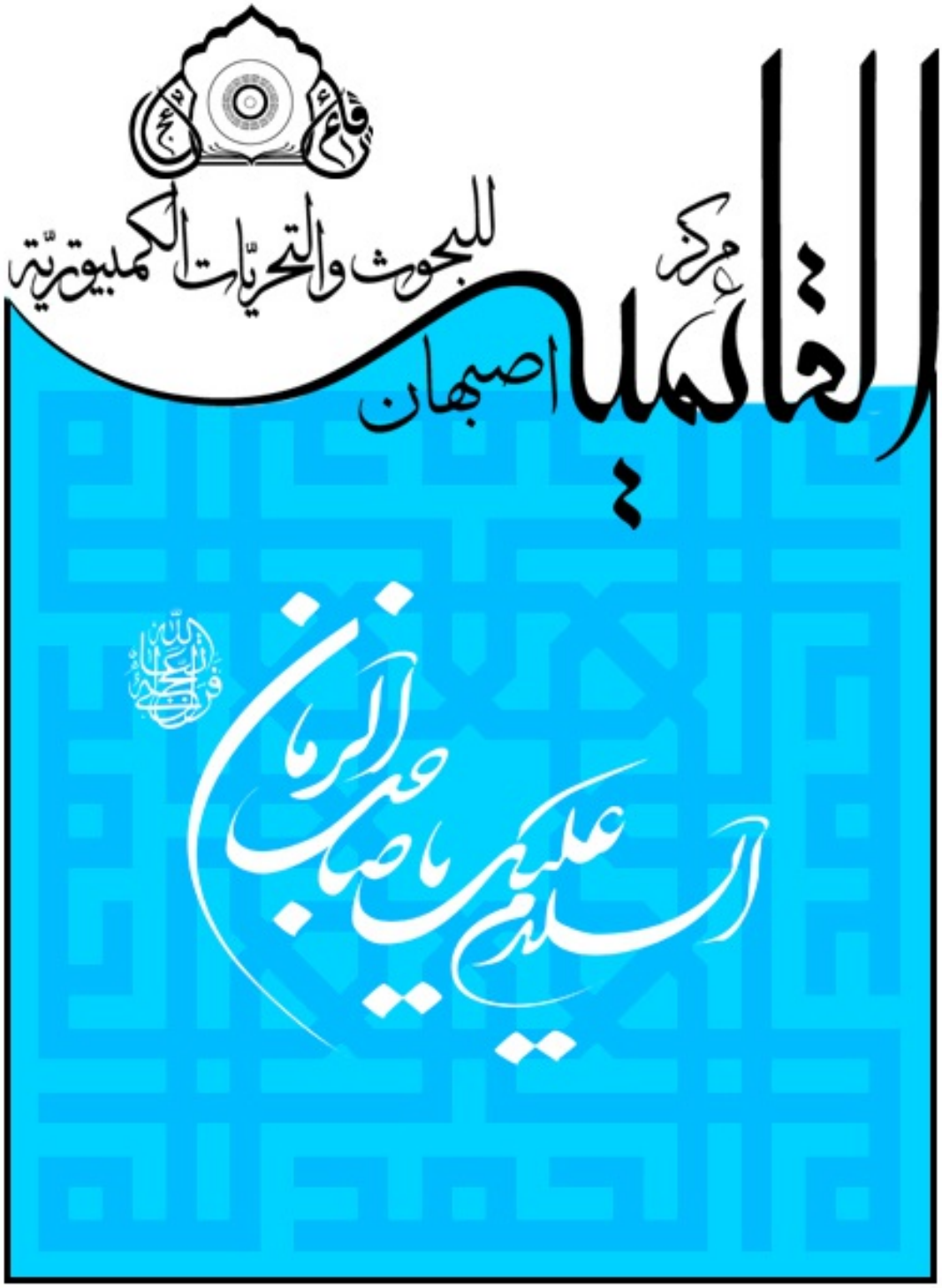

www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.ir

د. نصر حامد أبو زيد

مفهوم النص

دراسة في علوم القرآن

بسم الله الرحمن الرحيم

مفهوم اللعن و السب فی القرآن الکریم

کاتب:

نصرحامد ابوزید

نشرت فی الطباعة:

المرکز الثقافی العربی

رقمی الناشر:

مرکز القائمیة باصفهان للتحریات الکمبیوتریة

الفهرس

الفهرس ----- ۵
مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن ----- ۱۰
اشارة ----- ۱۰
مقدمة ----- ۱۰
تمهید الخطاب الدینی و المنهج العلمی ----- ۱۲
اشارة ----- ۱۲
۱- بین السلفیة و التجدید ----- ۱۳
۲- الوعی العلمی بالتراث ----- ۱۷
۳- فی المنهج ----- ۲۲
الباب الأول النص فی الثقافة (التشکّل و التشکیل) ----- ۲۵
اشارة ----- ۲۶
الفصل الأول مفهوم الوحی ----- ۲۶
اشارة ----- ۲۶
۱- الوحی عملیة اتصال ----- ۲۶
۲- اتصال البشر بالجن ----- ۲۷
۳- الوحی بالقرآن ----- ۳۲
۴- القرآن و الکتاب ----- ۴۱
۵- الرسالة و البلاغ ----- ۴۳
الفصل الثانی المتلقی الأول للنص ----- ۴۴
اشارة ----- ۴۴
۱- محمد و الحنیفیة ----- ۴۶
۲- دین إبراهیم ----- ۴۷
۳- الموقف الاتصالی الأول ----- ۴۹

۴- التوجه للواقع بالبلاغ ----- ۵۲
الفصل الثالث المکی و المدنی ----- ۵۵
اشارة ----- ۵۵
۱- معاییر التمییز ----- ۵۶
۲- معیار الأسلوب ----- ۵۸
۳- منهج التلفیق بین الروایات ----- ۵۹
۴- فرض تکرر النزول ----- ۶۳
۵- الفصل بین النص و الحکم ----- ۶۵
الفصل الرابع أسباب النزول ----- ۶۹
اشارة ----- ۷۰
۱- علة التنجیم ----- ۷۰
۲- کیفیة التنجیم ----- ۷۲
۳- الدلالة بین عموم اللفظ و خصوص السبب ----- ۷۳
۴- تحدید سبب النزول ----- ۷۸
۵- تکرار نزول الآیة، و تعدد الآیات عند السبب الواحد ----- ۸۰
الفصل الخامس الناسخ و المنسوخ ----- ۸۲
اشارة ----- ۸۲
۱- مفهوم النسخ ----- ۸۳
۲- وظیفة النسخ ----- ۸۵
۳- أنماط النسخ ----- ۸۷
۴- الانفصال بین الحکم و التلاوة ----- ۹۰
۵- النسخ و أزلیة النص ----- ۹۳
الباب الثانی آلیات النص ----- ۹۶
اشارة ----- ۹۶

الفصل الأول الإعجاز ----- ۹۶
اشارة ----- ۹۶
۱- القرآن و الشعر ----- ۹۷
۲- القرآن و السجع ----- ۱۰۰
۳- الاعجاز خارج النص ----- ۱۰۱
۴- الاعجاز فی النص (التألیف) ----- ۱۰۳
۵- الاعجاز فی لغة النص (النظم) ----- ۱۰۷
الفصل الثانی المناسبة بین الآیات و السور ----- ۱۱۰
اشارة ----- ۱۱۰
۱- المناسبة بین السور ----- ۱۱۲
۲- المناسبة بین الآیات ----- ۱۱۶
الفصل الثالث الغموض و الوضوح ----- ۱۲۲
اشارة ----- ۱۲۲
۱- المنطوق و المفهوم (ندرة النصوص) ----- ۱۲۳
۲- المجمل ----- ۱۲۵
۳- الاختلاف الذی یوهم التناقض ----- ۱۲۷
۴- الحروف المقطعة فی أوائل السور ----- ۱۳۰
الفصل الرابع العام و الخاص ----- ۱۳۴
اشارة ----- ۱۳۴
۱- آلیات العموم ----- ۱۳۷
۲- آلیات الخصوص ----- ۱۴۱
۳- المطلق و المقید ----- ۱۴۷
الفصل الخامس التفسیر و التأویل ----- ۱۵۰
اشارة ----- ۱۵۰

۱- بين التفسير و التأويل (الدلالة اللغوية) ---- ۱۵۳
۲- الدلالة الاصطلاحية ---- ۱۵۹
۳- آليات التأويل ---- ۱۶۲
الباب الثالث تحويل مفهوم النص و وظيفته ---- ۱۶۵
اشارة ---- ۱۶۵
۱- علوم القشر و الصدف: ---- ۱۶۸
۲- علوم اللباب (الطبقة العليا) ---- ۱۷۰
أ- معرفة اللّه ---- ۱۷۰
ب- طريق السلوک إلى اللّه ---- ۱۷۴
ج- تعريف الحال عند الوصول (الثواب و العقاب) ---- ۱۷۶
۳- علوم اللباب (الطبقة السفلى) ---- ۱۷۸
اشارة ---- ۱۷۸
أ- الفقه ---- ۱۷۸
ب- علم الكلام ---- ۱۸۰
ج- القصص ---- ۱۸۱
۴- مكانة الفقهاء و المتكلمين ---- ۱۸۲
۵- التأويل (من القشر إلى اللب) ---- ۱۸۳
۶- التأويل (من المجاز إلى الحقيقة) ---- ۱۸۸
۷- العامة و الخاصة (الظاهر و الباطن) ---- ۱۹۲
۸- تفاوت مستويات النص ---- ۱۹۵
ثبت المصادر و المراجع ---- ۲۰۵
اشارة ---- ۲۰۵
۱- المصادر ---- ۲۰۵
۲- المراجع العربية و المترجمة ---- ۲۰۶

۳- المراجع الإنجليزية ---------- ۲۰۷

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية ---------- ۲۰۷

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن

اشارة

سرشناسه : ابوزید، نصر حامد

Abuzayd, Nasr Hamid

عنوان و نام پدیدآور : مفهوم النص: دراسة فی علوم القرآن/ نصر حامد ابوزید

مشخصات نشر : بیروت : المرکز الثقافی العربی ، ۱۹۹۸م = ۱۳۷۷.

مشخصات ظاهری : ۳۱۹ ص.جدول، نمودار

وضعیت فهرست نویسی : فهرستنویسی قبلی

یادداشت : کتابنامه: ص. ۳۱۶ - ۳۱۲

عنوان دیگر : دراسه فی علوم القرآن

موضوع : قرآن -- علوم قرآنی

رده بندی کنگره : BP۶۹/۵/الف۲۳م۷

شماره کتابشناسی ملی : م ۸۰-۳۱۱۸۵

مقدمة

تعد کثیر من أفکار هذه الدراسة ثمرة لتفاعل خصب مع طلاب قسم اللغة العربیة بجامعة القاهرة، سواء فی الجامعة الأم أو فی فرع الخرطوم بالسودان الشقیق. و قد أتیح لی من خلال المشارکة فی تدریس مادتی «القرآن و الحدیث» و «البلاغة العربیة» أن أقوم مع الطلاب باختبار مجموعة من الفروض تدور کلها حول «القرآن» من جوانبه المختلفة. و کان النهج الذی سرنا علیه هو قراءة ما کتبه القدماء عن الموضوع أولا، ثم مناقشة آرائهم من خلال منظور معاصر ثانیا، و ذلک بعد فهمها و استیعابها. و بقدر ما کان هذا النهج مرهقا للطلاب بقدر ما أبرز قدرتهم علی الحوار و النقد. و لکن الأهم من ذلک أن هذا النهج قد ساعد علی بلورة کثیر من الفروض التی کنا نحاول اختبارها، و هی الفروض التی قامت هذه الدراسة علی کثیر منها.

و ذلک الحوار مع الطلاب فی قسم اللغة العربیة بجامعة القاهرة کان یدور فی دائرة من حوار أوسع مع أساتذة و أصدقاء و زملاء داخل الجامعة و خارجها. و لم یکن الحوار فی هذه الدائرة الأوسع یقف عند حدود الهموم الأکادیمیة، بل کان یتناول هذه الهموم فی اطار من هموم أوسع هی هموم الثقافة و الوطن بشکل عام. و لعله من قبیل تحصیل الحاصل أن نقول إن اهتمامات الباحث علی المستوی الأکادیمی لا تنفصل عن هموم المواطن بل تتجاوب معها.

و لیست الأسئلة و الافتراضات التی یطرحها الباحث فی أی دراسة، فی حقیقتها، إلّا صدی- قد یبدو بعیدا و خافتا فی أحایین کثیرة- لهموم المواطن علی أی مستوی من المستویات.

و من المنظور الأکادیمی بالمعنی السالف تعد هذه الدراسة خطوة ثالثة علی طریق درس تراثنا الفکری من منظور علاقة المفسر بالنص و جدله معه. و کانت الخطوتان السابقتان دراسة تأویل النص القرآنی، سواء کان هذا التأویل یتم علی أسس عقلیة کما هو الأمر عند المعتزلة، أم کان یتم علی أسس ذوقیة حدسیة کما هو الأمر عند المتصوفة. و لقد کان الترکیز فی الدراستین السابقتین ینصبّ علی الآفاق الفکریة و المعرفیة التی تبدأ منها عملیات التفسیر و التأویل. و لذلک کان من الضروری أن یکون الترکیز فی هذه الدراسة علی جانب النص

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۶

ذاته، و ذلک فی محاولة لاکتشاف مکوناته و آلیاته الخاصة و دوره الإیجابی فی عملیة التأویل.

إن التر کیز علی دور المفسر فی فهم النص و فی تحدید دلالته و مغزاه قد یوهم أن النشاط التأویلی و التفسیری مجرد جذب للنص إلی أفق القارئ و المفسر. و هذا ما حدث فی فلسفة التأویل المعاصرة حیث بولغ فی دور القارئ و المفسر إلی حد إهدار کینونة النص و التضحیة بها لحساب فعالیة التأویل. من هنا کان السؤال عن کینونة النص فی الدراسات النقدیة المعاصرة سؤالا هاما و مشروعا.

و إذا کان الباحث قد اهتم فی دراسته الأولی بالتر کیز علی فعالیة المؤول فإنه قد تنبه فی دراسته الثانیة لأهمیة النص و أشار لدوره و فعالیته و لفعالیة ما یرتبط به من تراث تفسیری و تأویلی، و أشار لتأثیر ذلک کله علی فکر المفسر. و لذلک کان من الطبیعی أن تکون الخطوة الثالثة إفراد دراسة خاصة تتناول مفهوم النص و تناقش جوانبه المختلفة، و تکون هذه الخطوة الثالثة بدورها بمثابة تمهید لخطوات أخری یتم بها استکمال درس الاتجاهات التأویلیة الأخری فی التراث درسا علمیا لا یغفل أحد طرفی العلاقة و لا یرکز علی أحدهما علی حساب الآخر.

و إذا کنا سنناقش فی التمهید مغزی هذه الدراسة بالنسبة لهموم الثقافة و الوطن فإننا نکتفی فی هذه المقدمة بأن نرد الحق لأصحابه فنقدم هذه الدراسة أولا للأساتذة و الأصدقاء و الزملاء الذین یدین الباحث لهم بکل ما هو جدیر بالثناء فی هذا العمل. و إذا کان لی أن أجمع هؤلاء فی واحد یتفقون علیه و یدینون له بکل ما هو نبیل و أصیل فیهم فلن أجد سوی المرحوم عبد العزیز الأهوانی الأستاذ و العالم و المواطن.

و مع الأساتذة و الأصدقاء و الزملاء أقدم لطلاب قسم اللغة العربیة بعض ثمار حواری و تفاعلی معهم لیتأکدوا أن التعلیم الحقیقی یؤدی إلی التعلّم أیضا، و أن الاکتفاء بالتلقین لا یضر الطالب وحده بکل یکون ضرره علی المعلم أشد. و لطلاب فرع الخرطوم فی نفسی أثر خاص لا یسعنی تجاهله هنا، فباستجاباتهم المتحمسة لأفکاری سواء بالقبول أو الرفض ردوا إلی نفسی ثقتها فی جدوی ما کنت أبذله من جهد، و هی ثقة کانت قد أوشکت علی التبدد و الضیاع شتاء عام ۱۹۸۲ م فی الجامعة الأم.

و إذا کانت هذه الدراسة قد استغرق الإعداد لها أکثر من خمس سنوات، فقد کانت ثمة طوارئ أخری تصرفنی عنها، ثم أعود إلیها ثم أنصرف عنها، و کان التدریس دائما یعود بها إلی بؤرة الاهتمام. و کان أن تناولتها فی مقال طویل لمجلة «فصول» و لکن المقال ضاع فی البرید بین الیابان و مصر و لم یکن لدیّ سوی المسودات و ذلک نتیجة الثقة المفرطة فی الخدمة البریدیة. و لقد کان ضیاع المقال خسارة فادحة فی ذلک الوقت، و لکن هذه الخسارة الفادحة تحولت إلی تلک الضارة النافعة، إذ عدت إلی بطاقاتی و مسوداتی من جدید فکان هذا

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۷

الکتاب الذی أقدمه لأساتذتی و أصدقائی و لطلابی أیضا، فهو منهم و لهم.

و لا یسعنی فی النهایة إلا أن أتقدم بالشکر للأصدقاء الذین قاموا مشکورین بجهد مراجعة أصول هذا الکتاب المطبوعة علی الآلة الکاتبة و تصحیح الأخطاء التی وقعت فی النسخ، و هو جهد مضن لا یعلمه الا من یعانیه خاصة إذا اتصل الأمر بنصوص قدیمة ما أسهل أن یقع الناسخ فی شراک أسلوبها فتسقط منه سطور کاملة، ناهیک عن التحریف و التصحیف نتیجة اشتباه الألفاظ علی الناسخ. و قد قام الصدیقان: أحمد صبری الحکیم و خیری محمد فرج مشکورین بهذا العبء الفادح، و راجع علی مراجعتهما الصدیق الدکتور إبراهیم مبروک الذی قام بالاضافة إلی ذلک بعمل التصویبات و نسخ قائمة المراجع الأجنبیة علی الآلة الکاتبة، فإلیهم جمیعا عظیم الشکر و جزیل الامتنان.

و کان الجهد الذی شارکت به السیدة زوجتی لیری هذا الکتاب النور جهدا مضنیا فبالاضافة إلی الأعباء الکثیرة التی تحملتها عنی توفیرا لوقتی و جهدی تحمّلت وحدها بحماس فائق عبء کتابة المخطوط علی الآلة الکاتبة رغم کل الصعوبات التی أشرت إلیها. و

لقد کان حماسها هذا دافعا لا ینکر أثره فی حفزی علی مواصلة العمل دون تعب أو کلل. و الحق أن دین الکتاب و صاحبه أکبر من هذا الاشارات السریعة، فالدّین الأکبر کما قلت للأساتذة و الأصدقاء و الطلاب، و هو دین لا یمکن الوفاء به بمجرد الکلمات، فلعل الجمیع یجدون فی هذا الکتاب بعض ما یحقق آمالهم و توقعاتهم، و إن خاب ظنهم فعلیّ وحدی یقع العبء.

نصر أبو زید الیابان فی ۱۸ فبراید ۱۹۸۷

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۹

تمهید الخطاب الدینی و المنهج العلمی

اشارة

القرآن نص لغوی یمکن أن نصفه بأنه یمثل فی تاریخ الثقافة العربیة نصا محوریا.

و لیس من قبیل التبسیط أن نصف الحضارة العربیة الاسلامیة بأنها حضارة «النص»، بمعنی أنها حضارة أنبتت أسسها و قامت علومها و ثقافتها علی أساس لا- یمکن تجاهل مرکز «النص» فیه. و لیس معنی ذلک أن «النص» بمفرده هو الذی أنشأ الحضارة، فان النص أیا کان لا- ینشئ حضارة و لا یقیم علوما و ثقافة. إن الذی أنشأ الحضارة، و أقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة، و حواره مع النص من جهة أخری. إن تفاعل الإنسان مع الواقع و جدله معه- بکل ما ینتظم فی هذا الواقع من أبنیة اقتصادیة و اجتماعیة و سیاسیة و ثقافیة- هو الذی ینشئ الحضارة. و للقرآن فی حضارتنا دور ثقافی لا یمکن تجاهله فی تشکیل ملامح هذه الحضارة و فی تحدید طبیعة علومها. و إذا صح لنا بکثیر من التبسیط أن نختزل الحضارة فی بعد واحد من أبعادها لصح لنا أن نقول إن الحضارة المصریة القدیمة هی حضارة «ما بعد الموت»، و أن الحضارة الیونانیة هی حضارة «العقل»، أما الحضارة العربیة الاسلامیة فهی حضارة «النص».

و إذا کانت الحضارة تترکز حول «نص» بعینه بمثل أحد محاورها الأساسیة، فلا شک أن «التأویل»- و هو الوجه الآخر للنص- یمثل آلیة هامة من آلیات الثقافة و الحضارة فی انتاج المعرفة. قد یکون هذا «التأویل» مباشرا، أی ناتجا عن تعامل مباشر مع النص و توجه قصدی إلی استخراج دلالته و معناه، و هذا هو التأویل فی مجال العلوم الدینیة. و قد یکون التأویل تأویلا غیر مباشر، نجده فی مجالات العلوم الأخری. إن النص حین یکون محورا لحضارة أو ثقافة لا- بد أن تتعدد تفسیراته و تأویلاته. و یخضع هذا التعدد التأویلی لمتغیرات عدیدة متنوعة. أهم هذه المتغیرات مثلا طبیعة العلم الذی یتناول النص أی المجال المعرفی الخاص الذی یحدد أهداف التأویل و طرائقه. ثانی هذه المتغیرات الأفق المعرفی الذی یتناول العالم المتخصص من خلاله النص، فیحاول أن یفهم النص من خلاله، أو یحاول أن یجعل النص یفصح عنه. و غنی عن القول أن هذه المتغیرات یصعب أن ینفرد أحدها و یکون هو المتغیر المسیطر فی عملیة التأویل و التفسیر، و الأحری القول إن هذه المتغیرات تعمل فی حالة

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۱۰

تفاعل نشط خلّاق فی أی عملیة تأویلیة.

و إذا کانت الثقافة العربیة ثقافة تعطی للنص القرآنی هذه الأولیة، و تجعل من التأویل نهجا فلا بد أن لهذه الثقافة مفهوما- و لو ضمنیا- لماهیة النص و لطرائق التأویل. و مع ذلک فقد حظی جانب «التأویل» ببعض الدراسات التی رکزت علی العلوم الدینیة و تجاهلت ما سواها، و لم یحظ مفهوم «النص» بدراسة تحاول استکشاف هذا المفهوم فی تراثنا ان کان له وجود، أو تحاول صیاغته و بلورته إن لم یکن له وجود. إن البحث عن مفهوم للنص لیس مجرد رحلة فکریة فی التراث، و لکنه فوق ذلک بحث عن «البعد» المفقود فی هذا التراث، و هو البعد الذی یمکن أن یساعدنا علی الاقتراب من صیاغة «الوعی العلمی» بهذا التراث.

لقد تنبه جیل اللیبرالیین المجددین لأهمیة هذا «البعد» فی تراثنا، و لکن صیحاتهم و تنبیهاتهم ذهبت أدراج الریاح، لأن ثمة قوی فی

الواقع الثقافى و الاجتماعى لا- تريد تحقيق «الوعى العلمى» بالتراث لأن من شأنه أن يسحب الأرض من تحت «توجيهاتهم الإيديولوجية» لهذا التراث، و هى توجيهات تحافظ على الأوضاع الاجتماعية المتردية و تساندها.

و إذا كانت قوى التغيير و الاصلاح فى نضالها ضد الفساد الاجتماعى و الفكرى تحاول بدورها أن تستند إلى التراث فانها أيضا تستند إليه بنفس الطريقة، طريقة «التوجيه الإيديولوجى».

و لا شك أن المنتصر فى معركة «التوجيه الإيديولوجى» هذه هو الفكر الرجعى التثبيتى، و ذلك لأن استناده إلى التراث استناد إلى تاريخ طويل من سيطرة الفكر الرجعى على التراث ذاته.

إن البحث عن مفهوم «النص» ليس فى حقيقته الا- بحثا عن ماهية «القرآن» و طبيعته بوصفه نصا لغويا. و هو بحث يتناول القرآن من حيث «هو كتاب العربية الأكبر، و أثره الأدبى الخالد». فالقرآن كتاب الفن العربى الأقدس، سواء نظر اليه الناظر على أنه كذلك فى الدين أم لا. و هذا الدرس الأدبى للقرآن فى ذلك المستوى الفنى، دون نظر إلى اعتبار دينى، هو ما نعتده و تعتده معنا الأمم العربية أصلا، العربية اختلاطا، مقصدا أول، و غرضا أبعد، يجب أن يسبق كل غرض و يتقدم كل مقصد. ثم لكل ذى غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبى أن يعمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما يشاء و يقتبس منه ما يريد، و يرجع اليه فيما أحب من تشريع، أو اعتقاد، أو أخلاق، أو اصلاح اجتماعى، أو غير ذلك. و ليس شىء من هذه الأغراض الثانية يتحقق على وجهه إلا حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأوحد دراسة صحيحة كاملة مفهمة له». «۱».

إن الدراسة الأدبية- و محورها مفهوم «النص»- هى الكفيلة بتحقيق «وعى علمى»

---

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

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۱

نتجاوز به موقف «التوجيه الإيديولوجى» السائد فى ثقافتنا و فكرنا. و البحث عن هذا المفهوم و بلورته و صياغته لا- يمكن أن يتم بمعزل عن اعادة قراءة «علوم القرآن» قراءة جديدة باحثة منقبة. إن موقف الخطاب الدينى المعاصر من «علوم القرآن» و من «علوم الحديث» كذلك هو موقف الترديد و التكرار، إذ يتصور كثير من علمائنا أن هذين النمطين من العلوم يقعان فى دائرة العلوم التى «نضجت و احترقت» حتى لم يعد فيها للخلف ما يضيفه إلى السلف. و لم يقرأ علماؤنا هؤلاء- و هم ينقلون عن السيوطى- قوله:

العلوم و ان كثر عددها، و انتشر فى الخافقين مددها، فغايتها بحر قعره لا يدرك، و نهايتها طود شامخ لا يستطاع إلى ذروته أن يسلك. و لهذا يفتح لعالم بعد آخر من الأبواب ما لم يتطرق اليه من المتقدمين الأسباب «۱».

لذلك نرى أكثرهم ينقلون عن السيوطى ما خف فهمه على الناشئة و الطلاب، فالغاية عندهم ليست التأليف و الجمع- و هو نهج القدماء- ناهيك أن يكون البحث و التنقيب، بل الغاية كل الغاية تسهيل الكتب القديمة بسلبها كل ميزاتها طلبا للكسب و الشهرة. و إذا خلصت النيات تكون الغاية من الكتابة و التأليف طلب البركة من اللّه و التقرب اليه بالتماس صالح الأعمال، و على رأسها دون شك الكتابة عن «القرآن» و علومه أو عن «الحديث النبوى» و علومه. و الحقيقة أن التماس البركة يستلزم أصلا «صلاحية» العمل للتقرب به إلى اللّه.

و لا شك أن لكل عمل صلاحياته التى لا يستقيم إلا بها، و بدونها لا يكون عملا أصلا.

و البحث العلمى عمل له شروط ليس منها على التحقيق النقل عن القدماء و التبسيط المخل فى أهم مجال من مجالات الدرس و البحث. و إذا خلا- «البحث العلمى» من شروطه الموضوعية التى يعرفها المتخصصون، فكيف يكون عملا- ناهيك أن يكون صالحا يتقرب به صاحبه من اللّه طالبا منه الثواب و «البركة».

۱- بين السلفية و التجديد

إن التحدى الحضارى و الاجتماعى و الثقافى الذى تواجهه أمتنا اليوم يختلف عن ذلك التحدى الذى كان يواجهها منذ سبعة قرون أو أكثر حين كتب الزركشى (ت ۷۹۴ ه-) «البرهان فى علوم القرآن»، أو حين كتب السيوطى (ت ۹۱۰ ه) «الاتقان فى علوم القرآن».

كان التحدى الذى واجههما الحفاظ على الذاكرة الحضارية للأمة، على ثقافتها و فكرها فى مواجهة الزحف الصليبى الغربى. و على ذلك كانت هذه المصنفات فى علوم القرآن و فى علوم الحديث (ابن الصلاح، ت ۶۴۳) بمثابة محاولة لجمع هذا التراث المتنوع فى مجال «النص»

---

(۱) الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۳.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۲

الدينى و تيسير تناوله على القارئ و الطالب، كانت محاولة لتركيز العلوم و اختصارها بحيث يمكن استيعابها بأقل جهد و فى وقت أقل. و لم تكن هذه العملية فى حقيقتها سوى استجابة حضارية لموقف فرض على العقل العربى الانسحاب إلى الداخل، و الاعتصام داخل حدود علوم «النص» و العكوف على الثقافة و الفكر يحميهما من الضياع و يحافظ عليهما من التشتت. و إذا كانت الوحدة السياسية قد صارت و هما بحكم سيطرة الأقليات العسكرية على الأقاليم الاسلامية المختلفة، و بحكم الصراعات التى قامت بين هذه الأقليات العسكرية، فان وحدة الثقافة و الفكر كانت حقيقة «تعويضية» يمكن الاعتماد عليها لمواجهة هذا التمزق السياسى. و إذا كانت الامبراطورية الاسلامية المترامية الأطراف قد تهاوت أركانها و سلبت أطرافها فان «وحدة الحضارة» ما زالت تؤكد للمسلمين تفوقهم على أعدائهم.

لكن هذه العمليات- على أهميتها من الوجهة الثقافية- كانت تتم من منطلق تصور دينى للنص صاغته اتجاهات الفكر الرجعى فى تيار الثقافة العربية الاسلامية، و هو تصور أقل ما يقال عنه الآن انه تصور يعزل «النص» عن سياق ظروفه الموضوعية التاريخية، بحيث يتباعد به عن طبيعته الأصلية بوصفه «نصا» لغويا، و يحوله إلى شىء له قداسته بوصفه شيئا.

كان القرآن قد تحول إلى «مصحف»، إلى أداة للزينة، و تلك قضية سنناقشها بالتفصيل فيها بعد. و الذى يهمنا الاشارة اليه هنا أن هذا التحويل لطبيعة النص، و من ثم لوظيفته، كان محصلة لمجمل اتجاهات الثقافة المسيطرة- الثقافة الرجعية- ثقافة الطبقات التى استندت إلى تأييد المغامرين العسكريين. إن التركيز على وظيفة ما لنص من النصوص- دون غيرها من الوظائف الممكنة و المحتملة لهذا النص- يرتبط بالاتجاه العام السائد المسيطر على الثقافة فى حركتها الجدلية مع الواقع الذى تصوغه و تعبر عنه. و إذا كان من الصعب هنا أن نتتبع بدقة ذلك التحول الوظيفى الذى لحق بالنص الدينى فى حركة الثقافة العربية، فاننا نكتفى بالاشارة إلى سيطرة العناصر غير العربية على حركة الواقع العربى الاسلامى، و نقصد العناصر العسكرية من السلاجقة و الترك و الديلم، ثم سيطرة الدولة العثمانية على العالم الاسلامى حتى الحرب العالمية الأولى.

لقد كانت هذه السيطرة للعسكر بكل ما يمثلون من استناد إلى القوة وحدها كفيلة بالقضاء على حركة التفاعل الحية النشطة بين النصوص و الواقع، و كان هذا الوضع أشد تأثيرا على علاقة النص القرآنى بالواقع و تفاعله معه. و يمكن أن يقال إن هؤلاء العسكر قد شكلوا القوة التى قامت بحماية الحدود السياسية للمجتمع الاسلامى من هجمات التتار و الصليبيين، و هذا أمر لا ينكره أحد، لكن ذلك كان على حساب قهر اجتماعى و اضمحلال

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۳

ثقافى لا يمكن انكارهما. لقد كان هؤلاء العسكر- فى أحسن أحوالهم- مسلمين طيبى النيات إن أحسنا الظن بهم أفرادا، لكنهم كانوا يمثلون طبقة حاكمة عسكرية فى النهاية. كانوا يكرسون كل ما تمثله الديكتاتورية العسكرية من تضخيم لأهمية القوة المادية و من

تهوين لشأن الوعى العقلى و الثقافى. كانوا يمثلون الديكتاتورية العسكرية بكل ما يصاحبها من «انغلاق» فكرى، و رفض للحوار اعتمادا على مبدأ «الرضوخ» العسكرى للأوامر و تنفيذها. إن حرص العسكريين على النظام و الضبط و الطاعة يتحول إلى مأساة إذا تم نقله إلى مجالات الثقافة و الفكر. فإذا أضفنا إلى ذلك أن هؤلاء العسكريين كانوا أعاجم أدركنا الكيفية التى تحولت بها النصوص الدينية من موضوعات للفهم و التفسير و التأويل إلى أن تكون أشياء تستخدم للزينة أو لالتماس البركة. هكذا تحول القرآن من «نص» إلى «مصحف»، من دلالة إلى شيء.

لقد كان أبو الطيب المتنبى يشكو فى القرن الرابع الهجرى من عدم تقدير أو «عدم فهم» كافور الإخشيدى لشعره، و يلعن الزمان الذى اضطره إلى أن ينشد الشعر فى بلاط مثله، فما بالنا و قد سيطر على مقدرات العالم الاسلامى أمثال كافور الإخشيدى و ربما أسوأ؟

لقد كان الهزال و الضعف اللذان أصابا النصوص الشعرية نتيجة اختفاء الحاكم الذى يقدر الشعر و يتذوقه و يكافئ عليه ظاهرة أصابت الثقافة كلها بالهزال و النضوب، و كان هذا الهزال له تأثيره على «النص» الدينى بعزله عن حركة الواقع فيما أطلق عليه «اقفال باب الاجتهاد».

و مع هزال الثقافة الرسمية كانت الثقافة الشعبية تزدهر و تنمو فانتقلت بالنص من مجال التفسير و التأويل إلى مجال الفنون البصرية و التشكيلية و الموسيقية، فازدهرت الفنون حين توارى الأدب. هكذا ازدهرت فنون الغناء- و أهمها تنغيم القرآن- و الخط و الزخرفة و الأرابيسك، كما تطورت فنون العمارة و التصوير، و كان فن التصوير أشد ازدهارا فى فارس و الهند.

و إذا كان ذلك التحدى الحضارى الذى واجه أمتنا منذ سبعة قرون هو الذى حدد للعلماء طرائقهم فى التأليف و التصنيف، 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 و ثقافتنا من التشتت، و إن كانت تلك قضية هامة فى كل زمان بالنسبة لكل الأمم. لكن الذى نريد أن نقوله إنها ليست «القضية الأولى» فى هذه المرحلة التى وصل فيها التهديد إلى «الوجود» ذاته. لقد أصبح التحالف بين العدو الخارجى متمثلا فى الامبريالية العالمية و الصهيونية الإسرائيلية و بين القوى الرجعية المسيطرة فى الداخل حقيقة بارزة لكل ذى عينين. و على ذلك أصبح موقفنا اليوم هو

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۴

الدفاع عن وجودنا ذاته بعد أن أفلح العدو أو كاد فى اختراق الصفوف فى محاولة نهائية لإعادة تشكيل وعينا، أو بالأحرى فى محاولة لسلبنا وعينا الحقيقى ليزودنا- عبر مؤسساته الثقافية و الاعلامية- بوعى زائف يضمن استسلامنا النهائى لخططه و تبعيتنا المطلقة له على جميع المستويات. و إذا كان علماء الماضى قد استجابوا للتحدى الذى كان مطروحا عليهم استجابة حققت إلى 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 و باحثين؟

إن الاجابة عن هذا السؤال تختلف لا شك طبقا لاختلاف مواقف الباحثين من الواقع الذى نحياه بكل ما ينتظمه من قوى و صراعات، كما أنها تختلف باختلاف وعى الباحث- النابع من موقفه- بمشكلات هذا الواقع و معضلاته و تصنيفه لها طبقا لأولوياتها فى ذهنه.

يذهب البعض مثلا- إلى أن خلاصنا الحقيقى يتمثل فى العودة إلى الاسلام بتطبيق أحكامه و تحكيمه فى حياتنا كلها الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية انتهاء إلى أصغر التفاصيل فى حياة الفرد و الجماعة. و أصحاب هذا الاتجاه و ان كانوا اليوم أعلى صوتا- بحكم ظروف عديدة ليس هنا مجال التعرض لها- لا- يكادون يقدمون لنا مفاهيم كلية أو تصورات للتغيير الاقتصادى و الاجتماعى و السياسى. انهم لا يتجاوزون الاستشهاد بما حققه المسلمون بالاسلام من تقدم و حضارة، و يفسرون هذا التقدم بمجرد «اتباع» المسلمين للنصوص و تحكيمها فى حياتهم. و إذا سألناهم كيف نحقق العودة إلى «الاسلام» إذا صح افتراضكم أننا تخلينا عنه لا نكاد نجد من اجابة سوى «تطبيق أحكام الشريعة» و هو المطلب الذى تتبناه و تنادى به الآن كل القوى التى تصف نفسها باسم «الدينية».

إن المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الاسلامية و اعتبارها مطلبا أوليا فى الفكر الدينى المعاصر مع التسليم بصحة منطلقاتها النظرية وثب على الواقع و تجاهل له، خاصة إذا تم اختزاله فى مسألة تطبيق أحكام «الحدود» كما هو الأمر عند كثير من الجماعات التى تطلق على نفسها اسم «الاسلامية» «۱». إن حصر غاية الدين و أهدافه فى رجم الزانى و قطع يد السارق

---

(۱) إن وصف فكر لنفسه بأنه «دينى»، و وصف قوى معينة- اجتماعية أو سياسية- لنفسها بصفة «دينية» أو «إسلامية» معناه نفى هاتين الصفتين عن غير هذه الجماعات أو هذه القوى. و ليس تقبل هذه «الأوصاف» و استخدامها فى وصف هذه «القوى» من جانب قوى اجتماعية أو سياسية أخرى إلا تكريسا لهذا النفى و الحصر للصفتين «دينية» و «إسلامية». و ليس هذا كله، فى التحليل الأخير، سوى تعميق لمفهوم «الدين» يقصره على الشعائر و العبادات فى حين أن «الدين» مفهوم ثقافى عام يتجاوز حدود العقائد و الشعائر.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۵

و جلد شارب الخمر .. إلخ أمر يتجاهل مقاصد الشريعة و أهداف الوحى فى تشريع هذه الحدود. إن الشريعة كما يعلم الطالب المبتدئ، من «علوم القرآن» صاغت نفسها مع حركة الواقع الاسلامى فى تطوره. لذلك نجد أن النص القرآنى يختلف من حيث مضمونه و أسلوبه فى مرحلته «المدنية» عنه فى مرحلته «المكية». و ليس هذا الاختلاف فى المضمون و الأسلوب إلا انعكاسا لتغاير هاتين المرحلتين فى تطور الوحى: المرحلة الأولى مرحلة تأسيس «مجتمع» جديد نقيض للمجتمع السائد المسيطر فى «مكة». و فى هذه المرحلة كان تركيز النص على تكوين «الفكر» الجديد للمجتمع الجديد متمثلا فى عقيدة التوحيد و نفى 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 إلا فى واقع حى متحرك.

و كانت المرحلة الثانية فى تطور الوحى هى مرحلة «البناء الاجتماعى» و تقنين هذا البناء، و هى مرحلة لم تبدأ إلا مع استقرار المجتمع الجديد فى مكان يمكن أن يكون أساسا لدولة واضحة المعالم، محددة الحدود و الأطراف. كان هذا المكان هو «المدينة» حيث توافرت أسس المجتمع كما كان يمكن أن تتوفر فى تلك المرحلة التاريخية. و مع تمايز ملامح المجتمع الجديد فى «المدينة» عن المجتمع القديم فى «مكة» و انفصاله عنه بدأ الصراع بين المجتمعين، و بدأت التشريعات تترى. إن البدء بمطلب تطبيق أحكام الشريعة يتناسى أن مفهوم «الحدود» ذاته يفترض «المحدود» فليس ثمة «حد» بغير مضمون يحتويه و يكون «حدا» له. و مقاصد الشريعة من «الحدود» حماية المجتمع من الانحراف و المنحرفين، بمعنى أن «الحدود» تفترض أولا- وجود المجتمع المسلم الذى تحميه هذه الحدود. و إذا كان المنطلق النظرى للخطاب الدينى المعاصر- على تفاوت نظرات ممثليه و خلافهم فى التفاصيل- أن المجتمعات المعاصرة مجتمعات «جاهلية» كان طرح مبدأ «تطبيق أحكام الشريعة» بمثابة حرث فى البحر لا جدوى منه. و من المؤسف أن تتبنى كل أحزابنا السياسية هذا المطلب رغم افتراض اختلاف المنطلقات النظرية لكل حزب من هذه الأحزاب، و هو أمر يكشف إلى أى حد وصل التعتيم الفكرى فى مجال الفكر الدينى فى ثقافتنا المعاصرة.

و إذا كان هذا الحل السلفى- فى حقيقته و جوهره- يتنكر- دون أن يدرى- لمقاصد الوحى و أهداف الشريعة حين يفصل بين «النص» و الواقع، و ذلك بالمطالبة بتطبيق «نص» مطلق على «واقع» مطلق، فان بلورة مفهوم للنص قد يزيل بعض جوانب هذا التعتيم، و قد يكشف القناع عن حقيقة الوجه «الرجعى» لهذا الفكر و امتداداته فى التراث، و حقيقة عدم انفصاله عن تيار ثقافة الطبقة المسيطرة، تيار الثقافة الرسمية الاعلامية.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۶

إن الاتجاه المقابل فى الخطاب الدينى المعاصر هو تيار «التجديد»، و هو تيار يرى أننا لا يمكن أن نقلد القدماء، فقد عاش القدماء عصرهم، و اجتهدوا، و أسسوا علوما، و أقاموا حضارة، و وضعوا فلسفة، و صاغوا فكرا. و مجمل هذا كله هو «التراث» الذى ورثناه

عنهم، و هو تراث ما زال يساهم فى تشكيل وعينا و يؤثر فى سلوكنا بوعى أو بدون وعى. و إذا كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث و نسقطه من حسابنا، فإننا بالقدر نفسه لا نستطيع أن نتقبله كما هو، بل علينا أن نعيد صياغته، فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، و نؤكد فيه الجوانب الإيجابية، و نجددها و نصوغها بلغة مناسبة لعصرنا. انه التجديد الذى لا غناء عنه إذا كنا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة. إنه التجديد الذى يجمع بين الأصالة و المعاصرة، و يربط بين الوافد و الموروث:

و ليست القضية هى «تجديد التراث» أو «التراث و التجديد» لأن البداية هى «التراث».

و ليس «التجديد» (الا) من أجل الاستمرار فى الثقافة الوطنية، و تأصيل الحاضر، و دفعه نحو التقدم، و المشاركة فى قضايا التغير الاجتماعى. التراث هو نقطة البداية كمسئولية ثقافية و قومية، و التجديد هو اعادة تفسير التراث طبقا لحاجات العصر، فالقديم يسبق الجديد، و الأصالة أساس المعاصرة «۱».

إن 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. إن «التراث» ليس معطى واحدا بل هو اتجاهات و تيارات عبّرت عن مواقف و قوى اجتماعية و عن أيديولوجيات و رؤى مختلفة.

فالتراث إذا ليس له وجود مستقل عن واقع حى يتغير و يتبدل، يعبر عن روح العصر، و تكوين الجيل، و مرحلة التطور التاريخى. التراث إذا هو مجموعة التفاسير التى يعطيها كل جيل بناء على متطلباته، خاصة و أن الأصول الأولى التى صدر منها التراث تسمح بهذا التعدد لأن الواقع هو أساسها الذى تكونت عليه. ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة و الحقائق الدائمة التى لا تتغير، بل هو مجموع تحققات هذه النظريات فى ظرف معين، و فى موقف تاريخى محدد، و عند جماعة خاصة تضع رؤيتها، و تكوّن تصوراتها للعالم «۲».

إن المجدّد أمام هذا التغاير فى اتجاهات التراث و أمام هذا التنوع فى منطلقاته و أسسه

---

(۱) حسن حنفى: التراث و التجديد، ص ۱۱.

(۲) حسن حنفى التراث و التجديد، ص ۱۳.

النظرية و الاجتماعية لا سبيل لديه سوى الاختيار الذى يحدده موقف الباحث من الواقع الذى يعيش فيه بوصفه شرطا أوليا للتجديد. و إذا كان من حق كل باحث أن يساهم فى تجديد التراث فلا شك أن الهيمنة و السيطرة ستكونان لأنصار أشد اتجاهات التراث تخلفا و رجعية بحكم سيطرة هذه الاتجاهات على مجمل التراث لفترة طويلة من جهة، و بحكم سيطرة أنصار هذه الاتجاهات فى التراث على الواقع و على المؤسسات الثقافية من جهة أخرى. إن مطلب التجديد على وجاهته و أهميته إذا لم يستند إلى فهم «علمى» للأصول الموضوعية التى قام التراث على أساسها كفيل بأن يؤدى إلى تكريس أشد عناصر التراث تخلفا إلى جانب أنه يساند- دون وعى- أشد القوى سيطرة و هيمنة و رجعية فى الواقع الراهن.

لقد بدأ مفكر و النهضة بالدعوة إلى التجديد منذ الأفغانى و محمد عبده، و لكن هذه الدعوة لم تحقق أكثر من بعض المكاسب الهينة التى تتضاءل قيمتها إذا ما قورنت بما حققته قوى الفكر الرجعى من تجديد فى مجال التراث أيضا. لقد كان رشيد رضا تلميذا لمحمد عبده، و هو الذى حافظ لنا على تراث الإمام و نقله الينا، لكن من جبّة الشيخ برزت الاتجاهات الرجعية المحافظة فى مجالات الفكر الدينى و الأدبى على السواء. و لقد بدأ طه حسين و العقاد حياتهما مجددين على مستوى الفكر و اللغة و الأدب، و انتهى كل منهما محافظا رجعيا يقف فى وجه تيارات التجديد التى انبثقت من أفكارهما الأولى. إن التجديد على أساس «أيديولوجى» دون استناد إلى وعى علمى بالتراث لا يقل فى خطورته عن «التقليد».

۲- الوعى العلمى بالتراث

ينبغى إذا أن يكون التحدى المطروح أمامنا الآن هو انتاج وعى «علمى» بالتراث من حيث الأصول التى كونته و العوامل التى ساهمت فى حركته و تطوره حتى وصل الينا. و إذا كان التحدى المطروح على أمتنا هو خطر ضياع الكيان الثقافى و التاريخى بالتبعية للآخر فان العلم بحقيقة التراث و الحضارة و مكوناتهما يمكن أن يساعدنا فى الصمود و التصدى و المقاومة.

و «العلم» نقيض التغنى بالأمجاد الزائفة و الفخر بانجازات لم نساهم فى صنعها، و لم نحاول حتى أن نفهم مكوناتها.

إن انتاج وعى «علمى» بالتراث يستلزم من الباحث كثيرا من الجرأة و الشجاعة فى طرح الأسئلة، و يستلزم منه جرأة أشد و شجاعة أعظم فى البحث عن الاجابات الدقيقة لهذه الأسئلة. و على الباحث أن يكون على وعى دائما بأن تراثنا الطويل ملىء- بحكم هذا الطول و الامتداد التاريخى- بكثير من الاجابات الجاهزة، التى يحتاج تجنبها إلى طاقة هائلة. إن هذه الاجابات الجاهزة تتقافز إلى وعى الباحث و يمكن أن تشوش عليه عمله. و إذا كان من المستحيل علميا و انسانيا أن يتجنب الباحث كل ما هو مطروح من اجابات فى التراث أو فى

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۸

الثقافة، فان عليه أن يختار من بينها أشدها صدقا و اقترابا من الحقيقة.

و إذا 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. و قد يرى الآخرون- الأغيار بالمعنى الثقافى- فى تراثنا حقائق أخرى يدركونها من منظورهم الثقافى الخاص، و لكن ذلك لا ينبغى أن يشوش علينا رؤيتنا الثقافية للحقيقة. إن ما تدركه ثقافة ما بوصفه حقيقة مطلقة هو كذلك بالنسبة لهذه الثقافة. و ليست مهمة البحث العلمى- خاصة فى مجال الانسانيات- نفى ذلك أو اثباته، بل مهمتها تحليله فى اطار النظام الثقافى الذى ينتمى اليه. و هنا علينا أن نفرق بين «تعدد» الإيديولوجيات داخل النظام الثقافى الواحد و بين وحدة الرؤية التى تجعل من الثقافة كلّا موحدا رغم ذلك.

و إذا كان موضوعنا هنا ليس التراث بشموله و اتساعه، بل «علوم القرآن» فقط، فان هذه العلوم اعتدت بها الثقافة العربية الاسلامية بوصفها العلوم الأصول، أو العلوم الأمهات. إن المكانة المسيطرة للنص القرآنى فى نظامنا الثقافى يمكن أن يفسر كل جوانب التراث على أساس أن كل جانب يمكن أن يكون نمطا خاصا من أنماط «تأويل» النص أو تفسيره. و لما كانت مواجهة علوم القرآن كلها بتتبع أصولها و مكوناتها من هذا المنظور جهدا يفوق قدرة باحث واحد، فان هذه الدراسة ستكتفى بالتعامل مع المفهوم الأساسى لعلوم القرآن، و هو مفهوم «النص»، و سيكون هذا المفهوم هو محور حركتنا بين علوم القرآن المختلفة.

و تستهدف هذه الدراسة تحقيق هدفين: أما أولهما فهو إعادة ربط الدراسات القرآنية بمجال الدراسات الأدبية و النقدية بعد أن انفصلت عنها فى الوعى الحديث و المعاصر نتيجة لعوامل كثيرة أدت إلى الفصل بين محتوى التراث و بين مناهج الدرس العلمى. و صارت الدراسات الاسلامية نتيجة لذلك مجالا حائرا بين التخصصات الأكاديمية. و الحقيقة أن هذه الدراسات تنظم علوما كثيرة محورها واحد هو «النص». سواء كان هذا النص هو القرآن أو الحديث النبوى. إن دراسة «النص» من حيث كونه نصا لغويا، أى من حيث بنائه و تركيبه و دلالته و علاقته بالنصوص الأخرى فى ثقافة معينة، دراسة لا انتماء لها إلا لمجال «الدراسات الأدبية» فى الوعى المعاصر. و قد يكون النص موضوعا للدراسة فى علوم أخرى، فقد يتحول إلى «موضوع» للدرس اللغوى بكل فروعه بدءا من الصوتيات و انتهاء بالدلالة و المعجم.

و قد درس اللغويون و النحويون النص القرآنى و ظلوا رغم ذلك لغويين و نحاة. قد يقال إن النص القرآنى نص خاص، و خصوصيته نابعة من قداسته و ألوهية مصدره، لكنه رغم ذلك

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۹

يظل نصا لغويا ينتمى لثقافة خاصة و هو ما نأمل أن تكشف عنه هذه الدراسة لمفهوم النص.

إن النص القرآنى- موضوع علوم القرآن- يمكن أن يدرس من زوايا كل العلوم و هو ما حدث بالفعل فى علوم التراث، و لم يخرج هذا الدرس هذه العلوم عن طبيعتها الخاصة.

إن قضية «الإعجاز» مثلا قد درست من زوايا مختلفة فى علوم مختلفة، درسها المتكلمون لإثبات النبوة، و درسها البلاغيون للكشف عن الأوجه اللغوية للإعجاز، و هى تعد بالاضافة إلى ذلك مقدمة تمهيدية فى علوم الفقه و أصول الفقه. و هى كذلك علم من علوم القرآن.

و الحقيقة أننا لو استطردنا فى مناقشة هذه القضية لانتهى بنا التحليل إلى أن مفهوم «الدراسات الاسلامية» لا يمثل علما خاصا، بل هو مفهوم يتسع لكثرة من العلوم و التخصصات. و فى أقسام اللغة العربية لا مدخل لدراسة النص القرآنى إلا من أحد جانبين: الجانب اللغوى أو الجانب الأدبى. و هذان الجانبان ليسا منفصلين فى مناهج الدرس الأدبى المعاصر.

و إذا كان مفهوم «النص» يمثل مفهوما محوريا فى «علوم القرآن» فهو بالمثل مفهوم محورى فى الدراسات الأدبية. إن تغاير المناهج و اختلاف التوجهات النقدية فى درس النصوص الأدبية ليسا فى جوهرهما إلا اختلافا فى تحديد ماهية «النص» و خصائصه و وظائفه.

و ليس مفهوم النص مفهوما أساسيا فى الدراسات الأدبية فحسب، بل صار يعدّ مفهوما أساسيا فى العلوم الانسانية، فى الثقافة بشكل عام «۱». و على ذلك تقع هذه الدراسة فى صميم الدرس الأدبى. و ليست الدعوة إلى درس القرآن بوصفه نصا إلا استجابة لدعوة قديمة شاءت لها الظروف أن تمر دون أن تتحقق، انها دعوة الشيخ أمين الخولى كما سبق أن أشرنا. و هذه الدراسة من جانب آخر استمرار لمحاولات ربط التراث بالمناهج العلمية المعاصرة، أو بعبارة أخرى محاولات النظر إلى التراث و دراسته من منظور و عينا المعاصر. إن التراث مجموعة من النصوص تتكشف دلالتها أنا بعد آن مع كل قراءة جديدة. و ليست كل قراءة جديدة إلا محاولة لاعادة تفسير الماضى من خلال الحاضر. إن البحث عن مفهوم للنص فى تراثنا هو بحث عن مفهوم محورى بالنسبة لهذا التراث من جهة، و محاولة لاستقطار دلالة التراث لتأصيل مفهوم معاصر للنص من جهة أخرى.

و إذا كان النص القرآنى هو نص الإسلام فان الهدف الثانى لهذه الدراسة يتمثل فى محاولة تحديد مفهوم «موضوعى» للاسلام، مفهوم يتجاوز الطروح الإيديولوجية من القوى

---

(۱) انظر: يورى لوتمان و آخرين. نظريات حول الدراسة السيميوطيقية للثقافات، ص ۳۲۳.

الاجتماعية و السياسية المختلفة فى الواقع العربى الاسلامى. إن 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. و هل يستطيع الباحث أن يتجاهل المد المتزايد لفكر الجماعات الاسلامية فى المجتمع رغم كل ما تلقاه هذه الجماعات من اضطهاد و ما تحاصرها به المؤسسات الرسمية من تشويش اعلامى؟ و هل يمكن للباحث أن يتجاهل أن الدعوة للدين تتحول على يد هذه الجماعات أحيانا إلى نوع من «الارهاب» الفكرى؟ هل يستطيع الباحث أن يتجاهل تلك النابتة التى نبتت تناقش قضايا عفا عليها الزمن، و صارت من «التراث» القديم، و ذلك حين يوضع «الدين» مقابلا- «للعلم» فى مناقشات و محاضرات و ندوات و مؤلفات عن «الاسلام و العلمانية» حيث ينبرى رجال الدين لمهاجمة «العلمانية» و ينبرى العلمانيون للدفاع عنها؟ و هل يستطيع الباحث أخيرا أن يتجاهل الاعلام الرسمى الدينى بكل ما يمارسه من تخريب فى وعى الناس حين يحاصرهم بالأحاديث و المناقشات و التمثيليات و الأفلام و الفتاوى التى تغيب الناس عن قضاياهم الحقيقة، و تفسر الدين لصالح القوى المسيطرة المتحالفة مع أعداء الوطن و الدين؟

أ ليس ممّا له دلالته فى هذا الصدد أن تكون القدس- و بها المسجد الأقصى أولى القبلتين و ثانى الحرمين- تحت سيطرة الصهاينة، و

يبارك علماؤنا الصلح مع العدو مباركة علنية أو مباركة صامتة؟ و لكن حين يتجرأ مفكر على انكار «حديث الذبابة» يتصدى له كبيرهم فيقيم الدنيا و لا يقعدها. و حين يناجى كاتب فى بلواء المرض و محنته ربه و ينشر مناجاته تلك تثور ثائرة الشيوخ لأن «الانسان» تجرأ على «ربه». هؤلاء العلماء الأفذاذ باركوا الصلح مع العدو باسم «الاسلام» و كانوا من قبل يدعوننا للجهاد و التضحية باسم «الاسلام» و العدو هو العدو لم يتغير و لم يكفّ عن عدوانه على الأنفس و الأرض.

أ ليس هؤلاء العلماء ذاتهم هم الذين عقدوا المؤتمرات و دبجوا الخطب و المقالات لإثبات أن الاسلام «دين الاشتراكية» و «العدالة الاجتماعية»، و هم ذاتهم الذين عادوا فى عصر «الانفتاح» يؤكدون لنا أن اللّه جعل بعضنا فوق بعض درجات ليتخذ بعضنا بعضا سخريا، و لا يجدون للدرجات تأويلا سوى التفاوت الاقتصادى و الاجتماعى؟ أ ليس هؤلاء العلماء هم الذين يؤيدون أكثر الأنظمة العربية رجعية و تحالفا مع أعداء الاسلام و المسلمين، و لا يجدون غضاضة فى الأخذ من أموالهم و هم يعلمون أنها أموال المسلمين الذين تستغلهم هذه الحكومات و تقهرهم باسم «الاسلام»، أو بالأحرى بالتفسير الرجعى للاسلام؟ «۱».

---

(۱) مما له دلالته أيضا فى هذا الصدد ما اتضح أخيرا للرأى العام المصرى من تعاون بعض الشيوخ مع-

إن من حقنا- و الحال كذلك- أن نتساءل فى جدية و اخلاص و موضوعية: ما هو الاسلام؟ و السؤال يكتسب مشروعيته من تلك الفوضى الفكرية التى تسيطر على المفاهيم الدينية فى ثقافتنا نتيجة لاختلاف الرؤى و التوجهات فى الواقع الثقافى المعاصر من جهة، و نتيجة لتعدد الاجتهادات و التأويلات فى التراث من جهة أخرى. و إذا كانت مثل هذه الاختلافات قد أدت فى الماضى إلى نوع من «اللاأدرية» انتهت إلى تحريم التفكير ذاته، و إلى غلق باب الاجتهاد، فان غايتنا من طرح السؤال الوصول إلى فهم «موضوعى» لماهية الاسلام. كلنا يتحدث عن الاسلام، و عن رأى الاسلام و حكم الاسلام، و لكن يبدو من هذه الأحاديث أننا نتحدث عن مفهوم لم نتفق على تحديده و لو فى الحدود الدنيا من الاتفاق.

و قد أدى هذا التعارض المفهومى فى الماضى إلى أن ذهب قاضى البصرة عبيد اللّه بن الحسن إلى التسوية بين كل الآراء و بين كل الاجتهادات مهما تضاربت و تناقضت، فقال:

«كل ما جاء به القرآن حق، و يدل على الاختلاف. فالقول بالقدر صحيح و له أصل فى الكتاب، و القول بالإجبار صحيح و له أصل فى الكتاب، و من قال بهذا فهو مصيب، و من قال بهذا فهو مصيب، لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين و احتملت معنيين متضادين. و سئل يوما عن أهل القدر و أهل الاجبار فقال: كل مصيب هؤلاء قوم عظّموا اللّه، و هؤلاء قوم نزهوا اللّه. قال و كذلك القول فى الأسماء، فكل من سمى الزانى مؤمنا فقد أصاب، و من سماه كافرا فقد أصاب، و من قال هو فاسق و ليس بمؤمن و لا كافر فقد أصاب، و من قال هو كافر مشرك فقد أصاب، لأن القرآن قد دل على هذه المعانى.

- شركات الاستثمار التى ثبت دورها التخريبى فى الاقتصاد و ما ترتب على ذلك من معاناة لا طاقة لفقراء الوطن بها. و لم يجد أحد هؤلاء الشيوخ من دفاع عن نفسه و عن أمثاله إلا تأكيد الاتهام حيث يقول:

«و طبيعى أن تختار المؤسسة رجالا متخصصين موثوقا بهم لضبط أعمالها، و ليثق بها الناس، و بديهى ألا يعمل هؤلاء المستشارون مجانا، فهل يكون عجبا أن يأخذ هؤلاء مكافأة على عملهم كأى مستشارين آخرين؟ و هل يراد أن يمتنع العلماء عن اعطاء رأيهم الشرعى لهذا أو ذاك. (التأكيد من عندنا) (جريدة أخبار اليوم، العدد رقم ۲۱۹۲ بتاريخ أول نوفمبر ۱۹۸۶ الصفحة الثامنة، عمود «نحو النور»).

و كان يكفى أن يدرك الشيخ حقيقة الهدف من وراء توظيفه و هو اكتساب «ثقة الناس» أما التخصص و الخبرة فى شئون المال و

الاقتصاد فلها رجالها و أهلها. و هل مهمة عالم «الدين» اعطاء الرأى الشرعى- لهذا أو ذاك- مقابل الأجر النقدى، و قد تكفلت الدولة أن «توظفه» لهذا الغرض فقط و تدفع له راتبه من «الضرائب» التى يدفعها فقراء الوطن؟ هكذا تحولت وظيفة الشيخ من حماية العامة من سطوة «العسكر» إلى تقنين استغلال التجار لفقراء الوطن باسم «الاسلام»، رحم اللّه شيخ الإسلام «عز الدين بن عبد السلام».

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۲

قال و كذلك السّنن المختلفة كالقول بالقرعة و خلافه و القول بالسعاية و خلافه «۱»، و قتل المؤمن بالكافر، و لا يقتل مؤمن بكافر، و بأى ذلك أخذ الفقيه فهو مصيب. قال: و لو قال إن القاتل فى النار كان مصيبا، و لو قال هو فى الجنة كان مصيبا، إذ كان انما يريد بقوله إن اللّه تعبده بذلك و ليس عليه علم الغيب. و كان يقول فى قتال على لطلحة و الزبير و قتالهما له: إن ذلك كله طاعة اللّه تعالى» «۲».

و لسنا نظن أن أحدا من المسلمين اليوم يتقبل هذا الموقف «اللاأدرى»، كما أننا لسنا نظن أن تبنى أحد هذه المواقف المذكورة و الدفاع عنه، و هى مواقف صيغت فى الماضى فى واقع مختلف، يمكن أن يحل اشكاليات اليوم فى الثقافة الاسلامية المعاصرة.

إن 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. و لا نتوقف طويلا أمام من يضرون على اقامة تعارض زائف بين العروبة و الاسلام، فعلى هؤلاء- ان استطاعوا- أن ينكروا عروبة النصوص الدينية، و عليهم- إن استطاعوا- أن يتجاهلوا الحقائق التاريخية لعروبة حامل الرسالة و متلقيها الأول، و لعروبة المخاطبين بالوحى. و القول بعروبة الاسلام لا يتجاهل اسهامات «غير العرب»، غير أن مفهوم «غير العرب» هنا مفهوم غير دقيق إلا إذا كان مفهوم العروبة يقوم على «العرق» و «الجنس» و لا يقوم على أساس «الثقافة». و من الواضح أن الذين يفصلون بين العروبة و الاسلام يفهمون العروبة فهما عرقيا جنسيا متناسين أن «النقاء» الجنسى و العرقى اسطورة و وهم. إن معيار التصنيف بين الأمم و الشعوب يجب أن يكون «الثقافة» و أهم أدواتها «اللغة». فاذا نظرنا للاسلام من خلال منظور الثقافة تبدّد ذلك الوهم الزائف الذى يفصل بين العروبة و الاسلام «۳». و من منظور «الثقافة» فالاسلام

---

(۱) «القرعة» و «السعاية» مصطلحات فقهية خاصة فى باب «العتق»، و يرتبط المصطلح الأول بما فعله النبى حين بلغه أن رجلا أعتق كل عبيده عند موته، و لم يكن له مال سواهم، فأقرع النبى بينهم حتى أعتق بعضهم (انظر: صحيح مسلم، الجزء الخامس، ص: ۹۷). أما «السعاية» فهى جواز أن يستسعى السيد العبد- فى غير مشقة- تمهيدا لعتقه، فيكون العبد بذلك قد أعتق نفسه بالسعى. و واضح أن الخلاف بين الفقهاء كان حول جواز الأمرين و عدم جوازهما فى العصور المتأخرة (انظر: صحيح مسلم، الجزء الرابع، ص: ۲۱۳).

