٥٧ م ٠

الزركشى (بدر الدين محمد بن عبد الله)

البرهان فى علوم القرآن ، دار المعرفة للطباعة والنشر ، الطبعة الثالثة ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧٢ م ٠

الزمخشرى (أبو القاسم محمد جار الله محمود بن عمر)

الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل فى وجوه التأويل ، مطبعة مصطفى البابى الحلبى ، القاهرة ، ١٩٦٦ م ٠

السيوطى (عبد الرحمن جلال الدين)

الاتقان فى علوم القرآن ، انظر « الباقلانى » ٠

الشهرستانى (أبو الفتح محمد بن أبى القاسم)

الملل والنحل ، بهامش « الفصل فى الملل والأهواء والنحل » ، انظر « ابن حزم » ٠

الطبرى (محمد بن جرير)

جامع البيان عن تأويل آى القرآن ٠ تحقيق : محمود محمد شاكر ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧١ م ٠

عبد الجبار (القاضى أبو الحسن الأسدى آبادى)

اعجاز القرآن ، تحقيق : أمين الخولى ، ١٣٨٠ هـ ـ ١٩٦٠ م ، الجزء السادس عشر من « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » ، حقق باشراف طه حسين ، وابراهيم مدكور ، وزارة الثقافة والارشاد القومى ، مصر ، ١٩٦٠ ـ ١٩٦٥ م ٠

« التنبؤات والمعجزات » تحقيق : محمود الخضيرى ، ومحمود قاسم ، ١٣٨٥ هـ ـ ١٩٦٥ م . وهو الجزء الخامس عشر من كتاب « المغنى فى أبواب التوحيد والعدل » .

عبد القاهر الجرجانى

دلائل الاعجاز ، المكتبة التجارية ، القاهرة ، بدون تاريخ .

الغزالى (أبو حامد محمد بن محمد)

احياء علوم الدين ، مكتبة الحلبى ، القاهرة ، بدون تاريخ .

جواهر القرآن ، دار الآفاق الجديدة ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الخامسة ، ١٤٠٣ هـ ـ ١٩٨٣ م .

فضائح الباطنية ، تحقيق : عبد الرحمن بدوى ، الدار القومية للطباعة والنشر ، القاهرة ، مصر ، ١٣٨٣ هـ ـ ١٩٦٤ م .

المنقذ من الضلال ، تحقيق : عبد الحليم محمود ، دار الكتب الحديثة ، الطبعة الخامسة ، ١٣٥٨ هـ .

مسلم بن الحجاج النيسابورى

الجامع الصحيح ، طبعة استانبول ، تركيا ، بدور تاريخ .

المنذر (الحافظ زكى الدين عبد العظيم)

مختصر صحيح مسلم ، تحقيق : محمد ناصر الدين الألبانى ، وزارة الأوقاف والشئون الاسلامية ، الكويت ، ١٣٩٨ هـ .

١ ـ المراجع العربية والمترجمة

● **احسان عبـــاس**

تاريخ النقد الأدبى عند العرب ، بيروت ، لبنان ، ١٩٧١ م ٠

● **أمـين الخولى**

مادة « تفسير » (دائرة المعارف الاسلامية) الترجمة العربية ٠

● **بيرس (تشارلز سوندرز)**

تصنيف العلامات ، ترجمة : فريال الغزولى ، ضمن (مدخل الى السميوطيقا) اشراف : سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد ، دار الياس المصرية ، القاهرة ،١٩٨٦ م ٠

● **جولدتسيهر (أجنتس)**

مذاهب التفسير الاسلامى : ترجمـة : محمد عبد الحليم النجار ، مطبعة الخانجى ، القاهرة ، ١٩٥٥ م ٠

● **حسن حنفى**

السميوطيقا ، حـول بعض المفاهيم والأبعـاد ، ضمن (مدخل الى السميوطيقا) انظر (بيرس) ٠

● **فليش (الأب هنرى اليسوعى)**

العربية الفصحى ، نحو بناء جديد ، تعريب وتحقيق : عبد الصبور شاهين ، المطبعـة الكاثوليكية ، بيروت ، لبنان ، الطبعـة الأولى ، ١٩٦٦ م ٠

● **لوتمان ، يورى (وآخرون)**

نظريات حول الدراسة السيميوطيقية للثقافات ، ترجمـة : نصر أبو زيد ، ضمن (مدخل الى السيميوطيقا) انظر « بيرس » ٠

● **محسن الميلى**

ظاهرة اليسار الاسلامى ، مطبعة تونس ، قرطاج ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٣ م ٠

● **المغربى**

تفسير جزء تبارك ، كتاب الشعب رقم ٦ ، دار الشعب ، القاهرة ، ١٩٥٧ م ٠

● **نصر أبو زيد**

الاتجاه العقلى فى التفسير ، دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الثانية ، ١٩٨٣ م ٠

السيرة النبوية سيرة شعبية ، مجلة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبية ، أوساكا ، اليابان ، العدد رقم ٧١ ، ١٩٨٦ م ٠

فلسفة التأويل ، دراسة فى تأويل القرآن عند محيى الدين عربى ، دار التنوير للطباعة والنشر ، بيروت ، لبنان ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٣ م ٠

مفهوم النظم عند عبد القاهر ، قراءة فى ضوء الأسلوبية ، مجلة « فصول » المجلد الخامس ، العدد الأول ، القاهرة ، ١٩٨٥ م ٠

٣ ـ المراجع الانجليزية

1. **Izutsu, Toshihiko.** «Revelation as a Linguistic Concept in Islam». Studies in Medieval Thought. Vol. V. The Japanese Society of Medieval Philosophy. 1962.
2. Jakobson, Roman. «Linguistics and Poetics». Style and Language. Cambridge, Mass. 1960.
3. **Johnson, Barbara.** The Critical Difference. Baltimore, 1981.
4. **Nesselroth, Peter** W. «Literary Identity and Contextual Difference». Identity of Literary Text, Ed. Mario J. Valdes and Owen Miller. Unviersity of Toronto Press. 1985.
5. **Nasr Abu-Zaid.** «Al-Ghazali's Theory of Interpretation. Journal of Osaka University of Foreign Studies, 72 (1987).

المحتويات

صفحة

مقدمة ٥

تمهيد : الخطاب الدينى والمنهج العلمى . . . . ٩ ـ ٣٢

الباب الأول : النص فى الثقافة (التشكل والتشكيل) ٣٣ ـ ١٥٢

الفصل الأول : مفهوم الوحى . . . . . ٣٥ ـ ٦٥
١ ـ الوحى عملية اتصال ٣٦
٢ ـ اتصال البشر بالجن ٣٨
٣ ـ الوحى بالقرآن ٤٥
٤ ـ القرآن والكتاب ٥٩
٥ ـ الرسالة والبلاغ ٦٣

الفصل الثانى : المتلقى الأول للنص . . . . ٦٧ ـ ٨٤
١ ـ محمد والحنيفية ٧٠
٢ ـ دين براهيم ٧٢
٣ ـ الموقف الاتصالى الأول ٧٤
٤ ـ التوجه للواقع بالبلاغ ٧٩

الفصل الثالث : المكى والمدنى . . . . . ٨٥ ـ ١٠٨
١ ـ معايير التمييز ٨٦
٢ ـ معيار الأسلوب ٩٠
٣ ـ منهج التلفيق بين الروايات . . . ٩٢
٤ ـ فرض تكرر النزول ٩٨
٥ ـ الفصل بين النص والحكم ١٠١

الفصل الرابع : أسباب النزول . . . . ١٠٩ ـ ١٣٠
١ ـ علم التنجيم ١١٠
٢ ـ كيفية التنجيم ١١٢
٣ ـ الدلالة بين عموم اللفظ وخصوص السبب ١١٥

صفحة

٤ ـ تحديد سبب النزول ١٢٢
٥ ـ تكرار نزول الآية ، وتعدد الآيات عند السبب الواحد ١٢٧