(۲) ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ۵۵- ۵۷.

(۳) إن الفصل بين العروبة و الإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية: أولها عالمية الإسلام و شموليته من دعوى أنه دين للناس كافة لا للعرب وحدهم. و رغم أن هذه الدعوى مفهوم مستقر فى الثقافة فإن إنكار «الأصل» العربى للإسلام و تجاوزه للوثب إلى العالمية و الشمولية مفهوم-

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۳

دين عربى، بل هو أهم مكونات العروبة و أساسها الحضارى و الثقافى.

إن البحث عن مفهوم للنص لا يزعم الاجابة على كل هذه الهموم و التصدى لها تصديا شاملا، و لكنه بداية للبحث العلمى فى مجال شائك يبدو أنه لم يعد فيه مجال لقول جديد. سيقول المغرضون من الناس و أصحاب الكراسى المزورة- على حد تعبير الكندى فيلسوف الإسلام الأول- ليس لهذه التساؤلات من معنى إلا التشكيك فى العقيدة، و سيقولون إن هذه ليست اسئلة جديدة، بل هى قديمة أجاب عنها العلماء كلّ فى مجال تخصصه، فالاجابة عنها الآن من قبيل تحصيل الحاصل، و لكن على الباحث أن يعرض عن

كل ذلك و يمضى فى طريقه طارحا السؤال تلو السؤال باحثا عن اجابة لكل سؤال، متباعدا قدر الامكان عن الاجابات الجاهزة التى لا تضيف إلى وعينا بموضوع الدرس جديدا.

و الباحث هنا لا يزعم امتلاكه للحقيقة بألف و لام العهد، و انما يزعم أنه بسبيله للبحث عنها و مقاربتها بالقدر الممكن علميا و انسانيا. و غنى عن القول إن الباحث على وعى بخطر «التشويش الإيديولوجى» النابع من موقفه من الواقع الذى يعيش فيه و يتفاعل معه بوصفه مواطنا، و يدرك أن عليه أن يقلل من تأثير هذا الخطر على قدر ما يستطيع. و يكفى الوعى الدائم به مانعا من الانزلاق إلى مهاوى التحليلات الإيديولوجية، إذ لا يقع فيه حتى الأذقان إلا من ينكرونه و يزعمون لأنفسهم تجردا و موضوعية و نزاهة لا تليق إلا بالحق المطلق المجرد، و أنّى لنا ذلك.

- حديث نسبيا. إن دعوى العالمية و الشمولية فى أى ظاهرة من الظواهر يجب أن لا- تنكر الأصول التاريخية للظاهرة بما تتركه من ملامح و سمات تظل ملازمة للظاهرة و لا تنفصل عنها، و هذا قانون علمى ينطبق على كل الظواهر و منها الظاهرة الدينية. الافتراض الثانى أن الدعوة القومية الحديثة دعوة عنصرية علمانية، و قد 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. و هذه مجرد تعبيرات مؤقتة لها أسباب أعمق فى حركة المجتمع و الفكر، و لا يمكن تفسير هذه الظاهرة بمثيلتها فى تاريخ أوروبا، فلم يصاحب الفكر القومى العربى- فيما نعلم- أى إنكار لدور الدين. الفرضية الثالثة و الأكثر خطورة فى فكر هؤلاء أن تصنيف البشر انما يتم على أساس «العقيدة» لا على أساس «الثقافة»، و إذا كانت «العقيدة» نظاما جزئيا داخل النظام الكلى للثقافة، فإن تصنيف البشر داخل الثقافة الواحدة على أساس «العقيدة» من شأنه أن يمزق وحدة الوطن، و يخلق معارك وهمية بين المواطنين، و يؤدى إلى صراعات زائفة من شأنها أن تعوق الجماهير عن ادراك حلبة الصراع الحقيقى ضد من يهدرون آدميتهم- مسلمين و مسيحيين- و يستغلون عرقهم و يزيفون وعيهم. أ ليس فى ذلك كله ما يؤكد أن «الاسلام» الذى نتحدث عنه جميعا ليس مفهوما واحدا؟

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۴

۳- 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. و الحقيقة أن الفصل بين ما يطرحه النص عن نفسه و بين ما صاغته الثقافة عنه فصل تعسفى، لكنه فصل لا غناء عنه للتوضيح و البيان. إن النص فى حقيقته و جوهره منتج ثقافى. و المقصود بذلك أنه تشكل فى الواقع و الثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاما.

و إذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية و متفقا عليها، فان الإيمان بوجود ميتافيزيقى سابق للنص يعود لكى يطمس هذه الحقيقة البديهية و يعكر من ثمّ امكانية الفهم العلمى لظاهرة النص. إن الايمان بالمصدر الالهى للنص، و من ثم لامكانية أى وجود سابق لوجود العينى فى الواقع و الثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التى ينتمى اليها.

و لنقل بعبارة أخرى إن اللّه سبحانه و تعالى حين أوحى للرسول صلّى اللّه عليه و سلم بالقرآن اختار النظام اللغوى الخاص بالمستقبل الأول. و ليس اختيار اللغة اختيارا لوعاء فارغ و ان كان هذا ما يؤكده الخطاب الدينى المعاصر، ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة فى ادراك العالم و تنظيمه.

و على ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة و الواقع، و لا يمكن من ثم أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة و الواقع أيضا طالما أنه نص داخل اطار النظام اللغوى للثقافة. إن ألوهية مصدر النص لا تنفى واقعية محتواه و لا تنفى من ثم انتماءه إلى ثقافة البشر.

إن القرآن یصف نفسه بـأنه رسالـة، و الرسالـة تمثـل علاقـة اتصـال بین مرسـل و مسـتقبل من خلاـل شـفرة، أو نظام لغوی. و لما کان المرسـل فی حالـة القرآن لاـ یمکن أن یکون موضـعا للـدرس العلمی، فمن الطبیعی أن یکون المـدخل العلمی لـدرس النص القرآنی مـدخل الواقع و الثقافـة، الواقع الـذی ینتظم حرکة البشـر المخاطبین بالنص و ینتظم المسـتقبل الأول للنص و هو الرسول، و الثقافة التی تتجسـد فی اللغـة، بهـذا المعنی یکون البـدء فی دراسـة النص بالثقافة و الواقع بمثابة بدء بالحقائق الامبریقیة، و من تحلیل هذه الحقائق یمکن أن نصل إلی فهم علمی لظاهرة النص. إن القول بان النص منتـج ثقافی یکون فی هـذه الحال قضـیة بدیهیـة لا تحتاج لاثبات. و مع ذلک فان هذه القضیة تحتاج فی ثقافتنا إلی تأکید متواصل نأمل أن تقوم به هذه الدراسة.

لکن القول بأن النص منتـج ثقافی یمثل بالنسـبة للقرآن مرحلة التکون و الاکتمال، و هی مرحلة صار النص بعدها منتجا للثقافة، بمعنی أنه صـار هو النص المهیمن المسـیطر الـذی تقاس علیه النصوص الأخری و تتحـدد به مشـروعیتها. إن الفارق بین المرحلتین فی تاریخ النص هو الفارق بین استمداده من الثقافة و تعبیره عنها و بین امداده للثقافة و تغییره لها. و لکن

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۵

علینـا دائمـا أن نکون علی وعی بـأن القول بوجود مرحلتین فی تاریـخ النص لاـ یعنی أنهمـا مرحلتان متقابلتان متعارضـتان، فالنص فی مرحلته الأولی- فی تعبیره عن الثقافة- لم یکن مجرد حامل سـلبی لها، فقد کانت له فعالیته الخاصة- بوصفه نصا- فی تجسید الثقافة و الواقع، و هی فعالیة لا تعکسـهما عکسا آلیا، بل تجسدهما تجسیدا بنائیا، أی تجسیدا بعید بناء معطیاتهما فی نسق جدید. و فی المرحلة الثانیة لیس المقصود بأن النص منتج للثقافة تحویل الثقافة إلی صدی سلبی للنص، فللثقافة أیضا آلیاتها الخاصة فی التعامل مع النص و ذلک باعادة قراءاته و تأویله.

إن العلاقـة بین النص و الثقافـة علاقـة جدلیـة معقـدة تتجاوز کل الأطروحات الإیدیولوجیة فی ثقافتنا المعاصـرة عن النص. و من أجل الکشف عن بعض جوانب هـذا التـداخل العلاقی بین النص و الثقافـة تعتمـد هذه الدراسة بصـفة أساسـیة المدخل اللغوی. و لما کانت اللغة نظاما للعلامات، فانها بالضرورة نظام یعید تقدیم العالم بشکل رمزی، انها وسیط من خلاله یتحول العالم المادی و الأفکار الذهنیة إلی رموز. و النصوص اللغویـة لیست إلا طرائق لتمثیل الواقع و الکشف عنه بفعالیـة خاصـة. لکن للغة وظیفة أخری إلی جانب وظیفتها العامـة السابقـة، تلک هی وظیفتها الاتصالیة التی تفترض علاقة بین متکلم و مخاطب و بین مرسل و مسـتقبل «۱». و إذا کانت الوظیفة الاعلامیـة الاتصالیـة للغـة لا تنفصل عن طبیعتها الرمزیـة فان وظیفـة النص فی الثقافـة- و هی وظیفـة اعلامیـة بوصف النص رسالة کما سبقت الاشارة- لا تنفصل کذلک عن النظام اللغوی الذی ینتمی الیه، و من ثم لا ینفصل عن مجال الثقافة و الواقع.

إن اختیار منهـج التحلیل اللغوی فی فهم النص و الوصول إلی مفهوم عنه لیس اختیارا عشوائیا نابعا من التردد بین مناهج عدیدة متاحة، بـل الأـحری القول انه المنهـج الوحیـد الممکن من حیث تلاـؤمه مع موضوع الـدرس و مادته. ان موضوع الـدرس هو «الاسـلام»، و لا خلاـف بین علمـاء الأمـة علی خلاف مناهجهم و اتجاهاتهم قـدیما و حـدیثا أن الاسـلام یقوم علی أصـلین هما «القرآن» و «الحـدیث» النبوی الصـحیح. هـذه حقیقـة لا یمکن التشـکیک فی سـلامتها. الحقیقة الثانیة التی لا یمکن التشـکیک فی سـلامتها کذلک أن هذه النصوص لم تلق کاملـة و نهائیـة فی لحظـة واحـدة، بل هی نصوص لغویة تشـکلت خلال فترة زادت علی العشـرین عاما. و حین نقول «تشـکلت» فاننا نقصـد وجودها المتعین فی الواقع و الثقافة بقطع النظر عن أی وجود سابق لهما فی العلم الالهی أو فی اللوح المحفوظ. و تلک قضایا سنتعرض

---

(۱) Roman Jakobson :Linguistics and Poetics.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۶

لها فی متن الدراسة. و إذا کانت هذه النصوص قد تشکلت فی الواقع و الثقافة فان لکلیهما دورا فی تشکیل هذه النصوص.

و لعل الحديث عن دور الواقع و الثقافة فى تشكيل هذه النصوص يمثل نقطة الانفصال، و ربما التدابر، بين منهج هذه الدراسة و بين المناهج الأخرى التى يتبناها الخطاب الدينى المعاصر عند مناقشة مثل هذه القضايا حيث تعطى الأولية عند مناقشة النصوص الدينية للحديث عن «اللّه» عزّ و جلّ (قائل النص) ثم يلى ذلك الحديث عن النبى صلّى اللّه عليه و سلم (المستقبل الأول) للنص، ثم يلى ذلك الحديث عن الواقع تحت عناوين «أسباب النزول» و «المكى و المدنى» و «الناسخ و المنسوخ». إن مثل هذا المنهج- ان اكتملت له أدوات البحث المنهجى من الدقة و الاستقصاء- بمثابة ديالكتيك هابط فى حين أن منهج هذه الدراسة بمثابة ديالكتيك صاعد. و على حين يبدأ المنهج الأول من المطلق و المثالى فى حركة هابطة إلى الحسى و المتعين، فان المنهج الثانى يبدأ من الحسى و العينى صعودا، يبدأ من الحقائق و البديهيات ليصل إلى المجهول و يكشف عما هو خفى. إن معضلة المنهج الأول أنه يعتمد على التأمل، و من ثم يكون عرضة للانغماس فى الأقاويل الخطابية، و بذلك يتحول الخطاب العلمى من خلال هذا المنهج عن مهمته الحقيقية ليؤدى مهمة أخرى هى مهمة الوعظ و الارشاد. و لعل هذا يفسر لنا اختلاط مفهوم «العالم» بمفهوم «الواعظ» و «الخطيب» فى ثقافتنا الدينية. و نأمل أن يؤدى المنهج الذى تتبناه هذه الدراسة إلى تجاوز هذه المعضلة. المعضلة الثانية التى يقع فيها المنهج الأول- و نأمل أن يتجاوزها منهج هذه الدراسة- خطر الوقوع فى شبكة «الاجابات الجاهزة» و الانسياق فى دوامة «التشويش الإيديولوجى» حيث يبدو الباحث- فى اطار هذا المنهج- و كأنه يكتشف جديدا، و هو فى الواقع يمارس دور الحواة و المشعوذين فيخرج من ثيابه ما سبق أن خبّأه و ذلك ليدهش الناس و ينال اعجابهم. و ما يكون الباحث قد خبأه فى هذه الحالة ليس سوى ما قاله القدماء فى القضية نفسها و عن الموضوع نفسه.

و إذا كان البدء بالواقع معناه البدء بالحقائق التى نعرفها من التاريخ فان دراستنا لمفهوم النص سعيا لتحديد ماهية الاسلام لا ينبغى أن تغفل الواقع، بل عليها أن تبدأ به بوصفه الحقيقة العينية الملموسة التى يمكن الحديث عنها. و علينا أن نضع فى الاعتبار أن الواقع مفهوم واسع يشمل الأبنية الاقتصادية و الاجتماعية و السياسية و الثقافية، و يشمل المتلقى الأول للنص و مبلغه، كما يشمل المخاطبين بالنص. إن النص أداة اتصال يقوم بوظيفة اعلامية، و لا يمكن فهم طبيعة الرسالة التى يتضمنها النص إلا بتحليل معطياته اللغوية فى ضوء الواقع الذى تشكل النص من خلاله. و القول إن كل نص رسالة يؤكد أن «القرآن» و «الحديث النبوى» نصوصا يمكن أن نطبق عليها مناهج تحليل النصوص، و ذلك ما دام ثمة اتفاق على

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۷

أنهما «رسالة». و معنى ذلك أن تطبيق نهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية على النصوص الدينية لا يفرض على هذه النصوص نهجا لا يتلاءم مع طبيعتها. إن المنهج هنا نابع من طبيعة المادة و متلائم مع الموضوع.

و الاعتراض الذى يمكن أن يثار هنا: كيف يمكن تطبيق منهج تحليل النصوص على نص الهى؟! و قد يتضمن الاعتراض بعض الاتهام (و العياذ باللّه من سوء النية) حول تطبيق مفاهيم البشر و مناهجهم على نص غير بشرى من حيث أصله و مصدره. و الحقيقة أن هذا الاعتراض ان صدر فانما يصدر عن ذلك النمط من الفكر التأملى المثالى الذى أشرنا اليه بوصف علمى باسم «الديالكتيك الهابط». و إذا كان أصحاب هذا المنهج يتفقون معنا كذلك فى أن اللّه سبحانه و تعالى ليس موضوعا للتحليل أو الدرس، و إذا كانوا يتفقون معنا كذلك فى أنه سبحانه شاء أن يكون كلامه إلى 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. و لذلك يكون منهج التحليل اللغوى هو المنهج الوحيد الانسانى الممكن لفهم الرسالة، و لفهم الاسلام من ثم.

و حتى لا نقع فيما وقع فيه القدماء فان مصداقية النص فى منهج تحليل النصوص لا تنبع من دليل خارجى، بل تنبع من تقبل الثقافة للنص و احتفائها به. لقد اختلف القدماء حول هذه الاشكالية، و انصب خلافهم فيها حول نقطة جزئية هى: هل يحتاج النص إلى دليل خارجى لاثبات مصداقيته، أم أنه يتضمن فى داخله هذا الدليل؟ و إذا 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؟ و قد انتهى الفكر الدينى القديم إلى أن المعجزة الكبرى هى «النص» ذاته، و كان لذلك نتائج ليس هنا مجال مناقشتها إذ سنتعرض لها فى فصول الدراسة.

و فى منهج تحليل النصوص تنبع مصداقية النص من دوره فى الثقافة، فما ترفضه الثقافة و تنفيه لا يقع فى دائرة «النصوص»، و ما تتلقاه الثقافة بوصفه نصا دالا فهو كذلك. و قد يختلف اتجاه الثقافة فى اختيار النصوص من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، فتنفى ما سبق لها أن تقبلته، أو تتقبل ما سبق لها أن نفته من النصوص. و إذا طبقنا هذا المعيار على القرآن بصفة خاصة فنحن ازاء نص لم يكد يكتمل حتى أصبح جزءا أصيلا فاعلا فى الثقافة التى ينتمى اليها. و لم تكد تمر عليه سنوات قليلة حتى صار هو النص المهيمن و المسيطر فى الثقافة. ثم تجاوز اطار ثقافته ليكون مؤثرا فى ثقافات أخرى. لقد صار القرآن هو «النص» بألف و لام العهد. و إذا كنا نعتد المعيار الثقافى فى تحديد مصداقية النص، فمن قبيل تحصيل

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۸

الحاصل القول بأن مصداقية هذا النص- القرآن- لا تنبع من كثرة عدد المؤمنين به، كما أن قلة عددهم لا تقلل من مصداقيته. إن وجود النص فى الثقافة أخطر من وجوده فى عواطف المعتقدين و المؤمنين.

لذلك كله لا تعارض بين تطبيق المنهج اللغوى- منهج تحليل النصوص- على القرآن و بين الايمان بمصدره الالهى. إن البحث عن مفهوم للنص ليس إلا محاولة لاكتشاف طبيعة النص الذى يمثل مركز الدائرة فى ثقافتنا. إن محاولة البحث عن مفهوم للنص سعى لاكتشاف العلاقات المركبة لعلاقة النص بالثقافة من حيث تشكله بها أولا، و علاقته بها من حيث تشكيله لها ثانيا. و سيكون هذان المحوران موضوع الباب الأول من هذه الدراسة.

و هذا الباب ينقسم إلى خمسة فصول هى على التوالى: مفهوم الوحى، المتلقى الأول للنص، المكى و المدنى، أسباب النزول، ثم الناسخ و المنسوخ. و فى كل هذه الفصول سيكون التحليل قائما على أساس المحورين السابقين فى علاقة النص بالثقافة تشكلا و تشكيلا.

و سيكون الباب الثانى من هذه الدراسة عن «آليات النص» من حيث علاقته بالنصوص الأخرى فى الثقافة من جهة، و من حيث آلياته فى انتاج الدلالة من جهة أخرى، و يندرج تحت هذا الباب أيضا خمسة فصول هى على التوالى: الاعجاز، المناسبة بين الآيات و السور، الغموض و الوضوح، العام و الخاص، التفسير و التأويل. و يأتى الباب الثالث و الأخير للكشف عن التحول الذى أصاب مفهوم النص و وظيفته و الذى صارت له السيادة فى الثقافة العربية الاسلامية حتى عصورها الحديثة. و قد كان من الطبيعى أن نتوقف فى هذا الباب عند فكر «أبو حامد الغزالى» بوصفه المفكر الذى التقت عنده تيارات الفكر الدينى و اتجاهاته على المستويين الرسمى و الشعبى. إن الدور الخطير الذى قام به الغزالى فى صياغة المفاهيم و التصورات التى كتب لها الشيوع و الاستقرار فى مجال الفكر الدينى فرض علينا هذه الوقفة الخاصة، و هى وقفة تستهدف الكشف عن أسباب بداية عزل النص عن الواقع و عن حركة الثقافة من جهة، و الكشف عن جذور كثير من الأفكار و المفاهيم الشائعة فى الخطاب الدينى المعاصر من جهة أخرى.

إن قراءة الغزالى بالاضافة إلى أهميتها فى الكشف عن التحول الذى طرأ على مفهوم النص فى الفكر تكشف لنا عن صوت الماضى الذى يعاد تصديره لنا فى الحاضر، و تكشف أكثر عن آليات الفكر الدينى المعاصر فى اضفاء صفة القداسة و الاطلاق على ذاته بارتداء ثياب التراث فى أشد اتجاهاته تخلفا و رجعية. و فى هذا الكشف نأمل أن نساهم فى تعرية الوجه الحقيقى لكثير من مفاهيم الخطاب الدينى المعاصر باستخدام أساليب الدرس العلمى.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۹

الباب الأول النص فى الثقافة (التشكّل و التشكيل)

اشارة

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۳۱

الفصل الأول مفهوم الوحی

اشارة

یعد مفهوم «الوحی» هو المفهوم المرکزی للنص عن ذاته حیث یشیر إلی نفسه بهذا الاسم فی کثیر من المواضع. و إذا کان ثمة أسماء أخری للنص وردت بها الاشارة مثل القرآن و الذّکر و الکتاب، فان اسم «الوحی» یمکن أن یستوعبها جمیعا بوصفه مفهوما دالا فی الثقافة سواء قبل تشکّل النص أم بعد تشکّله. و إذا کان کل من السیوطی و الزرکشی قد بالغا فی تعداد أسماء القرآن حتی وصلا بها إلی ما یزید علی الخمسین اسما و خلطا بین الأسماء و الأوصاف فان تحلیلنا لمفهوم الوحی قد یتوقف عند بعض الأسماء الأکثر شهرة کالکتاب و القرآن و الرسالة و البلاغ فقط للکشف عن مفهوم النص لنفسه «۱».

و إذا کان اسم «الکتاب» و اسم «القرآن» من الأسماء التی تعد بمثابة الأسماء الأعلام، فان اسم «الوحی» فی دلالته علی القرآن لیس کذلک، بل تتسع دلالته لتشمل کل النصوص الدینیة الاسلامیة و غیر الاسلامیة، فهو مفهوم یستوعب کل النصوص الدالة علی خطاب اللّه للبشر. هذا من حیث الاستخدام القرآنی. و الاسم من جهة أخری دال فی اطار اللغة العربیة قبل القرآن علی کل عملیة اتصال تتضمن نوعا من «الاعلام». ورد فی اللسان «و أصل الوحی فی اللغة کلها اعلام فی خفاء». و إذا کان صاحب اللسان یعدّد فی معانی الوحی «الالهام» و «الاشارة» و «الایماء» و «الکتابة» و «الکلام»، فان هذه المعانی کلها یستوعبها معنی «الاعلام» و یشیر کل منها علی حدة إلی طریقة من طرق الاعلام، فالاعلام قد یکون بالکلام و قد یکون بالکتابة و قد یکون بالاشارة و الایماء و قد یکون الهاما.

۱- الوحی عملیة اتصال

و إذا کانت الدلالة المرکزیة للوحی هی «الاعلام» فان من شرط هذا الاعلام أن یکون خفیا سریا. و نستطیع أن نقول بعبارة أخری إن الوحی علاقة اتصال بین طرفین تتضمن

---

(۱) انظر السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۵۰، و کذلک الزرکشی: البرهان فی علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۷۳- ۲۷۶.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۳۲

اعلاما- رسالة- خفیا سریّا. و إذا کان «الاعلام» لا یتحقق فی أی عملیة اتصال إلّا من خلال شفرة خاصة، فمن الضروری أن یکون مفهوم الشفرة متضمنا فی مفهوم الوحی، و لا بد أن تکون هذه الشفرة المستخدمة فی عملیة الاتصال و الاعلام شفرة مشترکة بین المرسل و المستقبل أی بین طرفی عملیة الاتصال/ الوحی.

إن هذا المفهوم للوحی یمکن أن نجده فی الشعر کما نجده فی القرآن نفسه. و ها هو علقمة الفحل یصف ذکر النعام عائدا إلی أنثاه مسرعا .. و قد انتابه قلق علیها و علی الصغار نتیجة عاصفة شدیدة و أمطار. و حین عاد وجدهم سالمین مطمئنین فأخذ

یوحی الیها بأنقاض و نقنقة کما تراطن فی أفدانها الروم فاستخدام الشاعر للفعل «یوحی» یشیر إلی علاقة اتصال بین ذکر النعام و أنثاه (مرسل و مستقبل) من خلال شفرة خاصة (الانقاض و النقنقة) سریة لا یفهمها الشاعر ذاته، و لذلک قارن بینها و بین «رطانة» الروم فی قصورهم. و من الضروری أن نشیر هنا إلی أن الطرف الثالث أو المراقب الخارجی لعملیة الاتصال/ الوحی لا یفهم شفرة الاتصال و

من ثم لا يفهم مضمون الرسالة أو الاعلام المتضمن فيها، لكنه يدرك بشكل عام أن ثمة اتصالا و ثمة رسالة و اعلاما. 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.

و نجد مثل هذا الاستخدام فى القرآن فى قصة زكريا و مريم بصفة خاصة. لقد سأل زكريا اللّه أن يهبه ولدا فبشره اللّه باستجابة الدعاء، فطلب من اللّه علامة.

قالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَ لَيالٍ سَوِيًّا. فَخَرَجَ عَلى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرابِ فَأَوْحى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَ عَشِيًّا. «۱»

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

قالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْزاً وَ اذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيراً وَ سَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَ الْإِبْكارِ. «۲»

و الرمز من الكلام هو الخفى الذى لا يدركه إلا المخاطب به، جاء فى اللسان: «الرمز

---

(۱) سورة مريم: الآيتان ۱۰- ۱۱.

(۲) سورة آل عمران: الآية ۴۱.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۳۳

إشارة و ايماء بالعينين و الحاجبين و الشفتين و الفم. و الرمز فى اللغة كل ما أشرت اليه مما يبان بلفظ بأى شىء أشرت اليه بيد أو بعين». و هذا الاتصال الرمزى- الوحى- كان هو الاتصال الذى حدث بين مريم و قومها حين وضعت عيسى و خشيت مواجهة الناس فنذرت أن تصوم عن الكلام كما نصحت.

فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَها تَحْمِلُهُ قالُوا يا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئاً فَرِيًّا. يا أُخْتَ هارُونَ ما كانَ أَبُوكِ امْرَأَ سَوْءٍ وَ ما كانَتْ أُمُّكِ بَغِيًّا. فَأَشارَتْ إِلَيْهِ قالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا «۱».

و الاشارة اليه- إلى عيسى الطفل- تتضمن رسالة فحواها «لا تسالونى و اسألوه هو» و هى رسالة أدركها قومها فكان ردهم: كيف نخاطب طفلا. إن الرسالة المتضمنة فى «إشارة» مريم لقومها تجعل هذه «الاشارة» وحيا مثل إشارة زكريا لقومه طالبا منهم التسبيح.

فى الأمثلة الثلاثة السابقة لاحظنا أن عملية الاتصال/ الوحى كانت تتضمن مرسلا و مستقبلا ينتميان إلى مرتبة وجودية واحدة، ذكر النعام و أنثاه، زكريا و قومه، مريم و قومها.

و لاحظنا أيضا أن الشفرة التى استخدمت فى عملية الاتصال كانت شفرة مفهومة- اشارات و أصوات فى حالة النعام و اشارات فقط فى حالة البشر- لكلا الطرفين. و الحديث عن الوحى فى القرآن ينقلنا إلى مجال أكثر تعقيدا حيث تكون عملية الاتصال/ الوحى بين طرفين لا ينتميان إلى نفس المرتبة الوجودية. و مع ذلك فقد كان هذا المفهوم أيضا- مفهوم الاتصال بين مراتب وجودية مختلفة- مفهوما مألوفا فى الثقافة العربية قبل الاسلام.

۲- اتصال البشر بالجن

لقد أدرك العرب قبل الإسلام ظاهرتى الشعر و الكهانة بوصفهما ظاهرتين لهما أصولهما فى عالم آخر وراء هذا العالم الحسى المرئى، هو عالم الجن الذى تصوروه على مثال عالمهم و مجتمعهم، فتصوروا الجن قبائل تعيش فى واد خاص فى البادية أطلقوا عليه اسم وادى «عبقر» حتى أصبح «يقال فى المثل لكأنهم جن عبقر» كما يحكى صاحب اللسان. و لأن عالم الجن و عالم البشر عالمان

متجاوران فقد تصور العرب امكانية الاتصال بين البشر و الجن. لكن البشر القادرين على الاتصال بالجن لا بد أن يتمتعوا بصفات خاصة تؤهلهم للتواصل مع هذه المرتبة الوجودية المختلفة. و لأن الجن ليسوا على صفات البشر أو صورهم، فقد كانوا كائنات قادرة على اختراق الحدود الفاصلة بين السماء و الأرض، و قادرة من ثم على الإنباء بالغيب و معرفة المختفى المستور، هذه المعرفة الخاصة- التى يستطيع الجن تحصيلها باستراقه

---

(۱) سورة مريم: الآيات ۲۷- ۲۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۳۴

السمع إلى السماء يمكن لبعض البشر من الخواص اكتسابها عن طريق الاتصال بالجن.

لقد كان ارتباط ظاهرتى «الشعر و الكهانة» بالجن فى العقل العربى، و ما ارتبط بهما من اعتقاد العربى بامكانية الاتصال بين البشر و الجن هو الأساس الثقافى لظاهرة الوحى الدينى ذاتها. و لو 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 و الفكرى. و هذا كله يؤكد أن ظاهرة الوحى- القرآن- لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تمثل و ثبا عليه و تجاوزا لقوانينه، بل كانت جزءا من مفاهيم الثقافة و نابعة من مواضعاتها و تصوراتها. إن العربى الذى يدرك أن الجنّى يخاطب الشاعر و يلهمه شعره، و يدرك أن العراف و الكاهن 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، و انما انصب الاعتراض إما على مضمون كلام الوحى أو على شخص الموحى اليه.

و لذلك أيضا يمكن أن نفهم حرص أهل مكة على رد النص الجديد- القرآن- إلى آفاق النصوص المألوفة فى الثقافة سواء كانت شعرا أم كهانة.

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

و ما كنت شاحردا و لكن حسبتنى‌إذا «مسحل» سدّى لى القول أنطق

شريكان فيما بيننا من هوادةصفيان جنّى و إنس موفّق

يقول فلا أعيا لشىء أقولهكفانى لا عىّ و لا هو أخرق و يفرق بدر بن عامر بين أشعار الانس و أشعار الجن و يفخر بقدرته على النطق بكليهما:

و لقد نطقت قوافيا انسيةو لقد نطقت قوافى التجنين و لم يكن القرآن فى صياغته للواقع الثقافى بمعزل عن هذه التصورات فقد ذكر الجن فى مواضع كثيرة و خصص سورة كاملة تنبئ عن تحول فى طبيعة الجن و إيمانهم بالاسلام و القرآن بعد أن استمعوا له. و السورة من ناحية أخرى تؤكد ما كان مستقرا فى العقل العربى من اتصال الجن بالسماء و من امكانية اتصال بعض البشر بالجن.

و أنه كان يقول سفيهنا على اللّه شططا. و أنا ظننا أن لن تقول الانس و الجن على اللّه كذبا. و أنه كان رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا. و أنهم ظنوا كما ظننتم أن لن يبعث اللّه أحدا. و أنا لمسنا السماء فوجدناها ملئت حرسا شديدا و شهبا. و أنا

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۳۵

كنا نقعد منها مقاعد للسمع فمن يستمع الآن يجد له شهابا رصدا. «۱».

و لكن علينا أن نلاحظ أن النص هنا و هو يصوغ الواقع يصوغه بطريقة بنائية خاصة تعيد تركيبه فى نسق جديد. و يكفى أن نلاحظ هنا ذلك التداخل الدلالى فى استخدام الضمائر. و إذا كانت السورة تبدأ بمخاطبة الرسول «قل أوحى اليه أنه ...» فإن ما يلى ذلك يبدو

فى المستوى الظاهر حكاية لما قاله الجن بعد أن استمعوا إلى القرآن. و لكننا نلاحظ أن الآية الأولى فى الاستشهاد السابق- و هى الآية الرابعة فى السورة- تتسق مع ما سبقها من آيات السورة فى دلالة الضمائر حيث يشير ضمير المتكلمين فيها كلها إلى الجن، و ذلك على عكس الآيات التالية لها- الآيات (۵)، (۶)، (۷)- حيث نلاحظ أن ضمير المتكلم «نا» فى «أنا» و فى «ظننا» من الضرورى أن يكون دالا على متكلم آخر غير الجن، إلا إذا اعتبرنا أن الآية تعتمد على «التجريد» حيث يجرد المتكلم من نفسه شخصا آخر يشير اليه باسم أو بضمير الغائب. و لكن هذا الافتراض يعوقه استخدام ضمير الغياب فى «ظنوا» إشارة إلى الإنس، و ضمير المخاطب فى «ظننتم» إشارة إلى الجن فى الآية رقم (۷).

و معنى 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 و الآخر بحيث يكون حضور الجن حضورا مشروطا. هذا بالاضافة إلى أن بدء السورة بفعل الأمر «قل» و المخاطب بهذا الفعل محمد، يجعل صوت الجن فى مستوى تال لصوت المتكلم الأول (اللّه) من جهة و صوت المخاطب (محمد) من جهة ثانية. و أخيرا يأتى فى المرتبة الثالثة صوت الجن.

و فى الآيات التالية يبرز صوت الجن بروزا واضحا، و لكن هذا صوت اسلامى، ثم يخفت ليفسح المجال لصوت المتكلم الأول:

و أنا منا المسلمون و منا القاسطون فمن أسلم فأولئك تحروا رشدا. و أما القاسطون فكانوا لجهنم حطبا.

و هنا ينتهى صوت الجن تماما ليبرز الصوت الأول حتى نهاية السورة.

و ألّو استقاموا على الطريقة لأسقيناهم ماء غدقا. لنفتنهم فيه و من يعرض عن ذكر ربه يسلكه عذابا صعدا. «۲»

إن النص هنا و ان 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

---

(۱) سورة الجن: الآيات ۴- ۹.

(۲) سورة الجن: الآيات ۱۴- ۱۷.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۳۶

و يدين البشر الذين كانوا يعوذون به «رجال من الانس يعوذون برجال من الجن فزادوهم رهقا». و فى سورة «الناس» نلاحظ تحول أحاديث الجن إلى «وسوسة» يستعاذ باللّه منها، و يوصف 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 باللّه منه، و صورة الجن الذى يشبه البشر فى انقسامه إلى مؤمنين و كافرين.

و لا شك أن الصورة الثانية تعد نوعا من التطوير القرآنى النابع من التوافق مع معطيات الثقافة من جهة و الهادف إلى تطويرها لمصلحة الاسلام من جهة أخرى.

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

اعلم أرشدنا اللّه و اياك أنا نشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب و الاحكام و ربط الأسباب بالمسببات و اتصال الأكوان بالأكوان و استحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنقضى عجائبه فى ذلك و لا تنتهى غاياته. و أبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجسمانى، و أوله عالم العناصر المشاهدة كيف تدرج صاعدا من الأرض إلى الماء ثم إلى الهواء ثم إلى النار متصلا بعضها ببعض و كل واحد منها مستعد إلى أن يستحيل إلى ما يليه صاعدا و هابطا، و يستحيل بعض الأوقات و الصاعد منها

ألطف مما قبله إلى أن ينتهى إلى عالم الأفلاك و هو ألطف من الكل على طبقات اتصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها إلا الحركات فقط، و بها يهتدى بعضهم إلى معرفة مقاديرها و أوضاعها و ما بعد ذلك من وجود الذوات التى لها هذه الآثار فيها. ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدريج، آخر أفق المعادن متصل بأول أفق النبات مثل الحشائش و ما لا بذر له. و آخر أفق النبات مثل النخل و الكرم متصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون و الصدف، و لم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط. و معنى الاتصال فى هذه المكونات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يصير أول أفق الذى بعده و اتسع عالم الحيوان و تعددت أنواعه و انتهى فى تدريج التكوين إلى الانسان صاحب الفكر و الروية ترتفع اليه من عالم القدرة الذى اجتمع فيه الحس و الادراك و لم ينته إلى الروية و الفكر بالفعل. و كان ذلك أول أفق من الانسان بعده. و هذا غاية شهودنا. «۱»

---

(۱) ابن خلدون: المقدمة، ص ۹۵- ۹۶.

فى مثل هذا التصور الذى ساد الثقافة العربية- و الذى نجد جذوره فى تصورات ما قبل الاسلام- لا يتكون الكون من عوالم منفصلة، بل يكون الاتصال و الحركة صعودا و هبوطا بين العوالم هو مجال الفعالية التى تمكن الانسان- آخر العوالم و أكملها فى نفس الوقت- من الاتصال ببعض هذه العوالم، يستوى فى ذلك النبى و الكاهن. و الفارق بين اتصال النبى بالملإ الأعلى و اتصال الكاهن، أن اتصال النبى قائم على نوع من الفطرة و الخلقة أساسها الاختيار «الاصطفاء» الالهى، بينما يحتاج الكاهن إلى آلات و أدوات مساعدة تعينه على التخلص- جزئيا- من عوائق العالم المادى و الاتصال بما وراءه من العوالم. إن الأنبياء:

صنف مفطور على الانسلاخ من البشرية جملة- جسمانيتها و روحانيتها- إلى الملائكة من الأفق الأعلى ليصير فى لمحة من اللمحات ملكا بالفعل، و يحصل له شهود الملأ الأعلى فى أفقهم و سماع الكلام النفسانى و الخطاب الالهى فى تلك اللمحة. و هؤلاء الأنبياء صلوات اللّه و سلامه عليهم جعل اللّه لهم الانسلاخ من البشرية فى تلك اللمحة و هى حالة الوحى فطرة فطرهم اللّه عليها و جبلة صورهم فيها، و نزههم عن موانع البدن و عوائقه ما داموا ملابسين لها بالبشرية بما ركّب فى غرائزهم من القصد و الاستقامة. «۱»

و الكهان على عكس ذلك يعتمدون على محاولاتهم البشرية، و يستعينون بما يساعدهم على مجاوزة عوائق الجسد. و بسبب وجود الوسيط المساعد من السجع أو عظام الحيوانات يكون اتصالهم ناقصا و يكون ما يحصلون عليه من «معلومات» قابلا للصدق و الكذب، أو بالأحرى يختلط فيه الصدق و الكذب. إن اتصال الأنبياء:

يحصل لهم من غير اكتساب و لا استعانة بشىء من المدارك و لا من التصورات و لا من الأفعال البدنية كلاما أو حركة و لا بأمر من الأمور انما هو انسلاخ من البشرية إلى الملكية بالفطرة فى لحظة أقرب من لمح البصر. و إذا كان كذلك و كان 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، و شتان ما بينهما. فاذا أعطى تقسيم الوجود أن هنا صنفا آخر من البشر مفطورا على أن تتحرك قوته العقلية حركتها الفكرية بالارادة عند ما يبعثها النزوع لذلك و هى ناقصة عنه بالجبلة عند ما يعوقها العجز عن ذلك تشبثت بأمور جزئية محسوسة أو متخيلة كالأجسام الشفافة و عظام الحيوانات و سجع الكلام و ما سنح من طير أو حيوان فيستديم ذلك

---

(۱) ابن خلدون: المقدمة، ص ۹۸.

الاحساس أو التخيّل مستعينا به فى ذلك الانسلاخ الذى يقصده و يكون كالمشيّع له. و هذه القوة التى فيهم مبدأ لذلك الادراك هى الكهانة. و لكون هذه النفوس مفطورة على النقص و القصور عن الكمال كان ادراكها فى الجزئيات أكثر من الكليات، و لذلك تكون المخيلة فيهم فى غاية القوة لأنها آلة الجزئيات فتنفذ فيها نفوذا تاما فى نوم أو يقظة و تكون عندها حاضرة عتيدة تحضرها المخيلة و تكون كالمرآة تنظر فيها دائما و لا يقوى الكاهن على الكمال فى ادراك المعقولات لأن وحيه من وحى الشيطان. و أرفع أحوال هذا الصنف أن يستعين بالكلام الذى فيه السجع و الموازنة ليشتغل به عن الحواس، و يقوى بعض الشىء على ذلك الاتصال الناقص فيهجس فى قلبه عن تلك الحركة و الذى يشيعها من ذلك الأجنبى ما يقذفه على لسانه فربما صدق و وافق الحق و ربما كذب لأنه يتمم نقصه بأمر أجنبى عن ذاته المدركة و مباين لها غير ملائم فيعرض له الصدق و الكذب جميعا. «۱»

و إذا 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- المرسل و المستقبل- لا ينتميان إلى المرتبة الوجودية نفسها. لكن الشفرة الخاصة التى يشير اليها ابن خلدون «سجع الكهان» تظل طريقة خاصة فى الصياغة و الأداء اللغوى، طريقة خاصة- أو لنقل شفرة ثانوية- داخل النظام اللغوى العام. و القرآن يستخدم اللفظ «يوحى» للدلالة على الاتصال بين الشياطين و الكفار «و ان الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم» «۲» و كذلك يستخدمها للاتصال بين الكفار أنفسهم «يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلى بَعْضٍ زُخْرُفَ الْقَوْلِ غُرُوراً» «۳». و إذا كان الوحى فى هاتين الآيتين بمعنى «الوسوسة» كما تقول المعاجم، و كما يصف القرآن أحاديث الشيطان للبشر فى سورة «الناس» فان «الوسوسة»- كما ينبئ ايقاعها الصوتى- تعنى اتصالا محوطا بالسرية و الغموض، اتصالا لا يتاح لطرف ثالث أن يدركه.

و هذا معنى «الوحى» اللغوى كما حللناه فى الفقرة السابقة.

إن العلاقة بين النبوة و الكهانة- فى التصور العربى- أن كليهما «وحى»، اتصال بين إنسان و بين كائن آخر ينتمى إلى مرتبة وجودية أخرى، ملك فى حالة النبى، و شيطان فى حالة الكاهن. و فى هذا الاتصال/ الوحى ثمة رسالة عبر شفرة خاصة لا يتاح لطرف ثالث أن يفهمها على الأقل لحظة الاتصال، و ذلك لأن النبى «يبلغ» للناس بعد ذلك الرسالة، و الكاهن «ينبئ» عن محتوى ما تلقاه. و فى هذا كله تصبح ظاهرة «الوحى» ظاهرة غير طارئة

---

(۱) ابن خلدون: المقدمة، ص ۱۰۰

(۲) سورة الأنعام: الآية ۱۲۱.

(۳) سورة الأنعام: من الآية ۱۱۲.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۳۹

على الثقافة و لا مفروضة عليها من خارج كما سبقت الاشارة و يكاد ابن خلدون يصر على أن النبوة لم تلغ الكهانة و لم تقض عليها كما يتوهم بعض الناس:

و قد زعم بعض الناس أن هذه الكهانة قد انقطعت منذ زمن النبوة بما وقع من شأن رجم الشياطين بالشهب بين يدى البعثة و أن ذلك كان لمنعهم من خبر السماء كما وقع فى القرآن، و الكهّان انما يتعرفون أخبار السماء من الشياطين فبطلت الكهانة من يومئذ. و لا يقوم من ذلك دليل لأن علوم الكهان كما تكون من الشياطين تكون من أنفسهم أيضا كما قررناه و أيضا فالآية انما دلت على منع الشياطين من نوع واحد من أخبار السماء و هو ما يتعلق بخبر البعثة و لم يمنعوا مما سوى ذلك. و أيضا فانما كان ذلك الانقطاع بين يدى النبوة فقط، و لعلها عادت بعد ذلك إلى ما كانت عليه، و هذا هو الظاهر لأن هذه المدارك كلها تخمد زمن النبوة كما تخمد الكواكب و السّرج عند وجود الشمس لأن النبوة هى النور الأعظم الذى يخفى معه كل نور و يذهب. «۱»

إن إصرار ابن خلدون على الاحتفاظ للكهانة و العرافة بمكانهما بعد النبوة يرتد إلى أمرين: الأمر الأول أن إلغاء الكهانة يستلزم إلغاء

أساسها الوجودى، و من ثم تصبح ظاهرة النبوة ذاتها فى حاجة إلى تفسير جديد. و الأمر الثانى أن الكهانة و العرافة كانتا معيارا لدى عرب ما قبل الإسلام لإثبات حقيقة النبوة من جهة، و كانتا وسيلة للتنبؤ بالنبى الجديد المرتقب من جهة أخرى.

فقد كان العرب يفزعون إلى الكهان فى تعرف الحوادث و يتنافرون اليهم فى الخصومات ليعرفوهم بالحق فيها من ادراك غيبهم ... و اشتهر منهم فى الجاهلية شق بن أنمار بن نزار و سطيح بن مازن بن غسان و كان يدرج كما يدرج الثوب و لا عظم فيه إلا الجمجمة. و من مشهور الحكايات عنهما تأويل رؤيا ربيعة بن مضر و ما أخبراه به من ملك الحبشة لليمن و ملك مضر من بعدهم و ظهور النبوة المحمدية فى قريش، و رؤيا الموبذان التى أولها سطيح لما بعث اليه بها كسرى عبد المسيح فأخبره بشأن النبوة و خراب ملك فارس «۲».

و إذا كان الغاء الكهانة يؤدى إلى الغاء الأساس الوجودى و كذلك الأساس المعرفى لظاهرة النبوة، فان ذلك يؤكد أن ظاهرة «الوحى» استندت إلى مفهوم عميق فى الثقافة، مفهوم عن امكانية اتصال بين البشر و بين العوالم الأخرى من الملائكة و الشياطين. و إذا كان «الشعر» أيضا- كما سبقت الاشارة- قد تم تصوره من حيث مصدره داخل اطار هذا التصور

---

(۱) ابن خلدون: المقدمة، ص ۱۰۱.

(۲) ابن خلدون: المقدمة، ص ۱۰۸. و انظر مناقشتنا لهذه القضية فى دراستنا: السيرة النبوية سيرة شعبية.

العام للوحى، فاننا هنا نكتفى بهذه الاشارة، و سنعود لمناقشة علاقة القرآن بالشعر و بالسجع و ذلك عند حديثنا عن علاقة النص بالنصوص الأخرى فى الثقافة فى الفصل الخاص بالاعجاز.

۳- الوحى بالقرآن

إن الموقف الاتصالى المتضمن فى حالة الوحى بالنص يختلف عن المواقف الاتصالية التى ناقشناها حتى الآن من حيث انه أكثر تعقيدا. إن طرفى الاتصال الأساسيين فى عملية الوحى النبوى هما اللّه فى جانب و الرسول البشر فى جانب آخر. و قد عبر القرآن عن هذا الاتصال بأنه «القاء» و ذلك فى السورة الثانية من حيث ترتيب النزول و هى سورة المزمل «إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا» «۱». و من المعروف أن المتحدث المعبر عنه بالضمير «نا» فى هذه الآية هو ذات المذكور فى الآيات الأولى «اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ» من سورة «العلق». الاتصال اذن يتم من خلال «الالقاء» و الشفرة المستخدمة فى الاتصال هى «القول». و فى آيات أخرى من القرآن تم التعبير عن «الالقاء» بالتنزيل، و عن «القول» بالكلام.

أ- إن اتصال اللّه بالبشر- أو كلام اللّه للبشر- له طرائق محددة عبر عنها النص ذاته على النحو التالى:- «وَ ما كانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْياً أَوْ مِنْ وَراءِ حِجابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بِإِذْنِهِ ما يَشاءُ إِنَّهُ عَلِيٌّ حَكِيمٌ. وَ كَذلِكَ أَوْحَيْنا إِلَيْكَ رُوحاً مِنْ أَمْرِنا، ما كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتابُ وَ لَا الْإِيمانُ وَ لكِنْ جَعَلْناهُ نُوراً نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشاءُ مِنْ عِبادِنا «۲».

أولى هذه الطرائق «الوحى» بالمعنى السالف الذى ناقشناه فى الفقرة السابقة، و هو ما يطلق عليه العلماء «الالهام» مثل الوحى إلى أم موسى و إلى النحل و إلى الملائكة و كل وحى يتميز بالخصوصية و السرية. و الطريقة الثانية من طرائق كلام اللّه للبشر الكلام من وراء حجاب و ذلك كلامه لموسى من وراء حجاب الشجرة و النار و الجبل. و نلاحظ فى حالتين من حالات الكلام من وراء الحجاب أنه قد عبر عن بداية الكلام بالنداء:

فَلَمَّا أَتاها نُودِيَ يا مُوسى. إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوادِ الْمُقَدَّسِ طُوىً. وَ أَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِما يُوحى «۳».

وَ نادَيْناهُ مِنْ جانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ «۴».

(۱) الآية رقم ۵

(۲) سورة الشورى: الآيات ۵۱- ۵۲.

(۳) سورة طه: الآيات ۱۱- ۱۳.

(۴) سورة مريم: الآية ۵۲.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۴۱

و إذا كان الوحى فى الحالة الأولى كلاما لا يفهمه إلا طرفا الاتصال، فهو كلام بدون قول، أو لنقل هو كلام بشفرة غير صوتية، بلغة غير اللغة الطبيعية. و على العكس من ذلك يكون الخطاب- المعبر عنه بالنداء- فى حالة موسى كلاما باللغة التى يمكن أن يستوعبها موسى انه قول لغوى. و يؤكّد هذا الحوار فى مشهد الرؤية:

وَ لَمَّا جاءَ مُوسى لِمِيقاتِنا وَ كَلَّمَهُ رَبُّهُ قالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قالَ لَنْ تَرانِي وَ لكِنِ انْظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكانَهُ فَسَوْفَ تَرانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَ خَرَّ مُوسى صَعِقاً «۱».

إن استخدام الفعل «قال» هنا يؤكد التمايز بين حالتى الوحى الأولى و الثانية من جهة، كما يؤكد طبيعة اللغة المستخدمة فى الحالة الثانية من جهة أخرى. و من الضرورى هنا الاشارة إلى 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 و المستقبل كما هو الأمر فى حالة «الكلام من وراء الحجاب» مع موسى، بل كان المضمون يتضمن مجرد الأمر بفعل «وَ أَوْحَيْنا إِلى أُمِّ مُوسى أَنْ أَرْضِعِيهِ» «۲» «وَ أَوْحى رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنِ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبالِ بُيُوتاً» «۳»، و تكون استجابة المستقبل للوحى مجرد تنفيذ الأمر و تحقيق الفعل. و هذا فارق أساسى بين موقف الاتصال غير القولى و موقف الاتصال القولى فى «الوحى».

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

الله تنزيل الملك الرسول وحى (كلام) إن 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

(۱) سورة الاعراف: الآية ۱۴۳.

(۲) سورة القصص: الآية ۷.

(۳) سورة النحل: الآية ۶۸.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۴۲

التصور يترك مجال الفكر مفتوحا فى كيفية الاتصال بين اللّه و الملك أولا من حيث الشفرة المستخدمة فى هذا الاتصال، و بين الملك و الرسول ثانيا من حيث كيفية التلاقى ما دمنا نعلم أن الشفرة المستخدمة بينهما كانت اللغة العربية. و لقد كانت هذه الأسئلة الحرجة محور علم من علوم القرآن هو «كيفية الانزال و معناه».

ب- كيف كان الاتصال على المستوى الرأسى بين اللّه و جبريل و أى شفرة استخدمت فى هذا الاتصال؟ ذهب العلماء إلى أن:

اللّه أفهم كلامه جبريل و هو فى السماء، و هو عال من المكان، و علمه قراءته، ثم جبريل أدّاه فى الأرض و هو يهبط فى المكان «۱».

إن عبارة «علّمه قراءته» تترك مجال الحدس واسعا، لكن الاشكالية طرحت عند علماء القرآن بطريقة أخرى حين تساءلوا: ما الذى نزل به جبريل من القرآن، أ هو اللفظ و المعنى، أى النص بمضمونه و صياغته، أم هو المضمون و المعنى و المحتوى ثم وضع الرسول على

كل ذلك رداء اللغة العربية؟ و بعبارة أخرى هل كان الاتصال بين جبريل و محمد «وحيا» بمعنى الالهام، أم كان «وحيا» بالقول؟ و قد اختلف العلماء فى الاجابة عن هذا السؤال إلى فريقين:

ذهب الفريق الأول إلى أن المنزّل كان:

اللفظ و المعنى و أن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ و نزل به. و ذكر بعضهم أن أحرف القرآن فى اللوح المحفوظ كل حرف منها بقدر جبل قاف و أن تحت كل حرف معان لا يحيط بها إلا اللّه عزّ و جلّ و هذا معنى قول الغزالى: ان هذه الأحرف سترة لمعانيه «۲».

و يهمنا فى هذا الرأى التوقف أمام دلالته و نتائجه التى انتهى اليها فى مجرى تطور الفكر الدينى. و الاشارة هنا للغزالى إشارة هامة ربما يتضح مغزاها عند ما نناقش مفهوم الغزالى للنص و تحويله لطبيعته و لوظيفته فى الباب الثالث و الأخير من هذه الدراسة. و الذى يهمنا هنا أن نلاحظه أن هذا الرأى يتصور للنص وجودا خطيا سابقا فى اللوح المحفوظ. و فى هذا التصور ما فيه من اهدار لجدلية العلاقة بين النص و الواقع الثقافى، و هى العلاقة التى تؤكد عليها كثير من علوم القرآن كما سيأتى فى الفصول القادمة من هذه الدراسة.

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

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۲۹.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۲۹. يعتمد هذا التصور الذى نناقشه هنا على ما جاء فى النص «بل هو قرآن مجيد. فى لوح محفوظ» سورة البروج: الآيات ۲۱- ۲۲.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۴۳

جميع نواحيها و أطرافها فى التصور القديم عند الشيعة و المتصوفة خاصة. لقد أدى هذا التصور للوجود الأزلى الكتابى للنص إلى نتيجتين هامتين: النتيجة الأولى المبالغة فى قداسة النص و تحويله من كونه نصا لغويا دالا قابلا للفهم إلى أن يكون نصا تصويريا. و مع ازدهار الفنون- خاصة فن الخط و الزخرفة- كان القرآن يمثل من حيث وجوده الخطى محور ابداع الفنان العربى. و يمكن القول من منظور المفهوم العربى للمحاكاة أن الفنان العربى كان يحاول محاكاة هذا الخط القديم الأزلى للنص فى اللوح المحفوظ. إن هذا الافتراض يسانده فصل الأشاعرة بين الكلام النفسى القديم من القرآن و بين محاكاته الصوتية فى القراءة من حيث أن الكلام النفسى صفة قائمة بالذات الالهية لا تفارقها، على حين أن تلاوة القارئ محاكاة فى الزمان لهذه الصفة الأزلية. هذا على المستوى الصوتى، فلما ذا لا- يكون الرسام العربى الخطاط محاكيا للخط الأزلى الكتابى للنص فى اللوح المحفوظ؟ بناء على هذا التصور ان اضافة علم «مرسوم الخط» «۱» إلى مجال علوم القرآن يؤكد هذا الافتراض و يسانده. هذا بالاضافة إلى المكانة الخاصة التى تمتعت بها الحروف على المستويين الصوتى و الكتابى عند كل من الشيعة و المتصوفة، و هو أمر ناقشناه فى مكان آخر «۲».

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

جميع ما تقوله الأمة شرح للسنة، و جميع السنة شرح للقرآن، و جميع القرآن شرح أسماء اللّه الحسنى و صفاته العليا. و زاد غيره: و

جميع الأسماء الحسنى شرح لاسمه الأعظم. «۳»

و ينسب أيضا إلى سهل بن عبد اللّه التسترى قوله:

لو أعطى العبد بكل حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه اللّه فى آية من كتابه، لأنه كلام اللّه و كلامه صفته. و كما أنه ليس للّه نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه

---

(۱) انظر الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۳۷۶- ۴۳۱.

(۲) انظر: فلسفة التأويل ص ۲۹۷- ۳۰۱.

(۳) البرهان فى علوم القرآن: الجزء الأول، ص ۶.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۴۴

و انما يفهم كلّ بمقدار ما يفتح عليه «۱».

و إلى مثل ذلك ذهب أبو بكر بن العربى، فجعل علوم القرآن لا- تتناهى إذا راعينا الروابط و التراكيب. و هذه العلوم إذا حصرت باعتبار كلمات القرآن فهى:

خمسون علما و أربعمائة و سبعة آلاف علم و سبعون ألف علم على عدد كلم القرآن، مضروبة فى أربعة. قال بعض السلف: إذ لكل كلمة ظاهر و باطن و حد و مطلع. و هذا مطلق دون اعتبار تراكيبه و ما بينها من روابط. و هذا ما لا يحصى و لا يعلمه إلا اللّه عزّ و جلّ «۲».

إن سيادة هذا المفهوم لدلالة النص و سيطرته على الثقافة قد أدى فى النهاية إلى نقل فعالية النص من مجال الدلالة اللغوية بوصف النص رسالة إلى مجال الدلالة السميوطيقية بوصف النص أيقونة. و يمكن أن يكون ذلك مسئولا إلى حد كبير عن اعطاء الأولية فى بعض مراحل تاريخنا الفكرى و الثقافى للأحاديث النبوية و ذلك بوصفها خطابا بشريا قابلا للفهم من حيث اللغة و الصياغة و ذلك إذا قورنت بقداسة القرآن و أزلية لغته و تعبيرها عن ذات المتكلم سبحانه و تعالى. و تلك قضية سنعود إليها بمزيد من التحليل عند حديثنا عن «الاعجاز» من جهة، و عند حديثنا عن «تحويل مفهوم النص» فى الباب الأخير من هذه الدراسة من جهة أخرى.

ج- و إذا كان الرأى السابق يرى أن الشفرة اللغوية فى عملية الاتصال/ الوحى كانت هى اللغة العربية سواء فى مستوى الاتصال الرأسى (اللّه- جبريل) أم فى المستوى الأفقى (جبريل- محمد) فإن الرأى الثانى يفرق بين هذين المستويين، فيجعل تحويل الوحى من مستوى «الالهام» إلى مستوى الاتصال اللغوى، أى يجعل الصياغة اللغوية للوحى مهمة جبريل مرة، و يجعلها مهمة محمد مرة أخرى.

انما نزل جبريل على النبى صلّى اللّه عليه و سلم بالمعانى خاصة، و أنه صلّى اللّه عليه و سلم علم تلك المعانى و عبر عنها بلغة العرب. و انما تمسكوا (أصحاب هذا الرأى) بقول اللّه تعالى: (نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ. عَلى قَلْبِكَ) «۳».

و إذا كان أصحاب هذا الرأى يتمسكون بالمضمون الحرفى للنزول على «القلب»، فيعتبرون أن النزول كان نزولا للمعانى منفصلة عن الشفرة اللغوية، فلا شك فى أن المفهوم

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول ص ۹.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۱۷.

(۳) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول ص ۲۳۰، و الآيتان من سورة الشعراء: ۱۹۳- ۱۹۴.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۴۵

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.

إن جبريل صلى اللّه عليه و سلم انما ألقى عليه المعنى، و أنه عبّر بهذه الألفاظ بلغة العرب، و أن أهل السماء يقرءونه بالعربية، ثم أنزل به بعد ذلك. «۱»

و يفترض هذا الرأى أن للملائكة نظاما لغويا، و يفترض علاوة على ذلك أن هذا النظام اللغوى هو اللغة العربية. إن النص فى هذا التصور كان نصا غير لغوى فى المستوى الرأسى (اللّه- جبريل) و لكنه تحول إلى نص لغوى فى المستوى الأفقى (جبريل- محمد)، سواء كان ذلك من جانب جبريل أم كان من جانب محمد. و لا شك فى أن مثل هذا التصور يتناقض و مفهوم النص لنفسه من أنه قول و قرآن- بالاشتقاق من القراءة- و أنه رسالة لغوية لا يجوز المساس بمنطوقها أو تحريفها.

وَ إِنْ كادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِى أَوْحَيْنا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِىَ عَلَيْنا غَيْرَهُ وَ إِذاً لَاتَّخَذُوكَ خَلِيلًا. «۲»

وَ لَئِنْ شِئْنا لَنَذْهَبَنَّ بِالَّذِى أَوْحَيْنا إِلَيْكَ ثُمَّ لا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنا وَكِيلًا «۳».

وَ اتْلُ ما أُوحِىَ إِلَيْكَ مِنْ كِتابِ رَبِّكَ لا مُبَدِّلَ لِكَلِماتِهِ وَ لَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَداً «۳».

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

لا تُحَرِّكْ بِهِ لِسانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ. إِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ. فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ. «۵»

د- إن 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 المرتبة الوجودية نفسها. إن جبريل ملك ينتمى إلى أفق وجودى مغاير للأفق الذى ينتمى اليه محمد البشر. و من الضرورى الاشارة إلى أن هذه الاشكالية لم تكن مطروحة على العقل العربى فى مرحلة ما قبل الاسلام، و قد أدى إلى طرحها تطور العقل العربى و احتكاكه بثقافات أخرى، و هذا يؤكد طبيعة العلاقة الجدلية بين النص و الثقافة. فإذا كان النص فى مفهومه الجوهرى و الأساسى اعتمد على معطيات الثقافة، فان الثقافة هنا تحاول فهم هذا الجذر الثقافى للنص. كان السؤال: كيف أمكن هذا الاتصال مع التغاير فى الطبيعة الناتج

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول ص ۲۳۰.

(۲) سورة الاسراء: الآية ۷۳.

(۳) على الترتيب: سورة الاسراء: الآية ۸۶ و الكهف: الآية ۲۷.

(۵) سورة القيامة: الآيات ۱۶- ۱۸.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۴۶

عن اختلاف مراتب الوجود. و كانت الاجابة أن ثمة تحولا يحدث فى أحد طرفى عملية الاتصال حتى يمكنه الاتصال بالطرف الآخر: أحدهما أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم انخلع من صورة البشرية إلى صورة الملائكة و أخذه من جبريل، و الثانى أن الملك انخلع إلى البشرية حتى يأخذ الرسول منه. و الأول أصعب الحالين. «۱»

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

فاذا توجهوا و انسلخوا عن بشريتهم و تلقوا فى ذلك الملأ الأعلى ما يتلقونه عاجوا به على المدارك البشرية منزّلا فى قواها لحكمة التبليغ للعباد، فتارة يسمع أحدهم دويا و كأنه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذى ألقى اليه، فلا ينقضى الدوى إلا و قد وعاه و فهمه. و تارة يتمثل له الملك الذى يلقى اليه الوحى رجلا- فيكلمه و يعى ما يقوله. و التلقى من الملك و الرجوع إلى المدارك البشرية و فهمه ما ألقى عليه كله كأنه فى لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر لأنه ليس فى زمان بل كلها تقع جميعا فيظهر كأنها سريعة. و لذلك سميت وحيا، لأن الوحى فى اللغة الاسراع.

و اعلم أن الأولى و هى حالة الدوى هى رتبة الأنبياء غير المرسلين على ما حققوه، و الثانية و هى حالة تمثّل الملك رجلا يخاطب هى رتبة الأنبياء المرسلين، و لذلك كانت أكمل من الأولى. و هذا معنى الحديث الذى فسر فيه النبى صلّى اللّه عليه و سلم الوحى لما سأله الحارث بن هشام و قال: كيف يأتيك الوحى؟

فقال: أحيانا يأتينى مثل صلصلة الجرس و هو أشده علىّ فيفصم عنى و قد وعيت ما قال، و أحيانا يتمثل لى الملك فيكلمنى فأعى ما يقول. و إنما كانت الأولى أشد لأنها مبدأ الخروج فى ذلك الاتصال من القوة إلى الفعل فيعسر بعض العسر. و لذلك لما عاج فيها على

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول ص ۲۲۹.