الفصل الخامس : الناسخ والمنسوخ . . . . . ١٣١ ـ ١٥٢
١ ـ مفهوم النسخ ١٣١
٢ ـ وظيفة النسخ ١٣٥
٣ ـ أنماط النسخ ١٣٨
٤ ـ الانفصال بين الحكم والتلاوة . . . ١٤٣
٥ ـ النسخ وأزلية النص ١٤٨

الباب الثانى : آليات النص . . . . . ١٥٣ ـ ٢٧٣

الفصل الأول : الاعجاز . . . . . ١٥٥ ـ ١٧٨
١ ـ القرآن والشعر ١٥٧
٢ ـ القرآن والسجع ١٦١
٣ ـ الاعجاز خارج النص ١٦٤
٤ ـ الاعجاز فى النص (التأليف) . . . ١٦٧
٥ ـ الاعجاز فى لغة النص (النظم) . . ١٧٣

الفصل الثانى : المناسبة بين الآيات والسور . . ١٧٩ ـ ١٩٧
١ ـ المناسبة بين السور ١٨٢
٢ ـ المناسبة بين الآيات ١٨٩

الفصل الثالث : الغموض والوضوح . . . . ١٩٩ ـ ٢٢٠
١ ـ المنطوق والمفهوم (ندرة النصوص) . . ٢٠١
٢ ـ المجمل ٢٠٥
٣ ـ الاختلاف الذى يوهم التناقض . . . ٢٠٨
٤ ـ الحروف المقطعة فى أوائل السور . . ٢١٢

الفصل الرابع : العام والخاص . . . . . ٢١٢ ـ ٢٤٦
١ ـ آليات العموم ٢٢٥
٢ ـ آليات الخصوص ٢٣٢
٣ ـ المطلق والمقيد ٢٤٣

الفصل الخامس : التفسير والتأويل . . . . ٢٤٧ ـ ٢٧٣
١ ـ بين التفسير والتأويل (الدلالة اللغوية) . ٢٥٢

صفحة

٢ ـ الدلالة الاصطلاحية ٢٦٢
٣ ـ آليات التأويل ٢٦٧

الباب الثالث : تحويل مفهوم النص ووظيفته . . ٢٧٥ ـ ٣٥٠
١ ـ علوم القشر والصدف ٢٨٠
٢ ـ علوم اللباب (الطبقة العليا) . . . ٢٨٤
٣ ـ علوم اللباب (الطبقة السفلى) . . . ٢٩٧
٤ ـ مكانة الفقهاء والمتكلمين ٣٠٣
٥ ـ التأويل (من القشر الى اللب) . . . ٣٠٥
٦ ـ التأويل (من المجاز الى الحقيقة) . . ٣١٣
٧ ـ العامة والخاصة (الظاهر والباطن) . . ٣١٩
٨ ـ تفاوت مستويات النص ٣٢٥

ثبت المصادر والمراجع : ٣٥١

●●تستهدف هذه الدراسة تحقيق هدفين : أما أولهما فهو إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية والنقدية،بعد أن انفصلت عنها فى الوعى الحديث والمعاصر،وذلك نتيجة لعوامل كثيرة أدت الى الفصل بين محتوى التراث وبين مناهج الدرس العلمى،والحقيقة أن دراسة القرآن من حيث كونه نصا لغويا،أى من حيث بناؤه وتركيبه ودلالته،ومن حيث دلالته وعلاقته بالنصوص الأخرى فى ثقافة معينة، دراسة لا انتماء لها إلا لمجال الدراسات الأدبية .

[واذا كان مفهوم " النص "يمثل مفهوما محوريا فى "علوم القرآن " فهو بالمثل مفهوم محورى فى الدراسات الأدبية.إن تغاير المناهج واختلاف التوجهات النقدية فى درس النصوص الأدبية ليس فى جوهره إلا اختلاف فى تحديد ماهية النص وخصائصه ووظائفه.واذا كان النص القرآنى هو نص الإسلام فان الهدف الثانى لهذه الدراسة يتمثل فى محاولة تحديد مفهوم "موضوعى" للإسلام،مفهوم يتجاوز الطروح الأيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة فى الواقع العربى الإسلامى .]

مطابع الهيئة المصرية العامة للكتاب