المدارك البشرية اختصت بالسمع و صعب ما سواه. و عند ما يتكرر الوحى و يكثر التلقى يسهل ذلك الاتصال، فعند ما يعرج إلى المدارك البشرية يأتى على جميعها و خصوصا الأوضح منها و هو ادراك البصر. و فى العبارة عن الوعى فى الأولى بصيغة الماضى و فى الثانية بصيغة المضارع لطيفة من البلاغة و هى أن الكلام جاء مجىء التمثيل لحالتى الوحى، فمثّل الحالة الأولى بالدوى الذى هو فى المتعارف غير كلام و أخبر أن الفهم و الوعى يتبعه غبّ انقضائه. فناسب عند تصوير انقضائه و انفصاله العبارة عن الوعى بالماضى المطابق للانقضاء و الانقطاع. و مثّل الملك فى الحالة الثانية برجل يخاطب و يتكلم و الكلام يساوقه الوعى فناسب العبارة بالمضارع المقتضى للتجدد «۱».

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

و اعلم أن فى حالة الوحى كلها صعوبة على الجملة و شدة قد أشار اليها القرآن، قال تعالى: إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا، و قالت عائشة: كان مما يعانى من التنزيل شدة، و قالت كان ينزل عليه الوحى فى اليوم الشديد البرد فيفصم عنه و انّ جبينه ليتفصد عرقا. و لذلك كان يحدث عنه فى تلك الحالة من الغيبة و الغطيط ما هو معروف ... و هذا هو معنى الغطّ الذى عبّر به فى مبدأ الوحى فى قوله فغطنى حتى بلغ منى الجهد ثم أرسلنى فقال اقرأ فقلت ما أنا بقارئ و كذا ثانية و ثالثة كما فى الحديث «۲».

و الحالة الثانية هى الحالة التى يتحول فيها الملك إلى الصورة البشرية، فيكون الاتصال بالكلام العادى، بالنظام اللغوى البشرى الخاص بالمستقبل، و لذلك يكون الوعى «مساوقا» للكلام على حد تعبير ابن خلدون، على حين يكون الوعى بالدلالة فى الحالة الأولى تاليا لعملية الاتصال. إن تحليل ابن خلدون و تمييزه بين هاتين الحالتين من حالات الوحى يستند أيضا إلى النص، و لذلك 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

---

(۱) المقدمة، ص ۹۸- ۹۹.

(۲) المقدمة، ص ۹۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۴۸

لغوى، على حين أن حالة التحول من جانب جبريل تستلزم الاتصال اللغوى الذى عبر عن الوعى فيه باستخدام صيغة المضارع. و قد لا يتفق معنا ابن خلدون فى القول بان الحالة الأولى- حالة الانسلاخ عن البشرية- يمكن أن تكون حالة الوحى بالسّنة، بينما تكون الحالة الثانية- حالة تحول الملك إلى البشرية- خاصة بالوحى بالقرآن. و الواقع أن ابن خلدون يرى هاتين الحالتين من حالات الوحى مرحلتين فى تطور عملية الاتصال، فيرى أن الشدة و الغط لازما عملية الاتصال فى بدء الوحى، ثم مع التعود و الألفة انتقلت عملية الاتصال فى الوحى من مجرد الاعتماد على «السماع» بحاسة السمع إلى المشافهة الكلامية و الاعتماد على حاسة «البصر». و يعتمد ابن خلدون على هذا المفهوم للتفرقة بين المكى و المدنى من القرآن:

و قد يفضى الاعتياد بالتدريج فيه شيئا فشيئا إلى بعض السهولة بالقياس إلى ما قبله.

و لذلك كانت تنزل نجوم القرآن و سوره و آية حين كان بمكة أقصر منها و هو بالمدينة. و انظر إلى ما نقل فى نزول سورة براءة فى غزوة تبوك و أنها نزلت كلها أو أكثرها عليه و هو يسير على ناقته بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المفصّل فى وقت و ينزل الباقى فى حين آخر. و كذلك كان آخر ما نزل بالمدينة آية الدّين و هى ما هى فى الطول بعد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمن و الذاريات و المدثر و الفلق و أمثالها. و اعتبر من ذلك علامة تميز بها بين المكى و المدنى من السور و الآيات. «۱»

و إذا 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 و فى اعتبارهما مجرد مرحلتين زمانيتين، يتخلى عن تفرقته الأساسية بينهما من حيث طبيعة الشفرة المستخدمة، التى أشار اليها باسم «الرمز» فى حالة انسلاخ النبى و باسم «الكلام» فى حالة تحول الملك إلى البشرية. و إذا كان ابن خلدون قد فرق بين هاتين الحالتين من جهة أخرى على أساس أن حالة الانسلاخ إلى الملكية هى حالة «النبوة»- حالة الأنبياء غير المرسلين- و أن الحالة الثانية هى حالة الأنبياء المرسلين، فهل يمكن لنا أن نفترض أن المرحلة المبكرة فى الوحى كانت مرحلة «نبوة» فقط غير متضمنة للرسالة؟ و الحقيقة أن مثل هذا الافتراض يمكن أن يجد له سندا فى بعض الآراء عند علماء القرآن الذين ذهبوا إلى أن بداية الرسالة كانت بالأمر بالانذار فى سورة «المدثر» و أن ما سبقها من نصوص دالة على النبوة فقط.

أول ما نزل للنبوة: اقرأ باسم ربك، و أول نزل للرسالة: يا أيها المدثر «۲».

---

(۱) ابن خلدون: المقدمة، ص ۹۹.

(۲) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول ص ۲۴.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۴۹

قوله تعالى: (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ) دال على نبوة محمد صلّى اللّه عليه و سلم، لأن النبوة عبارة عن الوحى إلى الشخص على لسان الملك بتكليف خاص. و قوله تعالى: (يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ) دليل على رسالته صلّى اللّه عليه و سلم لأنها عبارة عن الوحى إلى الشخص على لسان الملك بتكليف عام «۱».

ه- ان مفهوم «الانسلاخ عن البشرية» و التحول إلى الملكية فى حالة الوحى الأولى ليس مقصودا معناه الحرفى بالتحول الفيزيقى كما

يفهم من منطوقه، فالتغير الذى كان يلاحظ على النبى تغير طارئ طفيف و ليس تحولا بالمعنى الذى تنبئ عنه لفظة «الانسلاخ» أو «الانخلاع». و لعل هذا هو الذى مهد السبيل أمام الفلاسفة و المتصوفة لمناقشة مفهوم «النبوة» من خلال نظرية «الخيال».

إن تفسير النبوة اعتمادا على مفهوم «الخيال» معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتم من خلال فاعلية «المخيلة» الانسانية التى تكون فى «الأنبياء»- بحكم الاصطفاء و الفطرة- أقوى منها عند من سواهم من البشر. و إذا كانت فاعلية «الخيال» عند البشر العاديين لا تتبدى إلا فى حالة النوم و سكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجى إلى الداخل، فإن «الأنبياء» و «الشعراء» و «العارفين» قادرون دون غيرهم على استخدام فاعلية «المخيلة» فى اليقظة و النوم على السواء. و ليس معنى ذلك- بأى معنى من المعانى- التسوية بين هذه المستويات من حيث قدرة «المخيلة» و فاعليتها، فالنبى يأتى دون شك على قمة الترتيب، يليه الصوفى العارف، ثم يأتى الشاعر فى نهاية الترتيب.

إن النفس الانسانية بصفة عامة جزء من العالم الروحانى فى التصور العام للوجود عند العلماء، و على ذلك فان كل البشر قادرون على الالمام بلمحة من هذا العالم من خلال تجربة «الرؤيا». و لكن حين يكون هؤلاء البشر العاديون تحت سطوة «العالم الحسى» لا يستطيعون مقاربة هذا العالم الخصب الثرى. إن «الأحلام» تمثل مجال فاعلية «المخيلة» عند البشر جميعا، لكن «دلالة» ما يراه النائم قد تكون واضحة و قد تكون غامضة، لكنها فى كل الأحوال لها دلالتها على بعض حقائق العالم الروحى الذى تنتمى اليه النفس الانسانية.

و أما الرؤيا فحقيقتها مطالعة النفس الناطقة فى ذاتها الروحانية لمحة من صور الواقعات، فانها عند ما تكون روحانية تكون صورة الواقعات فيها موجودة بالفعل كما هو شأن الذوات الروحانية كلها، و تصير روحانية بأن تتجرد عن المواد الجسمانية و الموارد البدنية. و قد يقع لها ذلك لمحة بسبب النوم كما نذكر فتقتبس بها علم ما تتشوّف اليه من الأمور المستقبلة،

---

(۱) الزركشى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول ص ۲۰۸.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۵۰

و تعود به إلى مداركها. فان كان ذلك الاقتباس ضعيفا غير جلى بالمحاكاة و المثال فى الخيال فيحتاج لتخلّصه من أجل هذه المحاكاة إلى التعبير. و قد يكون الاقتباس قويا يستغنى فيه عن المحاكاة فلا يحتاج إلى تعبير لخلوصه من المثال و الخيال. و السبب فى وقوع هذه اللمحة للنفس أنها ذات روحانية بالقوة مستكملة بالبدن و مداركه حتى تصير ذاتها تعقلا محضا و يكمل وجودها بالفعل فتكون حينئذ ذاتا روحانية مدركة بغير شىء من الآلات البدنية إلا أن نوعها فى الروحانيات دون نوع الملائكة أهل الأفق الأعلى الذين لم يستكملوا ذواتهم بشىء من مدارك البدن و لا غيره. فهذا الاستعداد حاصل لها ما دامت فى البدن. و منه خاص كالذى للأولياء و منه عام للبشر على العموم. «۱»

و إذا كانت النفس الانسانية تتلقى من الملأ الأعلى على قدر روحانيتها و صفائها، فلا شك أن الأنبياء يصلون إلى الدرجة القصوى من الصفاء و الروحانية و لكنهم لا يتحولون إلى ذوات من التعقل المحض تجعلهم ملائكة. هل يمكن أن نقول اذن إن المرحلة الأولى من مراحل الوحى- مرحلة الشدة و الغط و التحول من جانب النبى- كانت مرحلة أشبه بالرؤيا حيث تتلقى نفس النبى- بناء على هذا التصور- من الملك رسالة ذات شفرة خاصة يحولها النبى بعد ذلك إلى رسالة لغوية؟ و هل يمكن أن نقول أن التعود و الألفة- مع توالى عملية الاتصال- جعلت الوحى ممكنا فى حالة اليقظة بالكلام اللغوى العادى؟

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

كان أول ما بدئ به رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم من الوحى الرؤيا الصادقة فى النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. ثم حبب اليه الخلاء، فكان يخلو بغار حراء يتحنث فيه الليالى أولات العدد قبل أن يرجع إلى أهله و يتزود لذلك، ثم يرجع إلى

خديجة فيتزود لمثلها «۲».

و يحدثنا النص ذاته عن رؤيا الأنبياء و ما تتضمنه من الوحى سواء فى قصة «إبراهيم» أم فى قصة «يوسف». فى الحالة الأولى كان تحقق الحلم بالموازاة الرمزية بين «الكبش» و «الابن» اذ رأى إبراهيم أنه يذبح ابنه، و ايمانا بأن الأحلام تعبير عن حقائق أو شك على تحقيق الحلم

---

(۱) ابن خلدون: المقدمة، ص ۱۰۲.

(۲) مختصر صحيح مسلم: الجزء الأول، ص ۲۴.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۵۱

حرفيا ثم حدث التأويل «فما ذبح إلا كبشا فى صورة ولده فأفسد الحلم صورة الكبش فى المنام» «۱». و كذلك فى حالة «يوسف» تحقق الحلم بالتأويل الرمزى للصور المدركة، فكانت الشمس و القمر هما الأب و الأم و كان 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، و لذلك طلب منه الا يقصه على إخوته حتى لا يكيدوا له. و معنى ذلك كله أن «الرؤيا» تعد احدى طرائق الوحى، و هى طريقة تكون لغتها الصور الرمزية الدالة على معان تحتاج للتعبير و التأويل. و فى شخصية «النبى» تجتمع القابلية لهذه الطريقة من طرق الوحى مع القدرة على التأويل و العبور من الصور الرامزة إلى المعانى الرموز إليها. إن التشابه و التماثل بين احدى حالات الوحى و بين «الرؤيا» أمر مؤكد فى الثقافة العربية الاسلامية سواء قبل الاسلام- مرتبطا بالعرافة و الكهانة- أم بعده «۲» إن ما يحدث للأنبياء شبيه بما يحدث للنائم فى حلمه مع فارق فى الدرجة هو أن:

حال النوم أدون منه بكثير، فلأجل هذا الشبه عبّر الشارع عن الرؤيا بأنها جزء من سنة و أربعين جزءا من النبوة، و فى رواية ثلاثة و أربعين، و فى رواية سبعين. و ليس العدد فى جميعها مقصودا بالذات، و انما المراد الكثرة فى تفاوت هذه المراتب بدليل ذكر السبعين فى بعض طرقه، و هو للتكثير عند العرب ... ان معنى هذا الجزء نسبة الاستعداد الأول الشامل للبشر إلى الاستعداد القريب الخاص بصنف الأنبياء الفطرى لهم صلوات اللّه عليهم. إن هذا الاستعداد البعيد و ان كان عاما فى البشر معه عوائق و موانع كثيرة تمنع من حصوله بالفعل. و من أعظم تلك الموانع الحواس الظاهرة، ففطر اللّه البشر على ارتفاع حجاب الحواس بالنوم الذى هو جبلّى لهم، فتتعرض النفس عند ارتفاعه إلى معرفة ما تتشوّف اليه فى عالم الحق، فتدرك فى بعض الأحيان منه لمحة يكون فيها الظّفر بالمطلوب. و لذلك جعلها الشارع من المبشرات، فقال: لم يبق من النبوة إلا المبشرات، قالوا: و ما المبشرات يا رسول اللّه، قال: الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو ترى له «۳».

إن فهم ظاهرة «الرؤيا» على أساس أنها حالة اتصال بين النفس و العالم الروحانى كان من شأنه أن يدعّم الأساس النظرى لظاهرة النبوة بالاستناد إلى بعض الحقائق المشتركة بين

---

(۱) ابن عربى: الفتوحات المكية، الجزء الرابع، ص ۲۴۱.

(۲) انظر دور «الرؤيا» بوصفها أداة فنية فى بناء السيرة النبوية: السيرة النبوية سيرة شعبية، و هناك أيضا أشرنا إلى عملية الوحى الأولى بوصفها رؤيا كما جاء فى نص السيرة، و انظر السيرة النبوية: الجزء الأول، ص ۲۲۰- ۲۲۱.

(۳) ابن خلدون: المقدمة، ص ۱۰۳.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۵۲

البشر جميعا. و فى ظل هذا التصور لا تكون «النبوة» ظاهرة فوقية مفارقة، بل تصبح ظاهرة قابلة للفهم و الاستيعاب. و يمكن أن يفهم

«الانسلاخ» أو «الانخلاع» فى ظل هذا التصور على أساس أنه تجربة خاصة، أو حالة من حالات الفعالية الخلاقة. و يكون التمييز بين حالتى الوحى تمييزا بين مرحلتين لا بين حالتين.

۴- القرآن و الكتاب

لا نريد أن نتوقف طويلا عند ذلك الخلاف التفسيرى حول كلمة «القرآن» و هل هى مصدر من «قرأ» بمعنى ردّد، أو من «قرأ» بمعنى جمع، و هو خلاف مبسوط فى المعاجم و فى كتب علوم القرآن على السواء. و المعيار الثقافى الذى نستند إليه فى التحليل لا بد أن يؤكد أنها مصدر من «قرأ» بمعنى الترديد، ذلك أن النص تشكل من خلال ثقافة شفاهية لم يكن للتدوين فيها دور يذكر، هذا بالاضافة إلى أن ما ورد فى الآيات و السور الأولى من النص يشير إلى النص باسم «القرآن»، و يشير إلى قراءته من جانب الملقى (جبريل) و من جانب المتلقى (محمد) على السواء.

إِنَّ عَلَيْنا جَمْعَهُ وَ قُرْآنَهُ. فَإِذا قَرَأْناهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ «۱» و عطف القرآن على الجمع يؤكد التغاير، و تأتى الآية الثانية لتؤكد أن «القرآن» مصدر من «قرأ» بمعنى القراءة الذى هو الترديد و الترتيل.

وَ رَتِّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا «۲» إن النص فى اطلاقه هذا الاسم على نفسه ينتسب إلى الثقافة التى تشكّل من خلالها، و لكنه فى نفس الوقت يفرض تميّزه عنها باختيار هذا الاسم غير المألوف تماما من حيث صيغته و بنائه، الأمر الذى أدى إلى مناقشات العلماء: هل هو بمعنى القراءة أم بمعنى الجمع؟ و لقد أدرك الجاحظ أن هذه الأسماء التى أطلقها النص على نفسه و على أجزائه مثل السورة و الآية و الفاصلة هى من قبيل الأسماء التى تؤكد مخالفة النص لغيره من النصوص فى الثقافة. و هذه ملاحظة هامة، فالنص ينتسب إلى الثقافة من حيث «شفاهيته» فى التلقى و الأداء، و لكنه ينفصل عنها باختيار الأسماء الدالة على أجزائه.

سمى اللّه كتابه اسما مخالفا لما سمى العرب كلامهم على الجملة و التفصيل، سمى

---

(۱) سورة القيامة: الآيات ۱۷- ۱۸.

(۲) سورة المزمل: الآية ۴.

جملته قرآنا كما سموا ديوانا و بعضه سورة كقصيدة، و بعضه آية كالبيت و آخرها فاصلة كقافية «۱».

لكن إذا كانت هذه الأسماء تمثل مخالفة خارجية، فقد أطلق النص على نفسه اسما آخر يفصل بينه و بين التيار العام لحركة الثقافة فصلا واضحا. لقد أطلق على نفسه اسم «الكتاب». و كانت المرة الأولى التى يرد فيها هذا الاسم فى سورة «ص» و هى السورة رقم ۳۸ من حيث ترتيب النزول «۲» كِتابٌ أَنْزَلْناهُ إِلَيْكَ مُبارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آياتِهِ وَ لِيَتَذَكَّرَ أُولُوا الْأَلْبابِ. «۳»

و لا شك أن اطلاق هذا الاسم على النص لم يكن مجرد دلالة على «الانفصال» عن النصوص الأخرى، فالحقيقة أن هذا النص هو أول نص دوّن فى تاريخ الثقافة، هذا بالطبع إذا استثنينا ما جاء فى الروايات من تدوين «المعلقات» و تعليقها على جدران الكعبة. و إذا كان تدوين المعلقات مع افتراض صحته حادثة جزئية للاحتفال ببعض النصوص الممتازة، فان الحرص على تدوين كل ما يستجد فى النص من جانب النبى و المسلمين بعد 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 و مرحلة التدوين.

و ثمة دلالة أخرى هامة لاطلاق اسم «الكتاب» على النص، و هى ترتبط بالوضع الدينى فى الجزيرة العربية قبل الاسلام، فقد كانت صفة «أهل الكتاب» تقابل صفة «الأميين» تقابل التضاد و التناقض، حيث تشير الصفة الأولى إلى اليهود و النصارى بينما تشير الثانية إلى مشركى العرب و عبدة الأوثان. و رغم ما يقوله ابن خلدون من أن علماء اليهود «كانوا بادية بالحجاز غفلا عن الصنائع و العلوم حتى

عن علم شريعتهم و فقه كتابهم و ملتهم» «۴» فان مجرد كونهم أصحاب دين لهم كتاب كان يجعلهم يتمتعون باحترام «الأميين».

و يتبدى ذلك فى أن السيدة خديجة حين أرادت أن تستيقن من حقيقة ما ظهر لمحمد بحراء أخذته إلى ورقة بن نوفل:

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۵۰.

(۲) انظر فى ترتيب النزول: الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۱۹۳، و السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۱۰- ۱۱.

(۳) الآية ۲۹.

(۴) المقدمة، ص ۳۳۳.

و كان امرأ تنصر فى الجاهلية، و كان يكتب الكتاب العربى، و يكتب فى الانجيل بالعربية ما شاء اللّه تعالى أن يكتب «۱».

لقد كان النص فى هذه المرحلة يميز نفسه عن ثقافة «الأميين» بأنه كتاب، و كان يميز نفسه عن ثقافة «أهل الكتاب» من جهة أخرى بأنه «كتاب عربى» أو «بلسان عربى». و هذا التمييز هام فى ذاته لدلالته على الوظيفة التى كان على النص أن يلعبها فى اطار الثقافة بوصفه حلقة هامة فاصلة بين مرحلتين كما سبقت الاشارة. إن قراءة النص قراءة خاصة من حيث ترتيب نزول الآيات يمكن أن تكشف لنا عن كثير من حقائق حركة النص فى الثقافة تشكلا و تشكيلا، و إن كان الوصول إلى هذا الترتيب الدقيق أمر يحتاج إلى طاقات كثير من الباحثين «۲».

إن مفهوم «الكتابة» فى ثقافة ما قبل النص كان مفهوما يرتبط بالسرية و الخفاء المتضمّنين فى المفهوم اللغوى للوحى، و لذلك يضع صاحب اللسان «الكتابة» ضمن معانى «الوحى»، لكن هذا المعنى من معانى الوحى- معنى الكتابة- لا نجد له استخداما فى النص، و انما ترد الكتابة بمعنى التدوين و التسجيل و التثبيت أو بمعنى الفرض و الايجاب «۳».

نجد الكتابة بمعنى الوحى أو بالأحرى الوحى بمعنى الكتابة فى الشعر الجاهلى. يقول لبيد فى معلقته:

فمدافع الريان عرّى رسمهاخلقا كما ضمن الوحىّ سلامها لقد انمحى رسم مدافع الريان بحكم اسفاء الرياح عليها فاختفت و لم تعد مرئية تماما كما تتضمن الحجارة الكتابة. و إذا كان تضمّن الحجارة للكتابة لا يخفيها، و الأحرى القول إنه يبرزها، فان رؤية الشاعر للكتابة- المتضمنة فى الحجارة- رؤية لنقوش و أشكال «عارية» عن الدلالة بالنسبة له. و تكون الحقيقة بالنسبة للشاعر أن الكتابة «الخافية الدلالة»- الوحى- يمكن أن تماثل اختفاء مدافع الريان بفعل الرياح، أو تعرى رسوم هذه المدافع. إن الكتابة هنا تبدو بالنسبة للأمّى دلالة، و لكنها دلالة خفية لا يستطيع كشف غموضها، انها دلالة على المستوى الافتراضى لكنها فى الحقيقة غموض. لكن الغموض لا ينشأ فى وعى الناظر إلى الكتابة إلا من خلال معرفته أنها دالة، و لكن دلالتها بالنسبة اليه خفية. إن موقف الشاعر

---

(۱) مختصر صحيح مسلم: الجزء الأول، ص ۲۵.

(۲) 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 و الصبر لكى تكتمل.

(۳) انظر: معجم الفاظ القرآن.

هنا أمام الكتابة/ الوحى مماثل لموقف علقمة أمام «الانقاض» و «النقنقة» بين ذكر النعام و أنثاه، انه يعلم أنها أصوات دالة بالنسبة لهما، لكن دلالتها خفية غامضة بالنسبة له، لذلك قارنها بتراطن الروم فى قصورهم.

و بهذا المعنى جاء المثل «وحى فى حجر» لمن يكتم سره. و قد 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 اكتمه»، حيث جعل المقارنة فى المثل بين الانسان و الحجر فى حين أن المقارنة بين «السر» و «الوحى»، و يكون المعنى «سرك كالوحى فى الحجر» لا يدركه أحد. و لا شك أن هذا المثل كان دالا فى ثقافة شفاهية تمثل الكتابة فيها نصّا غامضا مستغلق الدلالة.

و لعل خطأ «أبو زيد القرشى» فى شرح معنى المثل- و عذره أيضا- راجع إلى انتفاء مفهوم الكتابة من معنى «الوحى» بفعل فاعلية النص فى الثقافة.

إن هذا المثل يشبه إلى حد كبير ما نقوله فى أمثالنا العامية من أن «السر فى بير»، و ليس المقصود من ذلك أنه فى مكان يستحيل الوصول اليه، بل المقصود أنه مودع فى مكان يستحيل على غير من أودعه أن يبحث عنه فيه. و تتعقد الدلالة بارتباط «البير» فى الخيال الشعبى بعالم الأشباح و العفاريت و الأرواح الشريرة بشكل عام. إن الدلالة اللغوية للمثل لا تنفصل عن النظام الثقافى بأعرافه و تقاليده و معتقداته.

و حين نقول إن النص قد ساهم فى تحويل الثقافة من مرحلة الشفاهية إلى مرحلة التدوين عن طريق اضفاء اسم «الكتاب» على نفسه و عن طريق نفى دلالة «الوحى» بما يرتبط به من سرية و غموض عن معنى «الكتابة» فاننا لا نقصد بالنص مجرد المعطى اللغوى، بل نقصد فعالية النص من خلال مجموعة البشر الذين اعتبروه نصهم الأساسى. و فى هذا الصدد يكفى أن نشير إلى أن النبى كان يجعل فدية الأسير من أهل مكة أن يعلم عشرة من المسلمين القراءة و الكتابة، و ذلك من شدة حرصه و حرص الجماعة على تدوين النص و على احداث تغيير نوعى فى الثقافة. إن النص هنا لا يفعل وحده بل تتحقق فعاليته بالانسان الذى كان النص بالنسبة اليه رسالة و بلاغا.

۵- الرسالة و البلاغ

و ليست الرسالة المتضمنة فى عملية الاتصال/ الوحى، سواء كانت رسالة لغوية أم كانت رسالة غير لغوية، رسالة خاصة بالمتلقى الأول، و لكنها رسالة مطلوب تبليغها للناس و إعلامهم بها. و إذا كانت الرسالة لغوية قولية، كما هو الأمر فى حالة القرآن، فالمطلوب ابلاغ منطوق الرسالة اللفظى دون تحوير أو تبديل أو تحريف. ان النص يفصل فى مواطن

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۵۶

كثيرة بين فاعل القول- المتكلم و الموحى- و بين المتلقى الأول:

وَ لَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنا بَعْضَ الْأَقاوِيلِ لَأَخَذْنا مِنْهُ بِالْيَمِينِ «۱» أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لا يُؤْمِنُونَ «۲» إن مهمة المتلقى الأول نقل الرسالة و ابلاغها للناس لا مجرد تلقيها و العلم بمحتواها و مضمونها. إن مجرد التلقى و العلم بالرسالة لا يتجاوز مرحلة «النبوة»، و الابلاغ هو الذى يجعل من «النبى» رسولا.

يا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ ما أُنْزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَ إِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَما بَلَّغْتَ رِسالَتَهُ «۳» وَ أُوحِيَ إِلَيَّ هذَا الْقُرْآنُ لِأُنْذِرَكُمْ بِهِ وَ مَنْ بَلَغَ «۴» هذا بَلاغٌ لِلنَّاسِ وَ لِيُنْذَرُوا بِهِ «۵» وَ إِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّما عَلَيْكَ الْبَلاغُ «۶» إِنَّ فِي هذا لَبَلاغاً لِقَوْمٍ عابِدِينَ «۷» و كون «النص» بلاغا معناه أن المخاطبين به هم الناس جميعا، الناس الذين ينتمون إلى النظام اللغوى نفسه للنص و ينتمون إلى الاطار الثقافى الذى تعد هذه اللغة مركزه. إن مفهوم «التنزيل» هنا لا بد أن يفهم بوصفه تنزيلا إلى الناس عبر وسيطين: الأول الملك، و الوسيط الثانى محمد البشر. انها رسالة السماء إلى الأرض، لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكل ما ينتظم فى هذا الواقع من أبنية و أهمها البناء الثقافى. إن المطلق يكشف عن نفسه للبشر، «يتنزّل» اليهم، بكلامه عبر نظامهم الدلالى الثقافى و اللغوى. و يمكن أن نضع هذا التحديد للنص على الوجه التالى:

(۱) سورة الحاقة: الآیة ۴۴.

(۲) سورة الطور: الآیة ۳۳.

(۳) سورة المائدة: الآیة ۶۷.

(۴) سورة الأنعام: الآیة ۱۹.

(۵) سورة إبراهیم: الآیة ۸۲.

(۶) سورة آل عمران: الآیة ۲۰.

(۷) سورة الأنبیاء: الآیة ۱۰۶.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۵۷

الله تنزیل جبریل محمد الناس وحی/ رسالة بلاغ/ انذار إن «الناس» هم هدف الوحی و غایته، و من الطبیعی أن یکون النص فی هذه الحالة دالا، حیث هو رسالة لغویة، علی کل أطراف عملیة الاتصال. و إذا کان النص بمثابة خطاب فلا بد أن یتضمن دوال تدل علی المتکلم، و علی المخاطب الأول، و علی المخاطبین، أی علی اللّه، و علی محمد، و علی الناس. و مع ذلک فهذه الدوال لا تکون متساویة أو متوازیة سواء من حیث طبیعتها الدلالیة أو من حیث نسبتها العددیة.

و بالاضافة إلی أن النص کله لا یدل إلا من خلال النظام اللغوی الخاص بالمخاطبین، فان الثقافة العربیة ذاتها قبل الاسلام یمکن أن توصف بأنها ثقافة تنحو نحو المخاطب فی نصوصها أکثر مما تنحو ناحیة المتکلم «۱»، و انتماء النص إلی مجال هذه الثقافة یجعله- من هذه الوجهة- نصا ینحو ناحیة المخاطب. و لیس أدل علی هذا الاتجاه فی بناء النص و آلیاته اللغویة من کثرة دوران أدوات النداء فیه، سواء کان المنادی هم «الناس» أو «بنی آدم» أو «الذین آمنوا» أو «الکافرون» أو «أهل الکتاب»، هذا بالاضافة إلی نداء المخاطب الأول بالنبی أو الرسول.

فی مثل هذا التصور الذی یطرحه النص عن نفسه، من خلال الثقافة و نظامها اللغوی، یصبح الترکیز علی مصدر النص و قائله فقط إهدارا لطبیعة النص ذاته، و إهدارا لوظیفته فی الواقع، و هو ما حدث فی الفکر الدینی الذی سیطر علی التراث و الذی ما زال فاعلا فی ثقافتنا إلی الیوم. إن علاقة النص بالثقافة و الواقع یمکن أن تنجلی بشکل أعمق فی الفصول التالیة. «۲»

---

(۱) انظر فی التفرقة بین هذین النوعین من النصوص، و من ثم بین اتجاهین فی الثقافة: یوری لوتمان: نظریات حول الدراسة السمیوطیقیة للثقافات: ص ۳۳۵- ۳۳۷.

(۲) ثمة دراسة هامة افدنا منها افادة کبیرة فی هذا الفصل، و هی:

Toshihiko Izutsu :Revelation As A Linguistic Concept in Islam

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۵۹

الفصل الثانی المتلقی الأول للنص

اشارة

لقد کان محمد- المستقبل الأول للنص و مبلغه- جزءا من الواقع و المجتمع. کان ابن المجتمع و نتاجه، نشأ فی مکة یتیما، و تربی فی بنی سعد کما کان یتربی أترابه فی البادیة. تاجر کما کان یتاجر أهل مکة، سافر معهم و شارکهم حیاتهم و همومهم. و حین أراد بعض الأعراب أن یعاملوه معاملة الملوک بعد البعثة رفض. و حین رأی أعرابیا ترتعد فرائصه و هو یستعد للقائه هدأ روعه و قال قولته

المشهورة: «انما أنا ابن امرأة كانت تأكل القديد بمكة». هذا ما يحكيه التاريخ عن الرجل و الانسان الذى شاء الفكر الدينى السائد- قديما و حديثا- أن يحوله إلى حقيقة مثالية ذهنية مفارقة للواقع و التاريخ، حقيقة لها وجود سابق على وجودها الانسانى العيانى المادى. و شاء هذا الفكر فى أشد مزاعمه انسانية أن يجعل منه انسانا مغمض العينين معزولا عن المجتمع و الواقع، يعيش هموما مفارقة مثالية ذهنية، حتى حوله هذا الفكر إلى انسان خال من كل شروط الانسانية.

إن هذا التحويل الذى حدث فى شخصية النبى كان موازيا لتحويل آخر حدث فى تصور النص فى الثقافة و الفكر حيث تم تحويل النص من توجّهه إلى المخاطب و المخاطبين لكى يكون نصا دالا على المتكلم. و كان من الضرورى لكى يستقيم مثل هذا التصور أن يحوّل المخاطب الأول إلى راهب متبتل منقطع يتلقى رسالة خاصة. و صارت مهمة المخاطبين بالنص- فى مثل هذا التصور- محاولة الوصول إلى المتكلم من خلال النص من جهة، و من خلال سلوك طريق التبتل و الانقطاع عن العالم و الدنيا- تقليدا للمخاطب الأول- من جهة أخرى. و صارت الرسالة فى النص ذاته مزدوجة الدلالة ذات ظاهر و باطن، ثم صارت ذات دلالة مركبة معقدة، و تحول الخطاب اللغوى إلى شفرة سرية لا يفك رموزها إلا أقل القليلين.

إن تصور النبى معزولا عن المجتمع و الواقع، منفردا دائما، يتناقض مع ما اشتهر به من وصف «الأمين»، إذ لا يشتهر بمثل هذه الصفة إلا من عامل الناس و انغمس فى شئونهم و اختلط بهم اختلاطا يسمح لهم بالحكم عليه. و كيف كان يمكن أن تخطبه إلى نفسها كريمة

من كريمات العرب، ذات مال و جمال و حسب، مرغوب فيها لا مرغوب عنها؟ و لو كان محمد دائم الاعتزال للناس فى شعاب الجبال و الأودية فكيف نال هذه الشهرة؟

و ليس معنى القول بأن محمدا ابن الواقع و نتاجه أنه نسخة كربونية من صورة العربى الجاهلى التى أعيد رسمها فى العصور المتأخرة، و التى ما زالت تعرض حتى الآن فى اعلامنا الدينى الرسمى، ذلك البدوى الفظ الغليظ القلب الذى يدفن ابنته الوليدة فى الرمال و لا يبالى، و الذى يعبد إلها من «العجوة» يأكله اذا جاع. لو كان هكذا عرب الجاهلية فى سلوكهم و معتقداتهم فما أهون الانتصار الذى حققه المسلمون عليهم، إذ لا يقاتل أمثال هؤلاء مثل ذلك القتال الشرس عن عقائد و أوضاع بمثل هذا التردى و الخراب، ناهيك عن الضحالة و السذاجة «۱». و مع ذلك فلم يكن محمد بهذه الصورة لو كانت صحيحة.

إن الواقع الذى ينتمى اليه محمد ليس بالضرورة هو الواقع السائد المسيطر، فالواقع- أى واقع كان- يحتوى فى داخله و فى بنائه الثقافى على نمطين من القيم: النمط السائد المسيطر، و نمط القيم النقيض الذى يكون ضعيفا خافت الصوت، لكنه يسعى لمناهضة نمط القيم السائد. و ليس هذان النمطان من القيم إلا تعبيرا عن قوى اجتماعية و عن صراعات اقتصادية و اجتماعية. لم يكن محمد ينتمى فى هذا الواقع إلى الواقع المسيطر بنمط القيم السائد فيه، لذلك يصدق عليه وصف السيدة خديجة حين كانت تهدئ من روعه بعد التجربة الأولى لعملية الاتصال/ الوحى، و ما تلاها من خشيته على نفسه أن يكون به مرض أو مسّ من الشيطان:

كلا، أبشر و اللّه ما يخزيك اللّه أبدا، انك لتصل الرحم، و تصدق الحديث، و تحمل الكلّ، و تكسب المعدوم، و تقرى الضيف، و تعين على نوائب الحق «۲».

إن هذه الأوصاف كلها أوصاف للاخلاق المتعدية للغير، أى لأخلاق التعامل مع البشر فى الواقع اليومى. إن حب الخلاء و التحنث فى غار حراء لم يكن انعزالا عن حركة الناس فى الواقع، و انما كان طقسا يمارسه آخرون إلى جانب محمد و قبله. هؤلاء الآخرون هم الأحناف الذين تحصرهم السيرة فى «ورقة بن نوفل» و «عبد اللّه بن جحش» و «عثمان بن الحويرث» و «زيد بن عمرو بن نفيل»، و تروى أنهم التقوا ذات يوم:

---

(۱) من المهم هنا أن نلاحظ التفرقة بين «عرب» و «أعراب» سواء فى المعاجم أم فى الاستخدام القرآنى، فالعرب هم سكان القرى و

الأعراب هم سكان البادية، بكل ما يترتب على ذلك من فروق اجتماعية و ثقافية.

(۲) مختصر صحيح مسلم، الجزء الأول، ص ۲۵.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۶۱

و اجتمعت قريش يوما فى عيد لهم عند صنم من أصنامهم، كانوا يعظمونه و يخرون له، و يعكفون عنده، و يديرون به، و كان ذلك عيدا لهم، فى كل سنة يوما، فخلص منهم أربعة نفر نجيّا، ثم قال بعضهم لبعض: تصادقوا، و ليكتم بعضكم على بعض، قالوا: أجل ... فقال بعضهم لبعض: تعلموا و اللّه ما قومكم على شيء. لقد أخطئوا دين أبيهم إبراهيم، ما حجر نطيف به، لا يسمع و لا يبصر، و لا يضر و لا ينفع يا قوم التمسوا لأنفسكم، فانكم و اللّه ما أنتم على شيء، فتفرقوا فى البلدان يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم «۱».

و إذا كانوا قد تنصّروا جميعا بعد ذلك فان «زيد بن عمرو بن نفيل» لم يدخل فى يهودية و لا نصرانية.

و فارق دين قومه فاعتزل الأوثان و الميتة و الدم و الذبائح التى تذبح على الأوثان و نهى عن قتل الموءودة و قال: أعبد رب إبراهيم، و بادى قومه بعيب ما هم عليه «۲».

۱- محمد و الحنيفية

لم يكن محمد معزولا عن هذه الحركة الفكرية التى لا يمكن أن تقوم على مجرد اللقاء العارض بين مجموعة من الأفراد. تروى السيرة أنه خلف «عبيد اللّه بن جحش» على امرأته «أم حبيبة بنت أبى سفيان بن حرب» «۳» و حين سئل عن «زيد بن عمرو» سأله ابنه «سعيد» و «عمر بن الخطاب» هل يستغفرا له؟ و كان جوابه: نعم فانه يبعث أمة وحده».

و مما له دلالته فى هذا الصدد أن بعض الروايات تروى لقاء حدث بين النبى و بين زيد بن عمرو، و هى رواية يرويها البخارى عن عبد اللّه بن عمر:

أن النبى صلّى اللّه عليه و سلم لقى زيد بن عمرو بن نفيل بأسفل بلدح قبل أن ينزل على النبى- عليه السلام- الوحى، فقدّمت إلى النبى- صلّى اللّه عليه و سلم- سفرة، أو قدمها اليه النبى صلّى اللّه عليه و سلم فأبى أن يأكل منها. ثم قال زيد: انى لست آكل ما تذبحون على أنصابكم، و لا آكل إلا ما ذكر اسم اللّه عليه، و أن زيد بن عمرو بن نفيل كان يعيب على قريش ذبائحهم، و يقول: الشاة خلقها اللّه، و أنزل لها من السماء الماء، و أنبت لها من الأرض الكلأ، ثم تذبحونها على غير اسم اللّه؟ إنكارا لذلك و إعظاما له. «۴»

---

(۱) السيرة النبوية: الجزء الأول، ص ۲۰۴- ۲۰۵.

(۲) السيرة النبوية: الجزء الأول، ص ۲۰۶- ۲۰۷.

(۳) الجزء الأول، ص ۲۰۶.

(۴) الجزء الأول، ص ۲۰۶- ۲۰۷ هامش رقم (۲).

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۶۲

و إذا كانت هذه الرواية لا تريد إلا أن تؤكد أن «زيد بن عمرو» كان حريصا على اعتزال قومه و معارضة عاداتهم و معتقداتهم و مقاطعة أطعمتهم، فان الخطاب الدينى المعاصر يجد فيها اشكالية يحاول أن يحلها. و الحقيقة 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 و تعزل النبى عن ظروف واقعه الموضوعية. و تكون الاشكالية هى:

كيف وفق اللّه زيدا إلى ترك أكل ما ذبح على النصب و ما لم يذكر اسم اللّه عليه، و رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و سلم- كان أولى

بهذه الفضيلة فى الجاهلية لما أثبت اللّه له؟ فالجواب من وجهين: أحدهما، أنه ليس فى الحديث حين لقيه ببلدح، فقدّمت اليه السفرة أن رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و سلم- أكل منها، و انما فى الحديث أن زيدا قال حين قدمت السفرة: لا آكل مما لم يذكر اسم اللّه عليه. الجواب الثانى: أن زيدا انما فعل ذلك برأى رآه، لا بشرع متقدم، و انما تقدم شرع إبراهيم بتحريم الميتة، لا بتحريم ما ذبح لغير اللّه، و انما نزل تحريم ذلك فى الاسلام، و بعض الأصوليين يقولون: «الأشياء قبل ورود الشرع على الاباحة». فان قلنا بهذا و قلنا: إن رسول اللّه- صلّى اللّه عليه و سلم- كان يأكل مما ذبح على النصب، فانما فعل أمرا مباحا، و إن كان لا يأكل منها فلا إشكال. و إن قلنا أيضا: انها ليست على الاباحة و لا على التحريم، و هو الصحيح، فالذبائح خاصة لها أصل فى تحليل الشرع المتقدم كالشاة و البعير و نحو ذلك، مما أحله اللّه تعالى فى دين من كان قبلنا، و لم يقدح فى ذلك التحليل المتقدم ما ابتدعوه، حتى جاء الاسلام، و أنزل اللّه سبحانه: «و لا تأكلوا مما لم يذكر اسم اللّه عليه». أ لا ترى كيف بقيت ذبائح أهل الكتاب عندنا على أصل التحليل بالشرع المتقدم؟ و لم يقدح فى التحليل ما أحدثوه من الكفر، و عبادة الصلبان، فكذلك كان ما ذبحه أهل الأوثان محلا بالشرع المتقدم، حتى خصّه القرآن بالتحريم «۱».

إن المشكلة لا تحلها هذه الافتراضات الكثيرة لأنه ليست هناك مشكلة أصلا. لقد كان «زيد بن عمرو» مبالغا فى مفارقة قومه و البحث عن دين إبراهيم، و محمد و ان كان باحثا أيضا عن دين إبراهيم- دين الحنيفية- لم يكن على مثل تشدد «زيد» و ادانته لواقعه و مجتمعه. كان محمد فيما تطرحه السيرة عن شخصيته قبل البعثة و بعدها رجلا سمحا سهل المعاشرة ودودا، و لم يكن رفضه لقيم الواقع و أعرافه ينعكس على سلوكه الشخصى ازاء الأفراد. و هل كان يمكن لقريش حين اختلفوا حول من ينال شرف وضع الحجر الأسود مكانه عند بناء الكعبة

---

(۱) طه عبد الرءوف سعد: السيرة النبوية: الجزء الأول، ص ۲۰۶- ۲۰۷، هامش ۲.

أن تقبل تحكيم رجل مثل «زيد بن عمرو» الذى عاب آلهتهم و سبّهم و فارق حياتهم مفارقة شبه تامة حتى صار أشبه بالراهب و ان لم يعتنق المسيحية؟ و ها هو الشيخ و قد طعن فى السن يسند ظهره إلى الكعبة صارخا فى وجه قريش:

يا معشر قريش، و الذى نفس زيد بن عمرو بيده، ما أصبح منكم أحد على دين إبراهيم غيرى، ثم يقول: اللهم لو أنى أعلم أى الوجوه أحب اليك عبدتك به، و لكنى لا أعلمه، ثم يسجد على راحته «۱».

هل كان هذا الشيخ، الصارخ فى البرية داعيا إلى دين إبراهيم، صوتا فى فلاة، أم كان تجسيدا لنزوع ما لاتجاه جديد فى رؤية العالم فى هذه الثقافة؟ و هل كان محمد الانسان ابن واقعة و مجتمعه إلا جزءا من هذا الاتجاه الجديد النقيض للاتجاه السائد فى المجتمع و الفكر على السواء؟

۲- دين إبراهيم

لكن لما ذا العودة إلى دين إبراهيم؟ و لما ذا لم يكن فى اليهودية و المسيحية ما يكفى للاجابة عن هذه الأسئلة الحائرة التى كانت تعذّب هؤلاء الأفراد من العرب؟ الحقيقة أن هذه الأسئلة لم تكن مجرد صرخات «صوفية» لمعانقة المطلق، بل كانت تعبيرا عن الاحساس بأزمة الواقع و بضرورة تغييره، و كانت هذه الأسئلة بمثابة البحث عن «أيديولوجية» للتغيير. و لم يكن لهذا البحث أن يتجاوز الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية، و هى آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية و الاجتماعية لهذه الجماعة.

لقد كان البحث عن دين إبراهيم فى حقيقته بحثا عن الهوية الخاصة للعرب، و هى هوية كانت تهددها مخاطر عدة، أهم هذه المخاطر هو الخطر الاقتصادى النابع من ضيق الموارد الاقتصادية، التى تعتمد على المطر و العشب من جهة، و على التجارة من جهة أخرى.

و قد أوشكت حياة الصراع و التناحر و الحروب بين القبائل- و كلها حروب و صراعات ذات جذور اقتصادية- أن تؤدى إلى القضاء على الحياة ذاتها. و زاد من حدة هذه الأزمة و استعار خطرها أن الجزيرة العربية كانت محاصرة بالقوى الأجنبية من كل جانب، فعلى حدود العراق قامت مملكة الحيرة تحت رعاية الفرس، و كانت مهمتها رد الغارات أو الهجرات العربية عن حدود فارس و العراق. و قامت على حدود الشام دولة الغساسنة التى قامت بدور مشابه فى خدمة الروم. أما فى الجنوب فقد خضعت اليمن لحكم الأحباش. و حاول هذا الحصار اختراق قلب الجزيرة نفسه، و ذلك بحملة أبرهة على الكعبة لهدمها و نقل مركز الثقل الدينى-

---

(۱) السيرة النبوية: الجزء الأول، ص ۲۰۸.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۶۴

و من ثم الاقتصادى- من مكة إلى كنيسة نجران.

وسط هذه المخاطر كان ثمة احساس بضرورة التوحّد، التوحد على المستوى الداخلى لضمان بقاء الحياة فى هذه الظروف الاقتصادية الخطرة، و التوحد لمواجهة الخطر الخارجى الذى أوشك على القضاء على الهوية. و قد عبر هذا الاحساس الغامض عن نفسه فى مجموعة من التطورات أهمها بالنسبة لتحقيق الهدف الأول تحديد مجموعة من الشهور يحرّم فيها القتال، و قد كان ذلك أقرب إلى الاتفاق للحفاظ على وسائل الانتاج الاقتصادى من الدمار الكامل، فكانت التجارة تزدهر فى هذه الشهور، و تقام الأسواق و الاحتفالات الدينية. و كثيرا ما كانوا يغيّرون هذه الشهور- أو يؤجلون بعضها بالنسء- الذى نهى عنه القرآن بعد ذلك- طبقا لمصالح القبيلة ذات السطوة و السيطرة «۱». و لمواجهة الخطر الثانى- خطر العدو الخارجى- فمما له دلالته فى هذا الصدد أن القبائل العربية استطاعت لأول مرة أن تتوحد لمحاربة الفرس و حققت انتصارا عليها فى واقعة «ذى قار»، و هو انتصار تجاوبت أصداؤه فى أركان الجزيرة العربية كلها و احتفظ لنا الشعر حتى الآن بهذه الأصداء. و هذه الواقعة تؤكد ذلك الاحساس الغامض بضرورة الوحدة لمواجهة خطر العدو الخارجى.

إذا كانت هذه هى الأخطار فلا بد أن تكون «الإيديولوجية» التى كان يبحث عنها هؤلاء الأفراد من العرب أيديولوجية تحقق الهدفين: مواجهة الصراعات الداخلية و عوامل التفتيت و الانقسام بكل ما يؤدى اليه ذلك من سيطرة الأقوى، و مواجهة الخطر الخارجى الممثل فى أعداء العرب من الفرس و الروم. و من الطبيعى ألا تحقق المسيحية- و هى أيديولوجية مطروحة- أحد هذين الهدفين، فقد كانت دينا غازيا معتديا، و لم يكن يمكن لليهودية أن تجتذب العرب و قد كان أحبارها يتعالون عليهم و ينظرون اليهم بوصفهم بدوا رعاة، هذا بالاضافة إلى أن اليهودية دين مغلق عنصرى لا يتقبل الوافدين الجدد. كانت الإيديولوجيتان الدينيتان المطروحتان غير ملاءمتين لتحقيق أهداف ذلك الوعى- أو الاحساس الغامض- الذى كانت تعكسه صرخات هؤلاء المتحنفين أو المتحنثين. لقد رحل زيد بن عمرو باحثا عن هذه الإيديولوجية فى «دين إبراهيم».

خرج يطلب دين إبراهيم عليه السلام، و يسأل الرهبان و الأحبار، حتى بلغ الموصل و الجزيرة كلها، ثم أقبل فجال الشام كله، حتى انتهى إلى راهب بميفعة من أرض البلقاء، كان ينتهى اليه علم أهل النصرانية فيما يزعمون، فسأله عن الحنيفية دين إبراهيم، فقال:

---

(۱) انظر: السيرة النبوية: الجزء الأول، ص ۳۷- ۴۰، و قد كان الشعراء يفخرون بالقبيلة لقدرتها على النسء:

ألسنا الناسئين على معدّشهور الحل نجعلها سنينا

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۶۵

انك لتطلب دينا ما أنت بواجد من يحملك عليه اليوم، و لكن قد أظلّ زمان نبى يخرج من بلادك التى خرجت منها يبعث بدين إبراهيم، الحنيفية، فالحق بها، فانه مبعوث الآن، هذا زمانه. و قد كان شام اليهودية و النصرانية فلم يرض شيئا منهما، فخرج سريعا، حين

قال له ذلك الراهب ما قال، يريد مكة حتى إذا توسط بلاد لخم عدوا عليه فقتلوه. «۱»

كان البحث عن «دين إبراهيم» اذن بحثا عن دين يحقق للعرب هويتهم من جهة، و يعيد تنظيم حياتهم على أسس جديدة من جهة أخرى. و كان «الاسلام» هو الدين الذى جاء يحقق هذه الأهداف. و ليس من قبيل التأويل الإيديولوجى أن نقول إن الاسلام بهذه المثابة- و من حيث هو دين يردّ نفسه للحنيفية ملة إبراهيم- كان تجاوبا مع حاجة الواقع، و هى الحاجة التى عبر عنها الأحناف و كان محمد واحدا منهم. لكن النص فى تجاوبه مع الواقع و استجابته له استجاب له من خلال المتلقى الأول. و ليس 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 و أحلام المستقبل.

۳- الموقف الاتصالى الأول

إن الآيات الأولى التى نزلت من النص فى عملية الاتصال الأولى، و هى آيات سورة العلق، تكشف لنا عن طبيعة الأسئلة التى كانت تحير محمدا و تحرك أشواقه و تدفعه إلى الخلوة و التحنث- أو التحنف- فى غار حراء الليالى أولات العدد قبل أن يعود إلى أهله لكى يتزود لمثلها كما ورد فى حديث عائشة. لقد كانت كلها أسئلة تدور حول مصير الانسان، حول أصله و غايته. و ليس 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.

إن محمدا اليتيم لم يكن يمكن أن يتجاهل الأوضاع الاجتماعية المتردية فى واقعه. لقد ذاق مرارة اليتم فى مجتمع يعطى لعلاقات العصبية مركز الصدارة، و إذا كانت قد اجتمعت فى ظروف محمد قسوة اليتم و الفقر 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 يتأمّل فاجأه الملك آمرا

---

(۱) السيرة النبوية: الجزء الأول، ص ۲۱۴، و انظر: ۲۱۸- ۲۱۹ عن ابدال الثاء من الفاء فى «التحنث» و «التحنف» و هذا يؤكد أن تحنث» النبى فى غار حراء كان جزءا من طقوس المتحنفين.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۶۶

بالقراءة و كانت الاستجابة الأولى من جانب محمد هى الرفض «ما أنا بقارئ» الذى تكرر ثلاث مرات فى كل مرة يغطّه الملك حتى يبلغ منه الجهد، ثم استسلم أخيرا و قال «ما أقرأ؟» و من الضرورى هنا قبل أن نمضى فى تحليل النص أن نتوقف عند مسألتين هامتين:

المسألة الأولى أن الأمر بالقراءة هنا أمر بالترديد، و «اقرأ» معناها «ردّد» و ذلك على خلاف الفهم الشائع حتى الآن و المستقر نتيجة تطور دلالة الفعل «اقرأ» مع تطور مماثل فى اطار الثقافة أدى إلى تحويلها من الشفاهية إلى التدوين. و ينبنى على هذا الفهم- و هذه هى المسألة الثانية- أن قول النبى «ما أنا بقارئ» لا تعنى الاقرار بالعجز عن القراءة، فهذا الفهم يصح فى حالة الخطأ فى فهم معنى الفعل «اقرأ»، بل المعنى «لن اقرأ»، و العبارة تجسد حالة الخوف التى انتابت النبى حين فاجأه الملك، فأخذ يكرر «ما أنا بقارئ» ثلاث مرات و فى كل مرة يحاول الملك تهدئة روعه. و يؤكد هذا الفهم من جانبنا أن النبى بعد تحقيق فعل القراءة- استجابة لإلحاح الملك و خشية من غطة رابعة- أسرع إلى خديجة «ترجف بوادره» و قد سيطر عليه الخوف و الفزع.

لقد كان هذا التوقف ضروريا، اذ فهم الموقف كله فى مرحلة متأخرة بطريقة أخرى، ففهم قول النبى «ما أنا بقارئ» على أساس أنه اقرار بالعجز عن القراءة نتيجة للأمية، كأن جبريل المبعوث من اللّه لا يدرى هذه الحقيقة. و بناء على هذا الفهم كان لا بد أن يتضمن

الموقف كله نوعا من المعجزة حيث استطاع النبى «الأمى» أن يقرأ بفعل معجزة «الغطّ» من جانب جبريل. و لكن مثل هذا التأويل للموقف كله لا يستطيع أن يجيب عن سؤال بسيط فحواه: إذا كان ثمة معجزة قد تحققت فى هذا الموقف، فلما ذا كان النبى يستعين بمن يقرأ له الرسائل و يكتبها له؟ أم أن المعجزة كانت معجزة مؤقتة زال أثرها بانتهاء هذا الموقف الخاص؟ و لكى تكتمل جوانب التصور تم اضافة بعض العبارات إلى الرواية الأولى التى تصف الموقف، و ذلك من مثل أن جبريل أتاه بنمط- أو بنمط من ديباج- و قال له «اقرأ»:

اخرج ابن أشتة فى كتاب المصاحف عن عبيد بن عمير قال: جاء جبريل إلى النبى صلّى اللّه عليه و سلم بنمط فقال: اقرأ، قال ما أنا بقارئ، قال: اقرأ باسم ربك فيرون أنها أول سورة أنزلت من السماء، و أخرج عن الزهرى أن النبى صلّى اللّه عليه و سلم كان بحراء، إذ أتى ملك بنمط من ديباج فيه مكتوب اقرأ باسم ربك الذى خلق إلى ما لم يعلم «۱».

و لا شك أن هذه الزيادات و الاضافات قد ساهمت مع ما سبقت الاشارة اليه من تصور وجود خطى سابق للنص فى اللوح المحفوظ- كل حرف بقدر جبل قاف- فى تكريس

---

(۱) السيوطى: الإتقان فى علوم القرآن: الجزء الأول، ص ۲۳- ۲۴.

تصور للنص يتباعد به عن الواقع الذى أنتجه و الثقافة التى تشكل من خلالها. إن هذا التصور يجعل النص معطى سابقا كاملا مكتملا فرض على الواقع بقوة الهيئة لا قبل للبشر بها. و كان من شأن هذا التصور أن يؤدى إلى عزل النص عن حركة الواقع تدريجيا، و ذلك بتحويله من نص لغوى دال إلى مجرد شىء مقدس، إلى مصحف يستمد قداسته من مجرد وجوده تمثيلا لأصله القديم الماثل فى عالم الأرواح و المثل.

إن الخطاب الأول من النص متوجه فى الأساس الأول إلى محمد مجيبا عن تساؤلاته.

بدأ هذا الخطاب بالتعريف، التعريف بالمرسل و تحديد علاقته بالمتلقى الأول من جهة، و بالناس- الإنسان موضوع استفهام محمد- من جهة أخرى. إن المتحدث إلى محمد بالوحى ليس غريبا عنه. و إذا كان محمد قد نشأ يتيما بلا أب فان ثمة من يربّيه و يكون ربا له «اقرأ باسم ربك». و اسناد «رب» إلى ضمير المخاطب- ضمير محمد- يومئ إلى معنى التربية بكل ما فيها من ألفة. و يؤكد هذه الدلالة الكلام عن «التعليم» بعد ذلك. و حتى لا يكون «ربك» مجرد مربّ عادى يضيف النص «الذى خلق». و لا شك أن احساس محمد- الذى تتوجه اليه هذه الرسالة- بأن ربه هو الذى خلق يتصاعد بذاته و بقيمته و أهميته، و يداوى احساس اليتم و الفقر المستقر فى أعماقه. و لأن محمدا لا يعزل نفسه عن الواقع و عن انسان مجتمعه فان النص يكرر الفعل «خلق» كاشفا لمحمد عن تساؤلاته عن الانسان، فربّ محمد الذى خلق، خلق الانسان من علق. و إذا كان الرب هو الخالق للإنسان فانه ليس مجرد رب عادى بل هو أكرم الأرباب. و علينا ألا نتخلى هنا عن الدلالة اللغوية لكلمة «رب»، و كذلك عن الدلالة اللغوية للفظ «أكرم».

إن كون رب محمد هو الخالق للإنسان و هو الأكرم بمعنى- الشرف و الأصالة لا بمعنى كرم العطاء- من شأنه أن يكسب محمدا ثقة بنفسه و بقيمته فى المجتمع و الواقع. إن قصة امتناع المراضع عن أخذ محمد بسبب يتمه قصة أشهر من أن نكررها، و لم تأخذه «حليمة» الا- لأنها لم تجد سواه. إن «اليتيم» فى مثل هذا المجتمع القائم على العصبية كان يعانى دون شك احساسا طاغيا بالاهمال و الضياع. و على ذلك فالوصف- وصف الرب- بالأكرم يهدف إلى تطييب نفس محمد، ذلك أنه ينتسب- رغم يتمه- إلى رب هو أكرم من كل الآباء و الأرباب الذين يفخر بهم الأبناء. انه رب خالق. و هو بالاضافة إلى خلق الانسان من علق علّم بالقلم. و ليست الاشارة إلى التعليم بالقلم فى النص إلا تجاوزا من النص للواقع، فالتعليم فى الواقع تعليم شفاهى لا يكاد يستخدم فيه «القلم»، لكن رب محمد يعلّم بالقلم، يعلّم الانسان ما لم يعلم.

إذا صح هذا الفهم من جانبنا للآيات الأولى من الوحى من حيث دلالتها على المتلقى

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۶۸

الأول، فاننا يمكن أن نلاحظ أن النص ببنائه و تركيبه يتجاوز هذا المستوى الدلالى إلى أفق أبعد. و يبتدى هذا التجاوز فى النص من خلال التبادل بين ألفاظ تنتسب إلى مجالين دلاليين مختلفين، فنلاحظ مثلا أن الآية الأولى تجمع بين هذين المجالين، فتستخدم اللفظ «رب» و تصفه «الذى خلق» فاللفظة الأولى تنتمى إلى مجال الأوصاف الانسانية فى اللغة كما نرى فى قولهم «لئن يربنى رجل من قريش خير إلىّ من حمر النعم» أو فى قول عبد المطلب لأبرهة حيث تعجب من سؤاله عن إبله دون الكعبة «أنا رب الابل و للبيت رب يحميه»، و لكن جملة الصلة: «خلق»، تنقل المتلقى إلى مجال دلالى آخر. و يعود النص فى الآية الثالثة «اقرأ و ربك الأكرم» إلى المجال الدلالى الأول. و بكلمات 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 إلى مجال دلالى (جديد) بالنسبة لمحمد و بالنسبة للثقافة. و هذه النقلة بين المجالين تتأكد من خلال تكرار الفعل «خلق» إذ يمكن أن ينتمى فى الآية الأولى إلى مجال «الفعل الإنسانى» حيث الخلق بمعنى تقدير الشىء و تصميمه قبل تحقيقه و تنفيذه كما نجده مستخدما فى قول الشاعر:

و لأنت تفرى ما خلقت ... و بعض القوم يخلق ثم لا يفرى و لكن الآية الثانية بتركيبها «خلق الانسان من علق» تنقل الفعل من المجال «الانسانى» إلى مجال دلالى جديد.

و إذا كانت الآيتان الثالثة و الرابعة تعودان بمفرداتهما إلى المجال الدلالى الانسانى، فان الآية الأخيرة فى النص تنقل الفعل «علّم» من هذا المجال إلى المجال الجديد. و يتم ذلك عن طريق التكرار أولا، و يجعل «الانسان» بألف و لام الجنس هو المفعول الأول، «و ما» مع صلتها المنفية التى تفيد الاستغراق هى المفعول الثانى. إن التكرار هنا أداة هامة جدا من حيث انه ينقل الدلالة فى النص من مجال إلى مجال، و هو نقل يمكن أن نمثله على النحو التالى:

اقرأ باسم ربك الذى خلق خلق الانسان من علق اقرأ و ربك الأكرم الذى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۶۹

و النص على مستوى آخر- مجال أزمنة الأفعال- يجعل من فعل الأمر «اقرأ» فاصلا بين مستويين فى النص، المستوى الأول: مستوى الحضور و الخطاب، و يكون هذا المستوى معبرا عنه بصيغة المضارع فى الفعل من جهة، و بضمير المخاطب فى «ربك» فى الآيتين الأولى و الثالثة. و المستوى الثانى مستوى الغياب المعبّر عنه بالأفعال الماضية من جهة: «خلق» «علم»، و بضمائر الغائب على المستوى النحوى من جهة أخرى. و يؤدى تكرار الفعل «اقرأ» إلى فصل آخر بين «صفة الخلق» و «صفة التعليم»، و هو فصل تؤكده الفواصل و هى القاف فى الآيتين الأولى و الثانية، و الميم فى الآيات الثالثة و الرابعة و الخامسة.

إن النص هنا و ان كان يتشكل من خلال تجاوبه مع الواقع ممثلا- فى شخص محمد، يتجاوز ببنائه و تركيبه و آلياته اللغوية تلك المناسبة الجزئية. إن النصوص و إن تشكلت من خلال الواقع و الثقافة تستطيع بآلياتها أن تعيد بناء الواقع و لا تكتفى بمجرد تسجيله أو عكسه عكسا آليا مر آويا بسيطا. و نحن هنا بالطبع نقصد النصوص الممتازة فى الثقافة، فالنصوص الرديئة هى التى تكتفى بتسجيل الواقع. إن جدلية النص و الواقع ليست جدلية بسيطة، فالواقع يتحول فى اللغة إلى 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 و عن الواقع الذى يفرزهما، و من هذا الاستقلال تكتسب قدرتها على اعادة بناء الواقع. و قد رأينا هنا كيف أن النص الذى يخاطب محمدا و يستجيب لهمومه- التى هى هموم الواقع- يتجاوز موقف الاستجابة السلبى إلى محاولة صياغة واقع جديد، صياغة الإيديولوجية التى طال البحث عنها فى «دين إبراهيم».

۴- التوجه للواقع بالبلاغ

سبقت لنا الاشارة إلى ما ذهب اليه علماء القرآن من أن «سورة العلق» أول ما نزل فى شأن «النبوة» و أن «سورة المدثر» هى أول ما نزل فى شأن «الرسالة». و يبدو أن الخلاف حول أول ما نزل من القرآن كان حول هاتين السورتين، أو بالأحرى الآيات الأولى منهما، و هذا 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 اللّه: أى القرآن أنزل قبل؟ قال: (يا أيها المدثر) فقلت: أو (اقرأ)، قال جابر: أحدثكم ما حدثنا به رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم، قال: «جاورت بحراء شهرا، فلما قضيت جوارى نزلت فاستبطنت بطن الوادى، فنوديت، فنظرت أمامى و خلفى و عن يمينى و عن 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

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۷۰

خديجة فقلت: دثّرونى، فدثّرونى، فصبوا علىّ ماء فأنزل اللّه (يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ. قُمْ فَأَنْذِرْ. وَ رَبَّكَ فَكَبِّرْ. وَ ثِيابَكَ فَطَهِّرْ. وَ الرُّجْزَ فَاهْجُرْ) «۱».

و إذا كانت هذه الرواية كما يبدو فى منطوقها تشير إلى أن النبى سبقت له رؤية الملك حيث أشار اليه بضمير الغياب «فإذا هو على العرش فى الهواء» فمعنى ذلك أنها لا يمكن إلا أن تكون المرة الثانية، و تكون المرة الأولى هى التى نزلت فيها آيات سورة «العلق». من هذا المنطلق لا تستقيم الرواية الأخرى التى يوردها المفسرون و التى تجعل نزول آيات سورة «المدثر» بعد اعلان الرسالة و الدعوة، و هى رواية ترد فى السيرة على النحو التالى:

أشد ما لقى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم من قريش أنه خرج يوما فلم يلقه أحد من الناس إلا كذّبه و آذاه، لا حرّ و لا عبد، فرجع رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم إلى منزله، فتدثر من شدة ما أصابه فأنزل اللّه تعالى عليه: «يا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ» «۲».

و الأقرب إلى سياق تجاوب النص مع حالة المتلقى الأول تلك الرواية التى يرويها الزمخشرى عن الزهرى:

أول ما نزل سورة اقرأ باسم ربك إلى قوله: ما لم يعلم، فحزن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم و جعل يعلو شواهق الجبال، فأتاه جبريل فقال: انك نبىّ اللّه، فرجع إلى خديجة و قال: دثرونى و صبوا علىّ ماء باردا، فنزل يا أيها المدثر «۳».

كان محمد اذن حائرا بعد تجربة الاتصال الأولى لا يدرى ما ذا أصابه. كان يريد أن يقرّ له قرار، و يتشوف إلى ما يطمئنه على صحة قواه العقلية ربما. و لعله كان شاكّا فى أن ما أتاه فى المرة الأولى كان وحيا من ربه الذى طال تشوقه إلى معرفته. و لا شك أنه تحت وطأة هذا الشعور أصابته الرعشة، و أحس بالبرودة تسرى فى أطرافه شأن من أصابته الحمى، فهرع إلى زوجته خديجة التى راحت تلقى عليه الأغطية محاولة أن تخفف من آلامه الجسمية و أن تبدد مخاوفه. و لم تكن هذه هى المرة الأولى التى تصيبه فيها هذه الحالة، فقد عاد إلى خديجة بعد تجربة الاتصال الأولى ترتجف بوادره فطمأنته بكلماتها أولا، ثم صحبته إلى «ورقة بن نوفل»- أحد المتحنفين الذين اختاروا النصرانية- ثانيا. بل لقد حاولت خديجة- متأثرة دون شك بحالة محمد- أن تختبر هذا الذى يأتيه و يتراءى له فى كل مكان هل هو ملك أم شيطان؟

---

(۱) مختصر صحيح مسلم: الجزء الأول، ص ۲۵.

(۲) الجزء الأول: ص ۲۶۰.

(۳) الكشاف: الجزء الرابع، ص ۱۸۰.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۷۱

لما أخبر النبى صلّى اللّه عليه و سلم خديجة رضى اللّه عنها بحال الوحى أول ما فاجأته و أرادت اختباره فقالت اجعلنى بينك و بين ثوبك فلما فعل ذلك ذهب عنه فقالت انه ملك و ليس بشيطان «۱».

لقد كانت التجربة الأولى محيرة، فما ذا يريد منه هذا الملك، و ما ذا يريد منه ربه؟ و ما حقيقة هذا الوحى؟ و لا شك أن كل هذه الحيرة التى انتابت محمدا، و التى دفعته إلى أن يعلو شواهق الجبال يأسا يمكن أن تؤكد لنا حقيقة هامة هى أن محمدا لم يكن مختلقا أو كاذبا. كان الوحى بالنسبة له- و بالنسبة للثقافة كما حللنا فى الفصل السابق- حقيقة لا شك فيها. و من شأن هذه الحقيقة أن تفسر فعالية النص فى الواقع و الثقافة معا. لقد ظهر بعد محمد من زعموا أنهم يوحى اليهم لكن الاختبار- و صراع القوى- كشفا عن اختلافاتهم. من هذا المنطلق يصح أن نفهم كل هذه المحاولات التى بذلها محمد- و بذلتها معه خديجة- للتأكد من حقيقة هذا النداء الملحّ، و من حقيقة الملك و من حقيقة الوحى ذاته كذلك.

وسط هذا الخوف و الرعشة و التدثر أفصح له الوحى عن حقيقة الدور الذى أسند اليه، و بين له عظم المهمة التى اختير لأجل تحقيقها. لم تكن المسألة مسألة كلمات تلقى عليه فيردّدها ثم يهرع إلى فراشه، انها مهمة تتطلب القيام و الاستعداد. انها مهمة «الانذار»، انذار هذا المجتمع و هؤلاء الناس بحقيقة الفساد الذى نخر فى عظام المجتمع كله و بضرورة التغيير تحقيقا لأحلام المستقبل. و قد لاحظ المفسرون القدماء أن مفعولى «أنذر» محذوفان، و استدلوا من ذلك على أن المقصود «فافعل الانذار من غير تخصيص» «۲» «لعدم تعلق الغرض بهما، و تعلقه بأصل الانذار، إذ كان هذا أهم شىء بالنسبة إليه صلّى اللّه عليه و سلم ما دام لا يعلم من هذا الذى يخاطبه و ما ذا يريد من غشيانه له المرة تلو المرة» «۳».

و الحقيقة أن الحذف هنا يحقق غايتين: أولاهما أن يحافظ النص على فاصلة الراء و هى حرف مكرر يحدث رنينا يتجاوب مع أمر القيام لذلك المتدثر الذى يخلد إلى النوم و الراحة من جهة، و يتجاوب مع دلالة «الانذار» من جهة أخرى، أما الغاية الثانية التى يحققها الحذف- حذف مفعولى أنذر- فهى غاية تجاوب النص مع المتلقى الأول ذاته، من حيث انه يعلم من ينذر و يعلم أسباب الانذار. إن النص هنا يتجنب «الإطناب» فى موقف لا يستدعيه و لا يحتاجه.

إن افعال الأمر تتوالى فى هذا النص تواليا سريعا بالفاء «فأنذر» «فكبر» «فطهر»

---

(۱) ابن خلدون: المقدمة، ص ۹۲.

(۲) الكشاف: الجزء الرابع، ص ۱۸۰.

(۳) المغربى: تفسير جزء تبارك.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۷۲

«فاهجر»، و ليس لذلك من دلالة سوى أن النص الذى لم يكلف محمدا فيما سبق إلا بالقراءة يكلفه الآن بمجموعة من الأفعال تستلزم القيام. إن الأمر بالانذار و الأمر بتكبير الرب- و هو الرب الذى كشف عن نفسه فى النص السابق- يمثلان محورا واحدا، بينما يمثل المحور الثانى الأمر بتطهير الثياب و الأمر بهجر الرجز. إن الأمر بالانذار يتضح فحواه من الأمر بتكبير الرب، ذلك أن تكبير الرب يستلزم تصغير الأرباب الأخرى و هذا من شأنه أن يكشف دلالة فعل الانذار من ناحية مضمونه و محتواه. و فى المحور الثانى يتقابل الأمر بتطهير الثياب- النظافة الشكلية- مع الأمر بهجر الرجز، و هى النظافة المعنوية. و من اللافت للانتباه هنا أن التعبير عن ذلك بالفعل «فاهجر» يعنى هجر كل ما عليه قومه من عادات و أعراف و عبادات من جهة، كما أنه يومئ من جهة أخرى إلى أن محمدا- قبل البعثة- لم يكن مهاجرا لقومه مثل زيد بن عمرو بن نفيل. إن الأمر بالهجر هنا يمثل بداية الانفصال بين الجديد و القديم، و هو أمر يتجاوب مع الأمر بالانذار فيلتقى المحوران على الوجه التالى:

يا أيها المدثر قم فأنذر و ربك فكبر و ثيابك فطهر و الرجز فاهجر من هنا يصعب أن نتقبل اجماع المفسرين على أن المقصود بتطهير

الثياب «تطهير النفس مما يستقذر من الأفعال و يستهجن من العادات» «۱»، ذلك أن هذا التأويل المجازى يجعل من الأمر بهجر الرجز نوعا من التكرار و «الاطناب» و هى ظاهرة لا- يستدعيها الموقف كما سبقت الاشارة. إن الأمر بتطهير الثياب أمر حقيقى فى مجتمع صحراوى يعانى من ندرة الماء، و تعدّ نظافة الثياب فيه من علامات النبل و حسن المظهر الذى يجعل الشخص مقبولا فى أعين القوم، و لعلنا لا نغالى إذا ذهبنا إلى أن الفخر بنظافة الثوب فى الشعر الجاهلى فخر بنظافة حقيقية، و ان دلالتها تطورت بعد ذلك، أى بعد انتقال العرب من جزيرتهم و سكنهم حول مجارى الأنهار فى الأقطار المفتوحة. و هذا يمكن أن ينطبق أيضا على الدعاء بالسقيا للديار و للقبور.

إن هذه الأوامر المتوالية بدءا من القيام و انتهاء إلى هجر الرجز تبدو بالنسبة للمتدثر فى غطائه- الطالب للدفء و الأمان من مخاوف شتى تعتريه- عبئا ثقيلا ألقى على كاهله دفعة

---

(۱) الكشاف: الجزء الرابع، ص ۱۸۰.

واحدة، لذلك يتحول الأمر إلى نهى عن الاستكثار «و لا تمنن تستكثر». و قد أخطأ المفسرون أيضا حين فهموا المنّ هنا بمعنى العطاء، و يعتمد الزمخشرى على قراءة للحسن تؤكد هذا المعنى:

قرأ الحسن: و لا- تمن و تستكثر، مرفوع منصوب المحل على الحال، أى و لا تعط مستكثرا رائيا لما تعطيه كثيرا، أو طالبا للكثير، نهى عن الاستكثار، و هو أن يهب شيئا و هو يطمع أن يتعوض من الموهوب له أكثر من الموهوب «۱».

و يتابع المفسرون المحدثون هذا التأويل دون فحص أو اعادة نظر:

لا- تعط و أنت تقدر فى نفسك أن ما تعطيه كثير، بان اعط عطاء من لا يخاف الفقر، أو قدّر أن ما تعطيه قليل و إن كان كثيرا فى الواقع و نفس الأمر «۲».

إن النهى عن المنّة نهى عن الضعف و التخاذل و الاستكثار، استكثار الأوامر و استثقالها، و هذا النهى يجاوبه الأمر بالصبر «و لربك فاصبر»، و لا يكون الصبر إلّا مع الشدة. ورد فى الأساس:

و هو ضعيف المنّة-، و ليس لقلبه منّة أى قوة. و هم ضعاف المنن، و منّه السّفر:

أضعفه و ذهب بمنته. قال ابن ميادة:

منّاهن بالادلاج حتى كأن متونهن عصىّ ضال و منه: الحبل و الثوب المنين: الواهن المنسحق «۳».

و إذا كان المفسرون قد جعلوا الصبر صبرا على عناد قومه، فان سياق النص بوصفه النص الأول فى اعلان الرسالة ينفى ذلك. إن الصبر هنا صبر لأوامر الرب الذى طال حنين محمد إلى معرفته، و طال تشوقه إلى الاتصال به. و علينا أن نلاحظ أن النص ما زال يسند «الرب» إلى ضمير المخاطب- ضمير محمد- تأنيسا و ترغيبا و تشويقا. و قد دأب أهل مكة فترة طويلة على الحديث عن «رب محمد» و ما أوحى اليه به.

إن النص فى عملية الاتصال الثانية ما زال يتجاوب مع حالة المتلقى الأول للنص، و يفصح عن أشواقه و يجيب عن أسئلته. فكان الأمر بالانذار ردا على حيرته فيما يراد منه، و كانت الأوامر بالتكبير و تطهير الثياب و هجر الرجز تأهيلا له لكى يقوم بالمهام التى يسندها

---

(۱) الكشاف: الجزء الرابع ص ۱۸۰.

(۲) المغربى: تفسير جزء تبارك.

(۳) الزمخشرى: أساس البلاغة.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۷۴

الیه النص و یکون مستعدا لها. و کانت المرحلة الثالثة فی حرکة تجاوب النص مع الواقع مع بدء الدعوة و اعلان الرسالة مزیدا من الجدل و التفاعل و الحوار الذی یتشکل من خلاله النص من جهة، و یعید بآلیاته الخاصة بناء واقع جدید من مفردات هذا الواقع من جهة أخری. إن جدلیة النص و الواقع تبدو واضحة فی صورتها العامة من خلال مبحث «المکی و المدنی» فی علوم القرآن، و هو موضوع تحلیلنا فی الفصل التالی.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۷۵

الفصل الثالث المکی و المدنی

اشارة

سبقت لنا الاشارة فی التمهید إلی أن التفرقة بین المکی و المدنی فی النص تفرقة بین مرحلتین هامتین ساهمتا فی تشکیل النص سواء علی مستوی المضمون أم علی مستوی الترکیب و البناء. و لیس لذلک من دلالة سوی أن النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحی التاریخی.

و إذا کان علم «المکی و المدنی» یکشف عن الملامح العامة لهذا التفاعل، فان علم «أسباب النزول»- الذی سنتعرض له فی الفصل التالی- یکشف عن تفاصیل هذا التفاعل، و یکاد یزودنا بالمراحل الدقیقة لتشکیل النص فی الواقع و الثقافة. و رغم ذلک فالخطاب الدینی المعاصر لا یدرک تناقضه حین یقف ازاء هذین العلمین، فیعترف:

إن أسلوب التنجیم فی نزول الشریعة یتضمن معنی الواقعیة و التدرج بالانسان و اعانته شیئا فشیئا عن التخلی عن الجاهلیة و عاداتها المستحکمة فیه و التحلی بالاسلام و فضائل أخلاقه. و هذا المعنی یصدق فی کل عملیة تربویة فلا بد من التدرج فی التربیة و التعلیم و لا بد من المقدمات لتکون النتائج و لا بد من تهیئة النفوس و العقول لمساعدتها علی تقبل الأحکام الجدیدة و لإعانتها علی التخلص من عاداتها السیئة. فنحن نعتقد أن الإسلام دین الفطرة، فهو لیس غریبا علی النفس الانسانیة، و لکن مفعول البیئة کبیر و خاصة فی فترة الطفولة الأولی فقد یتطبع الطفل بأخلاق محیطه مما یجعل التحرر منها فی مستقبل أیامه أمرا غیر میسور «۱».

لکن هذا الاعتراف و التسلیم- بسبب مثالیة منطلقاته و طابعه الوعظی- یعود لکی یتنکر لکل المعطیات و الحقائق التاریخیة لکی یؤکد مفارقة ظاهرة الوحی- و من ثم مفارقة النص- للزمان و المکان.

و بما أن مصدر الوحی ربانی یعلو علی التاریخ و الزمان و المکان، فهو یستشرف الحقیقة

---

(۱) محسن المیلی: ظاهرة الیسار الاسلامی، ص ۷۷.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۷۶

من عل، بل هو الحق و کل ما سواه، فی عالم الزمان و المکان، محتاج الیه. لذلک کان الوحی أرقی منزلة و له الأولویة أمام العقل و الواقع ما دام «الکلی» أعظم و أشمل و أکمل من «الجزئی» «۱».

و إذا کان اهتمام علماء القرآن بالمکی و المدنی و بأسباب النزول کان اهتماما نابعا من منطلقات فقهیة هدفها التفرقة بین الناسخ و المنسوخ و العام و المقید و ذلک لاستخراج الأحکام الفقهیة و الشرعیة من النصوص، فان هذا المنطلق الفقهی فی حقیقته و جوهره منطلق دلالی ما دام استخراج الحکم من النص لا یتأتی إلا باستقطار الدلالة الدقیقة للنص. لکن الاعتماد علی المدخل الفقهی وحده فی مناقشة قضایا المکی و المدنی و أسباب النزول قد جعل علماء القرآن یقعون فی مجموعة من الاضطرابات المفهومیة خاصة فیما

يرتبط بالحدود الفاصلة بين ما هو مكى و ما هو مدنى سواء من حيث المضمون أم من حيث البناء و التركيب.

۱- معايير التمييز

اعتمد علماء القرآن- غالبا- على معيار مكانى للتفرقة بين المكى و المدنى. و لما كان مكان الاتصال/ الوحى مرهونا دائما بمكان المتلقى الأول للوحى الذى هاجر من مكة إلى المدينة، ثم عاد إلى مكة فاتحا، و أخذ يتردد عليها بعد ذلك زائرا أو حاجا، فقد ذهب بعضهم إلى «أن المكى ما نزل بمكة و لو بعد الهجرة، و المدنى ما نزل بالمدينة» «۲». و بالغ بعضهم فى التفرقة المكانية فوضعوا تصنيفا خاصا لما نزل بين مكة و المدينة فى سفريات الرسول، و ما نزل بعد الهجرة فى الفتح أو فى الحج، كما اهتموا بما نزل فى غير مكة و المدينة، و ما نزل على الجبال بين السماء و الأرض، و ما نزل فى الغار تحت الأرض، و فرقوا كذلك بين السّفرى و الحضرى، و بين الليلى و النهارى، و بين السمائى و الأرضى «۳».

و كل هذه التقسيمات التفصيلية تستند إلى معيار المكان أساسا للتقسيم و ذلك دون اعتبار لأثر ذلك فى النص من حيث المضمون أو من حيث الشكل. و ثم معيار آخر للتفرقة بين المكى و المدنى هو معيار «المخاطبين» بالنص على التغليب فى كل مرحلة من المرحلتين، و يذهب أصحاب هذا المعيار إلى أن «المكى ما وقع خطابا لأهل مكة، و المدنى ما وقع خطابا لأهل المدينة» و العلامة الوحيدة التى تطرح لهذه التفرقة أن «كل سورة فيها (يا أيها الناس)

---

(۱) محسن الميلى: ظاهرة اليسار الاسلامى، ص ۶۵.

(۲) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۹.

(۳) انظر السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۷۷

و ليس فيها (يا أيها الذين آمنوا) فهى مكية، و فى (الحج) اختلاف» «۱». لكن هذا المعيار معيار ناقص ذلك أن مخاطبات القرآن كثيرة جدا، و المخاطبين بالقرآن- كما سلفت لنا الاشارة- يتجاوزون ثنائية «الناس» و «المؤمنين» «۲». و كيف نصنف مثلا ما ورد فى القرآن خطابا للرسول المتلقى الأول للوحى و هو كثير؟

إن معيار التصنيف يجب أن يستند إلى الواقع من جهة و إلى النص من جهة أخرى، إلى الواقع من حيث أن حركة النص ارتبطت بحركته، و إلى النص من حيث مضمونه و بنائه، ذلك أن حركة النص فى الواقع تنطبع آثارها فى جانبى النص. فإذا نظرنا إلى حركة الواقع فلا بد أن ندرك أن حدث «الهجرة» من مكة إلى المدينة لم يكن مجرد انتقال فى المكان.

و إذا كانت مرحلة الدعوة فى مكة لم تكد تتجاوز حدود «الانذار» إلى حدود «الرسالة» إلا قليلا، فان النقلة إلى المدينة حولت الوحى إلى «رسالة». و الفارق بين «الانذار» و «الرسالة» أن الانذار يرتبط بمصارعة المفاهيم القديمة على مستوى الفكر و الدعوة إلى المفاهيم الجديدة، ان «الانذار» بهذه المثابة تحريك للوعى لإدراك فساد الواقع و النهوض من ثم إلى تغييره.

و «الرسالة» تعنى بناء أيديولوجية المجتمع الجديد. و لم يكن يمكن أن تتم هذه النقلة فجأة، فقد بدأت هذه المرحلة الثانية فعلا حين بدأ النبى- بعد الهجرة الأولى لبعض المسلمين إلى الحبشة- يعرض نفسه على الوفود التى كانت تأتى إلى مكة فى موسم الحج، فبايعه أهل يثرب على أن يفدوه مما يفدون منه أهلهم و أبناءهم بعد أن قبلوا «الاسلام». و كان ذلك ايذانا بتحول جديد فى تاريخ الدعوة، و من ثم فى حركة النص.

إن معيار التصنيف الذى يستند إلى الواقع اذن يجب أن يقوم على أساس التفرقة بين هاتين المرحلتين، و التسمية «المكى و المدنى» يجب أن لا تكون إشارة للمكان فحسب، بل يجب أن تكون إشارة إلى مرحلتين تاريخيتين. من هذا المنطلق نختار أن:

المكى ما نزل قبل الهجرة و المدنى ما نزل بعدها، سواء نزل بمكة أم بالمدينة، عام الفتح أو عام حجة الوداع أم بسفر من الأسفار «۳».

و فى مثل هذا التعريف نعتبر ما نزل فى مكة بعد الهجرة مدنيا ما دام معيار المكان ليس

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۱۸۸، و انظر أيضا السيوطى فى الاتقان فى علوم القرآن: الجزء الأول، ص ۱۷.

(۲) انظر الزركشى: المصدر السابق: الجزء الثانى، ص ۲۱۷- ۲۵۳ و السيوطى: المصدر السابق: الجزء الثانى، ص ۳۳- ۳۵.

(۳) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۷۸

هو أساس التصنيف، و يكون ما نزل فى طريق السفر إلى المدينة أول مرة مكيا، و لا اعتبار لأى معيار آخر. لكننا لا يمكن أن نعتمد على هذا المعيار وحده للتفرقة بين المكى و المدنى، فالوثائق التاريخية المتوفرة لدينا من أقوال الصحابة و التابعين غير كافية و غير حاسمة فى نفس الوقت.

قال القاضى أبو بكر فى الانتصار: انما يرجع فى معرفة المكى و المدنى لحفظ الصحابة و التابعين. و لم يرد عن النبى صلّى اللّه عليه و سلم فى ذلك قول لأنه لم يؤمر به. و لم يجعل اللّه علم ذلك من فرائض الأمة، و ان وجب فى بعضه على أهل العلم معرفة تاريخ الناسخ و المنسوخ فقد يعرف ذلك بغير نص الرسول. «۱»

و فى حالة غياب الوثائق الحاسمة فان الاعتماد على الذاكرة يجعل التفرقة- اعتمادا على الرواية وحدها- مسألة اجتهادية، لذلك وضع العلماء القدماء بعض المعايير المضمونية من النص ذاته للتفرقة بين المكى و المدنى، فذهبوا إلى أن:

كل سورة فيها «يا أيها الناس» و ليس فيها «يا أيها الذين آمنوا» فهى مكية و فى الحج اختلاف.

و كل سورة فيها «كلا» فهى مكية، و حكمة ذلك أن نصفه الأخير (نصف القرآن حسب ترتيب التلاوة لا حسب ترتيب النزول) نزل أكثره بمكة و أكثرها جبابرة، فتكررت فيه على وجه التهديد و التعنيف لهم و الانكار عليهم بخلاف النصف الأول. و كل سورة فيها حروف المعجم فهى مكية إلا البقرة و آل عمران، و فى الرعد خلاف.

و كل سورة فيها قصة آدم و ابليس فهى مكية سوى البقرة و كل سورة فيها ذكر المنافقين فمدنية سوى العنكبوت. كل سورة فيها الحدود و الفرائض فهى مدنية، و كل ما كان فيه ذكر القرون الماضية فهى مكية «۲».

و ليست هذه الخصائص جامعة مانعة كما أدرك القدماء أنفسهم، بل هى خصائص و صفات على التغليب:

فان سورة البقرة مدنية، و فيها (يا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمُ) و فيها (يا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلالًا طَيِّباً). و سورة النساء مدنية، و فيها (يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ)، و فيها

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن: الجزء الأول، ص ۹- و انظر الزركشى: البرهان فى علوم القرآن: الجزء الأول، ص ۱۹۱- ۱۹۲.

(۲) انظر السيوطى: المصدر السابق، ص ۱۷- ۱۸، و انظر أيضا الزركشى، المصدر السابق، ص ۱۸۸.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۷۹

(إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ). و سورة الحج مكية، و فيها (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَ اسْجُدُوا). فان أراد المفسرون أن الغالب ذلك فهو صحيح «۱».

و إذا كان معيار «المضمون» أيضا معيارا غير حاسم فذلك لأن المدخل الفقهى يفترض وجود تمايز واضح حاد يمكن تلمسه و الدلالة عليه فى التفرقة بين المكى و المدنى. و الحقيقة أن مثل هذا التمايز الحاد القاطع الواضح مجرد افتراض ذهنى إلا إذا تصورنا أن

المرحلتين: المكية و المدنية مرحلتان منفصلتان. إن التطور لا يحدث فجأة سواء على مستوى الواقع أم على مستوى النص، و لذلك تظل التفرقة بين المكى و المدنى فى النص تفرقة تقوم على خصائص عامة و لكنها ليست حاسمة. و تزداد صعوبة ايجاد معيار حاسم للتميز بما نعلمه من أن ترتيب التلاوة فى المصحف المدون مخالف لترتيب التنزيل الزمانى، فتتداخل النصوص المكية و المدنية فى السورة الواحدة، بحيث يحتاج تحديد انتماء كل جزء من النص، و كل آية منه، إلى دراسة لغوية دقيقة، خاصة تلك النصوص التى استشكلت على القدماء أنفسهم. و فى هذه الدراسة لا بد من مراعاة المعيار الزمانى جنبا إلى جنب مع معيار النص ذاته سواء من حيث مضمونه أم من حيث بناؤه و تركيبه.

۲- معيار الأسلوب

إذا كان تحديد المكى و تمييزه عن المدنى على سبيل الحسم يظل أمرا اجتهاديا، فقد كان اجتهاد القدماء عادة يتركز فى الترجيح بين المرويات دون أن يتجاوز ذلك إلا- قليلا- إلى محاولة البحث عن خصائص أسلوبية فارقة إلى جانب المعيار الزمنى و المعيار الموضوعى. و يمكن لنا أن نحدد اثنتين على الأقل من هذه الخصائص الأسلوبية التى تساعدنا على التمييز بين المكى و المدنى. و قد أشار ابن خلدون إلى واحدة من هذه الخصائص فى حديثه عن الوحى حين أشار إلى طول الآيات المدنية إذا قورنت بقصر الآيات المكية.

و لذلك كان تنزّل نجوم القرآن و سوره و آية حين كان بمكة أقصر منها و هو بالمدينة.

و انظر إلى ما نقل فى سورة براءة فى غزوة تبوك و أنها نزلت كلها أو أكثرها عليه و هو يسير على ناقته بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المفصل فى وقت و ينزل الباقى فى حين آخر. و كذلك كان آخر ما نزل بالمدينة آية الدّين، و هى ما هى فى الطول بعد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمن و الذاريات و المدثر و الضحى و الفلق و أمثالها. و اعتبر من ذلك علامة تميز بها بين المكى و المدنى من السور و الآيات «۲».

---

(۱) الزركشى: الاتقان فى علوم القرآن: الجزء الأول، ص ۱۹۰.

(۲) المقدمة: ص ۹۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۸۰

و الحقيقة أن هذا المعيار- معيار الطول و القصر- يمكن تدعيمه على أساسين و تفسيره بهما أيضا. الأساس الأول: هو ما سبق أن أشرنا اليه من انتقال الدعوة من مرحلة «الانذار» إلى مرحلة «الرسالة»، الانذار يعتمد على التأثير الذى يعتمد بدوره على لغة ذات أسلوب مركز و موقّع، و هو أسلوب طاغ فى قصار السور بصفة عامة، و كلها سور مكية. و لكن «الرسالة» من جهة أخرى تخاطب المتلقى و تنقل اليه محتوى أوسع من مجرد التأثير، و هى من ثم تحتاج لغة مختلفة على مستوى التركيب و البناء. فى الرسالة يغلب جانب نقل «المعلومات» على جانب التأثير و ان كان لا- يلغيه إلغاء تاما، و فى «الانذار» تكون الأولوية للتأثير و يقل 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 و فقهية فى مرحلة متأخرة غير مقارن لنزول النص، و تلك قضية سنعود اليها بعد ذلك. و الأساس الثانى هو مراعاة حال المتلقى الأول من حيث تعوّده على حالة الوحى «۱».

أما الخصيصة الثانية من الخصائص الأسلوبية التى يمكن أن تكون فارقة بين المكى و المدنى فهى خصيصة «مراعاة الفاصلة». و رغم أن هذه الخصيصة يمكن أن تعد جزءا من الطبيعة اللغوية للغة التأثيرية- لغة الانذار- فانها يمكن أن تفسّر أيضا فى ضوء تشابه آليات النص مع آليات النصوص الأخرى فى الثقافة، و رغم تنبه القدماء لأهمية الفاصلة فى القرآن بشكل عام فانهم تحاشوا أى مقارنة بينها و

بين «السجع» الذى كان ظاهرة مألوفة فى النصوص الأخرى.

كانت نبوءات الكهان و العرّافين تعتمد على السجع، و كان 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

---

(۱) يمكن أيضا أن نضيف إلى هذين الأساسين عاملا مساعدا هو ما ترتب على كثرة عدد كتّاب الوحى- نتيجة لحرص النبى على تعليم المسلمين القراءة و الكتابة- من سهولة تدوين النص إذا قورنت بصعوبة ذلك فى المرحلة المكية، لكن حركة النص بين الشفاهية و التدوين تحتاج إلى مناقشة و تحليل أوسع.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۸۱

و نفس الرؤيا يفسرها شق بن أنمار بقوله:

رأيت حممه خرجت من ظلمه فوقعت بين روضه و أكمه فأكلت منها كل ذات نسمه «۱» و إذا أخذنا هذين المعيارين الأسلوبين فى اعتبارنا جنبا إلى جنب مع معيار المضمون و معيار ارتباط حركة النص بالواقع- فيما عرف بأسباب النزول- أمكننا أن نحل كثيرا من خلافات القدماء حول المكى و المدنى. إن حرص القدماء على الفصل بين النص القرآنى و النصوص الأخرى فى الثقافة وصل إلى حد تأكيد القطيعة الكاملة بين النص و الواقع و ذلك سعيا للحفاظ على التقدير الذى ظنوه يتعارض مع انطلاق النص من الواقع و تفاعله به. و لو تخلى القدماء هونا ما عن هذا الحرص الشديد على المفارقة بين النص و النصوص الأخرى لأمكنهم أن يفسروا «الحروف المقطعة» فى أوائل السور- التى اعتبروها احدى علامات السور المكية- تفسيرا يتباعد بها عن اشكالية «المحكم و المتشابه»، و يربطها بالسياق الثقافى للنص.

لكن ذلك كان مستحيلا على أى حال فى اطار مفاهيم الثقافة أولا، و مع سيطرة الاتجاهات الغيبية التبريرية على تطور حركة الفكر الدينى فى تراثنا ثانيا.

۳- منهج التلفيق بين الروايات

كان من نتيجة عجز المفكر القديم عن ربط النص بالواقع و الثقافة بصفة عامة، و عن ربطه بغيره من النصوص بصفة خاصة، أنه راح يحاول الترجيح بين الروايات المختلفة المتعارضة حول تحديد ما إذا كان نص بعينه مكيا أو مدنيا. فإذا تساوت عنده معايير الترجيح من حيث صحة السند و صدق الرواة، و هى معايير النقد الخارجى، راح يفترض أحد أمرين:

الأول أن النص تكرر نزوله، مرة فى مكة و مرة فى المدينة. و الأمر الثانى أن النص نزل فى مكة و لكن حكمه الشرعى و الفقهى تأخر حتى المرحلة المدنية. أو بعبارة أخرى يلجأ المفكر القديم إلى افتراض يلغى تماما الفروق بين المكى و المدنى من جهة، و يلغى أسباب النزول من جهة أخرى، و ذلك هو افتراض تكرر النزول. أما الافتراض الثانى و هو افتراض تأخر الحكم عن النص فيؤدى إلى فصل النص عن دلالته و إلى تعليق الدلالة و المعنى و جعلهما خارج النص. و كلا الافتراضين يؤدى إلى شناعات يستحيل أن يتقبلها المفكر القديم ذاته لو مدّ نتائج افتراضاته إلى نهاياتها المنطقية.

---

(۱) انظر: السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ۱۴- ۱۶.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۸۲

إن افتراض «تكرر» نزول السورة أو الآية ليس فى حقيقته إلا عجزا عن مواجهة آراء السابقين و اجتهاداتهم بالنقد و التمحيص، و هو

عجز نابع من الايمان بقداسة الأشخاص، و من ثم من الايمان بسداد آرائهم و اجتهاداتهم. هذا الايمان و الولاء للماضى يشبه إلى حد كبير موقف الخطاب الدينى المعاصر فى تقديس المرويات القديمة و الاكتفاء بموقف التوفيق بينها، و عدم القدرة على تخطئة أى منها وصولا إلى أى قدر من مقاربة الفهم العلمى. و ليس لهذا الموقف فى القديم أو الحديث من تفسير إلا سيطرة قوى التخلف على واقع المجتمعات الاسلامية، و هى قوى تقف ضد تحرير العقل و تحارب بضراوة أى محاولة لاتخاذ موقف نقدى من التراث. و لا يكون أمام المفكرين المساندين لهذه القوى بالوعى أو باللاوعى إلا الركون إلى «التقليد» الذى يضمن لهم- فيما يظنون- سلامة الدنيا و الآخرة «۱».

و على ذلك لا نجد علماء القرآن يرفضون رأيا من الآراء فى قضايا المكى و المدنى أو قضايا أسباب النزول، فلكل رأى وجاهته، و لكل رواية مبررها و مشروعيتها ما دامت رواية صحيحة بمنهج النقد الخارجى، نقد السند و التحقق من صدق الرواة. فاذا استوت الروايتان فى الصحة فالمرجح بينهما أن يكون الراوى حاضرا القصة أو نحو ذلك من وجود الترجيحات. و المثال الذى يناقش هنا هو الآية:

وَ يَسْئَلُونَکَ عَنِ الرُّوحِ، قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّی وَ ما أُوتِیتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِیلًا «۲».

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

«قال كنت أمشى مع النبى صلّى اللّه عليه و سلم بالمدينة و هو يتوكأ على عسيب فمر بنفر من اليهود فقال

---

(۱) يمكن أن نرد هذا الموقف على المستوى الفكرى إلى سيطرة الاتجاهات اللاعقلية بسيادة المنهج الأشعرى فى مجال العقائد و المنهج الصوفى فى مجال السلوك، و هما المجالان اللذان ربط بينهما أبو حامد الغزالى فى كتبه كلها كما سنوضح فى الباب الثالث من هذه الدراسة، و كما سبق أن ألمحنا فى دراسة سابقة:

Al -Ghazali's Theory of Interpretation. و فى ظل هذا الاتجاه صنّفت الاتجاهات الأخرى فى الفكر الدينى كالمعتزلة و الشيعة و الفلاسفة بوصفها اتجاهات «منحرفة». و لم يبق سوى ما أطلق عليه «مذهب أهل السنة و الجماعة»، و كانت هذه- فيما ندرى- أول صياغة لصك البراءة و الطهارة- صفة السنى- لاتجاه واحد من اتجاهات تراثنا الفكرى. و ما زال هذا الصك يمارس فعالياته الإيديولوجية حتى اليوم، فعندنا «أئمة أهل السنة» و «علماء أهل السنة» و «جمعية أنصار السنة» بحيث صار مفهوم «السنة» اليوم مفهوما أيديولوجيا، لا مصطلحا علميا. مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن ۳۸۲ - منهج التلفيق بين الروايات ..... ص : ۸۱

(۲) سورة الاسراء: الآية ۸۵.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۸۳

بعضهم: لو سألتموه، فقالوا: حدثنا عن الروح، فقام ساعة و رفع رأسه فعرفت أنه يوحى اليه، حتى صعد الوحى، ثم قال. قل الروح من أمر ربى و ما أوتيتم من العلم إلا قليلا.

و أخرج الترمذى و صححه عن ابن عباس قال: قالت قريش لليهود: أعطونا شيئا نسأل هذا الرجل فقالوا اسألوه عن الروح، فسألوه فأنزل اللّه: و يسألونك عن الروح الآية.

فهذا يقتضى أنها نزلت بمكة و الأول خلافه «۱».

و إذا كان السيوطى يرجح رواية ابن مسعود على أساس أنه كان حاضرا القصة- شاهد عيان- فان الزركشى يضع هذه الآيات تحت «ما نزل من القرآن مرتين» «۲» و القول بأن الآية نزلت مرتين: مرة فى مكة و مرة فى المدينة مجرد افتراض ذهنى للتوفيق بين الروايات. و لكن إذا كنا فى اطار التحقيق التاريخى الذى ينتمى اليه- فى جانب منه- علم المكى و المدنى فمن الضرورى استخدام منهج النقد

الـذى من شأنه أن يقبل أو يرفض بناء على أسـس موضوعيـة لا علاقـة لها بالتوفيق و الجمع بين الآراء و الروايات المتعارضة. إن القول بنزول الآيـة مرتين قول قـد يبدو له وجاهته من منظور عالم القرآن القديم الذى يفسـر ذلك على أساس «التعظيم» و «التذكير»، و لكنه من منظور الدرس العلمى له خطره على قضيـة «المكى و المدنى» و قضيـة «أسباب النزول» ذاتهما.

و قد ينزل الشيء مرتين تعظيما لشأنه و تذكيرا به عند حدوث سببه خوف نسيانه، و هذا كما قيل فى الفاتحة نزلت مرتين: مرة بمكة، و أخرى بالمدينـة ... و كـذلك مـا ورد فى (قُـلْ هُوَ اللَّهُ أَحَـدٌ) أنها جواب للمشـركين بمكـة، و أنها جواب لأهل الكتاب بالمدينـة ... و الحكمـة فى هـذا كله أنه قـد يحدث سبب من سؤال أو حادثة تقتضـى نزول آية، و قد نزل قبل ذلك ما يتضـمنها، فتؤدّى تلك الآية بعينها إلى النبى صـلّى اللّه عليه و سـلم تـذكيرا لهم بها، و بأنها تتضـمن هـذه. و العالم قـد يحـدث له حوادث فيتذكر أحاديث و آيات تتضمن الحكم فى تلك الواقعة، و ان لم تكن خطرت له تلك الحادثة قبل، مع حفظه لذلك النص. «۳»

و من الواضـح أن هـذا الافتراض- افتراض النزول مرتين- قد أدى إلى افتراض آخر مؤداه أن نصوص القرآن التى نزلت كانت عرضـة للنسـيان، و من النبى ذاته، و لـذلك كان يحتاج مع تجدد وقائع شبيهة أن ينزل عليه جبريل- مرة أخرى- مذكرا له بالنص السابق الذى أوحى اليه به من قبل. و مع صحة هذا الافتراض الذى تعارضه كثير من المرويات عن

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۳۳.

(۲) البرهان فى علوم القرآن: الجزء الأول، ص ۲۹- ۳۰.

(۳) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۹- ۳۱.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۸۴

حرص النبى و حرص الصـحابة على حفـظ نصوص القرآن، فـان نزول جبريل «مـذكرا» لا يعنى تكرّر النزول، و لا يعنى من ثم أن كل روايات أسباب النزول- أو المكى و المدنى- صحيحة.

و إذا كانت روايـة ابن مسـعود السابق الاشارة اليها تنص على حالـة الوحى بآيـة «الروح» فى المدينـة و تدل من ثم على أنه كان شاهد عيان على نزول الآيـة، الأمر الذى يرجع روايته على رواية ابن عباس فى نظر السـيوطى، فان جدلية علاقة النص بالواقع كفيلة بالكشـف عن حقيقـة الآية بعيدا عن التلفيق بين الروايات. إن العودة إلى السـياق الكبير- سـياق النص فى جدله مع الواقع- تؤكد مكية الآية. و لا يصـح اعتراض معترض هنا اسـتنادا إلى أن أهل مكـة لم يكونوا فى مسـتوى عقلى يسـمح لهم بالسؤال عن «الروح» لأن ذلك اعتراض يفترض أن مجتمعى مكـة و المدينـة كانـا مجتمعين منفصـلين معزولين مغلق كـل منهمـا على ذاته. إن أهـل الكتـاب من اليهود الـذين تركزوا فى يثرب، أو من نصارى نجران، لم يكونوا منفصلين بأى حال من الأحوال عن وثنيى مكة و الطائف و غيرهما من بدو البادية. و لو كـان الأمر على ما يفترض فى مثل هـذا الاعتراض لكان علينا أن نغضـى عن حقائق التاريـخ التى تخبرنا أن السـيدة آمنـة أم النبى كـانت من بنى النجار، و أنها ماتت فى طريق عودتها من يثرب فى زيارة أهلها، ناهيك عن وجود ورقـة بن نوفل النصـرانى فى مكـة و ذهاب السيدة خديجة بمحمد اليه بعد واقعة الوحى الأولى ... إلى آخر كل هذه الحقائق.

إن الفصل بين «الأميين» و «أهل الكتاب» فصل من جهـة المعتقـدات و التصورات الدينيـة الغالبة على كل فريق منهما، و إلا فالأمر كما يقول ابن خلدون:

إن العرب لم يكونوا أهل كتاب و لا علم، و انما غلبت عليهم البـداوة و الأميـة، و إذا تشوّفوا إلى معرفـة شـيء مما تتشوّف اليه النفوس البشرية فى أسباب المكونات و بدء الخليقة و أسرار الوجود فانما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم، و يستفيدونه منهم، و هم أهل التوراة من اليهود، و من تبع دينهم من النصارى. و أهل التوراة الـذين بين العرب يومئـذ باديـة مثلهم و لا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب و معظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهودية «۱».

إن كلّا من أهل الكتاب و الأميين ينتمى إلى الثقافة نفسها رغم اختلاف العقائد. و قد كان من الطبيعى أن يلجأ عبدة الأوثان إلى أهل الكتاب من جيرانهم فى يثرب يستفتونهم فى شأن هذا الذى يدّعى النبوة على زعمهم. إن السيرة النبوية هنا- على ما يقال من ضعف مروياتها- حريصة على الربط بين الأحداث و النص، فبعد أن أعيت الحيل أهل مكة فى

---

(۱) المقدمة: ص ۴۳۹. و انظر أيضا: ص ۲۳۳.

تفسير هذه الظاهرة، و فى تصنيف مضمون الوحى، هل هو شعر أم سحر أم كهانة أم جنون، لجأوا إلى أحبار اليهود، فأرسلوا النضر بن الحارث و عقبة بن أبى معيط:

و قالوا لهما: سلاهم عن محمد، وصفا لهم صفته، و أخبراهم بقوله، فانهم أهل الكتاب الأول، و عندهم علم ليس عندنا من علم الأنبياء. فخرجا حتى قدما المدينة، فسألا أحبار اليهود عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم، و وصفا لهم أمره و أخبراهم ببعض قوله، و قالا لهم: انكم أهل التوراة و قد جئنا لتخبرونا عن صاحبنا هذا، فقالت لهم أحبار اليهود: سلوه عن ثلاث نأمركم بهن فان أخبركم بهن فهو نبى مرسل، و ان لم يفعل فالرجل متقوّل، فروا فيه رأيكم.

سلوه عن فتية ذهبوا فى الدهر الأول ما كان من أمرهم، فانه كان لهم حديث عجب، و سلوه عن رجل طواف قد بلغ مشارق الأرض و مغاربها ما كان. نبؤه، و سلوه عن الروح ما هى؟

فإذا أخبركم بذلك فاتبعوه، فانه نبى، و ان لم يفعل فهو رجل متقوّل، فاصنعوا فى أمره ما بدا لكم ...

فجاءوا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم، فقالوا: يا محمد أخبرنا عن فتية ذهبوا فى الدهر الأول قد كانت لهم قصة عجب، و عن رجل كان طوافا قد بلغ مشارق الأرض و مغاربها، و أخبرنا عن الروح ما هى؟ فقال: فقال لهم رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم: أخبركم بما سألتم عنه غدا، و لم يستثن، فانصرفوا عنه، فمكث رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم- فيما يذكرون- خمس عشرة ليلة لا يحدث اللّه اليه فى ذلك وحيا، و لا يأتيه جبريل، حتى أوجف أهل مكة، و قالوا: وعدنا محمد غدا و اليوم خمس عشرة ليلة قد أصبحنا منها لا يخبرنا بشىء مما سألناه عنه، و حتى أحزن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم مكث الوحى عنه، و شقّ عليه ما يتكلم به أهل مكة، ثم جاءه جبريل من اللّه عز و جل بسورة أصحاب الكهف، فيها معاتبته اياه على حزنه عليهم، و خبر ما سألوه عنه من أمر الفتية و الرجل الطواف و الروح «۱».

و تمضى السيرة بعد ذلك فى الكشف عن تفاصيل الرد على المشركين، رابطة بين أحوال المشركين مع النبى من جهة و بين النص من جهة أخرى. إن السيرة لا تطرح تفسيرا لسبب نزول آية واحدة، بل تربط بين سورة «الكهف» كلها و بين مرحلة من مراحل الدعوة فى مكة. فى هذه السورة نزلت القصة العجب قصة الفتية، و نزلت قصة الرجل الطواف. و إذا 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.

إن السيرة هنا تطرح سبب النزول و تحدد من ثم مكية الآيات بطريقة أكثر ارتباطا

---

(۱) الجزء الأول: ص ۲۶۶.

بالنص من جهة و بالواقع من جهة أخرى، بل انها تتجاوز ذلك إلى التعليل النابع من الاحساس بجدلية العلاقة بين الواقع و النص. لقد كان تأخر الوحى نوعا من التأديب لمحمد الذى وعدهم بالرد على جهة القطع و التأكيد فى الغد «دون أن يستثنى» كما تقول الرواية، أى دون أن يشترط المشيئة الالهية أو نزول الوحى عليه. 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، و هى اتهامات صارحوه بها فعلا قبل ذلك فى أكثر من مناسبة. لذلك تحرص السيرة على بيان أن نزول الوحى ليس رهنا بارادة محمد أو رغبته، و تحرص كذلك على التمييز بين مستويين للخطاب فى النص هما مستوى المتكلم و مستوى المخاطب، و هما مستويان يطرحهما النص ذاته باستخدام «يسألونك» و باستخدام النهى: «وَ لا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّى فاعِلٌ ذلِكَ غَداً إِلَّا أَنْ يَشاءَ اللَّهُ».

إن السيرة النبوية تقوم فى كثير من مروياتها بالربط بين أحداث الواقع و بين النص، و لذلك نعجب من تجاهل علماء القرآن لمرويات السيرة سواء فى مجال التفسير أم فى مجال «أسباب النزول» رغم اعتمادهم فى علومهم كلها على مرويات لا تعلو كثيرا على مرويات السيرة من حيث طرق التحمل و الأداء. و هذا ما عبر عنه الإمام أحمد بن حنبل فى قوله:

«ثلاثة ليس لها أصل: التفسير و الملاحم و المغازى» و قد فسر المحققون من أصحابه قوله هذا بأن قالوا: «مراده أن الغالب عليها أنه ليس لها أسانيد صحاح متصلة»، أو أن «الغالب عليها المراسيل» «۱».

۴- فرض تكرر النزول

إن منهج التلفيق بين الروايات المختلفة و المتعارضة بصرف النظر عن صدقها- سواء من جهة اتفاقها مع الوقائع أم من جهة اتفاقها مع معطيات النص- قد تجاوز أسباب النزول و حدود التمييز بين المكى و المدنى إلى مجال الآراء المختلفة فى التفسير. لقد صار العالم القديم قادرا بحكم منهجه التلفيقى على القول بأن منطوق الآية أو الآيات يحتمل المعانى المختلفة التى وردت فيها على ألسنة أسلافه. و ما دام منهج التلفيق قد وصل إلى افتراض امكانية نزول الآية أو السورة مرتين فلما ذا لا يكون كل نزول منها مرتبطا بمعنى محدد، بحيث يكون تعدد المعانى مرهونا بتعدد مرات النزول، لا- صفة فى جدلية علاقة القارئ مع النص، أو فى تفاعل النص مع الواقع و الثقافة. لم يكن التسليم بتعدد المعنى فى النصوص نابعا اذن من التسليم بخصوبتها و حيويتها، و لكنه كان أيضا محاولة تلفيقية بين الاجتهادات المختلفة

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن: الجزء الثانى، ص ۱۷۸.

و المتنوعة التى وردت عن الصحابة أو التابعين ازاء نص بعينه. هذا الاجتهاد و التنوع قد يكون نابعا من «احتمالية» الألفاظ، و قد يكون نابعا من تعدد النزول.

و من التنازع الموجود منهم ما يكون اللفظ فيه محتملا للأمرين إما لكونه مشتركا فى اللغة كلفظ «القسورة» الذى يراد به الرامى و يراد به الأسد، و لفظ «عسعس» الذى يراد به اقبال الليل و ادباره، و اما لكونه متواطئا فى الأصل لكن المراد به أحد النوعين أو أحد الشخصين كالضمائر فى قوله «ثُمَّ دَنا فَتَدَلَّى» الآية، و كلفظ «الفجر» و «الشَّفْعِ وَ الْوَتْرِ» و «لَيالٍ عَشْرٍ» و أشباه ذلك، فمثل ذلك قد يجوز أن يراد به كل المعانى التى قالها السلف. و قد لا يجوز ذلك، فالأول إما لكون الآية نزلت مرتين فأريد بها هذا تارة و هذا تارة أخرى، و إما لكون اللفظ المشترك يجوز أن يراد به معنياه، و أما لكون اللفظ متواطئا فيكون عاما إذا لم يكن لمخصصه موجب، فهذا النوع إذا صح فيه القولان كان من الصنف الثانى. «۱»

و إذا كانت ظاهرة «الاشتراك» اللغوى أو الألفاظ «المحتملة» و «المتواطئة» ظواهر لا- توجد فى التركيب، إذ التركيب اللغوى بكل علاقاته، من علاقات تجاور و علاقات استبدال يزيل هذا الغموض و يحدد الدلالة، فان منظور علماء القرآن ينتهى- بناء على افتراضات الاشتراك و الاحتمال- إلى صحة كل المعانى التى قالها السلف، و ذلك تجنبا لأى نقد حقيقى لرأى قديم. و من شأن هذه الافتراضات و ما يصاحبها من افتراض تعدد مرات النزول أن يقضى على مفهوم النص ذاته و ذلك بالقضاء على جذوره الدلالية

الناتجة من علاقته بالواقع و جدله مع الثقافة.

و لقد كان الخلاف فى الروايات التى وردت حول سورتى «الفاتحة» و «الاخلاص» و هل هما مكيتان أم مدنيتان، و محاولة العلماء المتأخرين الجمع بين كل الروايات، وراء هذا الاصرار على أن كلتا السورتين نزلت مرتين: مرة فى مكة و مرة فى المدينة. هذا رغم أن سورة «الفاتحة» جزء أصيل من شعيرة الصلاة التى لا تتم إلا بقراءتها، و المعلوم المشهور أن الصلاة فرضت فى نهاية المرحلة المكية، ليلة المعراج بلا خلاف و إن كانت السيرة ترى أنها فرضت قبل ذلك.

و افترضت الصلاة عليه فصلّى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم و آله ... عن عائشة رضى اللّه عنها قالت: افترضت الصلاة على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم أول ما افترضت عليه ركعتين كل صلاة، ثم إن اللّه تعالى أتمها فى الحضر أربعا، و أقرها فى السفر على فرضها الأول ركعتين «۲».

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن: الجزء الثانى، ص ۱۷۷.

(۲) السيرة النبوية: الجزء الأول، ص ۲۲۷.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۸۸

و سواء كان فرض الصلاة قبل المعراج أم بعده فلا بد أن تكون سورة الفاتحة قد نزلت قبل ذلك، و لا بد من ثم أن تكون مكية. و رغم أن كلا من السيوطى و الزركشى فى «المكى و المدنى» يقرّ أنها سورة مكية، فانهما فى «أسباب النزول» يقرران أنها من السور التى نزلت مرتين. و السبب وراء هذا التضارب فى أقوالهما أن المفسرين ذهبوا إلى أن معنى «المغضوب عليهم» و «الضالين» اليهود و النصارى. و قد تحول هذا التفسير، أو بالاحرى التأويل، إلى أن يكون منطوقا للنص عند المتأخرين من العلماء، و من هنا نشأ أصل القول بأن السورة مدنية ما دامت تتضمن إشارة إلى اليهود النصارى، أى إلى أهل الكتاب. من هنا نشأ التعارض بين هذا الفهم الذى يضعها فى دائرة «المدنى» و بين الروايات و الحقائق التى تؤكد أنها من القرآن «المكى». و بسبب عجز العالم المتأخر عن اتخاذ موقف نقدى لجأ إلى التلفيق بين الأمرين بالقول انها نزلت مرتين.

و الأمر فى سورة الاخلاص أوضح من ذلك و أبين، فالسورة ذاتها- أى من حيث تركيبها و بناؤها اللغوى و قصرها و قصر آياتها و تكرار الفاصلة- تؤكد أنها «مكية». و السورة أيضا من حيث مضمونها تدور حول التوحيد، و هو قضية القضايا فى مواجهة المشركين و عبدة الأوثان. و لم يكن الخلاف مع أهل الكتاب من اليهود و النصارى خلافا حول مبدأ التوحيد ذاته، بل كان خلافا حول مفهوم التوحيد مع النصرانية من جهة، و خلافا حول تفاصيل الشريعة و قضايا الحرام و الحلال مع اليهود من جهة أخرى. و على ذلك فالروايات التى تنسب إلى اليهود أنهم سألوا محمدا عن «نسب» الرب، و تفترض من ثم أن السورة مدنية روايات يجب ألا يعتد بها. «۱»

إن افتراض تكرر نزول السور و الآيات لم يقف عند حدود تقبل الآراء كلها و التلفيق بينها سواء فى مجال التفسير أم فى مجال «المكى و المدنى» 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، و بذلك يكون النص نزل سبع مرات، و بذلك تفسّر ظاهرة الأحرف السبعة بتكرر النزول أيضا:

قد يجعل من ذلك الأحرف التى تقرأ على وجهين فأكثر، و يدل له ما أخرجه مسلم من حديث أبىّ «ان ربى أرسل إلىّ أن أقرأ القرآن على حرف فرددت اليه أن هوّن على أمتى فأرسل إلىّ أن اقرأ على حرفين، فرددت اليه أن هون على أمتى فأرسل إلىّ أن اقرأه على سبعة أحرف» فهذا الحديث يدل على أن القرآن لم ينزل من أول وهلة بل مرة بعد أخرى. و فى جمال

---

(۱) يتمسك السيوطى فى «أسباب النزول» بأن سورة الاخلاص «مدنية».

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۸۹

القراء للسخاوی بعد أن حکی القول بنزول الفاتحة مرتین: فان قیل: ما فائدة نزولها مرة ثانیة؟ قلت: یجوز أن تکون نزلت أول مرة علی حرف واحد و نزلت الثانیة ببقیة وجوهها نحو ملک و مالک و السراط و الصراة و نحو ذلک «۱» و إذا کانت قضیة «الأحرف السبعة» ذاتها إذا فسرت فی سیاق جدلیة النص مع الواقع من جهة، و علی ضوء شفاهیة تلقی النص و شفاهیة أدائه من جهة أخری یمکن أن تؤکد استجابة الوحی للواقع فان طرح السخاوی لها من خلال هذا المنظور یساهم فی إلقاء مزید من الغموض علی ظاهرة «أسباب النزول» و «المکی و المدنی» ناهیک عن القضاء علی مفهوم النص ذاته. لقد کانت الأحرف السبعة فی حقیقتها نوعا من التسهیل علی المسلمین فی قراءة النص مراعاة لواقع التعدد اللغوی فی الجزیرة العربیة، لتعدد لهجات القبائل المختلفة.

۵- الفصل بین النص و الحکم

لا شک أن علاقة التلازم بین المنطوق اللغوی للنص و بین دلالته أمر بدیهی. و هو ما أشار الیه ابن خلدون و هو یفرق بین حالتی الوحی بالقول إن:

التلقی من الملک و الرجوع إلی المدارک البشریة و فهمه ما ألقی علیه کله کأنه فی لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر، لأنه لیس فی زمان، بل کلها تقع جمیعا فیظهر کأنها سریعة، و لذلک سمیت وحیا لأن الوحی فی اللغة الاسراع «۲».

و هو ما نعبر عنه بلغة أقرب إلی المعاصرة فنقول إن علاقة الاتصال اللغوی بین مرسل و مستقبل لا تنقسم إلی علامات یتبعها العلم بالدلالة، بل حرکة الفهم و فک شفرة الرسالة تتزامن مع عملیة البث من جانب المرسل. و تذهب بعض اتجاهات الفکر المعاصر إلی أن عملیة فهم النصوص لا تبدأ من قراءة النص، بل تبدأ قبل ذلک من الدوال الرابطة بین الثقافة التی تمثل أفق القارئ و بین النص «۳» و فی حالة النص القرآنی لا بد أن یتزامن «سبب النزول» مع النص مع حکمه أو دلالته.

لکن علماء القرآن أحیانا ما یلغون علاقة التلازم و التزامن الضروریة هذه بین النص و الدلالة و ذلک بافتراضهم امکانیة أن یسبق النصّ الحکم، بمعنی أن ینزل النص أولا فی المرحلة المکیة ثم یتقرر حکمه الشرعی أو الفقهی بعد ذلک فی المرحلة المدنیة. و کان من

---

(۱) السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۳۵- ۳۶. و انظر أیضا الطبری: جامع البیان فی تأویل ای القرآن، الجزء الأول، ص ۲۹- ۳۱.

(۲) المقدمة: ص ۹۸.

(۳) انظر: PeterW .Nesselroth ,Literary Identity

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۹۰

الطبیعی أن یفترضوا أیضا- بحکم علاقة التلازم المنطقی- امکانیة أن ینزل الحکم أولا فی المرحلة المکیة، ثم یرد النص الدالة علیه بعد ذلک فی المرحلة المدنیة. و یؤدی الافتراض الأول إلی وجود نصوص معطلة عن أحکامها، أی نصوص غیر دالة، و النص إذا کان غیر دال فقد أهم خاصیة فیه بوصفه نصا، أو بالأحری یتوقف عن أن یکون نصا. أما الافتراض الثانی فیؤدی بداهة إلی امکانیة الوحی/ الاتصال بدون نصّ، و إلا فکیف ینزل حکم بلا نص؟

و إذا کان علماء القرآن یدرکون دون شک أن «السنة» نص فلا شک أن افتراضهم تأخر النصوص عن أحکامها افتراض ناشئ عن تجاهلهم أحیانا- أو تناسیهم- لنص «السنة». إن هذا الافتراض معناه أن تصور هؤلاء العلماء للنص الدینی تصور یقصره علی «القرآن» و یری السنة «مذکرة تفسیریة»، و هذا تصور مخالف لتصور الفقهاء و الأصولیین.

و لذلك يستند الفقهاء فى استخراج الأحكام إلى كل من القرآن و السنة، و يعتبر الاجماع عند جميعهم نصا، و ان كانوا اختلفوا حول «القياس». و المقصود بذلك أنهم اعتبروا كل ذلك دلالات شرعية يمكن استخراج الأحكام على أساسها. و لو 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.

و من تحليل الأمثلة التى يوردها العلماء دليلا- على تأخر نزول النص عن حكمه يمكن أن نكتشف طبيعة الخطأ الذى وقعوا فيه و الناشئ- كما سبقت الاشارة- عن محاولتهم تقبّل جميع المرويات الواردة عن القدماء دون نقد أو تحليل. و المثال الأول آية التيمّم التى ذهب البعض إلى أنها مدنية استنادا إلى سبب النزول، و هذا يتعارض بالقطع مع حقية أن الصلاة فرضت فى مكة. و الآية هى قوله تعالى:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَ أَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرافِقِ، وَ امْسَحُوا بِرُؤُسِكُمْ وَ أَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ، وَ إِنْ كُنْتُمْ جُنُباً فَاطَّهَّرُوا، وَ إِنْ كُنْتُمْ مَرْضى أَوْ عَلى سَفَرٍ أَوْ جاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغائِطِ أَوْ لامَسْتُمُ النِّساءَ فَلَمْ تَجِدُوا ماءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيداً طَيِّباً فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَ أَيْدِيكُمْ مِنْهُ، ما يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ، وَ لكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَ لِيُتِمَّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ. «۱»

و يروى سبب نزول الآية على الوجه التالى:

عن عائشة قالت: سقطت قلادة لى بالبيداء، و نحن داخلون المدينة فأناخ رسول اللّه

---

(۱) سورة المائدة: الآية ۶.

صلّى اللّه عليه و سلم و نزل فثنى رأسه فى حجرى راقدا. و أقبل أبو بكر فلكزنى لكزة شديدة و قال: حبست الناس فى قلادة، ثم إن النبى صلّى اللّه عليه و سلم استيقظ و حضرت الصلاة فالتمس ماء فلم يجد فنزلت «يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلاةِ» إلى قوله: «لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ». فالآية مدنية اجماعا، و فرض الوضوء كان بمكة مع فرض الصلاة، قال ابن عبد البر: معلوم عند جميع أهل المغازى أنه صلّى اللّه عليه و سلم لم يصلّ منذ فرضت عليه الصلاة إلا بوضوء و لا يدفع ذلك إلا جاهل أو معاند. قال و الحكمة فى نزول آية الوضوء مع تقدم العمل به ليكون فرضه متلوا بالتنزيل.

و قال غيره: يحتمل أن يكون أول الآية نزل مقدّما مع فرض الوضوء ثم نزل بقيتها و هو ذكر التيمّم فى هذه القصة، قلت: يرده الاجماع أن الآية مدنية «۱».

إن ما ترويه السيرة عن كيفية تعليم جبريل للنبى الوضوء و الصلاة. معا بطريقة عملية هو الأقرب إلى تصور مفهوم شامل للنص الدينى «۲»، ذلك أن القرآن لم يتضمن كيفية الصلاة و لا عدد الركعات و لا تحديد الفروض من النوافل و انما أشار إشارة مجملة إلى فرض الصلاة و إلى وجوبها. و فى مثل هذا التصور لا- يتخلف النص عن الحكم، بل يكون النص مقارنا للحكم و متزامنا معه. و مع ذلك فآية سورة المائدة محل الخلاف ليست «نصّا» فى الوضوء بل هى «نص» فى التيمم، بمعنى أن ذكر الوضوء فيها ليس مقصودا لذاته بل جاء توطئة لذكر التيمّم و هو محور الموقف الذى نزلت الآية استجابة له. و بالمثل فان آية سورة الجمعة:

يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذا نُودِيَ لِلصَّلاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلى ذِكْرِ اللَّهِ وَ ذَرُوا الْبَيْعَ، ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ «۳».

ليست نصا فى فرض صلاة الجمعة بل هى نص فى «وجوب» ترك البيع، و بناء النص نفسه يدل على ذلك. و على ذلك فلا معنى لمحاولة التوفيق بين كون الآية مدنية و كون الصلاة فرضت فى مكة. و كذلك يمكن أن يقال عن آية الزكاة: «إِنَّمَا الصَّدَقاتُ لِلْفُقَراءِ ...» الآية، فهذه الآية نزلت بعد فرض الزكاة، فهى ليست نصا فى الزكاة و انما هى نص فى مصارف الزكاة و فى تحديد وجوه توزيعها و المستحقين لها.

و إذا كان افتراض تأخر نزول النص عن الحكم افتراضا وهميا ناتجا عن قصور فى مفهوم النص الدينى من جهة، و عن عجز فى التحليل اللغوى للنصوص من جهة أخرى، فان افتراض تأخر الحكم عن النص، أو بكلمات أخرى تقدم النص زمانيا على حكمه و دلالته

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن: الجزء الأول، ص ۳۷.

(۲) انظر الجزء الأول: ص ۲۲۷- ۲۲۸.

(۳) الآية ۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۹۲

نابع هو الآخر من مجموعة من الأخطاء نوردها على النحو التالى:

۱- عدم التفرقة بين الدلالة اللغوية و الدلالة الشرعية فى النصوص، و ذلك رغم إدراك العلماء نظريا لعملية التطوير الدلالى التى أضفاها النص على كثير من ألفاظ اللغة خاصة فى مجال الأحكام الشرعية و العبادات. من ذلك مثلا تصورهم ان قوله تعالى: «قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى» «۱» نصّ فى الزكاة رغم أنها آية مكية:

و لم يكن بمكة عيد و لا زكاة و لا صوم، و أجاب البغوى بأنه يجوز أن يكون النزول سابقا على الحكم «۲».

و الآية فى الحقيقة لا علاقة لها بالزكاة بالمعنى الفقهى الشرعى، بل التزكى هنا مقصود معناه اللغوى، و هو معنى مستخدم بكثرة فى القرآن. و مع ذلك فالاستخدام القرآنى لنفس اللفظ فى سورة تالية- من حيث ترتيب النزول- يجعل التزكى بإتيان المال و ذلك فى قوله تعالى:- و سيجنبها الأتقى الذى يؤتى ماله يتزكى و ما لأحد عنده من نعمة تجزى إلا ابتغاء وجه ربه الأعلى. «۳»

و لو كان المقصود الزكاة الشرعية لكان ذكر المال نوعا من الاطناب المرذول الذى يتنزه عنه النص. و قد كان من نتيجة هذا الخلط بين الدلالات اللغوية و الدلالات الشرعية للألفاظ أن ذهب بعض العلماء إلى ورود بعض الأحكام الشرعية الفقهية فى السور المكية، و هو رأى نابع من ذلك الخلط الذى أشرنا اليه. يقول ابن الحصار:

قد ذكر اللّه الزكاة فى السور المكيات كثيرا تصريحا و تعريضا بأن اللّه سينجز وعده لرسوله و يقيم دينه و يظهره حتى يفرض الصلاة و الزكاة و سائر الشرائع و لم تؤخذ الزكاة إلا بالمدينة بلا خلاف. و أورد من ذلك قوله تعالى: «وَ آتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصادِهِ» و قوله فى سورة المزمل: «وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ» و من ذلك قوله فيها «وَ آخَرُونَ يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ»، و من ذلك قوله تعالى: «وَ مَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعا إِلَى اللَّهِ وَ عَمِلَ صالِحاً» فقد قالت عائشة و ابن عمر و عكرمة و جماعة أنها نزلت فى المؤذّنين و الآية مكية و لم يشرع الأذان إلا بالمدينة «۴»

---

(۱) سورة الأعلى: الآية ۱۴.

(۲) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن الجزء الأول: ص ۳۶.

(۳) سورة الليل: الآيات ۱۷- ۲۰، و انظر فى سبب نزولها: السيرة النبوية: الجزء الأول، ص ۲۷۸- ۲۷۹.

(۴) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن: الجزء الأول، ص ۳۶.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۹۳

و يهمنا فى هذا الرأى الوقوف عند النصوص التى استشهد بها صاحبه للدلالة على ورود بعض الاشارات- و لو من باب التعريض- للأحكام المدنية. و أهم هذه النصوص ما ورد فى سورة المزمل من قوله تعالى:

إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنى مِنْ ثُلُثَيِ اللَّيْلِ وَ نِصْفَهُ وَ ثُلُثَهُ وَ طائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَ اللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَ النَّهارَ، عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصُوهُ

فَتابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنَ الْقُرْآنِ، عَلِمَ أَنْ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرْضى وَ آخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ، وَ آخَرُونَ يُقاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَؤُا ما تَيَسَّرَ مِنْهُ وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ، وَ أَقْرِضُوا اللَّهَ قَرْضاً حَسَناً. وَ ما تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْراً وَ أَعْظَمَ أَجْراً وَ اسْتَغْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ. «۱»

و من السهل أن نحدد أن هذه الآية «مدنية» و ليست مكية استنادا إلى طولها البالغ إذا قورن بقصر الآيات الأخرى فى السور ذاتها. إن السور كلها عشرون آية، تتكون الآية الواحدة من بضع كلمات، و لا تزيد ان طالت عن ست كلمات، بينما هذه الآية وحدها تكاد أن تبلغ أكثر من ثلث حجم السورة كلها. هذا من ناحية و من ناحية أخرى فالسورة كلها- باستثناء هذه الآية- فيها حرص على الفاصلة و هى اللام الممدودة التى تتحول إلى ميم ممدودة فى الآيتين الثانية عشرة و الثالثة عشرة، و تصبح باء ممدودة فى الآية السابعة عشرة. و هذه دلائل من النص تفصل بين هذه الآية الأخيرة و بين باقى آيات السورة. و على ذلك لا يصح اصرار السيوطى على أن الآية مكية مثل بقية السورة استنادا إلى رواية عائشة أن نهاية السورة «نزل بعد نزول صدر السورة بسنة، و ذلك حين فرض قيام الليل فى أول الاسلام قبل فرض الصلوات الخمس» «۲».

و من أمثلة الخلط بين مستوى الدلالة اللغوية و مستوى الدلالة الشرعية للنصوص فهم قوله تعالى: «لا أُقْسِمُ بِهذَا الْبَلَدِ وَ أَنْتَ حِلٌّ بِهذَا الْبَلَدِ»- و هو نص مكى- على أنه إشارة الى الحج و يكون معنى «حل» على هذا التأويل الاحلال المقابل للاحرام. و الواقع أن معنى «حل» هنا «مقيم» و القسم انما هو قسم بمكة حيث يقيم النبى.

۲- المصدر الثانى لأخطاء العلماء و الذى أدى الى افتراضهم تأخر الحكم عن نزول النص أن يرد تفسير معين للنص فى رواية لا يستطيع العالم أن يردّها لأنها منسوبة الى صحابى أو تابعى، و تكون دلالة هذا التأويل أن الآية «مدنية» فلا يجد العالم من حل لهذا التعارض

---

(۱) الآية ۲۰.

(۲) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۱۷.

سوى التوفيق بافتراض تأخر النص عن الحكم. و يمكن ادراج آية «لا أقسم بهذا البلد و أنت حل بهذا البلد» ضمن هذا الاطار. و يمكن أيضا أن نشير إلى ما ورد فى قول ابن الحصار رواية عن عائشة أن قوله تعالى «وَ مَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعا إِلَى اللَّهِ وَ عَمِلَ صالِحاً» نزلت فى المؤذّنين رغم أن الآية مكية. لكن المثال الأوضح هو ما يرويه السيوطى عن ابن مسعود تفسيرا لآية مكية هى قوله تعالى: قُلْ جاءَ الْحَقُّ وَ ما يُبْدِئُ الْباطِلُ وَ ما يُعِيدُ.

أخرج ابن أبى حاتم عن ابن مسعود فى قوله: «قل جاء الحق» قال: السيف، و الآية مكية متقدمة على فرض القتال. و يؤيد تفسير ابن مسعود ما أخرجه الشيخان من حديثه أيضا قال: دخل النبى صلّى اللّه عليه و سلم مكة يوم الفتح و حول الكعبة ثلاثمائة و ستون صنما فجعل يطعنها بعود كان فى يده و يقول: جاء الحق و زهق الباطل ان الباطل كان زهوقا. و ما يبدئ الباطل و ما يعيد «۱».

۳- المصدر الثالث و الأخير هو الخلط بين «مناسبة» النزول و بين سياق آخر يعاد فيه الاستشهاد بالنص مرة أخرى، فيظن الراوى أن النص نزل سابقا على سببه، و يأتى العالم فى مرحلة أخرى فيرى امكانية تقدم نزول النص على حكمه و مناسبته. مثال ذلك ما يرويه السيوطى أيضا أن عمر بن الخطاب حين نزل قوله تعالى: «سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَ يُوَلُّونَ الدُّبُرَ» قال:

أىّ جمع؟ فلما كان يوم بدر و انهزمت قريش نظرت إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم فى آثارهم مصلتا بالسيف يقول: سيهزم الجمع و يولون الدبر فكانت ليوم بدر «۲».

و لكن سياق الآية فى سورتها يكشف أنها تتضمن مقارنة بين آل فرعون و بين مشركى مكة، و هى مقارنة يمكن تلمسها من انتقال

النص من قصة آل فرعون إلى تهديد أهل مكة:

و لقد جاء آل فرعون النذر. كذبوا بآياتنا كلها فأخذناهم أخذ عزيز مقتدر. أ كفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة فى الزبر. أم يقولون نحن جميع منتصر. سيهزم الجمع و يولون الدبر. بل الساعة موعدهم و الساعة أدهى و أمر «۳».

و هو انتقال ينكشف من خلال «الالتفاف» المتكرر من الغيبة إلى خطاب المؤمنين إلى خطاب الكفار ثم إلى الغيبة مرة أخرى فى حركة سريعة. و بالاضافة إلى ذلك فان التوعد

---

(۱) الاتقان فى علوم القرآن: الجزء الأول، ص ۳۶.

(۲) الاتقان فى علوم القرآن: الجزء الأول، ص ۳۶.

(۳) سورة القمر: الآيات ۴۱- ۴۴.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۹۵

بصيغة الاستقبال «السين» ثم الاضراب باستخدام «بل» و الحديث عن الساعة يكشف عن سياق النص أو مناسبة النزول. أن النص يساهم فى الصراع المستعر بين المؤمنين و الكفار و هو صراع كانت الغلبة فيه للكفار فى المرحلة المكية، و لذلك نجد النص يتوعد. و هذا هو حكم النص الذى نزل متزامنا معه إن أردنا استخدام مصطلحات القدماء.

قد نقول إن هذا «الوعيد» قد تحول فى سياق حركة الواقع- و مع اعادة قراءة النص و الاستشهاد به فى سياق جديد- إلى نوع من البشارة. لكن هذا التحول نوع من تطوير دلالة النص باتساع أفق القراءة، و ليس ذلك إلا أثر تطور حركة الواقع فى قراءة النصوص و فى اعادة تأويلها. إن تطور وعى الجماعة يجعل من النصوص امكانية مفتوحة دائما للتعبير عن وقائع جديدة. من هنا تصح اعادة قراءة النصوص المكية فى ضوء المرحلة المدنية.

و لقد تنبه العلماء إلى أن الفصل بين المكى و المدنى ليس دائما فصلا حاسما، فمن النصوص المدنية نصوص تحمل خصائص النصوص المكية، و كذلك من النصوص المكية نصوص تحمل خصائص النصوص المدنية. إن التحول من مرحلة إلى أخرى- على مستوى الواقع و على مستوى النص- 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. و فى هذا الصدد يشير العلماء إلى قوله تعالى: الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبائِرَ الْإِثْمِ وَ الْفَواحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ «۱» و هى آية مكية باتفاق، لكنها تتضمن من الألفاظ ما صار ذا دلالة شرعية فى المرحلة المدنية مثل «كبائر الاثم» التى تعنى كل ذنب عاقبته النار، و مثل «الفواحش» التى تعنى كل ذنب فيه حدّ و «اللمم» و هو ما بين الحدين من الذنوب «۲». لكن هذه الدلالات الجديدة لم يكن يمكن اكتشافها فى النص إلا من خلال النص ذاته فى تفاعله مع حركة الواقع حيث يطور النص اللغة لكى تلائم هذه الحركة. هذا بالاضافة إلى أن اكتشافها من النص لا يتم إلّا من خلال القارئ و المفسر، أى من خلال جدل العقل الانسانى مع النص. إن جدل العقل الانسانى مع النص و ما يؤدى اليه من اكتشاف دلالات جديدة فى النصوص القديمة عملية لا تتم بمعزل عن دراسة سياق النصوص، و هو السياق الذى يمكن أن نجده فى «أسباب النزول»، موضوع الفصل التالى.

---

(۱) سورة النجم: الآية ۳۲.

(۲) انظر: الزركشى: البرهان فى علوم القرآن الجزء الأول، ص ۱۹۶- ۱۹۷.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۹۷

الفصل الرابع أسباب النزول

اشارة

يعتبر علم «أسباب النزول» من أهم العلوم الدالة و الكاشفة عن علاقة النص بالواقع و جدله معه. و إذا 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. و إذا كانت مفاهيم النقد العربى عن «المحاكاة» قد تأثرت- فى صياغاتها الفلسفية- خطى التراث اليونانى بعد أن أعادت «تأويله» ليلائم واقع النصوص العربية، فإن علم أسباب النزول يزوّدنا من خلال الحقائق التى يطرحها علينا بمادة جديدة ترى النص استجابة للواقع تأييدا أو رفضا و تؤكد علاقة «الحوار» و «الجدل» بين النص و الواقع.

إن الحقائق الامبريقية المعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجما على بضع و عشرين سنة، و تؤكد أيضا أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب انزالها، و أن الآيات التى نزلت ابتداء- أى دون علة خارجية- قليلة جدا. و قد 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 لا بد أن تسبقها معرفة بالوقائع التى أنتجت هذه النصوص.

و لم يقف علماء القرآن عند مستوى هذا الربط الميكانيكى بين النص و الواقع، و إلا ظلوا فى اطار مفهوم فج للمحاكاة، و انما أدركوا أن للنص- من حيث هو نص لغوى- فعالياته الخاصة التى يتجاوز بها حدود الوقائع الجزئية التى كان استجابة لها، و هو ما ناقشوه تفصيلا فى قضية «العام و الخاص» و هى قضية سنتعرض لها فى الباب الثانى الخاص بآليات النص. و بالاضافة إلى ذلك فقد أدرك العلماء أيضا أن النص و إن كان من حيث «النزول»- أى من حيث ترتيب نزول أجزائه- مرتبطا بالوقائع و الأسباب فانه من حيث «التلاوة»- أى من حيث ترتيبه الآن فى المصحف- يتجاوز هذا الارتباط بالوقائع ليقيم روابط أخرى ناقشها

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۹۸

العلماء أيضا فى علم «المناسبة بين الآيات» و هو علم سنتعرض له أيضا فى الباب الثانى من هذه الدراسة.

۱- علة التنجيم

كان السؤال عن علة التنجيم و الترتيب فى نزول النص سؤالا بديهيا فى الثقافة بشكل عام و عند علماء القرآن بشكل خاص. و لقد كان السؤال مطروحا- على سبيل الاعتراض- من مشركى مكة، الذين سألوا محمدا أن ينزل عليهم كتابا من السماء إلى جانب ما سألوه من معجزات أخرى. و يمكن أن يكون هذا السؤال من جانب المشركين نابعا من تصورهم لإنزال الكتب السابقة على أنبياء اليهود و أنها نزلت كتبا كاملة مدونة كما نزلت الألواح على موسى، لذلك كان اعتراضهم على التنجيم نوعا من التشكيك فى مصدر النص.

وَ قالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً واحِدَةً كَذلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَكَ «۱».

و لا شك أن «تثبيت الفؤاد» المشار اليه فى الآية يشير إلى مراعاة حال «المتلقى الأول» من حيث صعوبة عملية الاتصال بالوحى عليه على الأقل فى بدايتها كما يقول ابن خلدون، و من حيث ان الثقافة ثقافة شفاهية يستحيل فيها استيعاب نص على هذا الطول. و على ذلك فان مراعاة حال المتلقى الأول ليست مجرد مراعاة لعوامل شخصية ذاتية بقدر ما هى مراعاة لحالة عامة يدخل فيها المتلقى الأول جنبا إلى جنب مع المخاطبين بالنص. لكن علماء القرآن لم يدركوا من هذا الجانب لعلة «التنجيم» سوى موقف المتلقى الأول للنص و مراعاة حالته و تثبيت فؤاده و تقوية قلبه:

فإن الوحى إذا كان يتجدد فى كل حادثة كان أقوى للقلب و أشد عناية بالمرسل اليه، و يستلزم ذلك كثرة نزول الملك اليه، و تجديد العهد به و بما معه من الرسالة الواردة من ذلك الجانب العزيز، فحدث له من السرور ما تقصر عنه العبارة.

كما أدركوا أيضا الطبيعة الشفاهية للثقافة و ان ظلوا يدورون فى اطار شخصية الرسول وحده:

فانه عليه السلام كان أميا لا يقرأ و لا يكتب، ففرق عليه ليسر عليه حفظه بخلاف غيره من الأنبياء فانه كان كاتبا قارئا فيمكنه حفظ

الجميع إذا نزل جملة «۲».

و إذا كان النص فى نظر علماء القرآن يستجيب لأحوال المرسل اليه و المتلقى الأول

---

(۱) سورة الفرقان: الآية ۳۲.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن: الجزء الأول: ص ۲۳۱. و لا شك أن تجدد الوحى آنا بعد آن كان من شأنه مساندة المسلمين فى صراعهم مع الكفار. و لذلك كانت «فترة» الوحى و انقطاعه عن محمد تجربة مريرة سواء بالنسبة لمحمد أم بالنسبة للمسلمين، انظر السيرة النبوية: الجزء الأول: ص ۲۲۵.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۹۹

للوحى، و هو مجرد وسيط «مبلغ» كما سبقت الاشارة، فلا شك أن استجابته لأحوال المخاطبين بالنص تكون هى الأساس. و الفصل بين المتلقى الأول و بين المخاطبين فصل لا مبرر له على أية حال. إن النص هنا يستجيب لواقع ثقافى له شروطه الموضوعية الخاصة و أهمها «الشفاهية». و إذا كان القرآن يشير إلى كتب سابقة نزلت على الأنبياء السابقين، و يشير إلى ألواح موسى التى كتب له فيها من كل شىء، فان تصور الثقافة أن الأنبياء السابقين كانوا قارئين كاتبين- و هو تصور ثقافى لا حقيقة تاريخية- فهم هذا فهما حرفيا.

و لذلك كان تبرير التنجيم فى حالة القرآن مقترنا بتصور النزول الكامل للكتب السابقة، و هو ما جعل المشركين يعترضون- كما سلفت الاشارة- على تنجيم نزول القرآن.

لكن فهم علماء القرآن لعلة التنجيم يتجاوز اطار مراعاة حال المتلقى الأول إلى مقاربة الاحساس بجدلية العلاقة بين النص و الواقع. إن السؤال الذى يتبادر إلى الذهن من منظور دينى هو: لما ذا كان التنجيم مراعاة للوقائع و الأسباب، و اللّه سبحانه و تعالى عالم بالوقائع كلها جملتها و تفاصيلها قبل أن تقع؟ و لا شك أن مثل هذا السؤال يتجاهل حقيقة أن الفعل الالهى فى العالم فعل فى الزمان و المكان، أى فعل من خلال قوانين العالم ذاته، سواء كان عالما طبيعيا أم عالما اجتماعيا. و إذا كانت هذه القوانين ذاتها من منظور دينى من صنع اللّه، فان السؤال نفسه يفقد مبرر طرحه. لكن الذى برّر طرح هذا السؤال عند علماء المسلمين هو تصورهم أن مراعاة قوانين الزمان و المكان فى الفعل الالهى يتضمن تهوينا من شأن «القدرة الالهية» المطلقة. و قد جاءت اجابة علماء القرآن على هذه الأسئلة كاشفة عن وعى لم يتح له للأسف أن يمتد إلى كل علوم القرآن. كان السؤال الذى طرح هو: أ لم يكن فى قدرة اللّه المطلقة أن ينزل القرآن جملة واحدة، و أن يقدر النبى صلّى اللّه عليه و سلم على حفظه دفعة واحدة و كان الجواب:

ليس كل ممكن لازم الوقوع. و أيضا فى القرآن أجوبة عن أسئلة، فهو سبب من أسباب تفرق النزول، و لأن بعضه منسوخ و بعضه ناسخ، و لا يتأتى ذلك إلا فيما نزل معرفا «۱».

إن هذا الفهم من جانب علماء القرآن ظل للأسف فهما جزئيا، و من ثم لم يتح له أن يظل حيا على المستوى الحقيقى فى ثقافتنا، و ان ظل له على المستوى النظرى نوع من الاعتراف، و لكنه اعتراف يتبدد فى اعطاء الأولوية فى التفسير للقائل على الواقع. و إذا كانت أسباب هذا الفصل بين النص و الواقع فى تراثنا الدينى أسبابا يمكن تلمسها فى سيطرة

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۳۱.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۰۰

الاتجاهات الرجعية على مجمل التراث و مساندتها للقوى المسيطرة على الواقع الاجتماعى و السياسى، فان هذا الفصل فى ثقافتنا المعاصرة، و فى الخطاب الدينى الرسمى على وجه الخصوص، يرتد إلى أسباب مشابهة و ان اختلفت الظروف الموضوعية، إذ بالاضافة إلى سيطرة قوى التخلف على الواقع و مساندة الخطاب الدينى لهذه القوى، يستند الفصل بين النص و الواقع إلى الاتجاهات

الفكرية التى سيطرت على التراث معطيا لإيديولوجيته مشروعية تاريخية، و مضيفا عليها قداسة تحرم الآخرين من حق مناقشتها و مواجهتها.

۲- كيفية التنجيم

و يمكن أن نتلمس الانحراف الذى أصاب هذا الفهم لعلاقة النص بالواقع- على مستوى الفكر الدينى- فى مناقشة علماء القرآن لقضية كلامية محورها آيتان من القرآن ذاته هما:

شَهْرُ رَمَضانَ الَّذِى أُنْزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ «۱» إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِى لَيْلَةِ الْقَدْرِ «۲» و كان السؤال هو: هل كان الانزال المذكور فى الآيتين انزالا لجملة القرآن كما يفهم من ظاهر النص، أم أن المقصود بالانزال فى الآيتين الابتداء بانزاله؟ و رغم أن جذور هذا السؤال تكمن فى خلاف ناقشناه فى مكان آخر بين المعتزلة و الاشاعرة حول قدم الكلام الالهى و حدوثه، فقد كانت السيادة لمفهوم «القدم» بوصف الكلام الالهى- و القرآن من ثم- صفة من صفات الذات الالهية، لا فعلا من أفعاله كما ذهب المعتزلة «۳». و كان من شأن سيادة هذا المفهوم أن يؤدى إلى تصور وجود أزلى سابق للنص فى اللوح المحفوظ. و كان من الطبيعى أن يكون «الانزال» المذكور فى الآيتين هو الانزال من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا. و يترتب على ذلك أن النص نزل بطريقتين: الأولى أنه نزل «جملة» من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، و الثانية، أنه نزل «منجّما» من السماء الدنيا إلى الأرض مستجيبا للوقائع و الأسباب. و رغم أن فهم «الانزال» المذكور فى الآيتين بأنه «ابتداء الانزال» هو الفهم الذى يستقيم مع الواقع، و أن ما سوى ذلك يقوم على مجرد الافتراض الذهنى، فان علماء القرآن يضعون الفهم الحقيقى بوصفه مجرد افتراض و يحولون الافتراض إلى حقيقة تساندها الروايات:

و اختلف فى كيفية الانزال على ثلاثة أقوال: أحدها أنه نزل إلى السماء الدنيا ليلة القدر

---

(۱) سورة البقرة: الآية ۱۸۵.

(۲) سورة القدر: الآية ۱.

(۳) انظر: الاتجاه العقلى فى التفسير: ص ۷۰- ۸۲.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۰۱

جملة واحدة، ثم نزل بعد ذلك منجما فى عشرين سنة أو ثلاث و عشرين سنة أو خمس و عشرين سنة على حسب الاختلاف فى مدة اقامته بمكة بعد النبوة.

و القول الثانى: أنه نزل إلى السماء الدنيا فى عشرين ليلة قدر من عشرين سنة، و قيل:

فى ثلاث و عشرين ليلة قدر من ثلاث و عشرين سنة، و قيل: فى خمس و عشرين ليلة قدر من خمس و عشرين سنة، فى كل ليلة ما يقدّر اللّه سبحانه انزاله فى كل السنة، ثم ينزل بعد ذلك منجما فى جميع السنة على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم.

و القول الثالث: أنه ابتدئ انزاله فى ليلة القدر، ثم نزل بعد ذلك منجما فى أوقات مختلفة من سائر الأوقات.

و القول الأول: أشهر و أصح، و اليه ذهب الأكثرون و يؤيده ما رواه الحاكم فى مستدركه عن ابن عباس قال: أنزل القرآن جملة واحدة إلى سماء الدنيا فى ليلة القدر، ثم نزل بعد ذلك فى عشرين سنة. قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. و أخرج النسائى فى التفسير من جهة حسان عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: فصل القرآن من الذكر فوضع فى بيت العزة من السماء الدنيا، فجعل جبريل ينزل به على النبى صلّى اللّه عليه و سلم. و اسناده صحيح و حسان هو ابن أبى الأشرس، وثّقه النسائى و غيره». «۱»

و يمكن لمثل هذا التصور أن يمتد إلى ما شاء اللّه، ذلك أنه يدخلنا فى متاهة من الافتراضات دخل فيها علماء القرآن بالفعل، و ذلك إذا تساءلنا مثلا- كما تساءلوا- ما السر فى إنزاله جملة إلى السماء؟ و فى أى زمان نزل على وجه التحقيق؟ و هل كان ضمن ما نزل من

القرآن قوله تعالى: (إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ) بصيغة الماضى التى تتعارض مع وجودها فى النص قبل نزوله؟ و إذا قلنا إنها أضيفت إلى النص- بعد نزوله- أ ليس معنى ذلك أنها ليست من القرآن الأزلى القديم الذى هو صفة الذات الالهية، و هذا يؤدى إلى القضاء على مفهوم «الصفة الأزلية» للكلام الالهى، و يهدم كل هذه التصورات من أساسها؟ و مع ذلك كله فان النقاش يمتد، و الافتراضات الذهنية تتزايد:

فان قيل: ما السر فى انزاله جملة إلى السماء؟ قيل: فيه تفخيم لأمره، و أمر من نزل عليه، و ذلك باعلان سكان السموات السبع أن هذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۲۸- ۲۲۹. و ليس الرأى الثانى، الذى يرى أن قطعة كبيرة من النص كانت تتنزل كل سنة من اللوح إلى السماء الدنيا، إلا تنويعا للرأى الأول. و الاستناد إلى ابن عباس فى تأكيد النزول جملة لا تنفى أن التصور كله ذهنى، بل لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إنه تصور أسطورى يستحق أن يدرس فى مجال «المعتقدات الشعبية».

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۰۲

لأشرف الأمم، و لقد صرفناه اليهم لينزله عليهم. و لو لا أن الحكمة الالهية اقتضت نزوله منجما بسبب الوقائع لأهبطه إلى الأرض جملة.

فان قيل: فى أى زمان نزل جملة إلى سماء الدنيا، بعد ظهور نبوة محمد صلّى اللّه عليه و سلم أم قبلها؟

قلت: قال الشيخ أبو شامة: الظاهر أنه قبلها، و كلاهما محتمل، فان كان بعدها فوجه التفخيم منه ما ذكرناه، و ان كان قبلها ففائدته أظهر و أكثر.

فان قلت: فقوله: (إِنَّا أَنْزَلْناهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ)، من جملة القرآن الذى نزل جملة أم لا؟

فان لم يكن منه فما نزل جملة، و ان كان منه فما وجه صحة هذه العبارة؟ قلت: ذكر فيه وجهين: أحدهما أن يكون معنى الكلام، ما حكمنا بانزاله فى القدر و قضائه و قدرناه فى الأزل و نحو ذلك. و الثانى أن لفظه لفظ الماضى و معناه الاستقبال، أى ينزل جملة فى ليلة مباركة هى ليلة القدر، و اختير لفظ الماضى، إما لتحققه و كونه لا بد منه، و إما لأنه حال اتصال بالمنزل عليه يكون المضى فى معناه محققا لأن نزوله منجما كان بعد نزوله جملة «۱».

و ليست هذه الافتراضات و التحملات كلها إلا لتجنّب اتخاذ أى موقف نقدى من الروايات القديمة كما سبقت الاشارة. و الحقيقة أنه لم يكن ثمة نزول مجمل للنص من مكان إلى آخر وراء عالم الأرض، عالم الوقائع و الجزئيات، ذلك أن مثل هذا التصور لا تعارضه الآية محور النقاش فقط، بل يعارضه «النسخ» و ازالة حكم النص و منطوقه. و صيغة الماضى الواردة فى الآية محور النقاش صيغة دالة بحقيقتها من حيث ابتداء النزول أولا و من حيث الموقف الاتصالى- حال الاتصال كما ورد فى الفصل السابق- ثانيا. لقد كان موقف الفقهاء و الأصوليين من «أسباب النزول» هو الموقف الأكثر نضجا كما يتجلى ذلك من مناقشتهم للحكمة من وراء التنجيم و أهميته بالنسبة لاكتشاف دلالة النص.

۳- الدلالة بين عموم اللفظ و خصوص السبب

إن معرفة أسباب النزول ليست مجرد ولع برصد الحقائق التاريخية التى أحاطت بتشكّل النص، بل تستهدف هذه المعرفة فهم النص و استخراج دلالته، فان العلم بالسبب يورث العلم بالمسبّب كما يقولون. هذا إلى جانب أن دراسة الأسباب و الوقائع تؤدى إلى فهم «حكمة التشريع» خاصة فى آيات الأحكام، و من شأن فهم «الحكمة» أو «العلة» أن يساعد الفقيه على نقل الحكم من الواقعة الجزئية- أو السبب الخاص- و تعميمه على ما يشابهها من

---

(۱) الزرکشی: البرهان فی علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۳۰.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۱۰۳

الوقائع و الحالات «بالقیاس». لکن علینا أن ندرک أن هذا النقل من السبب إلی «صورة السبب»، أو من الواقعة الخاصة إلی ما یشبهها لا بد أن یستند إلی «دوال» فی بنیة النص ذاته تساعد علی نقل الدلالة من «الخاص» و الجزئی إلی «العام» و الکلی. و إذا کانت قضیة «العموم و الخصوص» ستناقش فی الباب الثانی الخاص بآلیات النص فی انتاج الدلالة، فمن الطبیعی أن نکتفی هنا بمناقشة مفهوم القدماء لعلاقة الارتباط بین المعنی و «أسباب النزول».

زعم زاعم أنه لا طائل تحت هذا الفن لجریانه مجری التاریخ و أخطأ فی ذلک بل له فوائد: منها معرفة وجه الحکمة الباعثة علی تشریع الحکم. و منها تخصیص الحکم به عند من یری أن العبرة بخصوص السبب. و منها أن اللفظ قد یکون عاما و یقوم الدلیل علی تخصیصه، فإذا عرف السبب قصر التخصیص علی ما عدا صورته، فان دخول صورة السبب قطعی و اخراجها بالاجتهاد ممنوع کما حکی الاجماع علیه القاضی أبو بکر فی التقریب و لا التفات إلی من شذ فجوّز ذلک. و منها الوقوف علی المعنی و ازالة الاشکال، قال الواحدی:

لا یمکن معرفة تفسیر الآیة دون الوقوف علی قصتها و بیان نزولها. و قال ابن دقیق العید: بیان سبب النزول طریق قوی فی فهم معانی القرآن.

و قال ابن تیمیة: معرفة سبب النزول یعین علی فهم الآیة فان العلم بالسبب یورث العلم بالمسبب «۱».

إن الذی یجمع بین هذه الفوائد و یضمها فی اهاب واحد هو سعی المفسر و الفقیه إلی اکتشاف دلالة النص و معناه. و إذا کان اهتمام الفقهاء قد انصب أساسا علی النصوص الخاصة بالأحکام دون ما عداها من النصوص فان طرائقهم فی تحلیل النصوص لاستقطار دلالتها طرائق هامة، فیما یرتبط بمنهج التحلیل اللغوی للنصوص بشکل عام. و یعلّمنا هذا المنهج أن السعی لاکتشاف دلالة النص یجب أن لا یفصل بین النص و بین الوقائع التی یعبر عنها، و لکنه لا یصح أن یقف عند حدود هذه الوقائع دون أن یدرک خصوصیة الأداء اللغوی فی النص و قدرتها علی تجاوز الوقائع الجزئیة. إن درس «أسباب النزول» یزود الفقیه بالعلة من وراء أحکام النصوص. و من خلال اکتشاف هذه العلة یستطیع الفقیه أن یعمم الحکم علی وقائع أخری شبیهة.

إن الوقائع لا- نهایة لها، و الواقع فی حالة حرکة مستمرة سیالة، و لکن النصوص من جهة أخری محدودة و ان کانت قادرة علی استیعاب تلک الوقائع بحکم قدرة اللغة علی

---

(۱) السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۸، و انظر أیضا: الزرکشی، البرهان فی علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۳.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۱۰۴

التعمیم و التجرید. إن استیعاب النصوص للوقائع الجدیدة لا بد أن یستند إلی «دوال» إما فی بنیة النص و إما فی السیاق الاجتماعی لخطابه، أی فی أسباب النزول. و قد أدرک عمر بن الخطاب حکمة التشریع الذی یعطی للمؤلفة قلوبهم نصیبا من الزکاة لا من بنیة النص ذاته، بل من السیاق العام للنص، فأدرک أن حکمة هذا «التألیف» تقویة الاسلام الذی کان ضعیفا. و مع قوة الاسلام و سیطرته علی الجزیرة العربیة و امتداده إلی ما وراءها لم یعد ثمة «حکمة» فی اعطاء جزء من الزکاة لمن لا یستحقها. و داخل هذا الفهم یستقر فهم آخر للحکمة من فرض الزکاة علی الأغنیاء و القادرین و اعطائها للفقراء و المحتاجین. و بنفس الفهم من جانب عمر لحکمة فرض «حد» السرقة لم یقم هذا «الحد» علی العبدین اللذین سرقا من سیدهما الذی کان یجیعهما، و هدد ابن الخطاب السید نفسه بقطع یده لو عاد العبدان للسرقة مرة أخری.

إن الخطاب الدینی المعاصر لا- یستطیع أن یتجاهل هذین الاجتهادین من اجتهادات عمر و مع ذلک یظل اصراره طاغیا علی أن

يتجاهل «مقاصد الشريعة» التى لا يمكن أن تبرز إلا من خلال دراسة علاقة النص بالواقع. و ذلك بالزعم أن العبرة «بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» و التمسك بهذا الجانب «۱». و التمسك بعموم اللفظ و اهدار خصوص السبب فى كل نصوص القرآن من شأنه أن يؤدى إلى نتائج يصعب أن يسلّم بها الفكر الدينى. أن أخطر هذه النتائج للتمسك «بعموم اللفظ» مع اهدار «خصوص السبب» أنه يؤدى إلى اهدار حكمة التدرّج بالتشريع فى قضايا الحلال و الحرام خاصة فى مجال الأطعمة و الأشربة. هذا إلى 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:

۱- يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِما إِثْمٌ كَبِيرٌ وَ مَنافِعُ لِلنَّاسِ وَ إِثْمُهُما أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِما.

۲- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَ أَنْتُمْ سُكارى حَتَّى تَعْلَمُوا ما تَقُولُونَ.

۳- يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَ الْمَيْسِرُ وَ الْأَنْصابُ وَ الْأَزْلامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ. إِنَّما يُرِيدُ الشَّيْطانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَداوَةَ وَ الْبَغْضاءَ فِي الْخَمْرِ وَ الْمَيْسِرِ وَ يَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَ عَنِ الصَّلاةِ، فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ «۲».

---

(۱) انظر: محسن الميلى: ظاهرة اليسار الاسلامى: ص ۸۹- ۹۰.

(۲) على الترتيب: سورة البقرة: الآية ۲۱۹، سورة النساء: الآية ۴۳، سورة المائدة: الآيتان ۹۰- ۹۱.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۰۵

فأول شىء يسألونك عن الخمر و الميسر الآية، فقيل حرمت الخمر فقالوا: يا رسول اللّه دعنا ننتفع بها كما قال اللّه، فسكت عنهم. ثم نزلت هذه الآية: لا تَقْرَبُوا الصَّلاةَ وَ أَنْتُمْ سُكارى، فقيل: حرمت الخمر، فقالوا: يا رسول اللّه لا نشربها قرب الصلاة، فسكت عنهم.

ثم نزلت يا أيها الذين آمنوا انما الخمر و الميسر، فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم: حرمت الخمر «۱».

و مثل هذا التدرج فى التشريع هام جدا فيما نلح عليه من جدلية العلاقة بين النص و الواقع. لقد كانت الآية الأولى اجابة عن سؤال كما هو واضح من نصها «يسألونك»، و رغم إشارة الآية إلى أن الاثم أكبر من النفع فقد كان الناس حريصين على التمسك بمنافعها. إن قوة الواقع هنا جعلت النص يكتفى بالاشارة إلى ما فيها من إثم دون أن يغامر بالتحريم الذى لم يتهيأ له البشر بعد. و كانت المرحلة الثانية النهى عن الصلاة حالة السكر بما يتضمنه من نهى عن شرب الخمر قبل مواقيت الصلاة. و بعملية حسابية بسيطة من السهل أن ندرك أن هذا النهى كان بمثابة علاج تدريجى لحالة «الادمان» الاجتماعية. إن النهى عن الشرب قبل الصلاة- عن طريق النهى عن الصلاة حالة السكر- لا يترك للانسان سوى بضع ساعات من الليل يمارس فيها الشراب الذى صار محرما تقريبا طوال اليوم مع تعاقب أوقات الصلاة الخمسة اضافة إلى مشاغل السعى فى طلب الرزق. إن مثل هذا التدرج فى التشريع لا يؤكد جدلية الوحى و الواقع فقط، بل يكشف عن منهج النص فى تغيير الواقع و علاج عيوبه.

هل من المنطقى بعد ذلك أن يتمسك العلماء «بعموم اللفظ» دون مراعاة لخصوص السبب؟ إذا كان عموم اللفظ هو الأساس فى اكتشاف دلالة النصوص لأمكن أن يتمسك البعض بالآية الأولى أو بالآية الثانية، و لأدى ذلك فى النهاية إلى القضاء على التشريعات و الأحكام كلها. و ليس هذا مجرد افتراض فقد وقع الفقهاء فى شىء شبيه بهذا أمام آية من القرآن تمسكوا فيها بعموم اللفظ و أهدروا خصوص السبب، هذه الآية هى قوله تعالى:

قُلْ لا أَجِدُ فِي ما أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّماً عَلى طاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَماً مَسْفُوحاً أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ، أَوْ فِسْقاً أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ. فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَ لا عادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ «۲».

و قد ذهب الإمام «مالك» إلى أن هذه الآية تحصر المحرمات استنادا إلى بنائها و تركيبها اللغوى المعتمد على القصر بالنفى و الاستثناء، لكن الإمام «الشافعى» استنادا إلى «أسباب

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۶.

(۲) سورة الأنعام: الآية ۱۴۵.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۰۶

النزول» ذهب إلى أنها ليست نصا فى حصر المحرمات، بل دلالتها اثبات تحريم ما ورد فيها دون أن يستتبع ذلك أن خلاف ما ذكر فيها محلل.

إن الكفار لما حرّموا ما أحل اللّه، و أحلوا ما حرمه اللّه و كانوا على المضادة و المحادة جاءت الآية مناقضة لغرضهم فكأنه قال لا حلال إلا ما حرمتموه، و لا حرام إلا ما أحللتموه، نازلا منزلة من يقول: لا تأكل اليوم حلاوة، فتقول: لا آكل اليوم إلا الحلاوة، و الغرض المضادة لا النفى و الاثبات على الحقيقة، فكأنه قال: لا حرام إلا ما حللتموه من الميتة و الدم و لحم الخنزير، و ما أهل لغير اللّه به، و لم يقصد جلّ ما وراءه، إذ القصد اثبات التحريم لا اثبات الحل. قال إمام الحرمين: و هذا فى غاية الحسن، و لو لا سبق الشافعى إلى ذلك لما كنا نستجيز مخالفة مالك فى حصر المحرمات فيما ذكرته الآية «۱».

و هذا الفهم من جانب الإمام الشافعى إلى جانب استناده إلى «أسباب النزول» يتوافق مع ترتيب نزول آيات التحريم الخاصة بالأطعمة، فالآية التى تحصر المحرمات هى الآية الثالثة من سورة المائدة، فى حين أن آية سورة الأنعام هى الآية الأولى نزولا، و بينهما نصوص أخرى فى سورة النحل: الآيتان ۱۱۵- ۱۱۶، و فى سورة البقرة: الآيتان ۱۷۲، ۱۷۳، و ذلك طبقا لما يرويه السيوطى:

أول آية نزلت فى الأطعمة بمكة آية الأنعام: قل لا أجد فيما أوحى إلىّ محرما، ثم آية النحل: فكلوا مما رزقكم اللّه حلالا طيبا إلى آخرها. و المدنية آية البقرة. انما حرم عليكم الميتة الآية، ثم المائدة: حرمت عليكم الميتة ... الآية «۲».

إن مناقشة دلالة النصوص من خلال ثنائية «عموم اللفظ» و «خصوص السبب» أمر يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوى و بين الواقع الذى ينتج هذا النص، ذلك أن انتاج النص يتم من خلال وسيط له قوانين لها قدر من الاستقلال هو الفكر و الثقافة، و تنتمى دوال النص و علاماته إلى النظام اللغوى الذى يعد نظاما خاصا داخل نظام الثقافة و ان كان هو النظام المركزى. و فى النصوص تتفاعل نظم دلالية ثانوية داخل النظام العام للنص، فنجد دوال تتجاوز اطار الوقائع الجزئية، و نجد دوال أخرى تشير إلى الوقائع الجزئية و لا تتجاوزها. فى النصوص الأدبية مثلا- دوال يمكن أن نقول انها خاصة أو محلية، دوال تشير إلى حياة المؤلف و إلى ثقافته، و لكن النصوص الممتازة- دون النصوص ذات المستوى الأدنى- تتضمن أيضا دوال ذات طبيعة عامة، و هى الدوال التى تمكّن العصور المختلفة من قراءة

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۳- ۲۴.

(۲) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۶.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۰۷

النصوص و اكتشاف دلالات مغايرة فيها. إن نصوص شكسبير مثلا تتضمن اشارات إلى أساطير تدل على معتقدات العصر، و هى دوال تسقط عادة فى القراءات المعاصرة لحساب الدلالات العامة، و نفس الأمر ينطبق على نصوص امرئ القيس أو المعرى مثلا.

من هنا يكون الوقوف عند أحد جانبى الدلالة فى النص خطرا على مستوى النصوص الدينية من حيث أنه يؤدى إلى خلق تعارضات داخل النص لا يمكن حلها، و هى تعارضات ناشئة عن اهدار «الخصوص» لحساب «العموم». إن قضية العموم و الخصوص لا ينبغى أن تهدر «خصوص السبب»، ذلك أن اللغة رغم قدرتها الهائلة على التجريد و التعميم تظل نظاما ثقافيا خاصا. و لذلك يمكن أن يكون اللفظ عاما و تكون دلالته خاصة. و قد اختلف علماء أصول الفقه حول هذه القضية و ان كانوا طرحوها بلغة عصرهم و من منظور

علمهم، فتساءلوا هل حمل العام على الخاص- أو تأويل المطلق بالمقيد من النصوص- يكون بالقياس أو بوضع اللغة، فذهب بعضهم إلى أن ذلك يكون باللغة ذلك أن:

العرب من مذهبها استحباب الاطلاق اكتفاء بالمقيد و طلبا للايجاز و الاختصار «۱».

و ذهب الإمام الشافعى إلى أن عموم الألفاظ لا يستدل منها دائما على التعميم، فقد يكون اللفظ عاما، و المراد التخصيص، فقال: اللفظ بيّن فى مقصوده، و يحتمل فى غير مقصوده «۲».

و معنى رأى الشافعى أن قضية العموم و الخصوص قضية لغوية، و ليس من الضرورى أن يكون اللفظ دالا على عموم ما يندرج تحت مفهومه من أفراد. و هو رأى يمكن التعبير عنه بطريقة أخرى بأن دلالة اللغة ليست دلالة منطقية، فالألفاظ فى علاقاتها التركيبية و السياقية تكتسب دلالتها. و على ذلك يجب أن يكون المعيار هو «النص» ذاته بما ينتظم مفهوم النص من عناية بأسباب النزول.

إن قوله تعالى: «الَّذِينَ قالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزادَهُمْ إِيماناً» «۳» يمكن أن تكون مثالا لعموم اللفظ و خصوص الدلالة، فليس من المتصوّر أن يكون لفظ «الناس» فى هذا النص دالا على «جميع الناس» و إلا كان جميع الناس قائلين لجميع الناس أن «جميع الناس» قد جمعوا لكم. إن بنية النص ذاته تؤكد على خصوص مدلول

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن: الجزء الثانى: ص ۱۶- ۱۷.

(۲) المصدر السابق: ص ۱۸.

(۳) سورة آل عمران: الآية ۱۷۳.

«الناس» فى كل لفظ من هذه الألفاظ بحيث يكون القائلون غير المخاطبين غير الغائبين، و هى مستويات الضمائر فى منطوق الآية. ان الألف و اللام فى كلمتى «الناس» ألف و لام الجنس، و لكنها ألف و لام العهد التى لا تنكشف إلا بالعودة إلى أسباب النزول. و معنى ذلك أن دلالة النص تتكشف من خلال تحليل بنائه اللغوى أولا و من خلال العودة إلى سياق انتاجه ثانيا، و أن اهدار أحد الجانبين يعوق المفسر عن اكتشاف الدلالة و المعنى. إن التركيز على التركيب اللغوى دون اعتبار للسياق الثقافى يدخلنا فى متاهات من التحليلات المغلقة، و التركيز على السياق دون اعتبار لبناء النص و تركيبه يعيدنا إلى مفهوم «المحاكاة». و على ذلك لا تفهم الآية السابقة إلا بعيدا عن ثنائية العموم و الخصوص ذلك أن عموم اللفظ:

يقتضى دخول جميع الناس فى اللفظين جميعا، و المراد بعضهم لأن القائلين غير المقول لهم، و المراد بالأول نعيم بن سعيد الثقفى، و الثانى أبو سفيان و أصحابه. قال الفارسى: و مما يقوى أن المراد بالناس فى قوله: (إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ) واحد قوله: (إِنَّما ذلِكُمُ الشَّيْطانُ يُخَوِّفُ أَوْلِياءَهُ) فوقعت الاشارة بقول (ذلكم) إلى واحد بعينه ... فهذه دلالة ظاهرة فى اللفظ «۱».

و ليس معنى أن «أسباب النزول» هامة و أساسية لاكتشاف المعنى و الدلالة أن تظل حدود الدلالة واقفة عند المستوى الاشارى الخالص للواقعة الجزئية الخاصة، ففى مثل هذا القصور ما فيه من اهدار لكون اللغة و النصوص من ثم لها آلياتها الخاصة فى التعبير عن الواقع و الثقافة. و إذا 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 إلى أننا فى الباب التالى سنناقش قضية العموم من زاوية انتاج الدلالة فى النصوص. إن دلالة النصوص ليست إلا محصلة لعملية التفاعل فى عملية تشكيل النصوص و صنعها من جانبى اللغة و الواقع، و كلا الجانبين هام لاكتشاف دلالة النصوص. و إذا كانت «أسباب النزول» على هذه الدرجة من الأهمية، فما معيار تحديد أن هذه الواقعة أو تلك هى «سبب نزول» نص بعينه، خاصة إذا تضاربت الروايات، و تعدد فيها ذكر «وقائع» مختلفة و متباعدة بوصفها سبب نزول نص بعينه.

۴- تحديد سبب النزول

و رغم أن «أسباب النزول» على هذه الدرجة من الأهمية لاكتشاف دلالة النص فان معرفة سبب نزول كثير من نصوص القرآن على سبيل القطع و اليقين ليست دائما مسألة

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۲۲۰.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۰۹

سهلة متاحة. فقد نجد روايات متعددة تطرح أسبابا مختلفة لنزول آية بعينها. و قد سبق لنا فى مكان آخر مناقشة خلافات المفسرين حول سبب نزول الآية السابعة من سورة «آل عمران»، و ما استتبع هذا الخلاف من تحديد متشابهات القرآن «۱» و يمكن لنا القول إن عدم تحديد أسباب النزول تحديدا دقيقا، و بالأخرى عدم الاهتمام بهذا التحديد، كان أحد أسباب الاضطراب الذى وقع فيه كثير من المفسرين و علماء الفرق الدينية ازاء نصوص من القرآن ظنوا أنها تعارض نصوصا أخرى خاصة فى مجال «حرية الارادة الانسانية».

و من الضرورى الاشارة هنا إلى أن سبب النزول أحيانا ما يمكّن المفسر من القراءة الصحيحة للنص و من ثم يجعله مقاربا لاكتشاف الدلالة. و ليس المقصود بالقراءة الصحيحة تصحيح النص، بل المقصود التوجيه الصحيح لدلالة الألفاظ و العبارات. و نستشهد هنا بقراءة أبى عبيدة- التى سبق لنا التعرض لها- لقوله تعالى: «وَ إِذا أَرَدْنا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنا مُتْرَفِيها فَفَسَقُوا فِيها فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْناها تَدْمِيراً» فقد قرأ الفعل «أمرنا» على توجيه أنه على صيغة (أفعل) من أمر بكسر الميم بمعنى زاد، و ذلك ليتحاشى أن اللّه يأمر بالقبائح، أى ليتحاشى ظاهر النص «۲». و كان العلم بأسباب النزول هنا يمكن أن يتباعد به عن هذه القراءة، فمن الواضح من سياق الآية أنها وردت مورد التهديد، و ذكر «القرية» فيها يشير إلى تهديد أهل مكة. و سياق التهديد يستلزم هذا الجزم و التأكيد على القدرة. و ليس وراء الآية طرح لمشكلة فلسفية هى مشكلة الجبر و الاختيار.

و لكن ما ذا 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، و وضعوا مجموعة من المعايير و الشروط. و العلة وراء ذلك أنهم تصوروا أن العلم بأسباب النزول لا سبيل اليه إلا بالنقل و الرواية و لا مجال فيه للاجتهاد و الاستنباط، و بذلك حصروا مجال الاستنباط و الاجتهاد فى مقابلة الروايات و الترجيح بينها. ذهب الواحدى إلى أنه:

لا يحل القول فى أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية و السماع ممّن شاهدوا التنزيل و وقفوا على الأسباب و بحثوا عن علمها ... و قال غيره معرفة أسباب النزول أمر يحصل للصحابة بقرائن تحتفّ بالقضايا و ربما لم يجزم بعضهم فقال: أحسب هذه الآية نزلت فى كذا ... و قال الحاكم فى علوم الحديث: إذا أخبر الصحابى الذى شهد الوحى و التنزيل عن آية من القرآن أنها نزلت فى كذا فانه حديث مسند، و مشى على هذا ابن الصلاح و غيره «۳».

---

(۱) انظر: الاتجاه العقلى فى التفسير، ص ۱۴۱- ۱۴۵.

(۲) انظر: الاتجاه العقلى فى التفسير، ص ۱۵۵- ۱۵۶.

(۳) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۳۱.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۱۰

و إذا كانت رواية الصحابة لأسباب النزول على هذه الدرجة من الثقة و الصحة حتى ارتفعت إلى مستوى الأحاديث المسندة، فإن أحدا لم يتنبه لأن رواية أسباب النزول نشأت فى عصر تال هو عصر التابعين، إذ لم يكن ثمة حاجة فى عصر الصحابة للحرص على رواية

الوقائع التى نزلت بسببها الآيات آية آية أو واقعة واقعة، فلم يكن الواقع العملى يحتّم على معاصرى الوحى و شهوده رواية الوقائع و الأسباب بالتفصيل. و ما 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 إلى أن عامل الزمن و ما يتبعه من نسيان كان له أثره دون شك فى معرفة الصحابى- أو بالأحرى فى تذكره- لسبب النزول، بمعنى الواقعة المحددة التى أعقبها نزول الآية أو الآيات.

و لم يكن كل الصحابة يقينا معاينين لنزول كل الآيات فى الأوقات المختلفة. لذلك يتنبه ابن تيمية إلى أننا يجب أن نفرق فى روايات الصحابة بين ما يحدد سبب نزول الآية و بين ما يشير إلى حكمها، فقال:

قولهم نزلت هذه الآية فى كذا يراد به تارة سبب النزول، و يراد به تارة أن ذلك داخل فى الآية و ان لم يكن السبب كما تقول: عنى بهذه الآية كذا. و قد 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 و غيره لا يدخله فيه. و أكثر المسانيد على هذا الاصطلاح كمسند أحمد و غيره بخلاف ما إذا ذكر سببا نزلت عقبه فانهم كلهم يدخلون مثل هذا فى المسند «۱».

و إذا كانت هذه الملاحظة الدقيقة من جانب ابن تيمية تفرق بين ما يدل على سبب النزول و بين ما يشير إلى المعنى و الحكم من أقوال الصحابة و مروياتهم فانها لا- تحل لنا مشكلة أن تختلف روايتان عن صحابيين فى تحديد سبب النزول. و إذا كانت «معرفة أسباب النزول أمرا يحصل للصحابة بقرائن تحتف بالقضايا» كما يقول القدماء، فان فهم هذه القرائن و تأويلها يختلف من صحابى إلى صحابى. و قد يسمع الصحابى الآية لأول مرة عند قرينة بعينها، فيربط بين القرينة و الآية و يظن القرينة الخاصة التى عاينها هى سبب النزول. لذلك يجب أن نحذر بعض التأكيدات الجازمة من مثل قول ابن مسعود:

و الذى لا اله غيره ما نزلت آية من كتاب اللّه تعالى إلا و أنا أعلم فيمن نزلت و أين

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۳۱.

نزلت. و قال أيوب: سأل رجل عكرمة عن آية من القرآن، فقال: نزلت فى سفح ذلك الجبل و أشار إلى سلع «۱».

فلكى نفهم قول ابن مسعود علينا أن نبحث عن «السبب» أو «القرينة» التى احتفت بقوله هذا و تأكيده القاطع الجازم أنه يعلم أسباب النزول و أماكنه لجميع آيات القرآن. و إذا كان العلماء قد أعطوا أولوية مطلقة لمرويات الصحابة خاصة إذا ورد فيها ذكر السبب واضحا دون ذكر الحكم أو الدلالة، فانهم اعتبروا مثل هذا النمط من المرويات من مرتبة الأحاديث المسندة. و ما ورد عن التابعى فهو بمثابة الحديث المرفوع يقبل إذا صحّ المسند اليه و كان من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة كمجاهد و عكرمة و سعيد بن جبير. و هكذا صار معيار تحديد «سبب النزول» الثقة بالرواة، و أدخلت مرويات أسباب النزول منطقة الأحاديث النبوية و ذلك دون ادراك لمعضلات النقل و الرواية و دوافعها. و إذا أضفنا إلى ذلك أن عصر التابعين كان عصر الخلافات السياسية و الفكرية أدركنا أن تحديد «أهل الثقة» من الرواة ثم على أساس «أيديولوجى» انتهى إلى اعطاء سلطة دينية مطلقة فى مجال هذه المرويات لبعض التابعين دون بعض.

إن منهج القدماء فى الترجيح بين الروايات من الصعب- كما رأينا فى مناقشة قضايا المكى و المدنى- أن يؤدى بنا إلى تحقيق سبب النزول على سبيل القطع. و تظل معرفة «أسباب النزول» مسألة اجتهادية. و على ذلك لا بد أن يتمتع الباحث المعاصر بحق الاجتهاد و الترجيح بين الروايات المختلفة بطرائق أكثر أهمية، و ذلك استنادا إلى مجمل العناصر و الدوال الخارجية و الداخلية المكونة للنص.

إن «أسباب النزول» ليست سوى السياق الاجتماعى للنصوص، و هذه الأسباب كما يمكن الوصول إليها من خارج النص يمكن كذلك الوصول إليها من داخل النص، سواء فى بنيته الخاصة، أم فى علاقته بالأجزاء الأخرى من النص العام. و لقد كانت معضلة

القدماء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى «أسباب النزول» إلا الاستناد إلى الواقع الخارجى و الترجيح بين المرويات، و لم يتنبّهوا إلى أن فى النص دائما دوال يمكن أن يكشف تحليلها عن ما هو خارج النص، و من ثم يمكن اكتشاف «أسباب النزول» من داخل النص، كما يمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقة الخارجى. إن تحليل النصوص و اكتشاف دلالتها عملية معقدة لا يجب أن تسير فى اتجاه واحد من الخارج إلى الداخل، أو من الداخل إلى الخارج، بل يجب أن تسير فى حركة «مكوكية» سريعة بين الداخل و الخارج.

---

(۱) المصدر السابق: الجزء الأول، ص ۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۱۲

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

۱- إذا اختلفت الروايتان و كانت احداهما أصح من الأخرى فالمعتمد هو الرواية الصحيحة.

۲- إذا استوى اسناد الروايتين فى الصحة فيرجح احداهما أن يكون الراوى حاضرا القصة أو نحو ذلك من وجوه الترجيحات. و المثال الذى يطرحه العلماء لهذا النمط هو خلاف رواية ابن مسعود عن رواية ابن عباس فى سبب نزول قوله تعالى: «وَ يَسْئَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَ ما أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا». و قد سبقت لنا مناقشة هذا المثال فى المكى و المدنى و بيّنا هناك أن الصحيح ليس رواية ابن مسعود رغم أنه- حسب روايته- حضر نزول الوحى بالآيات. و هو أمر أدى إلى افتراض نزول الآية مرتين: مرة فى مكة و مرة فى المدينة.

۳- إذا تعذر الترجيح بين الروايتين فان الحل هو افتراض تعدد نزول الآية عقب السببين أو الأسباب المذكورة، و هذا الافتراض يؤدى بنا إلى مناقشة تعدد نزول الآية الواحدة عند الأسباب المتعددة، و يؤدى بنا أيضا إلى مناقشة وجهه المنطقى الآخر و هو نزول آيات مختلفة عند سبب واحد.

۵- تكرار نزول الآية، و تعدد الآيات عند السبب الواحد

كان من شأن منهج الترجيح بين الروايات أن ينتهى إلى ما انتهى اليه فى قضايا المكى و المدنى من الدخول فى افتراضات ذهنية هدفها و غايتها الجمع بين الآراء و الروايات لصدورها عن أشخاص أضفيت عليهم بعض أوصاف القداسة، سواء كانوا من الصحابة أم كانوا من التابعين. لقد انتهى الموقف بمتأخرى العلماء إلى محاولة جمع البيض كله فى سلة واحدة دون فحص أو تحقيق. مثال ذلك: ما أخرجه الشيخان عن المسيّب قال: لما حضر أبا طالب الوفاة دخل عليه رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم و عنده أبو جهل و عبد اللّه بن أبى أمية فقال: أى عمّ قل لا إله إلا اللّه أحاجّ لك بها عند

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۱۳

اللّه فقال أبو جهل و عبد اللّه: يا أبا طالب أ ترغب عن ملة عبد المطلب، فلم يزالا يكلمانه حتى قال هو على ملة عبد المطلب، فقال النبى صلّى اللّه عليه و سلم: لأستغفرنّ لك ما لم أنه عنه، فنزلت (ما كانَ لِلنَّبِيِّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ) الآية.

و أخرج الترمذى و حسّنه عن على قال: سمعت رجلا يستغفر لأبويه و هما مشركان، فقلت: تستغفر لأبويك و هما مشركان، فقال: استغفر إبراهيم لأبيه و هو مشرك، فذكرت ذلك لرسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم فنزلت.

و أخرج الحاكم و غيره عن ابن مسعود قال: خرج النبى صلّى اللّه عليه و سلم يوما إلى المقابر فجلس إلى قبر منها، فناجاه طويلا، ثم بكى، فقال: إن القبر الذى جلست عنده قبر أمى و انّى استأذنت ربى فى الدعاء فلم يأذن لى فأنزل اللّه علىّ «ما كان للنبى و الذين آمنوا أن يستغفروا للمشركين» فجمع بين هذه الأحاديث بتعدد النزول «۱».

و لا يستقيم الجمع بين هذه الروايات الثلاث على خلافها بافتراض تعدد النزول لأن تعدد النزول افتراض أن صح يستلزم وقوع النسيان للنصوص من جهة متلقيها الأول.

و تستلزم بنية النص أن النهى واقع للنبى أولا و للمؤمنين ثانيا «ما كانَ لِلنَّبِيِّ وَ الَّذِينَ آمَنُوا» و أن صيغة «ما كان لفلان أن يفعل» تدل على وقوع فعل ما كان يصحّ أن يقع منه. و هذا تركيب يدل دلالة واضحة على أن السبب الأول- الاستغفار لأبى طالب- هو سبب نزول الآية دون الثانى أو الثالث. و من قراءة السيرة نستطيع أن نتلمس تلك العلاقة الخاصة التى كانت بين محمد و بين 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. و لا شك أن وفاة عبد المطلب، و ما تبعه من وفاة خديجة و هو ما عرف عن النبى بعام الحزن جعله يدرك مدى ما كان يبذله الرجل فى سبيل حمايته و من ثم فى سبيل حماية الدعوة، إذ اشتد أذى المشركين للنبى و للمؤمنين حتى كانت هجرة الحبشة الأولى «۲» و لا شك أن النبى كان يداوم الاستغفار لعمه أبى طالب حتى جاءه النهى المختلط باللوم.

و إذا 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 أم فيما يخص أهل «الفترة»، و هم الذين لم

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۳۳.

(۲) انظر: السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ۲۳۷- ۲۴۰، ص ۲۵۸- ۲۶۰.

يعاصروا الوحى و ماتوا على جاهليتهم. و إذا كان النبى قال حين سئل عن زيد بن عمرو بن نفيل «انه يبعث أمة وحده» اكبارا لاعتزاله لعادات قومه و معاداته لدينهم و معتقداتهم رغم أنه مات قبل أن يتحول إلى الإسلام، فان اطلاق صفة المشركين على السيدة آمنة التى ماتت قبل البعثة من شأنه أن يجرح مشاعر النبى. و الأهم من ذلك و الأخطر أنه وصف يترتب عليه وعيد و عذاب لا يرى الفقهاء أنه واقع على من ماتوا قبل البعثة. لذلك لا بد من رفض هذه الرواية بوصفها سببا لنزول الآية.

لقد كان على علماء القرآن بدلا من الجمع بين الروايات المختلفة و المتناقضة أحيانا- بافتراض تعدد نزول الآية- أن يفصلوا بين كون الآية نزلت عند هذه الواقعة و بين كونها نزلت قبل ذلك عند سبب آخر، ثم حدثت واقعة مشابهة استدعت «تلاوتها»، و لا تكون التلاوة عند واقعة مشابهة نزولا و إلا دخلنا فى مفهوم المتصوفة عن «النزول» المتكرر للآيات على قدر القارئ و على حالته. و قد كان هذا الفارق معروفا للعلماء لكنهم لم يطبقوه دائما، بل اكتفوا بالاشارة إليه قائلين:

قد يكون فى احدى القصتين «فتلا فيهم الراوى» فيقول: نزل. مثاله ما أخرجه الترمذى و صححه عن ابن عباس قال: مرّ يهودى بالنبى صلّى اللّه عليه و سلم فقال: كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع اللّه السموات على ذه و الأرضين على ذه و الماء على ذه و الجبال على ذه و سائر الخلق على ذه، فأنزل اللّه: (وَ ما قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ) الآية. و الحديث فى الصحيح بلفظ «فتلا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم» و هو الصواب فإن الآية مكية «۱».

و ما دام العلماء قد افترضوا تكرار نزول الآيات فى مناسبات و وقائع مختلفة، فقد كان من الطبيعى استكمال الوجه الآخر المنطقى لهذا

الافتراض، و ذلك بافتراض أن ينزل فى المناسبة الواحدة و الواقعة المعيّنة عدة آيات. إن الافتراض الأول يؤدى هنا إلى مقابله المنطقى و ذلك ما يعبر عنه السيوطى قائلا:

عكس ما تقدم أن يذكر سبب واحد فى نزول الآيات المتفرقة و لا اشكال فى ذلك، فقد ينزل فى الواقعة الواحدة آيات عديدة فى سور شتى. مثاله ما أخرجه الترمذى و الحاكم عن أم سلمة أنها قالت: يا رسول اللّه لا أسمع ذكر النساء فى الهجرة بشىء، فأنزل اللّه (فَاسْتَجابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لا أُضِيعُ) إلى آخر الآية. و أخرج الحاكم عنها أيضا قالت: قلت يا رسول اللّه تذكر الرجال و لا تذكر النساء فأنزلت (إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَ الْمُسْلِماتِ) و أنزلت (أَنِّى لا أُضِيعُ عَمَلَ عامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثى) و أخرج أيضا عنها قالت: تغزوا الرجال و لا تغزوا

---

(۱) انظر السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ۲۳۷- ۲۴۰، و ص ۲۵۸- ۲۶۰.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۱۵

النساء و انما لنا نصف الميراث، فأنزل اللّه (لا تَتَمَنَّوْا ما فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلى بَعْضٍ) و أنزل (إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَ الْمُسْلِماتِ) «۱».

و لا شك أن تعدد هذه الروايات بصيغ مختلفة عن أم سلمة فى مناسبات مختلفة- ان صح- لا يمثل مناسبة واحدة، أو سؤالا واحدا. و الحقيقة أن اسناد هذه الروايات كلها إلى أم سلمة يصورها لحسّنا المعاصر و كأنها كانت تدافع طول الوقت عن «قضية المرأة» فى هذا المجتمع. و غالب الظن أن السؤال ربما يكون قد وقع مرة، إذ أن استخدام القرآن كلمة «رجال» لا يعنى دائما «الذكور» بل قد يشير إلى الذكور و الاناث معا على التغليب. و إذا كنا فى قواعد اللغة نغلّب 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». و هذا أمر طبيعى فى ثقافة «رجولية» ان صحت العبارة، أى فى ثقافة تتبع المرأة فيها الرجل و تكون جزءا منه غير مستقل بذاته. لكن القرآن يفرق عند تخصيص الأحكام بين الرجال و النساء.

ليس ثمة اذن تعدد للنصوص حول واقعة واحدة، و علينا أن نبحث أىّ 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.

إن افتراض تعدد النصوص استجابة لواقعة واحدة- مثله مثل افتراض تكرار نزول الآية الواحدة أو الآيات عند أسباب و وقائع مختلفة، يؤدى- كما سبقت الاشارة- إلى الفصل بين النص و دلالته، و يؤدى من ثم إلى القضاء على مفهوم النص ذاته. و إذا كانت علاقة النصوص بالواقع جزءا أصيلا من مفهوم النص، فان قضية الناسخ و المنسوخ- موضوع الفصل التالى- تضع الخطوط و اللمسات الأخيرة فى تأكيد هذا الارتباط الضرورى بين النص و الواقع، و من ثم بين الاسلام و حركة المجتمع.

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۳۴.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۱۷

الفصل الخامس الناسخ و المنسوخ

اشارة

تعد ظاهرة النسخ التى أقر العلماء بحدوثها فى النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحى و الواقع، إذ النسخ هو ابطال الحكم و

الغائه سواء ارتبط الالغاء بمحو النص الدال على الحكم و رفعه من التلاوة أو ظل النص موجودا دالا على «الحكم» المنسوخ. لكن ظاهرة النسخ تثير فی وجه الفكر الدينی السائد و المستقر اشكاليتين يتحاشی مناقشتهما. الاشكالية الأولى: كيف يمكن التوفيق بين هذه الظاهرة بما يترتب عليها من تعديل للنص بالنسخ و الالغاء و بين الايمان الذی شاع و استقر بوجود أزلی للنص فی اللوح المحفوظ؟ و الاشكالية الثانية التی تثيرها ظاهرة «النسخ» هی اشكالية «جمع القرآن» فی عهد الخليفة أبی بكر الصديق. و الذی يربط بين النسخ و مشكلة الجمع ما يورده علماء القرآن من أمثلة قد توهم بأن بعض أجزاء النص قد نسيت من الذاكرة الانسانية. و لكن علينا قبل مناقشة هاتين القضيتين أن نحلل مفهوم النسخ و وظيفته عند علماء القرآن و نناقشهم فی تصوراتهم لأنواع النسخ و أنماطه.

۱- مفهوم النسخ

يعتمد العلماء فی تحديد معنى النسخ على نصين من القرآن أحدهما مكی و الآخر مدنی.

أما النص المكی فهو قوله تعالى:- فَإِذا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطانِ الرَّجِيمِ. إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَلى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ. إِنَّما سُلْطانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَ الَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ. وَ إِذا بَدَّلْنا آيَةً مَكانَ آيَةٍ وَ اللَّهُ أَعْلَمُ بِما يُنَزِّلُ قالُوا إِنَّما أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لا يَعْلَمُونَ. قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ هُدىً وَ بُشْرى لِلْمُسْلِمِينَ. وَ لَقَدْ نَعْلَمُ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّما يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِسانُ الَّذِی يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ وَ هذا لِسانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ «۱».

---

(۱) سورة النحل: الآيات ۹۸- ۱۰۳.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۱۱۸

و لا شك أن معنى «الآية» فی هذا النص المقصود به بعض النص و وحدته الأساسية، فسياق النص قراءة القرآن و البدء بالاستعاذة من الشيطان، ثم رد تهمة الافتراء و بيان أن القرآن من عند اللّه نزل به الروح الأمين، و الرد أيضا على اتهام مشركی مكة بأن ثمة من يملی على محمد القرآن. فی هذا السياق يكون «ابدال» آية مكان آية معناه تغيير الحكم الوارد فی نص بنص آخر مع ابقاء النصين و لذلك كان بناء الآية على الشرط و كان جواب الشرط اتهام أهل مكة لمحمد بالكذب. و ليس لهذا الاتهام من معنى سوى تصورهم لوجود تناقض فی النص. و النص الآخر الذی يستند اليه العلماء فی تحديد معنى النسخ نص مدنی هو قوله تعالى:

ما يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتابِ وَ لَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَ اللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشاءُ وَ اللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ. ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ. أَ لَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَ لا نَصِيرٍ. أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْئَلُوا رَسُولَكُمْ كَما سُئِلَ مُوسى مِنْ قَبْلُ وَ مَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمانِ فَقَدْ ضَلَّ سَواءَ السَّبِيلِ «۱».

و سياق هذا النص مغاير لسياق النص السابق من حيث انه يشير إلى معاداة أهل الكتاب للمسلمين و مخالفتهم لهم فی كل شیء. و لا شك أن أهل الكتاب كانوا قد أحسوا باهتزاز مكانتهم و بضعف تفوقهم على «الأميين» الذين صار لهم «كتاب» أيضا. و لذلك كانوا كثيرا ما يلجئون إلى اتهام آيات القرآن بالتناقض، و الأمثلة على ذلك كثيرة: منها مثلا اعتراضهم على الغاء النص للربا فی حين أن النص يعد المؤمنين الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعين ضعفا، فكان قولهم «نعجب لرب محمد كيف يحرّم علينا الربا و يعطيناه». و معروف أن «الربا» كان يمثل بالنسبة ليهود «يثرب» مصدرا هاما من مصادر سيطرتهم على حركة المجتمع. و المثال الثانی، و هو مثال أدخله العلماء فی «النسخ» هو تحويل القبلة إلى الكعبة بعد أن كان النبی و المسلمون يتوجهون فی صلاتهم إلى بيت المقدس، و لا شك أن توجّه المسلمين إلى بيت المقدس فی الصلاة كان من شأنه أن يثير الطمع فی نفوس اليهود الذين ظنوا فی هذا التوجه اتباعا لليهودية، و لذلك اعترضوا عند تحويل القبلة:

فقالوا: يا محمد، ما ولاك عن قبلتك التى كنت عليها و أنت تزعم أنك على ملة إبراهيم و دينه؟ ارجع إلى قبلتك التى كنت عليها نتبعك و نصدقك، و إنما يريدون بذلك فتنته عن دينه. فأنزل اللّه تعالى فيهم:

---

(۱) سورة البقرة: الآيات ۱۰۵- ۱۰۸.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۱۹

«سَيَقُولُ السُّفَهاءُ مِنَ النَّاسِ ما وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِى كانُوا عَلَيْها، قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَ الْمَغْرِبُ، يَهْدِى مَنْ يَشاءُ إِلى صِراطٍ مُسْتَقِيمٍ. وَ كَذلِكَ جَعَلْناكُمْ أُمَّةً وَسَطاً لِتَكُونُوا شُهَداءَ عَلَى النَّاسِ، وَ يَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيداً. وَ ما جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِى كُنْتَ عَلَيْها إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلى عَقِبَيْهِ «أى ابتلاء و اختبارا» وَ إِنْ كانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ. أى من الفتن: أى الذين ثبّت اللّه «وَ ما كانَ اللَّهُ لِيُضِيعَ إِيمانَكُمْ» أى ايمانكم بالقبلة الأولى، و تصديق نبيكم، و اتباعكم اياه إلى القبلة الآخرة، و طاعتكم نبيكم فيها: أى ليعطينكم أجرهما جميعا «إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَؤُفٌ رَحِيمٌ».

ثم قال تعالى: «قَدْ نَرى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِى السَّماءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضاها، فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ، وَ حَيْثُ ما كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ «۱».

و لعلنا من هذا السياق نفهم أن الآية فى النص السابق- التى يقع عليها النسخ أو النسيان- ليس من الضرورى أن تكون بمعنى الوحدة الأساسية فى النص- الآية القرآنية- و لعل المقصود بها المعنى اللغوى للآية، بمعنى العلامة الدالة. و يؤكد هذا الفهم من جانبنا الحديث عن ملك السموات و الأرض أولا، ثم الحديث عن طلب طلبه أهل الكتاب و المشركون من النبى، طلب يقارنه النص بما سبق أن طلبه قوم موسى منه و هو طلبهم رؤية اللّه جهرة. لقد كان طلب أهل الكتاب من النبى هو أن قالوا:

يا محمد ائتنا بكتاب تنزله علينا من السماء نقرؤه، و فجّر لنا أنهارا نتبعك و نصدقك.

فأنزل اللّه تعالى فى ذلك من قولهما «أَمْ تُرِيدُونَ أَنْ تَسْئَلُوا رَسُولَكُمْ كَما سُئِلَ مُوسى مِنْ قَبْلُ، وَ مَنْ يَتَبَدَّلِ الْكُفْرَ بِالْإِيمانِ فَقَدْ ضَلَّ سَواءَ السَّبِيلِ» «۲».

و ليس لهذا الطلب من معنى سوى أنهم كانوا يطلبون «علامة» أو «آية» يستدلون منها على صدق النبى. و يكون معنى الآية بناء على هذا أن العلامات الدالة على النبوة يمكن أن يغيرها اللّه، و أن ما يغيره اللّه من هذه العلامات أو يسحب عليها أذيال النسيان يأتى من العلامات بما هو أفضل منها فى الدلالة، أو يأتى على الأقل بما يماثلها. إن هذا الفهم يتجاوز تعدد قراءات «أو ننسها» و هى قراءات تراوحت بين ننسها باسناد الفعل إلى اللّه أو ننسها بجعل الفعل على صيغة «أفعل» من «أنسى» لا من «نسى» و القراءة الثالثة «ننسئها» بالهمز بمعنى التأجيل، و هى قراءة يستدل منها الزركشى على أن النسخ بمعنى تأجيل الحكم لا بمعنى الغائه، و هو:

---

(۱) السيرة النبوية: الجزء الثانى، ص ۱۴۲، و الآيات من سورة البقرة: ۱۴۲- ۱۴۴.

(۲) السيرة النبوية: الجزء الثانى، ص ۱۴۰- ۱۴۱.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۲۰

ما أمر به لسبب ثم يزول السبب، كالأمر حين الضعف و القلة بالصبر و بالمغفرة للذين يرجون لقاء اللّه و نحوه من عدم ايجاب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و الجهاد و نحوها، ثم نسخه ايجاب ذلك. و هذا ليس بنسخ فى الحقيقة و انما هو نسء، كما قال تعالى: (أو ننسئها) فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون، و فى حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى «۱».

و يكون على ذلك معنى النسخ هو ابدال نص بنص مع بقاء النصين و على ذلك يصعب أن نتقبل كثيرا من النصوص و الأنواع التى يوردها العلماء داخل قضية «الناسخ و المنسوخ» خاصة تلك النصوص التى يجعلون آخرها ناسخا لأولها. إن أنماط النسخ يمكن أن

تتضح أكثر إذا ناقشنا وظيفة النسخ و غايته.

۲- وظيفة النسخ

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. و إذا كان النص فى مفهومه الأساسى من حيث كونه وحيا انطلق من حدود مفاهيم الواقع، فلا شك أنه فى تطوره كان لا بد أن يراعى هذا الواقع. و لا يصح أن يكون هذا الفهم محجوجا بتصور أن اللّه لا يجوز عليه التغيّر، و أن علمه الشامل للماضى و الحاضر و المستقبل و للكليات و الجزئيات يمنع من أن يحكم بحكم ثم يغيّر هذا الحكم، فالتغيّر صفة ثابتة فى الواقع لازمة له من حيث هو حركة مستمرة سيالة دافقة. و ما دام النص نصا متوجها للواقع فلا بد أن يراعى شروط الواقع. لقد قارب علماء القرآن هذا الفهم و ان عبروا عنه بلغة عصرهم و من خلال مفاهيمهم:

و النسخ مما خص اللّه به هذه الأمة فى حكم من التيسير و يفر هؤلاء (الذى ينكرون النسخ) من القول بأن اللّه ينسخ شيئا بعد نزوله و العمل به. و هذا مذهب اليهود فى الأصل، ظنا منهم أنه بداء- كالذى يرى الرأى ثم يبدو له- و هو باطل لأنه بيان مدة الحكم، أ لا ترى الاحياء بعد الاماتة، و عكسه، و المرض بعد الصحة و عكسه، و الفقر بعد الغنى و عكسه و ذلك لا يكون بداء، فكذا الأمر و النهى «۲».

إن تغاير أفعال اللّه فى العالم لا يعنى تغيرا فى ذات اللّه أو فى علمه، و كذلك ابدال آية

---

(۱) البرهان فى علوم القرآن: الجزء الثانى، ص ۴۳، و انظر فى القراءات المختلفة للفظ مناقشة جولد تسيهر و ردود محمد عبد الحليم النجار فى الهامش: مذاهب التفسير الاسلامى: ص ۳۷- ۳۹.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن: الجزء الثانى، ص ۳۰.

مكان آية و تغيير الحكم لا- يعنى «البداء» أو أن اللّه يقرر أمرا ثم يبدو له فيه رأى آخر. إن النظر دائما إلى «اللّه» فى مناقشة قضايا الوحى و النص إغفال للبعد الآخر الهام و هو الواقع و المتلقين. إن الأحكام الشرعية أحكام خاصة بالبشر فى حركتهم داخل المجتمع، و لا يصح اخضاع الواقع المتغير لأحكام و تشريعات جامدة لا تتحرك و لا تتطور.

و قد مر بنا فى مناقشة قضايا أسباب النزول تدرّج التشريع فى تحريم شرب الخمر و تدرجه فى تحريم بعض الأطعمة، و هو تدرج يصح أن يقال معه أن الآيات الأخيرة فى ترتيب النزول تنسخ حكم الآيات السابقة عليها. و المهم فى تحديد الناسخ من المنسوخ هو ترتيب النزول لا ترتيب التلاوة فى المصحف. و معنى ذلك أن تحديد الناسخ من المنسوخ فى آيات القرآن يعتمد أساسا على معرفة تاريخية دقيقة بأسباب النزول و بترتيب نزول الآيات، و هو أمر ليس سهلا كما نتصور. و حين سأل محمد بن سيرين عكرمة لما ذا لم يؤلف الصحابة القرآن كما أنزل الأول فالأول كان جوابه لو اجتمعت الانس و الجن على أن يؤلفوه هذا التأليف ما استطاعوا «۱».

و هذا ما يجعل تحديد الناسخ و المنسوخ ليس دائما أمرا سهلا. و لعل ذلك كان السبب فى مغالاة علماء القرآن فى النماذج التى ناقشوها فى هذا الباب. لقد جعلوا كل اختلاف نوعا من النسخ، و خلطوا فى ذلك بين أدوات التخصيص اللغوى داخل الآية الواحدة و بين تغيير الحكم لتغير الظروف و الملابسات.

قال ابن العربى: قوله تعالى: (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ) ناسخة لمائة و أربع عشرة آية، ثم صار آخرها ناسخا لأولها و هى قوله: (فَإِنْ تابُوا وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ).

قالوا: و ليس فى القرآن آية من المنسوخ ثبت حكمها ست عشرة سنة إلا قوله فى الاحقاف. (قُلْ ما كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ وَ ما أَدْرِى

ما يُفْعَلُ بِي وَ لا بِكُمْ) و ناسخها أول سورة الفتح: قال ابن العربى: و من أغرب آية فى النسخ قوله تعالى: (خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ) أولها و آخرها منسوخان، و وسطها محكم «۲».

و هذا التصور لحدوث النسخ فى الآية الواحدة تصور يعارض مفهوم «النسخ» ذاته من حيث هو ابدال آية مكان آية من جهة، و هو مفهوم يعارض وظيفة «النسخ» التى هى التيسير

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن: الجزء الأول، ص ۵۸.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن: الجزء الثانى: ص ۴۰- ۴۱.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۲۲

و التدرج فى التشريع من جهة أخرى. إن الآية الأولى: (فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرُمُ «۱» تأمر بقتال المشركين بعد نهاية هذه الأشهر إلا «فَإِنْ تابُوا وَ أَقامُوا الصَّلاةَ وَ آتَوُا الزَّكاةَ» و ليس فى هذا الشرط نسخ أو تغيير فى الحكم. اما الآية الثانية (قُلْ ما كُنْتُ بِدْعاً مِنَ الرُّسُلِ وَ ما أَدْرِي ما يُفْعَلُ بِي وَ لا بِكُمْ «۲» 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 الحديبية نوعا من البشارة للنبى و المسلمين. و الآية تدل على أن «عدم دراية النبى» تنصبّ على نتائج علاقته بقومه التى ساءت بسبب الدعوة بدليل قوله: (إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا ما يُوحى إِلَيَّ وَ ما أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ». و القول فى الآية الثالثة «خُذِ الْعَفْوَ وَ أْمُرْ بِالْعُرْفِ وَ أَعْرِضْ عَنِ الْجاهِلِينَ «۳» بأن أولها منسوخ بالزكاة و آخرها منسوخ بالأمر بالقتال قول لا يستقيم، بل هو من قبيل استعراض المهارة و الذكاء. لذلك يذهب السيوطى إلى:

ان الذى أورده المكثرون أقسام: قسم ليس من النسخ فى شىء و لا من التخصيص و لا له بهما علاقة بوجه من الوجوه ... و قسم هو من قسم المخصوص لا- من قسم المنسوخ و منه قوله: «وَ لا- تَنْكِحُوا الْمُشْرِكاتِ حَتَّى يُؤْمِنَّ» قيل إنه نسخ بقوله: «وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ»، و انما هو مخصوص به. و قسم رفع ما كان عليه الأمر فى الجاهلية أو فى شرائع من قبلنا أو فى أول الاسلام و لم ينزل فى القرآن كإبطال نكاح نساء الآباء و مشروعية القصاص و الدية و حصر الطلاق فى الثلاث، و هذا ادخاله فى قسم الناسخ قريب، و لكن عدم ادخاله أقرب، و هو الذى رجحه مكى و غيره و وجّهوه بأن ذلك لو عدّ فى الناسخ لعدّ جميع القرآن منه إذ كله أو أكثره رافع لما كان عليه الكفار و أهل الكتاب. قالوا و انما حق الناسخ و المنسوخ أن تكون آية نسخت آية ... فإذا علمت ذلك فقد خرج من الآيات التى أوردها المكثرون الجمّ الغفير مع آيات الصفح و العفو ان قلنا إن آية السيف لم تنسخها «۴».

و إذا كانت وظيفة النسخ هى التدرج فى التشريع و التيسير، فلا شك أن بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة يعد أمرا ضروريا، و ذلك لأن حكم المنسوخ يمكن أن يفرضه الواقع مرة أخرى. و قد أدرك العلماء ذلك حين ناقشوا موقف النص بين أمر المسلمين بالصبر على أذى الكفار و بين أمره بقتالهم، و قالوا ان الأمر بالصبر من قبيل «المنسأ» الذى يتأجل العمل به، أو يلغى الغاء مؤقتا لتغير الظروف، فاذا عادت الظروف إلى ما كانت عليه

---

(۱) سورة التوبة: الآية ۵.

(۲) سورة الاحقاف: الآية ۹.

(۳) سورة الأعراف: الآية ۱۹۹.

(۴) السيوطى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۲۲.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۲۳

قبل ذلك عاد حكم المنسأ إلى الفعالية و التأثير.

بمعنى أن كل أمر ورد يجب امتثاله فى وقت ما لعلة ما توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، و ليس بنسخ، إنما النسخ الازالة حتى لا يجوز امتثاله أبدا ... و من هذا قوله تعالى: (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ الآية، كان ذلك فى ابتداء الأمر، فلما قوى الحال وجب الأمر بالمعروف و النهى عن المنكر و المقاتلة عليه، ثم لو فرض وقوع الضعف كما أخبر النبى صلّى اللّه عليه و سلم فى قوله: «بدأ الاسلام غريبا و سيعود غريبا كما بدأ» عاد الحكم، و قال صلّى اللّه عليه و سلم: «فإذا رأيت هوى متبعا و شحا مطاعا و اعجاب كل ذى رأى برأيه فعليك بخاصة نفسك»، و هو سبحانه و تعالى حكيم أنزل على نبيه صلّى اللّه عليه و سلم حين ضعفه ما يليق بتلك الحال رأفة بمن اتبعه و رحمة، إذ لو وجب لأورث حرجا و مشقة، فلما أعز اللّه الاسلام و أظهره و نصره أنزل عليه من الخطاب ما يكافئ تلك الحالة من مطالبة الكفار بالاسلام، أو بأداء الجزية- ان كانوا أهل كتاب- أو الاسلام أو القتل ان لم يكونوا أهل كتاب.

و يعود هذان الحكمان- أعنى المسألة عند الضعف و المسايفة عند القوة- يعود سببهما، و ليس حكم المسايفة ناسخا لحكم المسالمة، بل كل منهما يجب امتثاله فى وقته «۱».

و إذا كان علماء القرآن قد أخرجوا هذا «المنسأ» من باب الناسخ و المنسوخ فان تحديد وظيفة النسخ فى التسهيل و التيسير و التدرج فى التشريع تجعل المنسوخ كله من باب «المنسأ»، و يكون معنى التبديل فى الآيات التى ناقشناها قبل ذلك هو تبديل الأحكام لا تغيير النصوص بالغاء القديم بآخر جديد لفظا و حكما. و إن فهم معنى «النسخ» بأنه الازالة التامة للنص تتناقض مع حكمة التيسير و التدرج فى التشريع.

۳- أنماط النسخ

يصنف القدماء أنماط النسخ فى القرآن طبقا لمفاهيم مختلفة و متغايرة للنسخ، فاذا نظرنا إلى طبيعة النصوص الناسخة و المنسوخة كنا فى دائرة المقارنة بين القرآن و السنة، فهل يجوز أن تنسخ نصوص من القرآن بنصوص من السنة؟ و فى الاجابة عن هذا السؤال اختلف العلماء:

فقيل لا ينسخ القرآن إلا بقرآن كقوله تعالى: ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها، قالوا: و لا يكون مثل القرآن و خيرا منه إلا قرآن.

و قيل بل ينسخ القرآن بالسنة لأنها أيضا من عند اللّه، قال تعالى: «وَ ما يَنْطِقُ عَنِ الْهَوى»

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۴۲- ۴۳.

و جعل منه آية الوصية ... و الثالث إذا كانت السنة بأمر اللّه من طريق الوحى نسخت و ان كانت باجتهاد فلا حكاه ابن حبيب النيسابورى فى تفسيره.

و قال الشافعى حيث وقع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضد لها، و حيث وقع نسخ السنة بالقرآن فمعه سنة عاضدة له ليتبين توافق القرآن و السنة «۱».

و الحقيقة أن مثل هذا التعارض بين الآراء نابع من عدم التفرقة بين النصوص الدينية، و من عدم ادراك الحدود الفاصلة بينها. و يعد موقف الشافعى هنا أقرب المواقف إلى سياق النص من حيث اصراره على التماثل فى مستوى النصوص فيما يتصل بنسخ الأحكام. و إذا كان الزركشى يعترض على الشافعى قائلا:

و الحجة عليه من قوله فى اسقاط الجلد فى حد الزنا عن الثيب الذى رجم، فانه لا مسقط لذلك إلا السنة فعل النبى صلّى اللّه عليه و

سلم» «۲».

فإن هـذا اعتراض شـكلى فان «الرجم» حـدّ أقصـى من «الجلـد» فكيف يمكن الجمع بينهما، ناهيك أن اقامـة حد «الرجم» على «الثيب» الذى حكمه حكم الأعزب نوع من العقاب «بالأثر الرجعى» على أساس ما كان. إن السنة الصحيحة الموحى بها تفسر القرآن و توضحه و لكنهـا لاـ تلغى أحكامه. و آيـة الوصـية المشار اليها لم يتغير حكمها بالسـنة، بل تغير بالقرآن أيضا و هو ما يشـير إليه الزركشـى عند حديثه عن وجوب تأخر الناسخ عن المنسوخ فى ترتيب النزول حيث يقول:

الآيتان إذا أوجبتا حكمين مختلفين و كانت احـداهما متقدمة الأخرى، فالمتأخرة ناسـخة للأولى، كقوله تعالى: (إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ لِلْوالِدَيْنِ وَ الْأَقْرَبِينَ)، ثم قال بعد ذلك:

(وَ لِأَبَوَيْهِ لِكُـلِّ واحِـدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ)، و قال: (فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَـدٌ وَ وَرِثَهُ أَبَواهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ) قالوا: فهـذه ناسـخة للأولى و لا يجوز أن يكون لهما الوصية و الميراث «۳».

و إذا كان القرآن و السـنة نصـين دينيين فانهما يختلفان من وجوه أخرى جعلت الفقهاء و الأصوليين يضـعون السـنة فى مرتبـة تالية من حيث الأهميـة للقرآن. و إذا كان اهـدار السـنة فى التعامل مع القرآن يعـد اهـدارا لجانب هام فى فهم النص، فان التسوية بين القرآن و السنة لا تقل فى خطرها عن خطر اهدار السنة اهدارا كاملا.

و إذا نظرنا إلى قضية الناسخ و المنسوخ من هذا المنظور نجد للعلماء تصنيفا للآيات الناسخة و المنسوخة يدور حول الأنماط التالية:

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۲۱.

(۲) البرهان فى علوم القرآن: الجزء الثانى، ص ۳۲.

(۳) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۲۲.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۲۵

۱- الآيات التى نسخت تلاوتها و بقى حكمها.

۲- الآيات التى نسخ حكمها و بقيت تلاوتها.

۳- الآيات التى نسخ حكمها و تلاوتها معا.

و إذا كان النمطان الأول و الثالث يفترضان حـدوث تغيير فى النص حذفت منه بعض الآيات سواء بقى حكمها كما هو الأمر فى النمط الأول، أو نسخ حكمها أيضا كما هو الأمر فى النمط الثالث، فان هذا الافتراض له دلالته الخطيرة التى سنعود لمناقشتها فى الفقرة التالية: و نكتفى هنا بتحليل الأمثلة التى يعطيها العلماء للنمط الثانى، و هو النمط الذى نميل إلى حصر مفهوم النسخ فيه دون غيره من الأنماط.

الضرب الثانى: ما نسخ حكمه و بقيت تلاوته، و هو فى ثلاث و ستين سورة، كقوله تعالى: (وَ الَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنْكُمْ وَ يَذَرُونَ أَزْواجاً ...) الآيـة، فكانت المرأة إذا مات زوجها لزمت التربص بعد انقضاء العدة حولا كاملا، و نفقتها فى مال الزوج، و لا ميراث لها، و هذا معنى قوله: (مَتاعاً إِلَى الْحَوْلِ غَيْرَ إِخْراجٍ ...) الآية، فنسخ اللّه ذلك بقوله: (يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَ عَشْراً) «۱».

و إذا كانت الآيـة الناسـخة مقدمـة من حيث التلاوة على الآية المنسوخة فان العبرة بترتيب النزول لا بترتيب التلاوة. و لا شك أن تغيير حكم من يموت عنها زوجها من التربص عاما كاملا إلى التربص أربعة أشهر و عشرا نوع من التخفيف و التيسير هو الغاية من وراء هذا التغيير أو الابـدال. و ليس هنا «نسخ» بمعنى ازالة النص و محوه من التلاوة. و ليست الحكمة من ترك التلاوة أن تكون «تذكيرا بالنعمة و رفع المشقة» فقط «۲» بل يمكن أن تكون- كما سبقت الاشارة، «تأجيلا» للحكم لانتفاء الظروف المؤديـة اليه، و التى قد تعود فتعود للحكم فعاليته. إن منهج الوحى هنا- رغم وضوحه من حيث دلالته على الارتباط الوثيق بالواقع الانسانى- يغيب تماما فى الفكر الدينى الرسمى المعاصر، و هو فى فكر دعاة «تطبيق أحكام الشريعة» أشد غيابا لأنهم يريدون الوثب على قوانين الواقع بالفرض و القسر و بقوة

الحديد و النار.

و فى حدود هذا الفهم لظاهرة «النسخ» لا يسلم القدماء من الخطأ النابع من حرصهم على عدم اتخاذ موقف نقدى من مرويات علم «الناسخ و المنسوخ» و اعتمادهم على مجرد النقل عن القدماء و التوفيق بين الآراء و الاجتهادات و الروايات، رغم أنها قضية ترتبط- كما سلفت

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۳۷- ۳۸ و الآيات من سورة البقرة، الآية ۲۴۰ و الآية ۲۳۴.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۳۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۲۶

الاشارة- بمعرفة أسباب النزول و هى من ثم تحتاج إلى اجتهادات تتجاوز حدود التوفيق بين المرويات:

قال ابن الحصار: انما يرجع فى النسخ إلى نقل صريح عن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم أو عن صحابى يقول آية كذا نسخت كذا. و قد يحكم به عند وجود التعارض المقطوع به مع علم التاريخ ليعرف المتقدم و المتأخر. قال: و لا- يعتمد فى النسخ قول عوام المفسرين بل و لا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صحيح و لا معارضة بيّنة لأن النسخ يتضمن رفع حكم و اثبات حكم تقرر فى عهده صلّى اللّه عليه و سلم و المعتمد فيه النقل و التاريخ دون الرأى و الاجتهاد. قال و الناس فى هذا بين طرفى نقيض فمن قائل لا يقبل فى النسخ أخبار الآحاد العدول، و من متساهل يكتفى فيه بقول مفسر أو مجتهد و الصواب خلاف قولهما «۱».

و رغم هذا فقد درج المتأخرون على جمع الروايات دون فحص أو توفيق، و الأخطر من ذلك دون الجرأة على اجتهاد حقيقى. من هنا نلمس فى بعض النماذج التى يوردونها ضعفا واضحا فى انتمائها إلى مجال النسخ بمعنى تغيير الحكم. و إذا كان اتفاق العلماء قد انتهى إلى أن مجال «النسخ» هو الأحكام، و من ثم فهو لا- يقع إلا- فى نصوص «الأمر و النهى» فإن بعضهم قد وسع مجال «النسخ» ليدخل فيه ما ليس منه. و من هذا النمط ادخال قوله تعالى:

«سَيَقُولُ السُّفَهاءُ مِنَ النَّاسِ ما وَلَّاهُمْ عَنْ قِبْلَتِهِمُ الَّتِي كانُوا عَلَيْها» «۲» داخل اطار المنسوخ، حيث يذهب الزركشى إلى أنها منسوخة بقوله تعالى: قَدْ نَرى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّماءِ «۳».

و ليس فى الأمر نسخ فالآية الأولى آية خبرية لا تفرض حكما يمكن أن تنسخه الآية الثانية. و من 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»، و هو توسع يجعل النص كله تقريبا نصا ناسخا و يخرج عن حدود النسخ داخل النص. هكذا يدخل الزركشى النمطين السابقين فى حدود الناسخ حيث يقول:

الأول: نسخ المأمور به قبل امتثاله، و هذا الضرب هو النسخ على الحقيقة كأمر الخليل بذبح ولده. و كقوله تعالى: (إِذا ناجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْواكُمْ صَدَقَةً) ثم نسخه سبحانه بقوله: (أَ أَشْفَقْتُمْ ...) الآية.

الثانى: و يسمى نسخا تجوزا، و هو ما أوجبه اللّه على من قبلنا كحتم القصاص، و لذلك قال عقب تشريع الدية: (ذلِكَ تَخْفِيفٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَ رَحْمَةٌ) و كذلك ما أمرنا به أمرا

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۲۴.

(۲) سورة البقرة: الآية ۱۴۲.

(۳) البرهان فى علوم القرآن: الجزء الثانى، ص ۳۸: سورة البقرة من الآية ۱۴۴.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۲۷

اجماليا ثم نسخ، كنسخه التوجه إلى بيت المقدس بالكعبة، فان ذلك كان واجبا علينا من قضية أمره باتباع الأنبياء قبله، و كنسخ صوم يوم عاشوراء برمضان «۱».

و يتفق السيوطى فى اعتبار هذه النماذج نسخا مع الزركشى رغم أنه على المستوى النظرى ينكر هذا الاتساع. و إذا كان السيوطى يؤكد أن النسخ لا يقع.

إلا- فى الأمر و النهى و لو بلفظ الخبر، أما الخبر الذى ليس بمعنى الطلب فلا يدخله النسخ و منه الوعد و الوعيد. و إذا عرفت ذلك عرفت فساد صنع من أدخل فى كتب النسخ كثيرا من آيات الأخبار و الوعد و الوعيد «۲».

فانه يعود ليؤكد أن فرض التوجه إلى الكعبة فى الصلاة نسخ، و يعطى نماذج أخرى لا تدخل فى اطار النسخ و ذلك اعتمادا على المرويات التى يجمعها على النحو التالى:

و أخرج أبو عبيد و غيره عن ابن عباس قال: أول ما نسخ من القرآن نسخ القبلة.

و أخرج أبو داود فى ناسخه من وجه آخر عنه قال: أول آية نسخت من القرآن القبلة ثم الصيام الأول. قال مكى: و على هذا لم يقع فى المكى ناسخ، قال و قد ذكر أنه وقع فى آيات منها قوله تعالى فى سورة غافر: «و الملائكة يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَ يُؤْمِنُونَ بِهِ وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا» فانه ناسخ لقوله: «وَ يَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ قلت: أحسن من هذه نسخ قيام الليل فى أول سورة المزمل بآخرها و بايجاب الصلوات الخمس و ذلك بمكة اتفاقا «۳».

و لقد سبق أن ناقشنا الآية الأخيرة من سورة «المزمل» و بيّنا أنها مدنية، و لكن المهم هنا أن نلاحظ التسابق على اكتشاف ناسخ و منسوخ فى المرحلة المكية. لقد صار العالم المتأخر مجرد جامع للروايات، و حين يحاول الاجتهاد فانما ليضيف إلى هذه الروايات رواية من عنده.

و قد أدى تزيّد العلماء فى قضايا الناسخ و المنسوخ إلى ما هو أخطر من ذلك، و ذلك عند ما تصوروا أن من النصوص ما نسخ حكمه و تلاوته، و منها ما نسخت تلاوته دون حكمه.

۴- الانفصال بين الحكم و التلاوة

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

كآية التحريم بعشر رضعات فنسخن بخمس، قالت عائشة: كان مما أنزل عشر رضعات معلومات، فنسخن بخمس معلومات، فتوفى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم و هى مما يقرأ من القرآن. رواه مسلم و قد تكلموا فى قولها: «و هى مما يقرأ» فان ظاهره بقاء التلاوة، و ليس

---

(۱) البرهان فى علوم القرآن: الجزء الثانى، ص ۴۱- ۴۲.

(۲) الاتقان فى علوم القرآن: الجزء الثانى، ص ۲۱.

(۳) الاتقان فى علوم القرآن: الجزء الثانى، ص ۲۴.

كذلك، فمنهم من أجاب بأن المراد قارب الوفاة، و الأظهر أن التلاوة نسخت أيضا، و لم يبلغ ذلك كل الناس إلا بعد وفاة رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم، فتوفى و بعض الناس يقرأها «۱».

و لكن الذى يعارض هذه الرواية أنه ليس فى القرآن نص خاص بتحديد الرضعات المحرّمة. و إذا كان ثمة نسخ فى هذا الحكم فلا

بد أنه كان نسخا فى مجال السنة لا فى مجال القرآن. و يؤكد هذا الرأى ما ذهب اليه مكى حين قال:

هذا المثال فيه المنسوخ غير متلو و الناسخ غير متلو و لا أعلم له نظيرا «۲».

لكن موقف علماء القرآن من هذه الرواية يتراوح بين الانكار استنادا إلى أنه من خبر الآحاد، و بين محاولة التأويل. و إذا كان الزركشى يورد عن الواحدى مثالا- آخر للمنسوخ حكما و تلاوة يرويه عن أبى بكر هو «لا- ترغبوا عن آبائكم فانه كفر»، فانه يورد الرأيين السابقين على النحو التالى:

و حكى عن أبى بكر فى «الانتصار» عن قوم انكار هذا القسم، لأن الأخبار فيه أخبار آحاد، و لا يجوز القطع على انزال قرآن و نسخه بأخبار آحاد لا حجة فيها.

و قال أبو بكر الرازى: نسخ الرسم و التلاوة انما يكون بأن ينسيهم اللّه اياه، و يرفعه من أوهامهم، و يأمرهم بالاعراض عن تلاوته و كتبه فى المصحف، فيندرس على الأيام كسائر كتب اللّه القديمة التى ذكرها فى كتابه فى قوله: (إِنَّ هذا لَفِى الصُّحُفِ الْأُولى. صُحُفِ إِبْراهِيمَ وَ مُوسى) و لا- يعرف اليوم منها شىء، ثم لا يخلو ذلك من أن يكون فى زمن النبى صلّى اللّه عليه و سلم حتى إذا توفى لا يكون متلوا فى القرآن، أو يموت و هو متلو موجود فى الرسم، ثم ينسيه اللّه و يرفعه من أذهانهم. و غير جائز نسخ شىء من القرآن بعد وفاة النبى صلّى اللّه عليه و سلم» «۳».

إن هذا الموقف التأويلى فى حقيقته موقف تبريرى، فإذا كان بعض القرآن يمكن أن ينسى و يندرس مثل كتب اللّه القديمة، فلا شك أن هذا- إن صح وقوعه- نوع من النسخ بمعنى الالغاء و الازالة. و ما 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.

و مهما كانت الدوافع وراء هذه التأويلات حسنة النية فانها تنتهى فى امتداداتها المنطقية إلى 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 إلى أسوأ مما حاول

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۳۹ و انظر حديث عائشة فى صحيح مسلم الجزء الرابع:

ص ۱۶۷ و قد ذهب «النووى» إلى مثل ما ذكره الزركشى من أن النسخ تأخر إلى قرب وفاة النبى و لم يكن بلغ كل الناس. انظر مختصر صحيح مسلم ص ۲۳۱.

(۲) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۲۲.

(۳) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۴۰.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۲۹

الهرب منه. و لو ركن العلماء إلى مبدأ أن النسخ لا يتضمن الغاء للنصوص و انما يكتفى بتعليق أحكامها، و أنه لا يقع إلا داخل النص الواحد سواء كان قرآنا أم سنة لاستندوا إلى مبدأ هام يعصمهم من هذه المتاهات و الغايات المتشابكة من المرويات. و إذا تساءلنا عن الحكمة من وراء نسخ نص ثابت التلاوة- حسب حديث عائشة- بنص آخر غير ثابت التلاوة، لرد علينا العلماء ردا منطقيا شكليا استنادا إلى تصورهم لوجود نصوص ثابتة التلاوة منسوخة الحكم مثل آية الجلد فى حالة الزنا التى نسخت- فيما يتوهمون- بالرجم، و قد كانت ثمة آية للرجم نسخت تلاوتها و بقى حكمها. و هكذا ندور فى دائرة مغلقة لا ندرى أين تبدأ و أين تنتهى.

و قسمه الواحدى أيضا إلى نسخ ما ليس بثابت التلاوة كعشر رضعات، و إلى نسخ ما هو ثابت التلاوة بما ليس بثابت التلاوة كنسخ الجلد فى حق المحصنين بالرجم، و الرجم غير متلو الآن، و أنه كان يتلى على عهد رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم، فالحكم ثبت و القراءة لا- تثبت، كما يجوز أن تثبت التلاوة فى بعض و لا- يثبت الحكم. و إذا جاز أن يكون قرآنا و لا يعمل به جاز أن يكون قرآنا

يعمل به و لا يتلى، و ذلك أن اللّه عزّ و جلّ أعلم بمصالحنا، و قد يجوز أن يعلم من مصلحتنا تعلق العمل بهذا الوجه «۱».

إن الاشارة فى هذا النص إلى النسخ فى حد الزنا تقودنا إلى مناقشة النمط الذى يقال عنه أنه «مما نسخ تلاوته و بقى حكمه، فيعمل به إذا تلقته الأمة بالقبول» «۲» ان آية الزنا الموجودة الآن فى القرآن لا تشير إلا إلى «الزانى و الزانية» دون تحديد أو تفرقة بين المتزوج و الأعزب. و هنا يأتى دور السنة فى تخصيص هذا الحكم العام، و ليس ثمة نسخ هنا كما يوهم النص السابق. لكن وهم النسخ جاء من الروايات:

كما روى أنه كان يقال فى سورة النور: «و الشيخ و الشيخة» إذا زنيا فارجموهما البتة نكالا من اللّه، و لهذا قال عمر: لو لا أن يقول الناس: زاد عمر فى كتاب اللّه، لكتبتها بيدى رواه البخارى فى صحيحه معلقا.

و أخرج ابن حبّان فى صحيحه عن أبىّ بن كعب قال: كانت سورة الأحزاب توازى سورة النور، فكان فيها: «و الشيخ و الشيخة إذا زنيا فارجموهما» «۳».

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

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۴۱.

(۲) المصدر السابق: ص ۳۵.

(۳) المصدر السابق نفسه.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۳۰

فقد صح أنه تلقاها عن النبى صلّى اللّه عليه و سلم و أخرج الحاكم من طريق كثير بن الصلت قال:

كان زيد بن ثابت و سعيد بن العاص يكتبان المصحف فمرّا على هذه الآية، فقال: زيد:

سمعت رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم يقول: الشيخ و الشيخة إذ زنيا فارجموهما البتة، فقال عمر: لما نزلت أتيت النبى صلّى اللّه عليه و سلم فقلت: اكتبها فكأنه كره ذلك فقال عمر: أ لا ترى أن الشيخ إذا زنا و لم يحصن جلد و أن الشاب إذا زنا و قد أحصن رجم.

قال ابن حجر فى شرح المنهاج: فيستفاد من هذا الحديث السبب فى نسخ تلاوتها لكون العمل على غير الظاهر من عمومها «۱».

و إذا 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. و تفسير نسخها بأن العمل بها على غير الظاهر من عمومها تفسير متهافت فكثير من آيات الأحكام يمكن أن تكون كذلك و لم يكن ذلك مبررا لنسخها لأن السنة بمثابة نص ثانوى يفسر النص الأصلى و يشرحه و يجلى غوامضه. لكن التسليم بالمرويات القديمة على علاتها كان من شأنه أن يؤدى إلى ذلك.

و يستعرض السيوطى- بدوره- عضلاته الذهنية ليطرح تأويلا آخر لسبب نسخها:

و خطر لى فى ذلك نكتة حسنة و هو أن سبب التخفيف على الأمة بعدم اشتهار تلاوتها و كتابتها فى المصحف و ان كان حكمها باقيا لأنه أثقل الأحكام و أشدها و أغلظ الحدود، و فيه الاشارة إلى ندب الستر «۲».

و ليس فى الغاء النص تلاوة دون الغائه حكما تخفيف كما يذهب السيوطى، بل فيه ما فيه من تحويل أحكام الشريعة إلى أسرار لا يعلمها إلا الخواص، خاصة إذا كانت أحكامها تتعلق بالعلاقات الطبيعية بين البشر فى المجتمع. و فى رواية أخرى عن عمر بن الخطاب أيضا يبدو فيها أن السبب وراء عدم تدوين هذا النص هو التخفيف عن الناس، و لكنه يرد ذلك إلى انتشار الزنا فى المجتمع، فكأن عدم تدوين النص- بناء على هذه الرواية- كان بسبب عدم تنفير الناس من الاقبال على الاسلام:

و أخرج ابن الضريس فى فضائل القرآن عن يعلى بن حكيم عن زيد بن أسلم أن عمر خطب الناس، فقال: لا تشكّوا فى الرجم فانه

حق. و لقد هممت أنه اكتبه فى المصحف فسألت أبيّ بن كعب فقال: أ ليس أتيتنى و أنا أستقرئها رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم فدفعت فى صدرى و قلت تستقرئه آية الرجم و هم يتسافدون تسافد الحمر، قال ابن حجر و فيه إشارة إلى بيان السبب فى رفع تلاوتها و هو الاختلاف «۳».

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن: الجزء الثانى، ص ۲۶.

(۲) المصدر السابق نفسه.

(۳) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن: الجزء الثانى، ص ۲۶- ۲۷. و انظر حديثا آخر فى صحيح مسلم: المجلد

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۳۱

و يكون التساؤل بعد ذلك كله- مع ابن الحصار- «كيف يقع النسخ إلى غير بدل و قد قال تعالى: ما نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنْسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلِها؟ لكنا لا نجد اجابة سوى أن «كل ما ثبت الآن فى القرآن و لم ينسخ فهو بدل مما قد نسخت تلاوته، فكلما نسخه اللّه من القرآن مما لا نعلمه الآن فقد ابدله بما علمناه و تواتر الينا لفظه و معناه» «۱» و يرى آخر أن الحكمة فى نسخ التلاوة مع ابقاء الحكم: ليظهر به مقدار طاعة هذا الامة فى المسارعة إلى بذل النفوس بطريق الظن من غير استفصال لطلب طريق مقطوع به فيسرعون بأيسر شىء كما سارع الخليل إلى ذبح ولد بمنام و المنام أدنى طريق الوحى «۲».

۵- النسخ و أزلية 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. و إذا كان:

ما نزل من الوحى نجوما جميعه فى أم الكتاب، و هو اللوح المحفوظ كما قال: (فِي كِتابٍ مَكْنُونٍ. لا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ) «۳».

فإن نزول الآيات المثبتة فى اللوح المحفوظ ثم نسخها و ازالتها من القرآن المتلو ينفى هذه الأبدية المفترضة الموهومة، و يجب أن نفهم الآيات الدالة على ذلك فهما غير حرفى. و لا يمكن للمفسر القديم التمسك بالمقولتين معا. فإذا أضفنا إلى ذلك المرويات الكثيرة عن سقوط أجزاء من القرآن، و نسيانها من ذاكرة المسلمين ازدادت حدة المشكلة التى كان على العلماء القدماء و من يتابعهم من المحدثين حذوك النعل بالنعل أن يواجهوها. يقول السيوطى راويا:

و أمثلة هذا الضرب كثيرة. قال أبو عبيد: حدثنا اسماعيل بن إبراهيم عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: ليقولن أحدكم قد أخذت القرآن كله، و ما يدريه ما كله، قد ذهب منه قرآن كثير، و لكن ليقل قد أخذت منه ما ظهر.

و قال حدثنا ابن أبى مريم عن ابن لهيعة عن أبى الأسود عن عروة بن الزبير عن عائشة

- الخامس: ص ۱۱۶، نقلا عن مختصر صحيح مسلم الجزء الثانى: ص ۳۶.

(۱) المصدر السابق: ص ۲۷.

(۲) المصدر السابق: ص ۲۴- ۲۵.

(۳) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۳۰.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۳۲

قالت: كانت سورة الأحزاب تقرأ فى زمن النبى صلّى اللّه عليه و سلم مائتى آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم نقدّر منها إلا ما هو الآن.

و قال حدثنا اسماعيل بن جعفر عن المبارك بن فضالة عن عاصم بن أبى النجود عن ذر بن حبيش قال لى أبىّ بن كعب: كم آية تعد سورة الأحزاب؟ قلت: اثنتين و سبعين آية أو ثلاثة و سبعين آية، قال: ان كانت لتعدل سورة البقرة و ان كنا لنقرأ فيها آية الرجم، قلت: و ما آية الرجم: قال: و الشيخ و الشيخة فارجموهما البتة نكالا من اللّه و اللّه عزيز حكيم.

و قال حدثنا عبد اللّه بن صالح عن الليث عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبى هلال عن مروان بن عثمان عن أبى أمامة بن سهل أن خالته قالت: لقد أقرأنا رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم آية الرجم: الشيخ و الشيخة فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة.

و قال: حدثنا حجاج عن ابن جريج أخبرنى ابن أبى حميد عن حميدة بنت أبى يونس قالت: قرأ على أبى و هو ابن ثمانين سنة فى مصحف عائشة: إن اللّه و ملائكته يصلون على النبى يا أيها الذين آمنوا صلوا عليه و سلموا تسليما. و على الذين يصلون فى الصفوف الأولى.

قالت: قبل أن يغير عثمان المصاحف.

و قال حدثنا عبد اللّه بن صالح عن هشام بن سعيد عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبى واقد الليثى كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم إذا أوحى اليه أتيناه فعلّمنا مما أوحى اليه، قال: فجئت ذات يوم فقال: إن اللّه يقول: انا أنزلنا المال لإقام الصلاة و إيتاء الزكاة و لو أن لابن آدم واديا لأحب أن يكون اليه الثانى، و لو كان اليه الثانى لأحب أن يكون اليهما الثالث و لا يملأ جوف ابن آدم الا التراب و يتوب اللّه على من تاب.

و أخرج الحاكم فى المستدرك عن أبى بن كعب قال: قال لى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم: ان اللّه أمرنى أن أقرأ عليك القرآن فقرأ «أ لم يكن الذين كفروا من أهل الكتاب و المشركين». و من بقيتها «لو أن ابن آدم سأل واديا من مال فأعطيه سأل ثانيا و ان سأل ثانيا فأعطيه سأل ثالثا و لا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب و يتوب اللّه على من تاب، و ان ذات الدين عند اللّه الحنيفية غير اليهودية و النصرانية و من يعمل خيرا فلن يكفره».

و قال 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 و حفظ منها ان اللّه سيؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم، و لو أن لابن آدم واديين من مال لتمنى واديا ثالثا، و لا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب و يتوب اللّه على من تاب.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۳۳

و أخرج 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.

و قال أبو عبيد: حدثنا حجاج عن سعيد عن الحكم بن عتيبة عن عدى بن عدى قال: قال عمر: كنا نقرأ: لا ترغبوا عن آبائكم فانه كفر بكم، ثم قال لزيد بن ثابت:

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

و قال 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 فى القرآن لم يكتبا فى المصحف، فلم يخبروه و عندهم أبو الكنود سعد بن مالك، فقال ابن مسلمة: ان الذين آمنوا و هاجروا و جاهدوا فى سبيل اللّه بأموالهم و أنفسهم ألا ابشروا أنتم المفلحون و الذين آووهم و نصروهم و جادلوا عنهم القوم الذين غضب اللّه عليهم أولئك لا تعلم نفس ما أخفى لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون.

و أخرج الطبرانى فى الكبير عن ابن عمر قال: قرأ رجلان سورة أقرأهما رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم، فكانا يقرءان بها فقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرا منها على حرف فأصبحا غاديين على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم فذكرا له ذلك فقال انها مما نسخ فالهوا

عنها.

و فى الصحيحين عن أنس فى قصة أصحاب بئر مؤتة الذين قتلوا و قنت يدعو على قاتليهم، قال أنس: و نزل فيهم قرآن قرأناه حتى رفع: أن بلغوا عنا قومنا أنا لقينا ربنا فرضى عنا و أرضانا.

و فى المستدرك عن حذيفة قال: ما تقرءون ربعها، يعنى براءة، قال الحسين بن المنارى فى كتابه الناسخ و المنسوخ: و مما رفع رسمه من القرآن و لم يرفع من القلوب حفظه سورتا القنوت فى الوتر و تسمى سورتى الخلع و الحفد «۱».

هل يمكن أن نفترض من هذه الروايات سقوط بعض نصوص من القرآن من ذاكرة الجماعة رغم كثرة الروايات التى تدل على حرص النبى و المسلمين على التدوين و الحفظ معا؟

أم هل نفترض أن جمع عثمان للناس على مصحف واحد بعد اختلافهم فى القراءة- و ما أدى

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۲۵- ۲۶، و انظر أيضا: الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۳۶- ۳۷.

اليه ذلك من تدوين القرآن على حرف واحد من الأحرف السبعة- كان بمثابة توحيد لقراءة النص على لهجة قريش؟ و هو افتراض يمكن أن نجد له سندا فى قول عثمان للجنة جمع القرآن و تدوينه:

فأمر زيد بن ثابت و عبد اللّه بن الزبير و سعد بن أبى وقاص و عبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها (الصحف التى كانت عند حفصة) فى المصاحف. قال عثمان للرهط القرشيين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم و زيد بن ثابت فى شىء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فانما نزل بلسانهم. ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف فى المصاحف، رد عثمان الصحف إلى حفصة، و أرسل فى كل أفق بمصحف مما نسخوا، و أمر بما سواه من القرآن فى كل صحيفة أو مصحف أن يحرق «۱».

أم هل نفترض أن هذه الروايات كلها مكذوبة مدسوسة و أنه لم يسقط شىء من القرآن؟ و نستند فى ذلك إلى أن كثيرا منها ورد على لسان أبىّ بن كعب و هو من أحبار اليهود.

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 و لا من حيث الوظيفة. و الذى لا شك فيه أيضا أن فهم قضية النسخ عند القدماء لا يؤدى فقط إلى معارضة تصورهم الأسطورى للوجود الخطى الأزلى للنص، بل يؤدى أيضا إلى القضاء على مفهوم النص ذاته.

لقد رأينا الترابط بين قضايا الناسخ و المنسوخ و بين قضايا أسباب النزول بحيث يمكن أن نعدهما من منظور علاقة الترابط بين النص و الواقع قضية واحدة أو نوعا واحدا من أنواع علوم القرآن، لكن الفصل بينهما فى هذه الدراسة كان ضروريا لمناقشة مفهوم القدماء و الكشف عن طرائقهم فى الفهم و التحليل.

و إذا كنا فى الفصول السابقة كلها قد ركزنا على بعد علاقة النص بالواقع و الثقافة 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، و هذا كله موضوع الباب التالى.

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن: الجزء الأول: ص ۲۳۶- و تحتاج قضايا «جمع القرآن و تدوينه» و «الأحرف السبعة» إلى دراسة تكشف العلاقة بينهما و تستطيع من ثم أن تصل إلى تحديد مفهوم «الأحرف» بنهج علمى. و قد تساعد هذه الدراسة على تحديد أعمق لظاهرة النسخ و مناقشة كل هذه المرويات.

الباب الثانی آلیات النص

اشارة

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۱۳۷

الفصل الأول الإعجاز

اشارة

إن البحث فی قضیة الاعجاز لیس فی حقیقته إلا- بحثا عن السمات الخاصة للنص و التی تمیزه عن النصوص الأخری فی الثقافة و تجعله یعلو علیها و یتفوق. و لا- شک أن النص فی علاقته بالنصوص الأخری یتضمن داخله دوال تؤکد مشابهته لها، و لکنه یتضمن أیضا دوال أخری تؤکد مخالفته لها. و قد سبق أن أشرنا إشارة سریعة إلی مشابهة فواصل الآی لظاهرة السجع، و لکن العلماء المسلمین کانوا حریصین أشد الحرص علی نفی أی مشابهة بین النص و بین غیره من النصوص. لقد فهم النص فی مجری الثقافة بوصفه «معجزة» خارقة للعادة تساوی المعجزات الأخری التی حدثت علی أیدی الأنبیاء مثل احیاء الموتی، بل اعتبر القرآن معجزة أعظم من کل المعجزات السابقة:

إن أعظم المعجزات و أشرفها و أوضحها دلالة القرآن الکریم المنزل علی نبینا محمد صلّی اللّه علیه و سلم، فان الخوارق فی الغالب تقع مغایرة للوحی الذی یتلقاه النبی، و یأتی بالمعجزة شاهدة بصدقه. و القرآن هو بنفسه الوحی المدعی، و هو الخارق المعجز، فشاهده فی عینه و لا یفتقر إلی دلیل مغایر له کسائر المعجزات مع الوحی، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدلیل و المدلول فیه.

و هذا معنی قوله صلّی اللّه علیه و سلم: ما من نبی من الأنبیاء إلا و أوتی من الآیات ما مثله آمن علیه البشر، و إنما کان الذی أوتیته وحیا أوحی إلیّ فأنا أرجو أن أکون أکثرهم تابعا یوم القیامة، یشیر إلی أن المعجزة متی کانت بهذه المثابة فی الوضوح و قوة الدلالة و هو کونها نفس الوحی کان الصدق لها أکثر لوضوحها، فکثر المصدق المؤمن و هو التابع و الأمة «۱».

إن ما یقوله ابن خلدون هنا عن «اتحاد الدلیل و المدلول» یمکن التعبیر عنه بطریقة أخری بالقول إن صدق الوحی لا یحتاج إلی دلیل آخر خارجه، بل الوحی ذاته یتضمن الدلیل علی صدقه. و إذا کانت الدعوات و الرسالات السابقة احتاجت إلی دلیل یؤکد صدق

---

(۱) ابن خلدون: المقدمة، ص ۹۵.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۱۳۸

الوحی، دلیل خارجی یتمثل فی وقوع فعل خارق للعادة علی ید النبی، فان الدعوة و الرسالة فی حالة الاسلام لم تکونا بحاجة لمثل هذا الدلیل الخارجی. و لا شک أن مفهوم «الصدق الذاتی الداخلی» للوحی مفهوم أضفته الثقافة علی النص بعد أن تقبلته و حولته إلی أن یکون «النص» بألف و لام العهد. و من المؤکد أن اتحاد الدلیل و المدلول فی مفهوم الوحی مفهوما یحتاج بدوره إلی تفسیر، فلما ذا کان الوحی الاسلامی بهذه المثابة خلافا لحالات الوحی السابقة التی انفصل فیها الدلیل عن المدلول، و احتاج الوحی فیها من ثم إلی دلیل خارجی یؤکد صدقه؟

و فی الاجابة عن هذا السؤال نعود مرة أخری لعلاقة النص بالثقافة لا فی حالة الاسلام فقط بل فی حالات الوحی السابقة أیضا. إن المعجزة- التی هی دلیل الوحی- لا- یجب أن تفارق حدود الاطار الذی تتمیز به الثقافة التی ینزل فیها الوحی، لذلک کانت معجزة عیسی ابراء المرضی و احیاء الموتی، ما دامت ثقافته کانت تتمیز بالتفوق فی علم الطب. و لأن قوم موسی کانوا متفوقین فی السحر

كانت معجزته من جنس ما تفوقوا فيه. و العرب الذين نزل فيهم القرآن كان «الشعر» مجال تفوقهم لذلك كانت المعجزة نصا لغويا هو ذاته نص الوحى، و هكذا اتحد الدليل بالمدلول:

و قامت الحجة على العالم بالعرب، إذ كانوا أرباب الفصاحة و مظنة المعارضة و كما قامت الحجة فى معجزة عيسى بالأطباء و فى معجزة موسى بالسحرة، فان اللّه تعالى انما جعل معجزات الأنبياء بالوجه الشهير أبرع ما تكون فى زمن النبى الذى أراد اظهاره، فكان السحر فى مدة موسى قد انتهى إلى غايته، و كذا الطب فى زمان عيسى، و الفصاحة فى مدة محمد صلّى اللّه عليه و سلم «۱».

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. و الحقيقة أن العرب المعاصرين لتشكيل النص لم يكونوا قادرين على استيعاب «التغاير» و «المخالفة» بين النص و النصوص التى لديهم، و لذلك كانوا حريصين أشد الحرص على جذب النص «الجديد» إلى أفق النصوص المعتادة، فقالوا عن النبى شاعرا و قالوا عنه كاهنا.

و لا- شك أن هذه الأوصاف قامت- عندهم- على أساس من ادراك «المماثلة» بين نص القرآن و نصوص الشعراء و الكهان. و إذا كان مفهوم «الوحى» ذاته قد ارتبط- كما سلفت الاشارة- بمفهوم الاتصال فى ظاهرتى الشعر و الكهانة فقد كان من الطبيعى أن تترابط النصوص الناتجة

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۵۸.

عن الاتصال/ الوحى فى ذهن الجماعة.

۱- القرآن و الشعر

إن نفى القرآن عن نفسه صفة «الشعر» و نفيه عن النبى صفه «الشاعر» لا بدّ أن يفهم فى ضوء الصراع الذى دار بين «الإيديولوجية» الجديدة و مثيلتها القديمة. لقد كان الشعر «ديوان العرب» و هو علم قوم لم يكن لديهم علم غيره على حد تعبير القدماء. و معنى ذلك أن الشعر كان «النص» بألف و لام العهد فى ثقافة ما قبل الاسلام. و إذا كان النص القرآنى قد تشابه مع الشعر من حيث ماهيته، أى من حيث كونه اتصالا، فانه يخالفه من جوانب شتى.

و يتضح هذا «الخلاف» فى تحديد أطراف عملية الاتصال و علاقاتها. لقد صارت العلاقة فى الوحى الدينى علاقة رأسية كما سلفت الاشارة و صار النص «تنزيلا»، على حين أن العلاقة فى الوحى الشعرى كانت علاقة أفقية إذ تصور العرب أن الجن قبائل تعيش فى مناطق خاصة من البادية. و يختلف الوحى الدينى عن الوحى الشعرى من جهة أخرى فى تعدد الوسائط بين المتكلم بالوحى (اللّه) و بين المتلقين له (الناس) فى حين أن الاتصال فى حالة الشعر يتم بلا وساطة بين الشاعر و قرينه من الجن.

و يتجاوز الخلاف بين القرآن و الشعر حدود أطراف عملية الاتصال و علاقاتها إلى بناء النص ذاته. فالقرآن نص لا يمكن أن يندرج تحت نوع «الشعر»، و لا يمكن أيضا أن يندرج تحت نوع «النثر» المألوف عند العرب قبل الاسلام، سواء كان خطابة أم سجع كهان أم أمثالا- إن القرآن كما عبّر طه حسين ليس شعرا و ليس نثرا و لكنه قرآن. و لذلك حرص المسلمون على التمييز بين المصطلحات الدالة على النص القرآنى و بين المصطلحات الدالة على الشعر. فالقافية فى الشعر صارت الفاصلة فى القرآن، و الآية بدل من البيت، و السورة بدل من القصيدة و حين 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 «۱».

إن علاقة القرآن بالشعر تقوم فى جانب منها على «التماثل» و تقوم فى جانب آخر على «المخالفة» انها علاقة جدلية بدأت من المفاهيم و التصورات الأساسية فى الثقافة. و إذا كان حرص القرآن على نفى صفة الشعر عن نفسه و على نفى صفة الشاعرية عن محمد قد أدت

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۵۸.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۴۰

إلى القول بتحريم الشعر أو كراهيته على الأقل فان هذا الاستنتاج ينظر إلى جانب واحد من علاقة القرآن بالشعر و يغفل الجانب الآخر. لقد أراد النص أن يدفع عن نفسه صفة الشعر لأسباب ترتبط بتصور العرب لماهية الشعر من حيث المصدر و الوظيفة. و بالمثل أراد أن يدفع عن محمد صفة الشاعرية لأن وظيفة الشاعر فى ذلك المجتمع وظيفة مغايرة للوظيفة التى نسبها النص لمحمد. الشاعر معبر عن القبيلة و محمد مبلغ لرسالة، و الشعر نص يحقق مصالح القبيلة فى مهاجاة أعدائها و نصرة حلفائها أو فى مدح رجالها و زعمائها، و القرآن نص يستهدف اعادة بناء الواقع و تغييره إلى الأفضل. من هنا كان التشديد على أن محمدا ليس شاعرا أو كاهنا أو ساحرا، و على أن القرآن ليس بشعر.

إن النص فى نفيه لصفة الشعر عن نفسه و لصفة الشاعرية عن محمد لا يدين الشعر من حيث هو كما فهم الأمر بعد ذلك، بل يدين الشعر الذى أراد معاصر و محمد أن يجذبوا النص إلى آفاقه محاولين بالتالى أن يجذبوا ظاهرة الوحى كلها للنظام الثقافى المستقر و السائد، و المعبر عن مصالح الأقلية على حساب الأغلبية. و لذلك انحاز النص إلى الشعر الذى يساعده على تحقيق وظيفته، و انصبّ هجومه على الشعر الذى يشوّش عليه القيام بهذه الوظيفة. و يمكن القول بعبارة أخرى ان موقف الاسلام من الشعر موقف «أيديولوجى» يجب أن يفهم بعيدا عن مفاهيم الحلال و الحرام. لقد فرق القرآن بين الشعر الذى يتّحد من حيث مصدره بالوحى الدينى و بين الشعر الذى يأتى من مصادر أخرى. لذلك كانت أقوال «حسان بن ثابت» و «عبد اللّه بن رواحة» مؤيدة «بروح القدس» جبريل الذى يوحى بالقرآن.

و كان مصدر الهام الشعر النقيض «الشعر العدو» الشيطان، و لذلك يكون مثل هذا الشعر فى قلب المؤمن أسوأ من «القيح»:

عن سعد بن أبى وقاص رضى اللّه عنه عن النبى صلّى اللّه عليه و سلم قال: لئن يمتلئ جوف أحدكم قيحا حتى يريه خير له من أن يمتلئ شعرا» «۱».

ليس ثمة تعارض اذن فى موقف الاسلام من الشعر، بل هو الموقف الإيديولوجى الذى يقبل ما يتفق معه و يرفض ما يتناقض مع مبادئه. لقد كانت القضية أخطر من مجرد التحليل و التحريم، كانت محاولة النص فرض هيمنته و سلطانه على الواقع و الثقافة. و من الطبيعى هنا أن يرفض النص النصوص التى تعارضه و يهاجمها. أ ليس فى كل نص فى علاقته بالنصوص الأخرى السابقة عليه و المعاصرة له دوال تؤكد بعض النصوص و تقبلها و تناصرها،

---

(۱) مختصر صحيح مسلم: الجزء الثانى، ص ۱۵۷، و انظر فى حضّ النبى لحسان بن ثابت على قول الشعر و مهاجاة الأعداء، ص ۲۱۸- ۲۱۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۴۱

و دوال أخرى ترفض بعض النصوص و تدينها؟ هكذا كانت علاقة النص بالشعر قائمة على الاختيار و على القبول و الرفض.

إن علاقة النص بالواقع و جدليته معه قبولا و رفضا بدأت من المفاهيم و التصورات و من تحديد علاقته بالنصوص الأخرى و ذلك فى مرحلة مبكرة جدا هى مرحلة تشكّل النص فى الثقافة. و لقد كان العرب الجاهليون فيما يبدو أقرب فهما لطبيعة النص و لوظيفته و

غايته من كثير من رجال الدين المعاصرين الذين يجزّئون النص، فقد كانت الحرب التى شنّها العرب ضد النص فى حقيقتها حربا ضد الواقع الجديد الذى خلقه النص فى بنائه اللغوى أولا- ثم حققه بالانسان فى الواقع ثانيا. و حين وصف العرب محمدا بالشاعرية و السحر و الكهانة فانما كانوا يحاولون رد النص إلى اطار النصوص المألوفة من جهة، و كانوا يحاولون «احتواء» الدعوة و الرسالة فى اطار الوظائف الاجتماعية للكهانة و السحر و الشعر فى الواقع من جهة أخرى.

و هذا يفسر لنا ان الاعتراض على الوحى لم يكن اعتراضا على عملية الاتصال ذاتها بين انسان و ملك بل كان اعتراضا إما على مضمون الوحى أو على شخص الموحى اليه.

و لقد أدرك المسلمون الأوائل أن النص غير منعزل عن الواقع، و من ثم لم يجدوا حرجا فى فهم النص فى ضوء النصوص الأخرى خاصة الشعر. و كان المبدأ منذ المحاولات الأولى للتفسير: «إذا تعاجم عليكم شىء من القرآن فعليكم بالشعر فان الشعر ديوان العرب» و هو المبدأ الذى طرحه ابن عباس.

قال أبو بكر بن الأنبارى قد جاء عن الصحابة و التابعين كثيرا الاحتجاج على غريب القرآن و مشكله بالشعر، و أنكر جماعة لا علم لهم على النحويين ذلك، و قالوا: إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلا للقرآن. قالوا. و كيف يجوز أن يحتجّ بالشعر على القرآن و هو مذموم فى القرآن و الحديث قال: و ليس الأمر كما زعموه من أنا جعلنا الشعر أصلا للقرآن بل أردنا تبيين الحرف الغريب من القرآن بالشعر لأن اللّه تعالى قال: إِنَّا جَعَلْناهُ قُرْآناً عَرَبِيًّا، و قال بِلِسانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ. و قال ابن عباس: الشعر ديوان العرب فإذا خفى علينا الحرف من القرآن الذى أنزله اللّه بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه. ثم أخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس قال: إذا سألتمونى عن غريب القرآن فالتمسوه فى الشعر فان الشعر ديوان العرب و قال أبو عبيد فى فضائله ... عن ابن عباس أنه كان يسأل عن القرآن فينشد فيه الشعر، قال أبو عبيد: يعنى كان يستشهد به على التفسير «۱».

و هكذا تحول الشعر إلى أن يكون اطارا مرجعيا لتفسير القرآن. و ليس معنى ذلك إلا

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۱۱۹- ۱۲۰.

أن علاقة القرآن بالشعر لا- يجب النظر إليها من زاوية واحدة، بل يجب النظر اليها من زاوية علاقة النصوص داخل الثقافة. إن فهم النص فى ضوء النصوص الأخرى السابقة عليه يدل على وعى القدماء بعلاقة «التماثل» بين النصوص، و على ادراك علاقة «المخالفة» كذلك.

إن تحويل الشعر إلى مجرد شاهد معناه من منظور هذه الدراسة على الأقل تحول فى اتجاه الثقافة من نص إلى نص، أو لنقل من نمط من النصوص إلى نمط آخر، من الشعر إلى القرآن. و بعد ان كان الشعر هو النص المسيطر و القرآن هو النص النقيض انعكس الوضع و أصبح القرآن هو النص المسيطر. و لما كان هذا النص المسيطر يحتاج فى اكتشاف دلالته إلى الشعر، فقد حوله لا إلى نص نقيض بل إلى نص مستأنس فى خدمته. و لعل هذا التحول فى اتجاه الثقافة يمكن أن يفسر لنا ضعف الشعر فى فترة الاسلام الأولى و توقف كثير من الشعراء الذين أسلموا عن قول الشعر. إن هذا التعارض بين التحول إلى الاسلام و بين قول الشعر لا يرتد إلى تحريم الشعر بل يرتد إلى الاحساس بأوجه الخلاف بين النصين. و لعل هذا الاحساس كان هو الدافع وراء ما قاله الأصمعى تفسيرا لضعف الشعر بعد الاسلام «الشعر نكد بابه الشر فاذا دخل عليه الخير لان» «۱».

هذا التغير فى اتجاه الثقافة من الشعر إلى القرآن و تحويل الشعر إلى نص مستأنس ظل سائدا فى تاريخ الثقافة العربية الاسلامية. و إذا كان الشعر قد عاد إلى الازدهار فى العصر الأموى نتيجة عوامل كثيرة أهمها الانقسام الاجتماعى الذى أدى إلى الصراع الاجتماعى و السياسى فان الشعر لم يستعد مكانته الأولى أبدا على حساب القرآن، فقد ظل القرآن على المستوى الثقافى و الحضارى هو النص

المسيطر، و ظل الشعر يقوم بدور هامش الشرح و التفسير إلى جانب وظائفه الأخرى بالطبع.

۲- القرآن و السجع

لا- شك أن من أهم الفروق الأسلوبية بين القرآن المكى و القرآن المدنى هو مراعاة الفاصلة بين الآيات و هى مراعاة تؤكد تماثل النص مع النصوص الأخرى فى الثقافة. و كما ناقش القدماء علاقة القرآن بالشعر من منظور التحليل و التحريم ناقشوا علاقته بالسجع من منظور التحليل و التحريم كذلك. و إذا كان القاضى الباقلانى يسهل عليه أن ينكر التماثل بين القرآن و الشعر فان انكاره للتماثل بين القرآن و السجع لا- يعتمد على تحليل لمعطيات النص من حيث الشكل كما فعل فى حالة الشعر، بل يعتمد على مجموعة من الحجج المنطقية:

---

(۱) انظر: احسان عباس: تاريخ النقد الأدبى عند العرب، ص ۴۹- ۵۰.

و لو كان القرآن سجعا لكان غير خارج عن أساليب كلامهم و لو كان داخلا فيها لم يقع بذلك اعجاز. و لو جاز أن يقال هو سجع معجز لجاز لهم أن يقولوا شعرا معجزا. و كيف و السجع مما كان يألفه الكهان من العرب، و نفيه من القرآن أجدر بأن يكون حجة من نفى الشعر لأن الكهانة تنافى النبوات و ليس كذلك الشعر. و قد روى أن النبى صلّى اللّه عليه و سلم قال للذين جاءوا و كلّموه فى شأن الجنين: كيف ندى من لا- أكل و لا شرب، و لا صاح فاستهل، أ ليس دمه قد يطلّ؟ فقال: أ سجاعة كسجاعة الجاهلية، و فى بعضها أ سجعا كسجع الكهان فرأى ذلك مذموما فلم يصح أن يكون فى دلالته «۱».

إن محاولة الباقلانى لاثبات اعجاز القرآن تعتمد على مفهوم انفصاله انفصالا تاما عن النصوص الأخرى داخل الثقافة، سواء فى ذلك الشعر أو النثر. و فى سبيل ذلك يحاول قدر جهده أن يطعن فى بلاغة الشعر الجاهلى بالتعرض بالهدم لأهم قصائده و بيان تهافتها و ضعف بنائها و ركاكة أسلوبها. و حين يلجأ إلى اثبات خلو القرآن من السجع يضع تعريفا للسجع من شأنه أن يقلل من قيمته، فيرى أن: السجع من الكلام يتبع المعنى فيه اللّفظ الذى يؤدى إلى السجع، و ليس كذلك ما اتفق مما هو فى تقدير السجع من القرآن، لأن اللفظ يقع فيه تابعا للمعنى، و فصل بين أن ينتظم الكلام فى نفسه بألفاظه التى تؤدى المعنى المقصود فيه و بين أن يكون المعنى منتظما دون اللفظ. و متى ارتبط المعنى بالسجع كانت فائدة السجع كافادة غيره، و متى ارتبط المعنى بنفسه دون السجع كان مستجلبا لتجنيس الكلام دون تصحيح المعنى «۲».

و هكذا يفترض الباقلانى أن السجع مجرد زينة خارجية مفروضة. و من خلال ثنائية اللفظ و المعنى التى سادت تراثنا النقدى يحاول أن يثبت أن المعنى فى السجع يتبع اللفظ، على حين أن فواصل القرآن يتبع فيها اللفظ المعنى، و هى من ثم نوع من التجنيس و ليست سجعا. و إذا كان كثير من الشواهد القرآنية يبدو- إذا سلمنا بثنائية اللفظ و المعنى- أن المعنى فيها يتبع اللفظ تحقيقا لتلاؤم الفواصل، فان مفهوم الباقلانى للفصل بين الفاصلة و السجع يتبدد تماما «۳» و يبدو أن الباقلانى يفرّ من مجرد اطلاق لفظ «السجع» على فواصل الآيات بدليل أنه يعود ليسلم بوجود الظاهرة و إن كان يطلق عليها اسم «التجنيس». و ليس هذا المسلك بعيدا بأية حال عن مسلكه ازاء نفى الشعر عن القرآن، ذلك أنه إذا كان معنى

---

(۱) اعجاز القرآن: الجزء الأول، ص ۸۷- ۸۸.

(۲) اعجاز القرآن: الجزء الأول، ص ۸۸.

(۳) انظر هذه الشواهد فى الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۶۰- ۶۷، و فى السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن،

الجزء الثانى، ص ۹۹- ۱۰۱.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۴۴

اطلاق العرب صفة الشعر على القرآن أن:

يكون محمولا على ما كان يطلقه الفلاسفة على حكمائهم و أهل الفطنة منهم فى وصفهم اياهم بالشعر لدقة نظرهم فى وجوه الكلام ... كان ما أطلقوه صحيحا، و ذلك أن الشاعر يفطن لما لا يفطن له غيره، و إذا قدر على صنعة الشعر كان على ما دونه فى رأيهم و عندهم أقرب فنسبوه إلى ذلك لهذا السبب «۱».

إن محاولة القدماء سلب صفة السجع عن القرآن كانت تستهدف التفرقة بين الكلام الإلهى و الكلام الانسانى. و هى تفرقة سعى الأشاعرة إلى تأصيلها و التأكيد عليها من منظور تصورهم للكلام بوصفه صفة من صفات الذات الالهية لا بوصفه فعلا من أفعاله كما تصور المعتزلة. و من هذا التصور كان الحرص على الفصل بين القرآن و غيره من النصوص، و إذا كان هذا الفصل التام قد أدى فى النهاية إلى تحويل النص إلى 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 و بين الاصطلاحات الدالة على غيره من النصوص داخل الثقافة يرتد إلى الجذور الفكرية و الثقافية نفسها.

و لا يجوز تسميتها (الفواصل) قوافى اجماعا لأن اللّه تعالى لما سلب عنه اسم الشعر وجب سلب القافية عنه أيضا لأنها منه و خاصة فى الاصطلاح. و كما يمتنع استعمال القافية فيه يمتنع استعمال الفاصلة فى الشعر لأنها صفة لكتاب اللّه تعالى، فلا تتعداه ... و لأجل تشريفه عن مشاركة غيره من الكلام الحادث فى وصفه بذلك، و لأن القرآن من صفاته تعالى فلا يجوز وصفه بصفة لم يرد الاذن بها «۲».

إن رفض الاسلام للكهانة و لكل ما ارتبط بها م؟؟؟؟؟ طقوس و ممارسات بما فى ذلك السجع لا ينفى أن الكهانة ذاتها كانت أداة ثقافية هامة للتنبؤ بالوحى، فان:

الكهان إذا عاصروا زمن النبوة فانهم عارفون بصدق النبى و دلالة معجزته لأن لهم بعض الوجدان من أمر النبوءة كما لكل انسان من أمر النوم و معقوبية تلك النسبة موجودة للكاهن بأشد مما للنائم، و لا يصدهم عن ذلك و يوقعهم فى التكذيب إلا قوة المطامع فى أنها نبوءة لهم فيقعون فى العناد «۳».

و ما دامت الكهانة كانت أداة لاثبات صدق الوحى فلا شك أن الفاصلة التى يحرص

---

(۱) اعجاز القرآن: الجزء الأول: ص: ۷۷.

(۲) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن: الجزء الثانى: ص: ۹۷.

(۳) ابن خلدون: المقدمة، ص: ۱۰۲.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۴۵

عليها النص حرصا بالغا فى المرحلة المكية خاصة تمثل من هذه الزاوية علاقة «تماثل» بين النص و بين نمط آخر من النصوص فى الثقافة. و إذا كانت النصوص المدنية يغلب عليها الخروج على نسق الحرص على الفاصلة، فان ذلك إلى جانب دلالته التى سبقت الاشارة إليها فى المكى و المدنى يدل هنا على «مخالفة» النص. إن موقف الاسلام من الكهانة مماثل لموقف النص من السجع أو الفاصلة، موقف القبول أولا ثم الرفض بعد ذلك، و تلك هى جدلية القرآن مع الواقع و جدلية النص مع النصوص الأخرى فى الثقافة «۱».

۳- الاعجاز خارج النص

إذا كان تفسير ظاهرة «الاعجاز» قد انتهى كما سبقت الاشارة إلى القول باتحاد الدال بالمدلول فى حالة القرآن خلافا للوحى فى الأديان السابقة على الاسلام فان ثمة تفسيرات أخرى رأت انفصال الدلالة عن المدلول فى اعجاز الوحى فى الاسلام. و قد ذهب أصحاب هذا التفسير إلى أن المعجزة الدالة على صدق الوحى ترتبط بالقرآن، و لكنها لا تنبع من طبيعته الخاصة بوصفه نصا لغويا، بل تنبع من «عجز» العرب المعاصرين للنص عن الاتيان بمثله كما تحداهم النص ذاته. و كان هذا العجز أمرا طارئا بحكم تدخل الارادة الالهية و منع الشعراء و الخطباء من قبول التحدى و الاتيان بمثله. و قد اشتهر بهذا الرأى إبراهيم بن سيار المعروف بالنظّام من المعتزلة. و قد ذهب كما يروى عنه أصحاب كتب المقالات إلى أن إعجاز القرآن يقع من جهة:

الاخبار عن الأمور الماضية و الآتية، و من جهة صرف الدواعى عن المعارضة و منع العرب عن الاهتمام به جبرا و تعجيزا، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة و فصاحة و نظما «۲».

و إذا كان خصوم المعتزلة و النظام خاصة يتجاهلون عادة ربطه للاعجاز باخبار النص عن الأمور الماضية و تنبؤه بأمور تحدث فى المستقبل، فانهم يفعلون ذلك من أجل الوثب إلى نتيجة فحواها أن النظام و مدرسته ينكرون اعجاز القرآن. و الحقيقة أن هذا الرأى لا ينكر «الاعجاز» من قريب أو من بعيد. و إذا توقفنا قليلا عند مفهوم «الصرفة»، و هو المطلح الذى شاع بعد ذلك وصفا لتفسير النظام، قلنا ان النظام يجعل المعجزة أمرا واقعا خارج النص و يرتبط بصفة من صفات قائل النص و هو اللّه. و انطلاقا من مبدأ التوحيد الذى

---

(۱) انظر دراستنا: السيرة النبوية سيرة شعبية، ص ۱۳- ۱۴.

(۲) الشهرستانى: الملل و النحل، الجزء الأول، ص ۶۴، و يتفق ابن حزم مع النظام فى هذا التفسير للاعجاز، انظر:

الفصل فى الملل و النحل: الجزء الثالث.

حرص المعتزلة على تأكيده حرصا شديدا يمكن أن نقول أن تصور النظام و المعتزلة للنص بأنه كلام، و بأنه فعل من أفعال اللّه التى ترتبط بوجود العالم، و ما ترتب على ذلك من قولهم بحدوثه، كان من شأنه أن يؤدى إلى الفصل و التمييز بين الكلام الالهى و الكلام البشرى، لكن تصورهم للكلام ذاته جعل التمييز بين الكلامين من جهة المتكلمين لا من جهة الكلام ذاته، و لذلك كان من الضرورى أن تنتقل قضية الاعجاز من مجال العدل- مجال الأفعال- إلى مجال التوحيد، و مفارقة الصفات الالهية لصفات البشر من كل جانب. و إذا كانت قدرة اللّه تعالى لا تغالبها قدرة البشر و لا 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 و من محاولته. و ليس فى هذا الرأى انكار للاعجاز، بل هو تفسير له خارج اطار علاقة النص بغيره من النصوص الأخرى. انه «العجز» البشرى الذى سبّبته قدرة اللّه و ليس «الاعجاز» أو التفوق القائم فى بنية النص من حيث مقارنته بالنصوص الأخرى.

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

و أعلم أن من حق المعجز أن يكون واقعا من اللّه تعالى حقيقة أو تقديرا، و أن يكون مما تنتقض به العادة المختصة بمن أظهر المعجز فيه، و أن يتعذّر على العباد فعل مثله فى جنسه أو صفته، و أن يكون مختصا بمن يدعى النبوة، على طريقة التصديق له. فما اختص بهذه الصفات وصفناه بأنه معجز من جهة الاصطلاح «۱».

و إذا كان المعجز هو القدرة الالهية الخارقة التى تدخلت لتمنع العرب من الاتيان بمثله فالنص فى ذاته- أى من حيث هو نص لغوى-

كان مقدورا للبشر الاتيان بمثله لو خلّى بينهم و بين قدراتهم العاديـة. لكن النظام لا يتوقف فى تفسير الاعجاز عند مفهوم «الصرفة» الذى ركز عليه خصوم المعتزلة دائما، بل هو يضيف إلى ذلك ما ورد فى النص من الأخبار عن الغيوب و عن الأمور المستقبلة.

اعلم- علماء اللّه الخير- ان القرآن حجة للنبى عليه السلام على نبوته عند إبراهيم من غير وجه، فأحدها بما فيه من الاخبار عن الغيوب مثل قوله: (وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنْكُمْ وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِى الْأَرْضِ) الآية، و مثل قوله (قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرابِ)

---

(۱) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل، الجزء الخامس عشر: ص ۹۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۴۷

الآية، و مثل قوله (الم. غُلِبَتِ الرُّومُ فِى أَدْنَى الْأَرْضِ وَ هُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ) و قوله (أَنَّكُمْ أَوْلِياءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوُا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ) فما تمناه أحد منهم، و مثل قوله (فَقُلْ تَعالَوْا نَدْعُ أَبْناءَنا وَ أَبْناءَكُمْ وَ نِساءَنا وَ نِساءَكُمْ وَ أَنْفُسَنا وَ أَنْفُسَكُمْ) الآية، و مثل إخباره، بما فى نفوس القوم و بما سيقولونه. و هذا و ما أشبه فى القرآن كثير، فالقرآن عند إبراهيم حجة على نبوة النبى صلّى اللّه عليه و سلم من هذه الوجوه و ما أشبهها و اياها عنى صلّى اللّه عليه و سلم بقوله: (قُلْ لَئِنِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَ الْجِنُّ عَلى أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هذَا الْقُرْآنِ لا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ) «۱».

و إذا كان القول بالصرفة يرد الاعجاز إلى صفة القدرة الالهية، فان تفسير الاعجاز باخبار القرآن عن الغيوب و الأمور المستقبلة تفسير يرده إلى «مضمون» النص. و لا شك أن «مضمون» النص من منظور المعتزلة و غيرهم من الفرق مضمون يعبر عن صفة «العلم الالهى». من هذه الزاوية يكون تفسير الاعجاز استنادا إلى مضمون النص تفسيرا يفصل بين النص و النصوص الأخرى لا من حيث البناء اللغوى و التركيب، بل من حيث طبيعة «الرسالة» المتضمنة فى النص. و تظل العلاقة بين النص و النصوص الأخرى فى مثل هذا التفسير علاقة قائمة على مجرد الاشتراك فى الشفرة اللغوية. و يكون الخلاف بين المعتزلة و الاشاعرة حول قضايا قدم اللغة و حدوثها خلافا لا حول مضمون النص بل حول شفرة النص. لكن هذا الخلاف لم يكن مجرد خلاف شكلى على أية حال، فالنظر إلى اللغة من منظور القدم و التوقيف الالهى يمكن أن يؤدى إلى عزل النص عزلا كاملا عن سياق الثقافة التى ينتمى اليها، و هو الموقف الاشعرى.

لقد حاول المعتزلة جاهدين ربط النص بالفهم الانسانى و تقريب الوحى من قدرة الانسان على الشرح و التحليل. و يبدو أن فكرة «الاعجاز» بما تتضمنه من معنى المعجزة الذى أشرنا اليه فيما سبق كان يمكن لو سلموا بوجودها فى بناء النص اللغوى أن تؤدى إلى مفارقة الوحى- من حيث هو نص لغوى- لقدرة الانسان، و تؤدى من ثم إلى تحويل الوحى إلى نص «مغلق» مستعص على الفهم و التحليل. لقد كان التسليم بقدرة الانسان على الفعل و على فهم الوحى معا هو الدافع وراء محاولة تفسير «الاعجاز» من خلال مفهوم «التوحيد» و من خلال صفتى «القدرة» و «العلم» بصفة خاصة. إن «عجز» البشر عن الاتيان بمثل الوحى نابع من تدخل الهى سلبهم القدرة، و نابع من «علم» بالماضى و المستقبل لا يتاح للإنسان.

لكن هذا الموقف الاعتزالى الذى عبر عنه النظام أصابه قدر من التطور بعد ذلك على يد القاضى عبد الجبار. و قد كان هذا التطور أمرا طبيعيا بسبب الجدل المستمر بين الفرق

---

(۱) الخياط: الانتصار، ص ۲۸- ۲۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۴۸

حول قضايا النص بصفة عامة، و قضية الاعجاز بصفة خاصة.

۴- الاعجاز فى النص (التأليف)

يحاول الباقلانى أن يؤكد أن اعجاز القرآن كامن داخله، و أنه ليس اعجازا نابعا من تدخل خارجى لمنع العرب من الاتيان بمثله. و هو و ان كان يعترف بأن الاخبار عن الغيوب و أمور المستقبل وجه من وجوه اعجاز النص فانه لا يفسر ظاهرة الاعجاز بناء على هذا المعيار وحده. و لو كان الاعجاز مردودا إلى معجزة خارج النص أو مقصورا على الانباء عن الغيوب و أمور المستقبل لتساوى النص هنا مع غيره من النصوص الدينية السابقة عليه كالتوراة و الانجيل:

فان قيل: فهل تقولون بأن غير القرآن من كلام اللّه عزّ و جلّ معجز كالتوراة و الانجيل و الصحف؟ قيل: ليس شىء من ذلك بمعجز فى النظم و التأليف و إن كان معجزا كالقرآن فيما يتضمن من الإخبار بالغيوب. و إنما لم يكن معجزا لأن اللّه تعالى لم يصفه بما وصف به القرآن و لأنا قد علمنا أنه لم يقع التحدى إليه كما وقع التحدى بالقرآن «۱».

و لكن إذا كان اعجاز النص فى نظمه و تأليفه فما هو هذا النظام أو التأليف الذى يخالف به غيره من النصوص؟ هنا يفرق الباقلانى بين النص القرآنى و النصوص الاخرى من جانبين: الجانب الأول هو الشكل الخارجى العام، البناء الكلى أو «النوع» الأدبى إذا صح لنا استخدام هذا المصطلح. و من المؤكد أن القرآن ليس شعرا، كما أنه لا يخضع لمعايير النثر المعتادة فى الكلام العادى. و يحاول الباقلانى جاهدا كما سبقت الاشارة نفى السجع عنه.

هذا الجانب العام الذى يفارق فيه القرآن غيره من النصوص هو جانب النظم و الأسلوب.

و المقصود بالنظم و الأسلوب هنا الشكل الأدبى:

و ذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه و اختلاف مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، و مباين للمألوف من ترتيب خطابهم، و له أسلوب يختص به و يتميز فى تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد. و ذلك أن الطّرق التى يتقيد بها الكلام البديع المنظوم تنقسم إلى أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع، ثم إلى معدل موزون غير مسجع، ثم إلى ما يرسل ارسالا فتطلب فيه الاصابة و الافادة و افهام المعانى المعترضة على وجه بديع و ترتيب لطيف و ان لم يكن معتدلا فى وزنه، و ذلك شبيه بجملة الكلام الذى لا يتعمّل و لا يتصنّع له. و قد

---

(۱) اعجاز القرآن: الجزء الأول، ص ۴۳- ۴۴.

علمنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه و مباين لهذه الطرق ... فهذا إذا تأمله المتأمل يتبين بخروجه عن أصناف كلامهم و أساليب خطابهم أنه خارج عن العادة و أنه معجز. و هذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن و تميّز حاصل فى جميعه. «۱»

و مما يرتبط بسمة «التغاير» العامة بين النص القرآنى و غيره من النصوص خصيصة «الحجم» أو «الطول». فالقرآن على خلاف غيره من النصوص يتميز بطول غير مألوف فى النصوص العربية. و لا يصح لنا هنا أن نعترض على الباقلانى قائلين ان صفة الطول ليست إلا محصلة للتنجيم الذى قارب بضعا و عشرين عاما تكوّن النص خلالها، فالباقلانى الأشعرى يؤمن بالوجود الأزلى السابق للنص بوصفه صفة قديمة ملازمة للذات الالهية، غير مستقلة عنها. ان التنجيم هنا يرتبط فى تصوره بمحاكاة النص للكلام الالهى القديم، و الإعجاز واقع فى هذه «المحاكاة» التى تتميز بالتغاير عن النصوص الأخرى من حيث الشكل العام و من حيث الطول.

و منها أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة و الغرابة و التصرف البديع و المعانى اللطيفة و الفوائد الغزيرة و الحكم الكثيرة و التناسب فى البلاغة و التشابه فى البراعة على هذا الطول و على هذا القدر. و انما تنسب إلى حكيمهم كلمات معدودة و ألفاظ قليلة و إلى شاعرهم قصائد محصورة يقع فيها ما نبينه بعد هذا من الاختلال، و يعترضها ما نكشفه من الاختلاف و يقع فيها ما نبديه من التعمل و التكلف و التجوز و التعسف. و قد حصل القرآن على كثرته و طوله متناسبا فى الفصاحة على ما وصفه اللّه تعالى به «۲».

و إذا كان القرآن يمكن أن يشابه النصوص الأخرى من جوانب أخرى من حيث تضمنه لموضوعات مختلفة و أغراض متباينة كالوعظ

و القصص و الانذار و الوعيد، و هو فى هذا يمكن أن يشبه القصيدة من حيث بدؤها بالنسيب أو الوصف و تضمنها للاعتذار أو الهجاء أو المديح أو الفخر، فان الخصيصة الثانية التى تميز القرآن عن غيره من النصوص هى «النظم العجيب» أو «التأليف البديع» الذى لا يتفاوت و لا يختلف:

و فى ذلك معنى ثابت و هو أن عجيب نظمه و بديع تأليفه لا يتفاوت و لا يتباين على ما يتصرف اليه من الوجوه التى يتصرف فيها من ذكر قصص و مواعظ و احتجاج و حكم و أحكام و اعذار و انذار و وعد و وعيد و تبشير و تخويف و أوصاف و تعليم أخلاق كريمة و شيم رفيعة و سير مأثورة و غير ذلك من الوجوه التى يشتمل عليها، و نجد كلام البليغ الكامل و الشاعر المفلّق

---

(۱) اعجاز القرآن: الجزء الأول، ص ۵۱- ۵۲.

(۲) اعجاز القرآن: الجزء الأول، ص ۵۲- ۵۳.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۵۰

و الخطيب المصقع يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور ... و لذلك ضرب المثل بامرئ القيس إذا ركب و النابغة إذا رهب، و بزهير إذا رغب. و مثل ذلك يختلف فى الخطب و الرسائل و سائر أجناس الكلام «۱».

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. و هو واقع ثانيا فى طريقة تأليفه و نظمه بحيث لا نجد تفاوتا فى مستوى تأليفه و نظمه رغم طوله و تعدد موضوعاته و تباينها. و إذا اعترضنا على الباقلانى بأن هذا الاعجاز مردود إلى أن كلام اللّه- و هو صفته القديمة- لا يقدر عليه البشر، و أن الاعجاز انما وقع بهذه الصفة القديمة كان رده علينا:

لسنا نقول بأن الحروف قديمة، فكيف يصح التركيب على الفاسد و لا نقول أيضا أن وجه الاعجاز فى نظام القرآن أنه حكاية عن الكلام القديم لأنه لو كان كذلك لكانت التوراة و الانجيل و غيرهما من كتب اللّه عز و جل معجزات فى النظم و التأليف و قد بينا أن اعجازها فى غير ذلك. و كذلك كان يجب أن تكون كل كلمة مفردة معجزة بنفسها و متفردها. و قد ثبت خلاف ذلك «۲».

و لكن الباقلانى لا يحدد ما يقصده «بالنظم و التأليف» الذى صار به القرآن معجزا تحديدا دقيقا، انه يعدّد أنواع البديع فى الشعر و القرآن ثم ينتهى إلى أن وجوه البديع لا يستدل بها على الاعجاز:

لأن هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل اليها بالتدرب و التعود و التصنع لها و ذلك كالشعر الذى إذا عرف الانسان طريقه صح منه التعمل له و أمكنه نظمه. و الوجوه التى نقول ان اعجاز القرآن يمكن أن يعلم منها فليس مما يقدر البشر على التصنّع له و التوصل إليه بحال «۳».

و يعدد أقسام البلاغة و يعطى أمثلة لها من القرآن و الشعر، ثم ينتهى إلى أن:

هذه الأمور تنقسم فمنها ما يمكن الوقوع عليه و التعمّل له و يدرك بالتعلّم، فما كان كذلك فلا سبيل إلى معرفة اعجاز القرآن به. و أما ما لا سبيل اليه بالتعلم و التعمل من

---

(۱) المصدر السابق: ص ۵۳- ۵۴.

(۲) اعجاز القرآن: الجزء الأول، ص ۷۱- ۷۲. مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن ۱۵۰ ۴ - الاعجاز فى النص(التأليف) ..... ص : ۱۴۸

(۳) اعجاز القرآن: الجزء الأول، ص ۱۴۴.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۵۱

البلاغات فذلك هو الذى يدل على اعجازه» «۱».

و من شأن ذلك كله أن يجعل معيار الاعجاز «العجز» بمعنى عدم امكانية الوصول إلى فهم سر «الاعجاز». و هنا لا يفرق الباقلانى بين «العجز» عن الاتيان بمثله- بمثل القرآن- و بين «العجز» عن فهم سر «الاعجاز». و رغم أنه يفرق على مستوى النصوص الأدبية بين الوعى النظرى النقدى و بين القدرة على الابداع الأدبى، فانه فى تحديده لمفهوم «النظم و التأليف» الذى به صار القرآن معجزا يكاد يدخلنا فى منطقة «اللاأدرية» و عدم التعليل. انه يحدد مرة أن:

الذى تحداهم به أن يأتوا بمثل الحروف التى هى نظم القرآن منظومة كنظمها متتابعة كتتابعها مطردة كاطرادها، و لم يتحدهم إلى أن يأتوا بمثل الكلام القديم الذى لا مثل له.

و ان كان كذلك فالتحدى واقع إلى أن يأتوا بمثل الحروف المنظومة التى هى عبارة عن كلام اللّه تعالى فى نظمها و تأليفها و هى حكاية لكلام و دلالات عليه و أمارات له على أن يكونوا مستأنفين لذلك لا حاكين بما أتى به النبى صلّى اللّه عليه و سلم «۲».

و لكن المعضلة الحقيقة فى مفاهيم الباقلانى و الأشاعرة على وجه العموم تكمن فى هذه الثنائية بين الكلام الالهى القديم (المعنى النفسى) و بين العبارة عنه (القرآن). و إذا كان الباقلانى يحصر وجوه الاعجاز فى القرآن، و هو العبارة الدالة على الكلام القديم، فى مجرد نظمه و تأليفه، فانه كل ما يمكن أن يماثل القرآن- من حيث النظم و التأليف- يظل تقليدا للشكل الخارجى. و لا شك أن هذا التقليد للشكل الخارجى هو ما سعى اليه مسيلمة الكذاب من أقواله التى يوردها الباقلانى ثم يورد أقوال سجاح بنت الحارث و يسفههما معا على أساس أن كلامهما لا يماثل كلام الألوهية «۳». أن تركيز الباقلانى على مفهوم الكلام الالهى- القرآن- بوصفه تعبيرا عن الصفة القديمة قد أدى به إلى القول باستحالة وجود أى قدر من التشابه بين كلام اللّه و كلام البشر، فنظم القرآن «جنس مميز و أسلوب متخصص و قبيل من النظير متخلص» «۴» و العقول «تتيه فى جهته و تحار فى بحره و تضل دون وصفه» «۴» «و هو أدق من السحر و أهول من البحر و أعجب من الشعر» «۴» «و نظم القرآن عال عن أن يعلق به الوهم أو يسمو اليه الفكر أو يطمع فيه طامع أو يطلبه طالب» «۴» «و هيهات أن يكون المطموع فيه كالمأيوس منه و أن يكون الليل كالنهار و الباطل كالحق و كلام رب العالمين ككلام البشر» «۴» «و قد قال النبى صلّى اللّه عليه و سلم: فضل كلام اللّه على سائر الكلام كفضل اللّه على خلقه» «۴».

---

(۱) المصدر السابق: الجزء الثانى، ص ۱۶۹.

(۲) اعجاز القرآن: الجزء الثانى، ص ۱۵۸- ۱۵۹.

(۳) المصدر السابق: ص ۹.

(۴) اعجاز القرآن: الجزء الثانى، ص ۱۱، ۴۸، ۴۹، ۱۳۶، ۱۴۰، ۱۴۱ على الترتيب.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۵۲

و من شأن هذا التصور أن يؤدى إلى عجز فى التحليل و وقوع فى الخطابية من نمط قوله مثلا:

ثم تأمل قوله: (وَ آيَةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهارَ فَإِذا هُمْ مُظْلِمُونَ وَ الشَّمْسُ تَجْرِى لِمُسْتَقَرٍّ لَها ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ، وَ الْقَمَرَ قَدَّرْناهُ مَنازِلَ حَتَّى عادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ). هل تجد كل لفظة و هل تعلم كل كلمة تستقل بالاشتمال على نهاية البديع و تتضمن شرط القول البليغ؟

فاذا كانت الآية تنتظم من البديع و تتألف من البلاغات فكيف لا تفوت حد المعهود و لا تجوز شأو المألوف؟ و كيف لا تحوز قصب السبق و لا تتعالى عن كلام الخلق؟ «۱».

و قد تصور الباقلانى أن توجهه بالهدم على قصائد امرئ القيس و البحترى من شأنه أن يثبت له دعوى «الاعجاز» و مفارقة القرآن لكلام البشر، و لكنه لم يدرك أن «مفارقة» الاعجاز لا بد أن تستند إلى قوانين يمكن للبشر فهمها حتى تثبت دلالة النص على نبوة

النبى، و يثبت من ثم صدق الوحى. و لذلك يكاد الباقلانى يرتد بقضية الاعجاز كلها- دون أن يدرى- إلى «العجز» الذى صاحب التحدى، و هو مفهوم لا يكاد يختلف كثيرا عن مفهوم «الصرفة». ان الاعتماد هنا فى اثبات «الاعجاز» لا يستند إلى تحليل لغوى لبناء النص، و لكنه يعتمد على اثبات «حقيقة» أن العرب أهل اللسان و الفصاحة عجزوا عن الاتيان بمثله. و هذا الدليل الخارجى- دليل العجز- يظل دليلا مستمرا فى العصور التالية، لأن العرب الذين كانوا معاصرين لتشكيل النص و نزول الوحى كانوا أقدر على الاتيان بمثله بحكم تفوقهم الذى لا وجود له فى العصور التالية. ان القرآن- فى ظل هذا الفهم- معجز لأن العرب عجزوا عن الاتيان بمثله فى الماضى، و هو معجز لأن الأجيال التالية حتى الآن أشد عجزا بحكم ضعف «الابداع» مع تأخر العصور:- إذا علمنا أن أهل ذلك العصر كانوا عاجزين عن الإتيان بمثله فمن بعدهم أعجز لأن فصاحة أولئك فى وجوه ما كانوا يتفننون فيه من القول مما لا يزيد عليه فصاحة من بعدهم.

و أحسن أحوالهم أن يقاربوهم أو يساووهم، فأما أن يتقدموهم و يسبقوهم فلا. و منها أنا قد علمنا عجز أهل سائر الأعصار كعلمنا بعجز أهل العصر الأول، و الطريق فى العلم بكل واحد من الأمرين طريق واحد لأن التحدى فى الشكل على جهة واحدة و التنافر فى الطباع على حد و التكلف على منهاج لا يختلف «۲».

---

(۱) المصدر السابق: ص ۵۶، و انظر أيضا قوله ص ۶۵ «و هذه ثلاث كلمات كل كلمة منها أعز من الكبريت الأحمر».

(۲) اعجاز القرآن: الجزء الثانى: ص ۱۴۶- ۱۴۷.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۵۳

۵- الاعجاز فى لغة النص (النظم)

لقد كان على مفهوم «النظم و التأليف» تفسيرا للاعجاز أن ينتظر عبد القاهر الجرجانى ليصوغه صياغته النهائية فى التراث. و إذا كنا قد ناقشنا هذا المفهوم عند عبد القاهر فى مكان آخر «۱» فاننا نكتفى هنا بالاشارة إلى أن صياغة هذا المفهوم تمت على يد المعتزلة الذين لم يفرقوا هذه التفرقة الحادة بين الكلام الالهى و الكلام الانسانى. لقد حرص المعتزلة على فتح معبر و جسر بين الكلام الالهى و العقل الانسانى، و لذلك أصروا على أن اللغة نتاج بشرى، و على مواضعاتها و طرائقها نزل الكلام الالهى. و كان من الطبيعى بعد ذلك كله أن يكون تحديدهم للاعجاز قائما على أساس اكتشاف قوانين عامة يمكن للعقل البشرى تقبلها و التسليم بها.

و قد ذهب أبو هاشم الجبائى إلى 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. إن الفصاحة- التى هى سر الاعجاز عند أبى هاشم- ظاهرة يمكن تلمسها فى التركيب اللغوى سواء كان هذا التركيب فى الشعر أم فى الخطابة أم فى الرسائل. و لا بد من حسن المعنى و جزالة اللفظ معا لاعتبار النص فصيحا:- قال شيخنا «أبو هاشم»: انما يكون الكلام فصيحا لجزالة لفظه، و حسن معناه، و لا بد من اعتبار الأمرين، لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يعد فصيحا، فاذن يجب أن يكون جامعا لهذين الأمرين. و ليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، و النظم مختلف، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة.

و قد يكون النظم واحدا و تقع المزية فى الفصاحة فالمعتبر ما ذكرناه، لأنه الذى يتبين فى كل نظم و كل طريقة «۲».

لكن القاضى عبد الجبار لا يكتفى بالوقوف عند حدود هذا التعريف العام للفصاحة و الذى يحصرها فى حسن المعنى و جزالة اللفظ بصرف النظر عن «الشكل» أو «النوع»، بل يتقدم خطوات هامة فى سبيل تحديد الخصائص الفارقة بين النصوص. و إذا كان اشتراط حسن المعنى فى مفهوم «الفصاحة» يمكن أن يؤدى إلى القول بأن فصاحة القرآن ترتد- فى جانب منها- إلى «المعانى» التى لا يقدر البشر على الاتيان بمثلها فان القاضى عبد الجبار يستبعد هذا الجانب من مفهوم الفصاحة:-

(۱) انظر: مفهوم النظم عند عبد القاهر، قراءة فى ضوء الأسلوبية.

(۲) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل، الجزء السادس عشر، ص ۱۹۷.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۵۴

إن المعانى و إن كان لا بد منها فلا تظهر فيها المزية، و ان كانت تظهر فى الكلام لأجلها.

و لذلك نجد المعبّرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر و المعنى متفقا؛ و قد يكون أحد المعنيين أحسن و أرفع، و المعبّر عنه فى الفصاحة أدون، فهو لا- بد من اعتباره، و ان كانت المزية تظهر بغيره. على أن نعلم أن المعانى لا يقع فيها تزايد، فاذن يجب أن يكون الذى يعتبر التزايد عند الألفاظ التى يعبر بها عنها «۱».

و علينا هنا أن نفهم ما يقصده عبد الجبار بالمعانى على أساس أنها «الأغراض» العامة و الأفكار كما قال عبد القاهر بعد ذلك. من هنا يحرص القاضى على جعل المزية و الفصاحة فى «الألفاظ». و لا يقصد عبد الجبار بالألفاظ المفردات اللغوية فالفصاحة عنده ترتبط بالتركيب، أو بالضم على طريقة مخصوصة:

اعلم أن الفصاحة لا تظهر فى أفراد الكلام، و انما تظهر بالضم على طريقة مخصوصة «۲».

و إذا كان للألفاظ جهات شتى من حيث علاقتها بالعالم الذى تشير اليه (المواضعة)، و من 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. ان المواضعة لا دخل لها فى تحديد خصائص الكلام من حيث هو كلام، فالكلام كله- فصيحا كان أم غير فصيح- ينتمى إلى مجال اللغة، و هى كلها تعتمد على «المواضعة». و انما تكون المزية فى التأليف و التركيب، أى نظم الكلام على طريقة مخصوصة. و يحدد القاضى عبد الجبار مفهومه للتأليف و النظم على النحو التالى:- فالذى به تظهر المزية ليس إلا الابدال الذى به تختص الكلمات، أو التقدم و التأخر، الذى يختص الموقع، أو الحركات التى تختص الاعراب، فبذلك تقع المباينة. و لا بد فى الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون انما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه. و لا يمتنع فى اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت فى موضع أفصح منها إذا استعملت فى غيره و كذلك فيها إذا تغيرت حركاتها. و كذلك القول فى جملة من الكلام فيكون هذا الباب داخلا فيما ذكرناه من موقع الكلام لأن موقعه قد يظهر بتغير المعنى، و قد يظهر بتغير الموضع، و بالتقديم و التأخير «۳».

(۱) المصدر السابق: ص ۱۹۹- ۲۰۰.

(۲) المصدر السابق: ص ۱۹۹.

(۳) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل، الجزء السادس عشر، ص ۲۰۰.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۵۵

إن عبد الجبار يحدد الفصاحة من خلال ثلاثة أبعاد فى التركيب اللغوى هى: الابدال الذى به تختص الكلمات. و المقصود بالابدال اختيار كلمة معينة من بين كلمات أخرى يمكن أن تصلح للاستخدام فى السياق الخاص. و العبد الثانى هو «الموقع» الذى يختص بالتقديم و التأخير، و البعد الثالث هو «الاعراب» الذى يختص بالموقع النحوى للكلمة فى عبارة بعينها.

و لا شك أن تفرقة عبد الجبار بين «الموقع» و «الاعراب» تفرقة هامة هنا من حيث أن للموقع دلالة مغايرة لدلالة «الاعراب» و ان كان كلاهما يقع على مستوى العلاقات السياقية. و إذا كان المقصود «بالابدال» الذى تختص به الكلمات مستوى العلاقات الدلالية أمكن لنا القول ان القاضى عبد الجبار قد وضع بذلك الأساس المكين الذى بنى عليه عبد القاهر نظريته فى النظم. و ليس تفسيرنا «للابدال» عند عبد الجبار قائما على التخمين، فهو يشير إلى هذا البعد أحيانا باسم المواضعة التى تتناول الضم و ذلك حين يقول:- و لا بد مع

الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، و قد يجوز فى هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التى تتناول الضم، و قد تكون بالاعراب الذى له مدخل فيه، و قد تكون بالموقع، و ليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه اما أن تعتبر فيه الكلمة أو حركاتها أو موقعها، و لا بد من هذا الاعتبار فى كل كلمة «۱».

و من المؤكد أن «المواضعة التى تتناول الضم» هنا و التى يضعها القاضى جنبا إلى جنب مع «الاعراب» و «الموقع» ليست المواضعة اللغوية، أى المواضعة بوصفها علاقة بين الألفاظ و ما تشير اليه، ذلك أن المواضعة بهذا المعنى لا مدخل 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، و انما تتبين زيادة الفصاحة لا بتغير المواضعة، لكن بالوجوه التى ذكرناها «۲».

إن حصر الفصاحة فى الوجوه الثلاثة السابقة ليس إلا محاولة من جانب المعتزلة لحصر الاعجاز فى قوانين يمكن اكتشافها و العلم بها. و هذه القوانين قوانين لغوية يشارك فيها النص غيره من النصوص من جهة و لكنه يتفوق عليها فى استثمار نفس القوانين من جهة أخرى.

و من شأن هذا الحصر أن يؤدى إلى نتيجتين انتهى اليهما كل من القاضى عبد الجبار و عبد القاهر فعلا. أما النتيجة الأولى فهى استبعاد التفسيرات الجزئية للاعجاز التى تحصره مرة فى البلاغة و مرة فى البديع و تقع فى دائرة التفرقة بين أجزاء النص التى يكون فيها الاعجاز لائحا

---

(۱) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل: الجزء السادس عشر ص ۱۹۹.

(۲) المصدر السابق: ص ۲۰۱.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۵۶

بينا و بين الأجزاء الأخرى التى لا يتضح فيها الاعجاز. و قد وقع الباقلانى فى هذه الدائرة، فنراه مرة يقول:

إن الشاعر المفلّق إذا جاء إلى الزهد قصّر، و الأديب إذا تكلم فى بيان الأحكام و ذكر الحلال و الحرام لم يكن كلامه على حسب كلامه فى غيره. و نظم القرآن لا يتفاوت فى شىء و لا يتباين فى أمر و لا يختلف فى حال، بل له المثل الأعلى و الفضل الأسنى «۱».

و لكن هذا التأكيد لا يلبث أن يتبدد عند محاولة اكتشاف اعجاز آيات الأحكام استنادا إلى مفاهيم البديع و البلاغة، و لذلك يتراجع الباقلانى عن تأكيده السابق فيرى:- إن قوله: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ وَ بَناتُكُمْ وَ أَخَواتُكُمْ وَ عَمَّاتُكُمْ وَ خالاتُكُمْ» إلى آخر الآية ليس من القبيل الذى يمكن اظهار البراعة فيه و إبانة الفصاحة، و ذاك يجرى عندنا مجرى ما يحتاج إلى ذكره من الأسماء و الألقاب، فلا يمكن اظهار البلاغة فيه، فطلبها فى نحو هذا ضرب من الجهالة، بل الذى يعتبر فى نحو ذلك تنزيل الخطاب و ظهور الحكمة فى الترتيب و المعنى «۲».

لذلك يحرص القاضى عبد الجبار على جعل الفصاحة فى قوانين لغوية تعم الكلام كله بصرف النظر عن الموضوع أو الغرض (المعنى) و بصرف النظر عن الشكل أو النوع أو الجنس. لذلك نراه يؤكد أن هذه القوانين التى تفسر الفصاحة و من ثم الاعجاز لا تتعلق بكون الكلام حقيقة أو بكونه مجازا.

و لا فصل فيما ذكرناه بين الحقيقة و المجاز، بل ربما كان المجاز أدخل فى الفصاحة لأنه كالاستدلال فى اللغة، و الغالب أنه يزيد على المواضعة السابقة، و لأنه مواضعة تختص فلا تفارق المواضعة العامة، فلا يمتنع أن يكون كالحقيقة و أزيد «۳».

و يرتبط 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 و الاعجاز قوانين لها فعاليتها فى

الجملة الواحدة، و فى النص الطويل على السواء. و هذا ما أشار اليه عبد الجبار فى نص سابق حين قال:-

---

(۱) اعجاز القرآن: الجزء الثانى، ص ۷۵.

(۲) اعجاز القرآن: الجزء الثانى، ص ۸۷. و هى فكرة سيلح عليها الغزالى بعد ذلك و سنناقشها فى الباب الثالث.

(۳) المغنى فى أبواب التوحيد و العدل: الجزء السادس عشر، ص ۲۰۰.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۵۷

و كذلك القول فى جملة من الكلام، فيكون هذا الباب داخلا فيما ذكرناه من موقع الكلام لأن موقعه قد يظهر بتغير المعنى و قد يظهر بتغير الموضع، و بالتقديم و التأخير «۱».

و النتيجة الثانية التى ينتهى اليها قصر مفهوم الفصاحة على قوانين اللغة استبعاد مفهوم «الايقاع» من تحديد خصائص الكلام. و السبب وراء ذلك أن مفهوم «الوزن» قد ارتبط ارتباطا شديدا بالشعر فى مفاهيم الثقافة. و لما كانت المغايرة بين «القرآن» و «الشعر» مغايرة هامة و ضرورية كان سعى القدماء لاستبعاد هذا البعد من مفهوم الفصاحة و من مفهوم الاعجاز كذلك.

فأما حسن النغم و عذوبة القول فممّا يزيد الكلام حسنا على السمع، لا أنه يوجد فضلا فى الفصاحة، لأن الذى تتبين به المزية فى ذلك يحصل فيه و فى حكايته على سواء، و يحصل فى المكتوب منه على حسب حصوله فى المسموع «۲».

و لم يتنبه القدماء إلى أن «حسن النغم» ليس إلا خصيصة لغوية ترتبط بالقدرة على استخدام البعد الصوتى للغة استخداما خاصا فى تناغم مع قوانين اللغة التى حصروا الفصاحة فيها. و لم يتنبهوا كذلك إلى أن «الايقاع» سمة من سمات النصوص الممتازة فى الثقافة لا تختلف كثيرا فى النثر عنها فى الشعر. إن لغة القرآن من هذه الزاوية لغة لها ايقاعها الذى يميزها داخل اطار النظام اللغوى العربى، و لا شك أنها اكتسبت هذا الايقاع من الطبيعة الشفاهية للنص سواء فى مرحلة تشكله أم فى ما تلا ذلك من مراحل فى تاريخ الثقافة حتى الآن، فالنص حتى الآن ما زال يتلى بتنغيم خاص و طبقا لقوانين أدائية معينة معروفة فى علم «التجويد و القراءات».

لقد كان حرص القدماء على التميز بين القرآن و الشعر أحد الأسباب دون شك وراء استبعاد «الايقاع» من خصائص الفصاحة و من ثم من خصائص الاعجاز. لكن السبب الأهم فيما نظن هو محاولة المعتزلة ايجاد «معيار» للفصاحة يختص بالكلام كله و يركز على قوانين يمكن للعقل الانسانى استيعابها و فهمها و تطبيقها على النصوص، و قد كان ذلك كله أمام عبد القاهر الأشعرى فأفاد منه لا فى تفسير الاعجاز فقط بل فى تفسير خصائص النصوص الممتازة بشكل عام.

---

(۱) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل: الجزء السادس عشر، ص ۲۰۰.

(۲) القاضى عبد الجبار: المغنى فى أبواب التوحيد و العدل، الجزء السادس عشر ص ۲۰۰.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۵۹

الفصل الثانى المناسبة بين الآيات و السور

اشارة

إذا كان علم «أسباب النزول» يربط الآية أو المجموعة من الآيات بسياقها التاريخى، فان علم المناسبة بين الآيات و السور يتجاوز الترتيب التاريخى لأجزاء النص ليبحث فى أوجه الترابط بين الآيات و السور فى الترتيب الحالى للنص و هو ما يطلق عليه «ترتيب التلاوة» فى مقابل «ترتيب التنزيل». و إذا كان فهم علماء القرآن قد انتهى إلى أن ترتيب الآيات داخل السورة ترتيب «توقيفى» فانهم

اختلفوا فى ترتيب السور داخل المصحف، هل هو توقيفى أم توفيقى «۱» و لكن العلماء المتأخرين يميلون إلى جعل ترتيب السور داخل المصحف توقيفى أيضا، و ذلك لاتساق هذا الفهم مع تصور الوجود الأزلى السابق للنص فى اللوح المحفوظ.

إن الفارق بين ترتيب «التنزيل» و بين ترتيب «التلاوة» فارق فى النظم و التأليف يمكن أن يجعل الكشف عن «المناسبة» بين الآيات داخل السورة الواحدة، و بين السور المختلفة كشفا عن وجه آخر من وجوه الاعجاز:

فالمصحف كالصحف الكريمة على وفق ما فى الكتاب المكنون مرتبة سوره كلها و آياته بالتوقيف. و حافظ القرآن العظيم لو استفتى فى أحكام متعددة أو ناظر فيها، أو أملاها لذكر آية كل حكم على ما سئل. و إذا رجع إلى التلاوة لم يقل كما أفتى، و لا كما نزل مفرقا، بل كما أنزل جملة إلى بيت العزة. و من المعجز البين أسلوبه و نظمه الباهر، فانه (كِتابٌ أُحْكِمَتْ آياتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ). و قال: و الذى 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، و هكذا فى السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها و ما سيقت له» «۲».

من هذه الزاوية يرتبط علم «المناسبة» بقضية الاعجاز من حيث هى فى حقيقتها بحث

---

(۱) انظر هذا الخلاف فى السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۶۰- ۶۳.

و الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۵۶- ۲۶۲.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۳۷.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۶۰

فى آليات النص الخاصة التى تميزه عن غيره من النصوص داخل الثقافة. إن الفارق بين علم «المناسبة» و علم «أسباب النزول» فارق بين درس علاقات النص فى صورتها الأخيرة النهائية، و بين درس أجزاء النص من حيث علاقاتها بالظروف الخارجية، أو بالسياق الخارجى لتكون النص و تشكله. انه بعبارة أخرى فارق بين البحث عن جماليات النص و بين 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 و السور:

و اعلم أن المناسبة علم شريف تحزر به العقول، و يعرف به قدر القائل فيما يقول.

و المناسبة فى اللغة: المقاربة، و فلان يناسب فلانا، أى يقرب منه و يشاكله. و منه النسيب الذى هو القريب المتصل، كالأخوين و ابن العم و نحوه، و ان كانا متناسبين بمعنى رابط بينهما، و هو القرابة. و منه المناسبة فى العلة فى باب القياس: الوصف المقارب للحكم لأنه إذا حصلت مقاربته له ظن عند وجود ذلك الوصف وجود الحكم، و لهذا قيل: المناسبة أمر معقول، إذا عرض على العقول تلقته بالقبول. و كذلك المناسبة فى فواتح الآى و خواتمها، و مرجعها- و اللّه أعلم- إلى معنى ما رابط بينهما: عام أو خاص، عقلى أو حسى أو خيالى، و غير ذلك من أنواع العلاقات. أو التلازم الذهنى كالسبب و المسبب، و العلة و المعلول، و النظيرين، و الضدين و نحوه. أو التلازم الخارجى كالمرتب على ترتيب الوجود الواقع فى باب الخبر. و فائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذا بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط، و يصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء «۱».

إن «المناسبة» بين الآيات و السور تقوم على أساس أن النص وحدة بنائية مترابطة الأجزاء. و مهمة المفسر محاولة اكتشاف هذه العلاقات أو «المناسبات» الرابطة بين الآية و الآية من جهة، و بين السورة و السورة من جهة أخرى. و بديهى أن اكتشاف هذه العلاقات يعتمد على قدرة المفسر و على نفاذ بصيرته فى اقتحام آفاق النص. إن المناسبة قد تكون عامة و قد تكون خاصة، قد تكون عقلية ذهنية أو حسية أو خيالية، و قد تعتمد العلاقات على التلازم سواء كان تلازما ذهنيا أم حسيا خارجيا. و معنى ذلك أن «العلاقات» و «المناسبات» احتمالات ممكنة على المفسر أن يحاول اكتشافها و تحديدها فى كل جزء من أجزاء النص. إن اكتشاف علاقات الآيات

و السور ليس معناه بيان علاقات مستقرة كائنة ثابتة فى النص، بل معناه

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۳۵- ۳۶.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۶۱

تأسيس علاقة بين عقل المفسر و بين النص، من خلالها يتم اكتشاف علاقات أجزاء النص.

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 العلاقات. ان العلاقات أو «المناسبات» بين أجزاء النص ليست فى حقيقتها إلا وجها آخر للعلاقة بين عقل المفسر أو القارئ و بين معطيات النص. أو لنقل بعبارة أخرى ان المفسر يكتشف جدلية أجزاء النص من خلال جدله هو مع النص. و لعل ذلك هو الذى دعا بعض العلماء إلى الاعتراض على علم «المناسبة»، و ذلك انطلاقا من البعد «التاريخى» للنص و هو بعد ارتباط الآية بسبب خاص:

و قال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: المناسبة علم حسن و لكن يشترط فى حسن ارتباط الكلام أن يقع فى أمر متّحد مرتبط أوله بآخره. فان وقع على أسباب مختلفة لم يشترط فيه ارتباط أحدهما بالآخر. قال: و من ربط ذلك فهو متكلف بما لا يقدر عليه إلا برباط ركيك يصان عنه حسن الحديث فضلا عن أحسنه، فان القرآن نزل فى نيّف و عشرين سنة فى أحكام مختلفة و لأسباب مختلفة، و ما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض، مع اختلاف العلل و الأسباب، كتصرف الملوك و الحكام و المفتين، و تصرف الانسان نفسه بأمور متوافقة و متخالفة و متضادة. و ليس لأحد أن يطلب ربط بعض تلك التصرفات مع بعض، مع اختلافها فى نفسها، و اختلاف أوقاتها «۱».

و قد وهم عز الدين بن عبد السلام كما يقول القدماء لا لأن القرآن «على حسب الحكمة ترتيبا» فحسب، بل لأنه خلط بين التصرف العام و بين التصرف اللغوى. ان للغة آلياتها الخاصة التى بها تمثل الواقع، فهى لا تمثل الوقائع تمثيلا حرفيا بل تصوغها صياغة رمزية وفق آليات و قوانين خاصة. من هنا قد تكون العلاقات بين «الوقائع» الخارجية مفتقدة، و لكن اللغة تصوغ هذه «الوقائع» فى علاقات لغوية. و النص القرآنى و ان كانت أجزاؤه تعبيرات عن وقائع متفرقة نص لغوى له قدرة على تنمية و ابداع علاقات خاصة بين الأجزاء، و هى العلاقات أو المناسبات التى يبحث فيها هذا العلم. إن الوقائع الخارجية فى النص القرآنى يمكن أن تتماثل مع «الأغراض» المتعددة أو «الموضوعات» الخارجية المختلفة للقصيدة الجاهلية. و إذا كانت هذه الأغراض و الموضوعات لم تمنع كون القصيدة «وحدة» من العلاقات التى يتحتم أن يكشفها الناقد أو القارئ، فان «وحدة» النص القرآنى بوصفه «بناء مترابط الأجزاء»- على حد تعبير القدماء- هى الغاية التى يبحث عنها «علم المناسبة».

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول ص ۳۷.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۶۲

۱- المناسبة بين السور

كان من الطبيعى و قد انطلق العلماء إلى البحث فى «المناسبة» بين السور و الآيات من منطلق التساؤل عن الحكمة فى جعل آية إلى جنب آية و فى جعل سورة إلى جنب السورة أن يحاولوا ايجاد روابط عامة بين السور من حيث المضمون أولا. و كان من الضرورى أن تحتل سورة «الفاتحة» مكانة خاصة من حيث انها تمثل المدخل الأساسى للنص كما يتبين من اسمها «الفاتحة» أو «أم الكتاب». إن الفاتحة لا بد اذن أن تتضمن- و لو على سبيل الاشارة- كل أقسام القرآن. انها بمثابة الافتتاحية، أو الحركة الأولى فى القصيدة

السيمفونية، لا بدّ أن تومئ إلى باقى الحركات. و على ذلك يمكن حصر علوم القرآن فى ثلاثة أقسام، تشير سورة الفاتحة إلى كل قسم منها على سبيل التمهيد و الافتتاح، و بذلك تكتسب مكانتها بوصفها «أم الكتاب»:

أم علوم القرآن ثلاثة أقسام: توحيد و تذكير و أحكام، فالتوحيد تدخل فيه معرفة المخلوقات و معرفة الخالق بأسمائه و صفاته و أفعاله. و التذكير و منه الوعد و الوعيد و الجنة و النار و تصفية الظاهر و الباطن. و الأحكام و منها التكاليف و تبيين المنافع و المضار، و الأمر و النهى و الندب ... و لهذا المعنى صارت فاتحة الكتاب أم الكتاب، لأنه فيها الأقسام الثلاثة: فأما التوحيد فمن أولها إلى قوله: «يَوْمِ الدِّينِ»، و أما الأحكام ف «إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ» و أما التذكير فمن قوله «اهدنا» إلى آخرها، فصارت بهذا أمّا لأنه يتفرع عنها كل نبت «۱».

و إذا كان انحصار أقسام القرآن فى هذه العلوم الثلاثة- التوحيد و التذكير و الأحكام- قد أدى إلى كشف العلاقات بين الفاتحة و القرآن كله، فانه يفسر أيضا ما قيل عن سورة الاخلاص من أنها تعدل «ثلث» القرآن:

لذلك قيل فى معنى قوله صلّى اللّه عليه و سلم «قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ» تعدل ثلث القرآن، يعنى فى الأجر، و ذلك فضل اللّه يؤتيه من يشاء. و قيل ثلثه فى المعنى. لأن القرآن ثلاثة أقسام كما ذكرنا. و هذه السورة اشتملت على التوحيد «۲».

و لكن علينا أن نلاحظ أن هذه العلاقات العامة ليست بديلا عن العلاقات الخاصة التى توجد بين السورة- سورة الفاتحة- و بين السورة التالية لها و هى سورة البقرة. و العلاقة الخاصة أقرب إلى أن تكون علاقة أسلوبية لغوية فى حين تكون العلاقات العامة علاقات فى المضمون و المحتوى. هذه العلاقة الأسلوبية اللغوية تتمثل فى أن سورة «الفاتحة» تنتهى

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۱۷.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۱۷.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۶۳

بالدعاء: «اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ. صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَ لَا الضَّالِّينَ». و هذا الدعاء يجد الاجابة عليه فى أول سورة «البقرة» «الم. ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ هُدىً لِلْمُتَّقِينَ». و يكون النص على ذلك متصلا.

كأنهم لما سألوا الهداية إلى الصراط المستقيم قيل لهم: ذلك الصراط الذى سألتم الهداية اليه هو الكتاب «۱».

و إذا كان الارتباط بين سورة الفاتحة و سورة البقرة ارتباطا أسلوبيا فان العلاقة بين سورة البقرة و سورة آل عمران أشبه بالعلاقة بين «الدليل» و «شبهات الدليل» من حيث ان سورة البقرة «بمنزلة اقامة الدليل على الحكم» و ذلك لأنها «تضمنت قواعد الدين» أما سورة آل عمران «بمنزلة الجواب عن شبهات الخصوم».

و لهذا قرن فيها ذكر المتشابه منها بظهور الحجة و البيان فانه نزل أولها فى آخر الأمر لما قدم وفد نجران النصارى و آخرها يتعلق بيوم أحد: و النصارى تمسكوا بالمتشابه فأجيبوا عن شبههم بالبيان. و يوم أحد تمسك الكفار بالقتال فقوبلوا بالبيان. و به يعلم الجواب لمن تتبع المتشابه من القول و الفعل. و أوجب الحج فى آل عمران، و أما فى البقرة فذكر أنه مشروع و أمر بتمامه بعد الشروع فيه و لهذا ذكر البيت و الصفا و المروة «۲».

و إذا 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- موقعة أحد- ليربطه بمفهوم «التشابه» و قد أدى هذا التأويل إلى اختصار محتوى سورة «آل عمران» فى «الجواب على شبهات الخصوم» و ذلك لتكون مكملة لسورة البقرة المتضمنة «اقامة الدليل على الحكم». و إذا تساءلنا: ما هو الحكم الذى تتضمن سورة البقرة «اقامة الدليل» عليه، و تتضمن سورة «آل عمران» الجواب عن «شبهات» الخصوم عليه؟ كان جواب المفسر

القديم ان الحكم هو المتضمن فى سورة الفاتحة و يشتمل على:

الإقرار بالربوبية، و الالتجاء اليه فى دين الاسلام، و الصيانة عن دين اليهودية و النصرانية «۳».

---

(۱) المصدر السابق: ص ۳۸.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۶۱.

(۳) المصدر السابق: ص ۲۶۰.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۶۴

و معنى ذلك أن الأحكام التى تدل عليها سورة الفاتحة، تتضمن سورة البقرة «الدليل» عليها و تتضمن سورة آل عمران «الجواب على شبهات الخصوم» الخاصة بهذا الدليل. و لما 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 اسبقية علاقة الاسلام باليهود من جهة بحكم التجاور المكانى، و بحكم اسبقية التوراة للانجيل من جهة أخرى من الناحية التاريخية:

و كان خطاب النصارى فى آل عمران أكثر، كما أن خطاب اليهود فى البقرة أكثر، لأن التوراة أصل و الانجيل فرع لها، و النبى صلّى اللّه عليه و سلم لما هاجر إلى المدينة دعا اليهود و جاهدهم، و كان جهاده للنصارى فى آخر الأمر، كما كان دعاؤه لأهل الشرك قبل أهل الكتاب. و لهذا كانت السور المكية فيها الدين الذى اتفق عليه الأنبياء، فخوطب بها جميع الناس، و السور المدنية فيها خطاب من أقر بالأنبياء من أهل الكتاب، فخوطبوا يا أهل الكتاب، يا بنى اسرائيل «۱».

و من الطبيعى بعد ذلك كله أن تكون سورتا «النساء» و «المائدة» متضمنتين لتفاصيل الأحكام و الشرائع، حيث تتضمن السورة الأولى أحكام العلاقات الاجتماعية بين البشر، بينما تتضمن السورة الثانية أحكام العلاقات التجارية و الاقتصادية. و إذا كانت الأحكام التشريعية- سواء على مستوى العلاقات الاجتماعية أو على مستوى العلاقات الاقتصادية- مجرد وسائل لغايات و مقاصد أخرى هى حماية المجتمع و الحفاظ على سلامته، فان هذه المقاصد تتكفل بها سورتا الأنعام و الأعراف. و بذلك يكون ترتيب السور داخل المصحف قائما على أساس البدء بالكليات التى تصوغها أولا سورة الفاتحة، ثم تتكفل سورة البقرة بالكشف عن الأحكام. و على حين تمثل سورة آل عمران «الجواب على شبهات الخصوم» الخاصة بهذه الأحكام، تكون سورتا النساء و المائدة بمثابة تفصيل تشريعى للحدود فى مجال العلاقات، ثم تتكفل السورتان التاليتان ببيان مقاصد الشريعة و غاياتها من هذه الأحكام التفصيلية.

و أما سورة النساء فتتضمن جميع أحكام الأسباب التى بين الناس، و هى نوعان:

مخلوقة للّه تعالى، و مقدورة لهم، كالنسب و الصهر، و لهذا افتتحها اللّه بقوله: (رَبَّكُمُ الَّذِى خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ واحِدَةٍ وَ خَلَقَ مِنْها زَوْجَها) ثم قال: (وَ اتَّقُوا اللَّهَ الَّذِى تَسائَلُونَ بِهِ وَ الْأَرْحامَ)، و بيّن الذين يتعاهدون و يتعاقدون فيما بينهم، و ما تعلق بذلك من أحكام الأموال و الفروج و المواريث. و منها العهود التى حصلت بالرسالة، و التى أخذها اللّه على الرسل.

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۶۱.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۶۵

و أما المائدة فسورة العقود و بهن تمام الشرائع، قالوا: و بها تم الدين، فهى سورة التكميل. بها ذكر الوسائل كما فى الأنعام و الأعراف ذكر المقاصد، كالتحليل و التحريم، كتحريم الدماء و الأموال و عقوبة المعتدين. و تحريم الخمر من تمام حفظ العقل و الدين.

و تحريم الميتة و الدم و المنخنقة، و تحريم الصيد على المحرم من تمام الاحرام. و احلال الطيبات من تمام عبادة اللّه. و لها ذكر فيها ما يختص بشريعة محمد صلّى اللّه عليه و سلم كالوضوء و الحكم بالقرآن فقال تعالى: (لِكُلٍّ جَعَلْنا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَ مِنْهاجاً) و ذكر أنه

من ارتد عوض اللّه بخير منه و لا يزال هذا الدين كاملا، و لهذا قيل: انها آخر القرآن نزولا، فأحلوا حلالها و حرموا حرامها «۱».

و لكن هذه العلاقات المضمونية كلها لا تنفى وجود علاقات لغوية و أسلوبية أخرى كما سبقت لنا الاشارة فى العلاقة الخاصة بين سورة الفاتحة و سورة البقرة. و من الطبيعى أن يكون اكتشاف هذه العلاقات اللغوية و الأسلوبية 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» و أول سورة «الأنعام». تنتهى سورة المائدة بقوله تعالى: «قالَ اللَّهُ هذا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهارُ خالِدِينَ فِيها أَبَداً رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَ رَضُوا عَنْهُ ذلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ. لِلَّهِ مُلْكُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ وَ ما فِيهِنَّ وَ هُوَ عَلى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ». و تبدأ سورة «الأنعام» بقوله تعالى:

«الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ وَ جَعَلَ الظُّلُماتِ وَ النُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ». و قد يذهب الباحث المعاصر إلى الاكتفاء بتكرار ألفاظ «السموات و الأرض» فى نهاية السورة الأولى و بداية 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، و لو 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 اللّه بين عيسى بن مريم و بين قومه يوم القيامة فى شأن ادعائهم ألوهيته. و إذا كان الموقف العام لنهاية السورة موقف «الفصل»، فان علاقته ببداية سورة الأنعام التى تبدأ «الحمد للّه» علاقة يمكن اكتشافها استنادا إلى جزء ثالث فى النص هو قوله تعالى: «وَ قُضِيَ بَيْنَهُمْ بِالْحَقِّ وَ قِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ» «۲».

إن الارتباط الذى يؤسسه النص بين «القضاء و الفصل» و بين «الحمد» يتحول إلى قانون عام

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۶۲.

(۲) سورة الزمر: الآية ۷۵، و انظر: الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۳۸.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۶۶

يفسر علاقات بعض السور. و إذا كانت سورة «فاطر» أيضا تبدأ بالحمد فان المناسبة بينها و بين السورة السابقة عليها هى العلاقة بين الحمد و الفصل و القضاء، حيث تنتهى سورة «سبأ» السابقة عليها بقوله تعالى: «وَ حِيلَ بَيْنَهُمْ وَ بَيْنَ ما يَشْتَهُونَ كَما فُعِلَ بِأَشْياعِهِمْ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كانُوا فِي شَكٍّ مُرِيبٍ». و مع ذلك فيمكن الاستئناس هنا بنص آخر ان قال قائل ان موقف «فصل القضاء» لا يشبه الموقف فى نهاية سورة «سبأ»، و هو موقف «الحيلولة» بين الكافر و بين ما يريد ذلك النص هو قوله تعالى: «فَقُطِعَ دابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِينَ» «۱» و لا شك أن «قطع الدابر» أشد دلالة على «الحيلولة» من حيث هو قضاء على الوجود ذاته.

و ثمة 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 و لفظ فى أول السورة التى تليها. من النمط الثانى انتهاء سورة «الواقعة» بالأمر بالتسبيح و افتتاح سورة «الحديد» بالتسبيح. و من النمط الأول العلاقة بين سورتى «الكهف» و «الاسراء»، و رغم أن العلاقة بين هاتين السورتين تكتشف من خلال بدايتهما لا من خلال نهاية الأولى و بداية الثانية كما فى الأمثلة السابقة، فان اقتران التسبيح بالحمد فى الصيغة الدعائية «سبحان اللّه و الحمد للّه» هو الذى يقيم الرابطة بين السورتين، حيث تبدأ سورة الاسراء بقوله تعالى:

«سُبْحانَ الَّذِي أَسْرى بِعَبْدِهِ لَيْلًا» بينما تبدأ سورة «الكهف» بقوله: «الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلى عَبْدِهِ الْكِتابَ».

لأن التسبيح حيث جاء مقدم على التحميد، يقال: سبحان اللّه و الحمد للّه «۲».

و بناء على فكرة التشابه بين بدايات السور يستطيع عالم القرآن أن يفسر ترتيب السور التى تبدأ بحروف متشابهة مثل «حم» و هى

السور التى أطلق عليها اسم «الحواميم» «۳»، و لكن المناسبة بين السور القصيرة يمكن أن تدخلنا فى علاقات لغوية أكثر تحديدا. إن العلاقة بين سورة «الفيل» و سورة «قريش» علاقة ارتباط لغوى تحوّلهما إلى سورة واحدة لو تقبلنا منظور القدماء لهما. و إذا كانت السورة الأولى تنتهى بقوله تعالى: «فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ» فان السورة الثانية تبدأ باللام «لِإِيلافِ قُرَيْشٍ إِيلافِهِمْ» و بدلا من أن تكون هذه اللام متعلقة بالمحذوف العامل فى «رحلة الشتاء و الصيف» تكون متعلقة بنهاية السورة الأولى «فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ».

---

(۱) سور الأنعام: الآية ۲۴۵، و انظر سورة الزمر: الآية ۷۵

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۳۹.

(۳) المصدر السابق: ص ۲۶۰.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۶۷

و بذلك تكون السورتان سورة واحدة، و يكون المعنى: ان اللّه قضى على أصحاب الفيل و كان ثمرة ذلك و عاقبته أن قريشا تألفت. و تكون هذه اللام فى أول سورة «قريش» لام العاقبة استنادا إلى الأخفش الذى ذهب إلى أن اتصالهما من باب قوله (فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَ حَزَناً» «۱».

و إذا 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». و لعل مما يقوى هذا الترابط أو الفاصلة الأخيرة من سورة «المسد» تخالف فواصل السورة نفسها فهى على حرف الدال و فواصل السورة كلها على حرف الباء. و إذا كانت فواصل سورة «الاخلاص» كلها على حرف الدال فان هذا من شأنه أن يخلق ترابطا ايقاعيا بين السورتين. «۲»

و النمط الأخير من العلاقات بين السور القصيرة هو علاقة «التقابل» و هو نمط نجده بين سورتى «الماعون» و «الكوثر» من جهة، و بين سورتى «الضحى» و «الشرح» من جهة أخرى. فى سورة الماعون صفات أربع يقابلها فى سورة «الكوثر» صفات أربع نقيضة.

«لأن السابقة قد وصف اللّه فيها المنافق بأمور أربعة: البخل و ترك الصلاة، و الرياء فيها، و منع الزكاة. فذكر هنا فى مقابلة البخل: (إِنَّا أَعْطَيْناكَ الْكَوْثَرَ) أى الكثير. و فى مقابلة ترك الصلاة (فصلّ) أى دم عليها. و فى مقابلة الرياء (لربّك) أى لرضاه لا للناس، و فى مقابلة منع الماعون (و انحر) و أراد به التصدق بلحم الأضاحى. فاعتبر هذه المناسبة العجيبة» «۳».

و مثل هذا التقابل نجده بين سورتى «الضحى» و «الشرح» من حيث أن السورة الأولى تسعى إلى نفى ما أشاعه المشركون من هجر رب محمد له ثم تعدد لمحمد المواقف التى سانده فيها اللّه، و السورة الثانية- من هذه الزاوية- تمثل استمرارا للسورة الأولى، و هو استمرار يؤكده التشابه الأسلوبى المعتمد على الاستفهام و النفى «أ لم ...» المتكرر فى السورتين معا مع ما يلى ذلك فى السورتين من العطف بصيغة الماضى و انتهاء كل سورة منها بصيغ التأكيد التى تتمثل فى أسلوب الاختصاص المعتمد على التقديم فى السورة الأولى، و تتمثل فى أسلوب التكرار و تقديم المفعول فى السورة الثانية.

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۳۸.

(۲) انظر المصدر السابق: ص ۲۶۰.

(۳) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۳۶.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۶۸

۲- المناسبة بين الآيات

إذا كان البحث عن المناسبة بين السور قد حاول كما رأينا أن يقيم للنص وحدة عامة تعتمد على تأسيس علاقات متعددة و مختلفة ذات طابع «تأويلى» فى أغلب الأحيان، فان البحث عن المناسبة بين الآيات يدخلنا مباشرة فى صميم الدرس اللغوى لآليات النص.

و من المهم أن نلاحظ هنا أن علم «المناسبة» لا يبحث عن علاقات خارجية، و لا يستند إلى شواهد من خارج النص، فالنص فى هذا العلم هو شاهد ذاته، و هو الذى يؤسس معايير علاقاته بناء على طريقة تركيبه اللغوى أو العقلى أو الحسى. و ليس معنى ذلك أن هذه العلاقات علاقات «موضوعية» مفارقة لحركة عقل القارئ و المفسر، بل هى علاقات ناتجة عن جدل القارئ مع النص فى عملية القراءة.

إن مفهوم «وحدة» النص مفهوم يرتد إلى قضية الاعجاز، و هى قضية ترتد فى جانب كبير منها- كما سبقت الاشارة فى الفصل السابق- إلى مغايرة قائل النص- اللّه- لغيره من المتكلمين. لذلك يتجنب العلماء فى علم «المناسبة» الحديث عن المناسبة بين الآيات التى يكون وجه الارتباط بينها واضحا مثل:

إذا كانت الثانية للأولى على جهة التأكيد و التفسير أو الاعتراض و التشديد «۱».

كما يتجنبون مناقشة النماذج التى تكون الآية فيها معطوفة على الآية السابقة عليها و يكون وجه العطف بين الآيتين قائما على أساس من جهة جامعة كالنظيرين و الشريكين.

و قد تكون العلاقة بينهما المضادة و هذا كمناسبة ذكر الرحمة بعد ذكر العذاب، و الرغبة بعد الرهبة. و عادة القرآن العظيم إذا ذكر أحكاما ذكر بعدها وعدا و وعيدا، ليكون ذلك باعثا على العمل بما سبق، ثم يذكر آيات التوحيد و التنزيه، ليعلم عظم الآمر و الناهى «۲».

و انما يكون التركيز على تلك الآيات المعطوفة على بعضها دون أن يكون للعطف وجه واضح من الوجوه المعروفة التى أسهب عبد القاهر فى شرحها و تحليلها فى باب «الفصل و الوصل». و هو باب يؤكد على أهميته قائلا:- اعلم أن العلم بما ينبغى أن يصنع فى الجمل من عطف بعضها على بعض أو ترك العطف فيها و المجيء بها منثورة تستأنف واحدة منها بعد الأخرى من أسرار البلاغة، و مما لا

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۴۰.

(۲) المصدر السابق نفسه.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۶۹

يتأتى تمام الصواب فيه إلا للأعراب الخلّص. و الأقوام طبعوا على البلاغة، و أوتوا فنا من المعرفة فى ذوق الكلام هم بها أفراد. و قد بلغ من قوة الأمر فى ذلك أنهم جعلوه حدا للبلاغة، فقد جاء عن بعضهم أنه سئل عنها فقال: معرفة الفصل من الوصل، ذاك لغموضه و دقة مسلكه و أنه لا يكمل لاحراز الفضيلة فيه أحد الا كمل لسائر معانى البلاغة «۱».

و يبدو أن الآيات الأولى من سورة «الاسراء» كان لها فى مبحث «المناسبة» مكانة خاصة من حيث أن العلاقات بينها تحتاج إلى الكشف عنها بعيدا عن علاقات العطف المألوفة. ان الآية الأولى تتحدث عن «الاسراء»، و تنتقل الآية الثانية إلى الحديث عن موسى و بنى إسرائيل و الآيتان معطوفتان بالواو. و تصف الآية الثالثة بنى اسرائيل وصفا خاصا بأنهم ذرية من حملنا مع نوح و تستطرد فى وصف نوح بأنه «كان عبدا شكورا»، ثم تأتى الآية الرابعة إلى ذكر وعد اللّه لبنى اسرائيل و يستمر ذلك إلى الآية الثامنة. و فى الآية التاسعة ينتقل النص للحديث عن القرآن. و نلاحظ فى هذه الآيات كلها اختلاف الفواصل فالفاصلة فى الآية الأولى الراء و فى الآية الثانية اللام الممدودة. و فى الآيات من الثالثة إلى التاسعة تكون الفاصلة هى الراء الممدودة. و يكون السؤال ما هى العلاقة بين الاسراء و بين ذكر بنى اسرائيل، و لما ذا التركيز على كونهم من ذرية من حمل مع نوح مع أن التصور أن البشر جميعا من هذه الذرية لبنى

إسرائيل وحدهم؟ ثم ما دلالة الانتقال إلى ذكر القرآن بعد ذلك؟

«سُبْحانَ الَّذِی أَسْری بِعَبْدِهِ لَیْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرامِ إِلَی الْمَسْجِدِ الْأَقْصَی الَّذِی بارَکْنا حَوْلَهُ لِنُرِیَهُ مِنْ آیاتِنا إِنَّهُ هُوَ السَّمِیعُ الْبَصِیرُ. وَ آتَیْنا مُوسَی الْکِتابَ وَ جَعَلْناهُ هُدیً لِبَنِی إِسْرائِیلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِی وَکِیلًا. ذُرِّیَّةَ مَنْ حَمَلْنا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ کانَ عَبْداً شَکُوراً. وَ قَضَیْنا إِلی بَنِی إِسْرائِیلَ فِی الْکِتابِ لَتُفْسِدُنَّ فِی الْأَرْضِ مَرَّتَیْنِ وَ لَتَعْلُنَّ عُلُوًّا کَبِیراً. فَإِذا جاءَ وَعْدُ أُولاهُما بَعَثْنا عَلَیْکُمْ عِباداً لَنا أُولِی بَأْسٍ شَدِیدٍ فَجاسُوا خِلالَ الدِّیارِ وَ کانَ وَعْداً مَفْعُولًا. ثُمَّ رَدَدْنا لَکُمُ الْکَرَّةَ عَلَیْهِمْ وَ أَمْدَدْناکُمْ بِأَمْوالٍ وَ بَنِینَ وَ جَعَلْناکُمْ أَکْثَرَ نَفِیراً. إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِکُمْ وَ إِنْ أَسَأْتُمْ فَلَها فَإِذا جاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِیَسُوؤُا وُجُوهَکُمْ وَ لِیَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ کَما دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَ لِیُتَبِّرُوا ما عَلَوْا تَتْبِیراً. عَسی رَبُّکُمْ أَنْ یَرْحَمَکُمْ وَ إِنْ عُدْتُمْ عُدْنا وَ جَعَلْنا جَهَنَّمَ لِلْکافِرِینَ حَصِیراً. إِنَّ هذَا الْقُرْآنَ یَهْدِی لِلَّتِی هِیَ أَقْوَمُ وَ یُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِینَ الَّذِینَ یَعْمَلُونَ الصَّالِحاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْراً کَبِیراً.

و فی محاولة الباقلانی الکشف عن وجه الارتباط بین هذه الآی بوصفه وجها من وجوه الاعجاز یری أن ما یبدو «فصلا» بین الآیة الأولی و الآیة الثانیة هو فی حقیقته «وصل» یرتد

---

(۱) دلائل الاعجاز: ص ۲۳۰.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۱۷۰

إلی النظم الذی یبرأ منه الکلام العادی- کلام البشر- و هو نظم أدی إلی الانتقال إلی ذکر نوح. و وصفه بأنه «شکور» وصفا یربط الکلام بعضه ببعض لمناسبته للفاصلة من جهة، و للایماء إلی ما یجب علی بنی اسرائیل- المعاصرین للنص- من الشکر اقتداء بنوح من جهة أخری. و فی کل ذلک یکون ترکیز الباقلانی علی مفارقة النص لغیره من النصوص و ذلک دون أن یحدد بالضبط وجه العلاقة بین الآیة الأولی و الآیة الثانیة. انه یکتفی بالقول:- هذا خروج لو کان فی غیر هذا الکلام لتصور فی صورة المنقطع. و قد تمثل فی هذا النظم لبراعته و عجیب أمره موقع ما لا ینفک منه القول. و قد یتبرأ الکلام المتصل بعضه من بعض، و یظهر علیه التشبیج و التباین للخلل الواقع فی النظم. و قد تصور هذا الفصل للطفه وصلا، و لم یبن علیه تمیز الخروج، ثم انظر کیف أجری هذا الخطاب إلی ذکر نوح و کیف أثنی علیه، و کیف یلیق صفته بالفاصلة، و یتم النظم بها مع خروجها مخرج البروز من الکلام الأول إلی ذکره و اجرائه إلی مدحه بشکره، و کونهم من ذریته یوجب علیهم أن یسیروا بسیرته و أن یستنوا بسنته فی أن یشکروا کشکره و لا یتخذوا من دون اللّه وکیلا و أن یعتقدوا تعظیم تخلیصه ایاهم من الطوفان لما حملهم علیه و نجاهم فیه حین أهلک من عداهم به. و قد عرفهم انه انما یؤاخذهم بذنوبهم و فسادهم فیما سلط علیهم من قبلهم و عاقبهم، ثم عاد علیهم بالافضال و الاحسان حتی یتذکروا و یعرفوا قدر نعمة اللّه علیهم و علی نوح الذی ولدهم و هم من ذریته، فلما عادوا إلی جهالتهم و تمردوا فی طغیانهم عاد علیهم بالتعذیب «۱».

و إذا کان الباقلانی یکتفی بهذه التعمیمات، فان الزرکشی الذی ینقل عن الباقلانی کثیرا و یعتمد علیه فی کثیر من الآراء یستطیع أن یلمح وجها من أوجه المناسبة بین ذکر الاسراء فی الآیة الأولی و بین الحدیث عن بنی اسرائیل فی الآیات التالیة. و یستطیع کذلک أن یکشف عن وجه المناسبة بین قصة بنی اسرائیل و بین ذکر القرآن فی الآیة التاسعة. إن العلاقة بین ذکر الاسراء و ذکر قصة بنی اسرائیل:- التقدیر: أطلعناه علی الغیب عیانا، و أخبرناه بوقائع من سلف بیانا، لتقوم أخباره علی معجزته برهانا، أی سبحان الذی أطلعک علی بعض آیاته لتقصها ذکرا، و أخبرک بما جری لموسی و قومه فی الکرتین، لتکون قصتهما آیة أخری. أو أنه أسری بمحمد إلی ربه کما أسری بموسی من مصر حین خرج منها خائفا یترقب «۲».

---

(۱) اعجاز القرآن: الجزء الثانی، ص ۹۱- ۹۲.

(۲) البرهان فی علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۴۲.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۷۱

و يكون الانتقال من قصة بنى إسرائيل إلى ذكر القرآن خروجا آخر إلى حكمة القرآن، لأنه الآية الكبرى. و على هذا فقس الانتقال من مقام إلى مقام «۱».

إن المناسبة بين الاسراء و بين قصة بنى اسرائيل يمكن أن تكتشف من زاويتين: الزاوية الأولى أن حدث الاسراء كان الهدف منه معاينة الغيب و هو هدف يمكن أن يتحقق بالقصص القرآنى. و الفارق بين الاسراء و القصص ان الاسراء يعتمد على «العيان» بينما يعتمد القصص على «البيان». لقد كان حدث الاسراء معاينة للغيب الميتافيزيقى، و القصص بمثابة أخبار أو «بيان» للغيب التاريخى. الزاوية الثانية التى يمكن من خلالها اكتشاف «المناسبة» التشابه بين «اسراء» محمد ليلا و بين خروج موسى من مصر خائفا يترقب بعد أن وكز المصرى فقتله.

و الانتقال بعد ذلك إلى ذكر «نوح» يعطى للقصة كلها دلالتها فى سياق علاقة النص بالواقع، فليس الغرض من القصص القرآنى مجرد التسلية أو المتعة، بل الهدف منه- إلى جانب دلالته على اطلاع محمد على الغيب التاريخى- يرتبط بمجمل هدف النص و غايته، و هو تغيير الواقع من خلال الجدل معه، لذلك يعد ذكر نوح نوعا من التذكير لبنى اسرائيل المعاصرين بتلك النعمة التى أنعم اللّه بها عليهم حين نجّاهم مع نوح. لذلك كان وصف نوح بأنه عبد شكور وصفا على سبيل الرمز و الايماء لما يجب عليهم من شكر نعمة ارسال محمد، هذا بالطبع إلى جانب ما يحققه الوصف من قيمة ايقاعية تربط الآية بالآيات التالية.

و يكون الانتقال إلى ذكر القرآن فى الآية التاسعة انتقالا للحديث عن آية ثالثة هى الآية الكبرى و ذلك بعد الحديث عن آية الاسراء و عن آية الانباء عن الغيب بما تتضمنه داخليا من آيات الانقاذ من الغرق و الوعد الذى وعده اللّه لبنى اسرائيل. و هكذا تترابط الآيات على مستوى المضمون و على مستوى الشكل كما تترابط من حيث دلالتها على الواقع الذى يتجادل معه النص، و هو الواقع الذى يضم النبى و يضم بنى اسرائيل.

و إذا كانت الآيات السابقة لم تحتج فى بيان «المناسبة» بينها إلى معرفة «سبب النزول» فان اكتشاف «المناسبة» يحتاج فى بعض الآيات إلى معرفة «سبب النزول» من أجل اكتشاف المعنى و الدلالة الذى يساعد المفسر على اكتشاف وجه الترابط أو «المناسبة» مثال ذلك قوله تعالى:-

---

(۱) البرهان فى علوم القرآن: الجزء الأول، ص ۴۳.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۷۲

«يَسْئَلُونَكَ عَنِ الْأَهِلَّةِ قُلْ هِيَ مَواقِيتُ لِلنَّاسِ وَ الْحَجِّ، وَ لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِها وَ لكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقى وَ أْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها وَ اتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ» «۱».

فما هى العلاقة أو «المناسبة» بين ذكر الأهلة و بين حكم اتيان البيوت؟ و يكتسب السؤال أهميته من أن «الموضوعين» تتضمنهما آية واحدة، و لا بد من ثم أن يكون وجه «الترابط» قويا. و يحصر علماء القرآن وجه الارتباط بين جزأى الآية فى أحد احتمالين:

الاحتمال الأول أن يكون ذكر اتيان البيوت من ظهورها نوعا من «التمثيل» الرمزى لسؤالهم عن «الأهلة». و فى هذا الاحتمال يفهم السؤال استنادا إلى سبب النزول على أنه لم يكن سؤالا استفهاميا بل كان سؤالا على سبيل التهكم و السخرية، فقد تساءلوا: «ما بال الهلال يبدأ صغيرا ثم يكتمل بدرا ثم يعود هلالا صغيرا؟ و ما الحكمة فى ذلك؟». و استنادا إلى هذا «السبب» يكون النص فى اجابته عن هذا السؤال قد تجاهله، و أجاب عن سؤال آخر كان هو الذى يجب أن يسألوه- و ذلك ما عرف بعد ذلك باسم «أسلوب الحكيم»- ثم سخر النص منهم ببيان أنهم فى سؤالهم المعكوس هذا شأن من يأتى البيوت من ظهورها.

و بناء على هذا الفهم تكون العلاقة بين جزأى الآية هى علاقة الممثول بالمثل. و يكون الجزء الثانى من الآية:

من قبيل التمثيل لما هم عليه، من تعكيسهم فى سؤالهم و أن مثلهم كمثل من يترك بابا و يدخل من ظهر البيت، فقيل لهم: ليس البر ما أنتم عليه من تعكيس الأسئلة، و لكن البر من اتقى ذلك. ثم قال سبحانه: (وَ أْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوابِها)، أى باشروا الأمور من وجوهها التى يجب أن تباشر عليها، و لا تعكسوا «۲».

إن النص فى مثل هذا الفهم يحول الحدث الخارجى- سبب النزول- إلى صورة رمزية تمثيلية، فهو لا يعكس الحدث عكسا آليا و لا يعبر عنه بطريقة ميكانيكية، انه يعكسه و يتجاوزه فى نفس الوقت بتحويله إلى صورة مجازية. و لكن علينا أن نلاحظ أن هذا فهم يعتمد على ضرب من التأويل و ان كان معتمدا على سبب النزول. و يعتمد التأويل هنا على «التقابل» بين المعنى الناتج عن معرفة سبب النزول و بين «الصورة» المجازية المنتزعة من اتيان البيوت من ظهورها.

و الاحتمال الثانى فى وجه ارتباط جزأى الآية يتباعد عن هذا الفهم «التمثيلى» لصور اتيان البيوت من ظهورها، و يكتفى بالتركيز على علاقة النص بالواقع، فيذهب إلى أن إتيان البيوت من ظهورها نوع من الاستطراد بعد ذكر «الحج» ردا على سؤالهم عن الهلال.

---

(۱) سورة البقرة: الآية ۱۸۹.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۴۱.

انه من باب الاستطراد، لما ذكر أنها مواقيت للحج، و كان هذا من أفعالهم فى الحج، ففى الحديث أن أناسا من الأنصار كانوا إذا أحرموا لم يدخل أحد منهم حائطا و لا دارا و لا فسطاطا من باب، فان كان من أهل المدر نقب نقبا فى ظهر بيته، منه يدخل و يخرج، أو يتخذ سلما يصعد به، و ان كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء، فقيل لهم: ليس البر بتحرجكم من دخول الباب، لكن البر من اتقى ما حرم اللّه، و كان من حقهم السؤال عن هذا و تركهم السؤال عن الأهلة. و نظيره فى الزيادة على الجواب قوله صلّى اللّه عليه و سلم لما سئل عن المتوضئ بماء البحر فقال: «هو الطهور ماؤه، الحل ميته» «۱».

و هو احتمال ينقلنا إلى مناقشة العلاقة بين «المناسبة» و «السبب». و إذا كان السبب هو الحادثة أو الواقعة التى ينزل النص استجابة لها رفضا أو تأييدا أو تعديلا، فهى الاساس الذى يستند اليه الفقيه فى استخراج الحكم الشرعى الذى تتضمنه الآية. و إذا كانت الآيات المختلفة تتجاور بناء على علاقات «تناسب» غير «أسباب» نزولها، ألا يؤدى ذلك فى بعض النصوص إلى نوع من الغموض يعوق الفقيه عن استخراج الحكم؟

إن المعضلة هنا معضلة فقهية يطرحها علماء القرآن على الوجه التالى:- و قد تنزل الآيات على الأسباب خاصة، و توضع كل واحدة منها مع ما يناسبها من الآى رعاية لنظم القرآن و حسن السياق، فذلك الذى وضعت معه الآية نازلة على سبب خاص للمناسبة إذ 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 و يكون مرادا من الآيات قطعا؟ أو لا ينتهى فى القوة إلى ذلك؟ لأنه قد يراد غيره و تكون المناسبة مشبهة به؟ «۲».

و السؤال المطروح هنا: إذا تجاورت آيتان لكل منهما سبب خاص هل يمكن أن يدخل حكم احداهما فى حكم الأخرى اعتمادا على عموم اللفظ فى هذه الأخرى؟ و هل يعد اللفظ المعبر عن الحكم فى الآية الأولى- و المندرج تحت حكم عموم اللفظ فى الآية الأخرى- بمثابة سبب أم أنه لا يقوى هذه القوة؟ و يتضح السؤال أكثر إذا عرضنا للآيتين محور الاشكال.

الآية الأولى قوله تعالى:- أَ لَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيباً مِنَ الْكِتابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَ الطَّاغُوتِ وَ يَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هؤُلاءِ أَهْدى مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا.

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن: الجزء الأول، ص ۴۱.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۵.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۷۴

و الآيـة الثانيـة قـوله تعـالى:- إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمانـاتِ إِلى أَهْلِهـا وَ إِذا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ، إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ، إِنَّ اللَّهَ كانَ سَمِيعاً بَصِيراً «۱».

و سبب نزول الآية الأولى أن كعب بن الأشرف:- كان قدم إلى مكة و شاهد قتلى بدر و حرّض الكفار على الأخذ بثأرهم و غزو النبى صلّى اللّه عليه و سلم، فسألوه: من أهدى سبيلا النبى صلّى اللّه عليه و سلم، أو هم؟ فقال: أنتم- كذبا منه و ضلالة- لعنه اللّه:

فتلك الآية فى حقه و حق من شاركه فى تلك المقالة، و هم أهل كتاب يجدون عندهم فى كتابهم بعث النبى صلّى اللّه عليه و سلم و صفته و قد أخذت عليهم المواثيق ألا يكتموا ذلك و أن ينصروه و كان ذلك أمانة لازمة لهم فلم يؤدوها و خانوا فيها «۲».

و قـد نزلت الآيـة الثانيـة فى شأن «مفاتيـح الكعبة» «فى الفتح أو قريبا منها، و بينهما ست سـنين «۳» ان وجه المناسـبة بين الآـيتين هنا لا ينكشف إلا بمعرفة أسباب النزول.

قال ابن العربى: وجه النظم أنه أخبر عن كتمان أهل الكتاب صـفة محمد صـلّى اللّه عليه و سـلم، و قولهم: ان المشـركين أهدى سبيلا. فكان ذلك خيانة منهم، فانجر ذلك إلى ذكر جميع الأمانات «۴».

لكن السؤال الفقهى يظل: أى الآيتين تـدخل فى حكم الأخرى؟ و أيتهما العامـة و أيتهما الخاصـة؟ أيتهما تمثل «الأصل» الذى يسـتثمر منه الحكم و أيتهما تمثل «الفرع» الـذى ينطبق عليه حكم الأصل. إن الاجابـة هنا واضـحة فالآيـة الثانية تدل بصـيغتها على «وجوب» رد الأمانـة و ذلك باسـتخدام صـيغة التأكيـد «ان» و اسـتخدام لفظ «يأمر» فى حين أن الآية الثانية وردت مورد الخبر، و ما جاء على صـيغة الأـمر لا يرقى فى دلالته على الحكم إلى ما جاء على صـيغة الخبر. إن دلالـة الآيـة الأولى على «خيانـة الأمانـة» دلالـة نابعـة من ادراك المفسـر لعلاقـة «التناسب»، و ليست نابعـة من «سـبب النزول» وحـده. و معنى ذلك أن «السـبب» و «المناسـبة» يتعاونان فى الكشف عن دلالة النص، و لا يؤديان إلى أى غموض فى دلالته. إن اكتشاف المناسبة هو الذى يسهل على السيوطى القول بان معنى الآية الثانية: عام فى كل أمانة و ذاك خاص بأمانة هى صفة النبى صلّى اللّه عليه و سلم ... و العام تال للخاص فى

---

(۱) سورة النساء: الآيتان ۵۱، ۵۸.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۶.

(۳) المصدر السابق نفسه.

(۴) المصدر السابق نفسه.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۷۵

الرسم متراخ عنه فى النزول. و المناسبة تقتضى دخول ما دل عليه الخاص فى العام «۱».

إن «المناسـبة» بين الآيتين السابقتين مناسبة نابعة من تشابه سياق نزولهما من حيث الاطار العام- اطار الكذب فى الأولى ورد الأمانة فى الثانية- دون الوقائع الجزئية. و إذا كانت النصوص لا تصوغ الوقائع صـياغة حرفية كما سبقت الاشارة فان تجاورهما لا يعنى تعارضا، و لا يؤدى إلى غموض حتى لو كانت أسـباب نزولهما متباعـدة أو مختلفـة. لذلك يحرص العلماء على الفصل بين علم «المناسـبة و علم «الأسـباب» من حيث ان كل واحـد منهما ينظر للنص من زاويـة خاصـة. ينظر علم «الأسـباب» للنصوص من حيث دلالتها على الوقائع و ارتباطهـا بهـا، و ينظر علم «الأسـباب» للنصـوص من حيث علاقاتهـا اللغويـة و الأسـلوبية أو العقليـة أو الذهنيـة. انه العلم الـذى يـدرس «العلاقات» داخل النص، فى حين يدرس علم «الأسباب» علاقات النص بما هو خارجه فى الواقع. و إذا كان العلمان يمثلان زاويتين من درس النصوص، فأحيانا ما تلتقى الزاويتان للكشف عن دلالـة جزء من النص. و إذا كانت آليـة النص تتبـدى من خلال علاقات أجزائه

فانها يمكن أيضا أن تتبدى من خلال جدلية الغموض و الوضوح داخل النص و هذا موضوع الفصل التالى.

---

(۱) الاتقان فى علوم القرآن: الجزء الأول، ص ۳۰.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۷۷

الفصل الثالث الغموض و الوضوح

اشارة

تعد جدلية الغموض و الوضوح من أهم خصائص النص فى الدراسات النقدية الحديثة، اذ الفارق بين النص ذى الطبيعة «الاعلامية» الخالصة و بين النص الأدبى يكمن فى قدرة النص الأدبى على ابداع نظامه الدلالى الخاص داخل النظام الدلالى العام فى الثقافة التى ينتمى اليها. و إذا كانت النصوص «الاعلامية» الخالصة تعتمد «الوضوح» معيارا للجودة و الرداءة، فان هذا المعيار فى النصوص الأدبية يختلف باختلاف طبيعة النص و باختلاف النوع الأدبى الذى ينتمى اليه. ان من أهم خصائص النصوص الأدبية مع ذلك أن يخالف النص نفسه و لا يكتفى بالمخالفة بين نفسه و بين غيره من النصوص:

إن اختلاف النص (عن غيره من النصوص) ليس هو المميز له أو المحدد لهويته الخاصة، و لكنها طريقة النص فى الاختلاف مع ذاته. و هذا الاختلاف لا يمكن الوصول اليه إلا من خلال فعل القراءة. انها الطريقة التى تصبح بها الطاقة الدلالية للنص غير محدودة.

من خلال عملية التكرار، و هى ليست اعادة للشىء نفسه، بل لشىء مختلف: ان الاختلاف بكلمات أخرى ليس هو ما يميز نصا من آخر. انه ليس الاختلاف بين (كيانين مستقلين) و لكنه اختلاف فى (داخل النص ذاته) «۱».

و فى حالة القرآن فقد سبق أن ناقشنا فى «الاعجاز» الكيفية التى يفارق النص بها غيره من النصوص سواء على مستوى النص أم على مستوى فعل القراءة عند العلماء. و تتجلى الكيفية التى يخالف بها النص ذاته من خلال مجموعة من المستويات سبق أن ناقشنا بعضا منها فى الفصول السابقة. تتجلى هذه الكيفية من خلال «المكى و المدنى» سواء على مستوى المضمون أم على مستوى اللغة و الصياغة. و تتجلى أيضا من خلال «الناسخ و المنسوخ» فى اختلاف الأحكام. و إذا كانت قضايا «المكى و المدنى» و «الناسخ و المنسوخ» تشير إلى مخالفة النص لذاته بتأثير علاقته بالواقع و جدله، فان للنص آليات أخرى فى مخالفة ذاته لا ترتبط

---

(۱) ۴. Barbara johnson ,The Critical Difference ,p

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۷۸

ارتباطا مباشرا بجدله مع الواقع، بل ترتبط أكثر بجدل الواقع معه من خلال فعل «القراءة».

و الفارق بين جدل النص مع الواقع و بين جدل الواقع مع النص فارق فى الأولية ليس إلا، ففى مرحلة تشكيل النص فى الثقافة تكون الثقافة «فاعلا» و النص «منفعلا»، و ان كان «انفعال» النص هنا- كما سبقت الاشارة- انفعالا من خلال آليات اللغة. و فى مرحلة تشكيل النص للثقافة يكون النص «فاعلا» و الثقافة «منفعلا»، فالثقافة هنا لا تشكل النص، بل تعيد قراءته، و هى من ثم تعيد تشكيل دلالته و لا تعيد تشكيل معطياته اللغوية. فى هذا السياق الجدلى بين «النص» و «الثقافة» تكشفت آلية «الغموض و الوضوح» بوصفها سمة من سمات النص. و لقد أشار النص ذاته إلى هذه السمة فى الآية التى تقول:- هُوَ الَّذِى أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتابَ مِنْهُ آياتٌ مُحْكَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِيلِهِ وَ ما يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِى الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا وَ ما يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُوا الْأَلْبابِ «۱».

و لقد تم فهم «المحكم» على أساس أنه الواضح البين الذى لا يحتاج إلى تأويل، كما فهم «المتشابه» على أساس أنه «الغامض» الذى يحتاج إلى تأويل. و كان القانون الذى اتفق عليه العلماء هو ضرورة رد المتشابه إلى المحكم، أى تفسير «الغامض» استنادا إلى «الواضح». و معنى هذا القانون أن العلماء- على خلافاتهم الإيديولوجية حول هذه القضية و غيرها من القضايا- قد اتفقوا على أن النص هو معيار ذاته، فالواضح المحكم يعد بمثابة «الدليل» لتفسير الغامض المتشابه و فهمه. ان أجزاء النص يفسر بعضها بعضا، و ليس مطلوبا من المفسر أن يلجأ إلى معايير خارجية لفض غوامض النص و استجلاء دلالتها.

و يمكن التعبير عن هذا القانون بلغة النقد الأدبى فنقول إن النص يتضمن أجزاء تعد بمثابة «مفاتيح» دلالية تمكّن القارئ من الولوج إلى عالم النص و كشف أسراره و غوامضه. و احتواء النص على الغموض و الوضوح يعد بمثابة آلية هامة للنص لتحويل فعل القراءة إلى فعل ايجابى يساهم فى انتاج دلالة النص. و هكذا يكون انتاج الدلالة فعلا مشتركا بين النص و القارئ، و يكون من ثم فعلا متجددا بتعدد القرّاء من جهة، و متجددا باختلاف «ظروف» القراءة من جهة أخرى.

لقد ناقشنا فى مكان آخر خلاف العلماء حول «المحكم و المتشابه» من منظور «التأويل» «۲» و غايتنا هنا التركيز على الكيفية التى أدرك بها القدماء آليات النص فى انتاج

---

(۱) سورة آل عمران: الآية ۷.

(۲) انظر: الاتجاه العقلى فى التفسير، ص ۱۴۱- ۱۴۶، ص ۱۶۴- ۱۹۰.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۷۹

الدلالة من خلال جدلية «الغموض و الوضوح»، و لذلك فمن الضرورى أن نتوقف عند الجوانب المختلفة التى ناقش القدماء من خلالها هذه الآلية. و هى جوانب تضم مجموعة من علوم القرآن إلى جانب علم المحكم و المتشابه.

۱- المنطوق و المفهوم (ندرة النصوص)

يكاد القدماء فى مناقشة العلاقة بين المنطوق اللفظى للنص و بين المفهوم الذهنى الناتج عن هذا المنطوق يبلورون مفهوما للنص يقرن بينه و بين الوضوح، بحيث يصبح «النص» هو التركيب اللغوى الذى يتطابق فيه المنطوق مع المفهوم تطابقا تاما. و لكنهم يدركون أيضا أن النصوص التى ينطبق عليها هذا المفهوم نادرة جدا و ذلك بحكم الطبيعة الرمزية للغة التى تعتمد على طاقتى التجريد و التعميم. و على ذلك يقسمون التركيب اللغوى إلى أربعة أنماط و ذلك طبقا لآليات العلاقة بين المنطوق اللفظى و المفهوم الذهنى. النوع الأول هو «النص» و هو الدال بمنطوقه على معنى لا يحتمل غيره. و النوع الثانى هو «الظاهر» و هو الدال بمنطوقه على معنيين، المعنى الظاهر منهما هو المعنى الراجح من المنطوق. و النوع الثالث هو «التأويل» و هو الذى يدل بمنطوقه على معنيين يكون المعنى الراجح منهما هو المعنى غير الظاهر و ذلك على عكس النوع الثانى. و النوع الرابع هو النوع «الغامض» الذى يحتمل معنيين سواء على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز و يصعب تحديد المعنى المراد من المنطوق، و هذا الغامض يطلقون عليه أحيانا اسم «المجمل». و هذه الأقسام الأربعة كلها خاصة بالعلاقة بين منطوق التركيب اللغوى و بين المعنى أو الدلالة:

المنطوق ما دل عليه اللفظ فى محل النطق، فان أفاد معنى لا يحتمل غيره فالنص نحو:

«فصيام ثلاثة أيام فى الحج و سبعة إذا رجعتم تلك عشرة كاملة» ... و مع احتمال غيره احتمالا مرجوحا فالظاهر نحو: فَمَنِ اضْطُرَّ غَيْرَ باغٍ وَ لا عادٍ» فان الباغى يطلق على الجاهل و على الظالم و هو فيه أظهر و أغلب، و نحو: «وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ» فانه يقال للانقطاع طهر و للوضوء و الغسل و هو فى الثانى أظهر. و ان حمل على المرجوح لدليل فهو تأويل و يسمى المرجوح المحمول عليه مؤولا كقوله: «وَ هُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ» فانه يستحيل حمل المعية على القرب بالذات فتعين صرفه عن ذلك و حمله على القدرة و

العلم و الحفظ و الرعایة، و کقوله: «وَ اخْفِضْ لَهُما جَناحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ» فانه یستحیل حمله علی الظاهر لاستحالة أن یکون مشترکا بین حقیقتین أو حقیقة و مجاز و یصح حمله علیهما جمیعا فیحمل علیهما جمیعا سواء قلنا بجواز استعمال اللفظ فی معنییه أولا، و وجهه علی هذا أن یکون اللفظ قد خوطب به مرتین مرة أرید هذا و مرة أرید هذا. و من أمثلته «وَ لا یُضَارَّ کاتِبٌ وَ لا شَهِیدٌ» فانه یحتمل و لا یضارر الکاتب و الشهید صاحب الحق بجور فی الکتابة و الشهادة، و لا یضارر بالفتح أی

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۱۸۰

لا- یضارهما صاحب الحق بالزامهما ما لا یلزمهما و اجبارهما علی الکتابة و الشهادة. ثم ان توقفت صحة دلالة اللفظ علی اضمار سمیت دلالة «اقتضاء» نحو «و اسأل القریة» أی أهلها، و ان لم تتوقف و دل للفظ علی ما لم تقصد به سمیت دلالة «إشارة» کدلالة قوله تعالی: «أُحِلَّ لَکُمْ لَیْلَةَ الصِّیامِ الرَّفَثُ إِلی نِسائِکُمْ» علی صحة صوم من أصبح جنبا إذ إباحة الجماع إلی طلوع الفجر تستلزم کونه جنبا فی جزء من النهار» «۱».

إن هذه الأقسام الأربعة تعتمد علی التدرج من الوضوح إلی الغموض، فالنص هو الواضح وضوحا تاما بحیث لا یحتمل سوی معنی واحد، و یقابل «النصّ» المجمل الذی یتساوی فیه معنیان یصعب ترجیح أحدهما، و یکون «الظاهر» أقرب إلی «النص» من حیث ان المعنی الراجح فیه هو المعنی القریب، بینما یکون «المؤول» أقرب إلی «المجمل» من حیث ان المعنی الراجح فیه هو المعنی البعید. و معنی ذلک أن قطبی «الوضوح» و «الغموض» اللذین یندرج تحتهما «النص» و «المجمل» بینهما منطقة وسطی یقع فیها «الظاهر» و «المؤول». فی هذا التقسیم الرباعی یقع «المحکم» فی منطقة وسطی بین «النص» و «الظاهر»، و یقع المتشابه بین «المؤول» و «المجمل» «۲».

الوضوح الغموض (النص الظاهر المؤوّل (المجمل) المحکم المتشابه لکن العلاقة بین المنطوق اللفظی و الدلالة لا تقف عند حدود هذا التقسیم الرباعی، فالمنطوق اللفظی قد لا- یدل وحده و یحتاج إلی اضمار، و قد یتجاوز المنطوق دلالته المباشرة إلی دلالة «ضمنیة». و تزداد المسألة تعقیدا حین ننظر إلی دلالة المفهوم، و هی الدلالة الناتجة عن دلالة المنطوق. إن المنطوق یؤدی إلی مفهوم بدلالة الألفاظ، و لکن المفهوم من الألفاظ قد یدل علی معنی آخر وراءه، و تتم هذه الدلالة اما بالموافقة و اما بالمخالفة. مثال دلالة الموافقة قوله تعالی: «فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ» فالمنطوق هنا یدل علی النهی عن قول «أف» للوالدین، و هذه الدلالة تدل «بفحوی الخطاب» علی تحریم ضربهما، ذلک لأن النهی عن الضیق منهما بالکلام «أف» یتطلب بطریق الأولی النهی عن ایذائهما. و هذه الدلالة الثانیة لیست ناتجة عن منطوق

---

(۱) السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، الجزء الثانی، ص ۳۱- ۳۲.

(۲) السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، الجزء الثانی، ص ۴.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۱۸۱

الکلام و لکنها ناتجة عن دلالة هذا المنطوق أو عن «المفهوم». و مثال آخر هو قوله تعالی: «إِنَّ الَّذِینَ یَأْکُلُونَ أَمْوالَ الْیَتامی ظُلْماً إِنَّما یَأْکُلُونَ فِی بُطُونِهِمْ ناراً وَ سَیَصْلَوْنَ سَعِیراً» فالمنطوق یدل علی حکم من یأکل مال الیتیم ظلما، و هذه الدلالة الناتجة عن المنطوق تدل «بلحن الخطاب» علی تحریم الاحراق لأنه مساو للأکل فی الاتلاف.

و النوع الثانی من دلالة المفهوم هو ما یدل بالمخالفة و ذلک فی حالة أن یکون المنطوق دالا علی مفهوم محدد لغویا بالوصف أو الحال أو الظرف أو العدد، فیکون المفهوم المحدد دالا- علی نفی الحکم عن غیره، أی عن غیر الموصوف، بطریق المخالفة، مثال ذلک قوله تعالی: «یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا إِنْ جاءَکُمْ فاسِقٌ بِنَبَإٍ فَتَبَیَّنُوا» فالمفهوم من هذا المنطوق وجوب التبین فی خبر «الفاسق»، و هذا المفهوم یدل علی «أن غیر الفاسق لا یجب التبیین فی خبره، فیجب قبول خبر الواحد العدل» «۱».

و معنى ذلك أن دلالة المنطوق اللغوى للنصوص لا- تتراوح بين الوضوح و الغموض فحسب و لكنها تختلف من حيث طرق الدلالة أيضا، فقد تكون الدلالة مباشرة و هى ما يطلق عليه القدماء «دلالة المنطوق» و قد تكون الدلالة دلالة «اقتضاء» كما فى حالة الاضمار و قد تكون دلالة «إشارة» مثل استنتاج صحة صيام من أصبح جنبا من قوله تعالى: «أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ». و الدلالة الرابعة هى دلالة «المفهوم» التى تنقسم إلى دلالة موافقة و إلى دلالة مخالفة.

إن هذا التعدد فى طرائق الدلالة اللغوية يعكس احساس القدماء أن طرائق الدلالة اللغوية تخالف طرائق الدلالة الأخرى مخالفة اللغة لغيرها من أنواع الدلالات. من هنا نفهم حصرهم مفهوم «النص» فى التركيب اللغوى الدال بمنطوقه على مفهومه دلالة مباشرة واضحة ليس فيها لبس أو احتمال، و ادراكهم فى نفس الوقت أن هذا النمط من الدلالة نادر جدا، و هو ما عبروا عنه بقولهم بندرة النصوص:

و قد نقل عن قوم من المتكلمين أنهم قالوا بندور النص جدا فى الكتاب و السنة. و قد بالغ امام الحرمين و غيره فى الرد قال: لأن الغرض من النص الاستقلال بافادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التأويل و الاحتمال و هذا ان عز حصوله بوضع الصيغ ردا إلى اللغة فما أكثره مع القرائن الحالية و المقالية «۲».

---

(۱) انظر السيوطى: ص ۳۲. هذا الانتقال من «المفهوم» إلى دلالته سواء بالموافقة أم بالمخالفة و هو ما يطلق عليه الفقهاء «الاستنباط» و هو باب لاستثمار الأحكام الفقهية من النصوص بدلالة «المفهوم» انظر أمثلة لذلك:

الزركشى: البرهان فى علوم القرآن الجزء الثانى، ص ۴- ۶، ص ۱۹- ۲۱.

(۲) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۳۱.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۸۲

و القول بندرة النصوص مردود إلى طبيعة اللغة التى تعتمد على التجريد و التعميم فى دلالتها، و هذا من شأنه أن يجعل انتاج الدلالة فى اللغة بشكل عام و فى النصوص الممتازة بشكل خاص لا يفارق جدلية النص/ القارئ. ان تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح فى «الظاهر» أو «المؤوّل» تحديد مرهون بأفق قارئ و عقله، و تحديد المحذوف المضمر فى دلالة «الاقتضاء» يحتاج كذلك إلى قارئ. فاذا انتقلنا من دلالة «المنطوق» إلى مستويات دلالة «المفهوم» كانت الدلالة غير مفارقة لفعل القراءة بما تتضمنه من تأويل. و هذا كله مفهوم للدلالة يقترب إلى حد كبير من المفهوم المعاصر الذى يرى أن فعل القراءة- و من ثم التأويل- لا يبدأ من المعطى اللغوى للنص، أى لا يبدأ من المنطوق، بل يبدأ- قبل ذلك- من الاطار الثقافى الذى يمثل أفق القارئ الذى يتوجه لقراءة النص «۱».

۲- المجمل

المجمل يقف فى الطرف الآخر من النص و هو طرف الغموض كما سبقت الاشارة.

و قد كان المثال الذى أشير إلى المجمل به قوله تعالى: «وَ لا يُضَارَّ كاتِبٌ وَ لا شَهِيدٌ»، و هو تركيب يحتمل قراءتين و يحتمل من ثم معنيين: القراءة الأولى: و لا يضارر على البناء للمعلوم، و القراءة الثانية و لا يضارر على البناء للمجهول. و كلتا القراءتين تحتملهما الآية. لكن من الملاحظ أن «الاجمال» هنا نوع من الغموض الذى يجعل النص قابلا- لتأويلين لا- يتعارضان، فسواء كان النهى للكاتب و الشاهد ألا يضرا صاحب الحق أم كان لصاحب الحق ألا يضر الكاتب و الشاهد، فانه نهى عن أن تؤدى كتابة الديون إلى ضرر. و إذا كان «الاجمال» هنا راجعا إلى الصيغة الصرفية للفعل، فان القدماء يعددون أشكالا أخرى للاجمال المؤدى إلى الغموض مثل «الاشتراك» الدلالى للألفاظ و «الحذف» و «اختلاف مرجع الضمير» و «احتمال العطف و الاستئناف» و «الغرابة» فى اللفظ و «ندرة الاستعمال» على مستوى التركيب و «التقديم و التأخير» و «قلب المنقول» من الألفاظ و «التكرير القاطع لوصل الكلام» و كلها ظواهر لغوية و أسلوبية موجودة فى نص القرآن «۲».

و قد أشار القدماء إلى بعض الألفاظ «الغريبة» التى غمض معناها على الجيل الأول من المسلمين:

فأخرج أبو عبيد فى الفضائل عن إبراهيم التيمى أن أبا بكر الصديق سئل عن قوله:

«و فاكهة و أبّا» فقال: أى سماء تظلنى و أى أرض تقلنى ان أنا قلت فى كتاب اللّه ما لا أعلم.

---

(۱) انظر:

Peter W. Nesselroth, Literary Identity and Contextual Difference p. ۵۱.

(۲) انظر السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۸.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۸۳

و أخرج عن أنس أن عمر بن الخطاب قرأ على المنبر: «و فاكهة و أبا» فقال: هذه الفاكهة قد عرفناها فما الأب؟ ثم رجع إلى نفسه فقال: ان هذا لهو الكلف يا عمر.

و أخرج 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.

و أخرج ابن جريح عن سعيد بن جبير أنه سئل عن قوله «و حنانا من لدنا» فقال:

سألت عنها ابن عباس فلم يجب فيها شيئا. و أخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس قال:

و اللّه ما أدرى ما حنانا و أخرج الفريانى حدثنا اسرائيل حدثنا سماك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال: كل القرآن أعلمه إلا أربعا: غسلين و حنانا و أوّاه و الرقيم.

و أخرج ابن أبى حاتم عن قتادة قال: قال ابن عباس: ما كنت أدرى ما قوله: «ربنا افتح بيننا و بين قومنا بالحق» حتى سمعت قول بنت ذى يزن: تعال أفاتحك، تريد أخاصمك.

و أخرج من طريق مجاهد عن ابن عباس قال: ما أدرى ما الغسلين، و لكنى أظنه الزقوم «۱».

و لم تكن ظاهرة «الغموض» بالنسبة للجيل الأول من المسلمين قاصرة على «الألفاظ» الغريبة بل كانت تتجاوز ذلك إلى مستوى التركيب، و لذلك احتاج النص فى هذه المرحلة المبكرة إلى التفسير فى بعض أجزائه:- كسؤالهم لما نزل: (وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْمٍ) فقالوا: أيّنا لم يظلم نفسه ففسره النبى صلّى اللّه عليه و سلم بالشرك، و استدل عليه بقوله تعالى: (إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ). و كسؤال عائشة- رضى اللّه عنها- عن الحساب اليسير فقال: «ذلك العرض، و من نوقش الحساب عذّب». و كقصة عدى بن حاتم فى الخيط الذى وضعه تحت رأسه. و غير ذلك مما سألوا عن آحاد منه «۲».

و لعل من أهم مظاهر «الغموض» الخلاف حول آية المحكم و المتشابه ذاتها لا على مستوى الدلالة فقط و ما ارتبط بها من تحديد معنى المحكم و معنى المتشابه، و لكن على مستوى القراءة ذاتها فى تحديد طبيعة «الواو» فى «و الراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا» فهل هى واو عطف أو واو استئناف. و على قراءة العطف يكون «الراسخون فى العلم» معطوفا على اسم الجلالة فى «و ما يعلم تأويله إلا اللّه» و يكون من ثم داخلا فى حكم من يعلم

---

(۱) انظر: السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۱۱۳.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۱۴- ۱۵.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۸۴

التأويل. و على هذه القراءة تبقى جملة «يقولون آمنا به» مقطوعة عن السياق إلا على تأويل أنها خبر لمبتدإ محذوف. و على قراءة

الاستئناف یکون «الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ» خارجة من حکم العلم بالتأویل و تکون مبتدأ خبره «یقولون آمنا به» «۱».

لقد کان المبدأ الذی طرحه المفسرون أن هذا الغموض الراجع إلی «الاجمال» یمکن الوصول إلی دلالته بالعودة إلی النص ذاته فی مکان آخر، فالمجمل فی موضع له بیان فی موضع آخر. ان تفسیر الرسول للظلم بالشرک کان تفسیرا للنص بالنص ذاته، فالنص من خلال نظامه اللغوی و الدلالی یؤسس معجمه الخاص و یضع أساس تفسیر الغامض فی بعض أجزائه:

قال العلماء من أراد تفسیر الکتاب العزیز طلبه أولا من القرآن فما أجمل منه فی مکان فقد فسر فی موضع آخر، و ما اختصر فی مکان فقد بسط فی موضع آخر «۲».

و لیس أدل علی أن النص یؤسس لغته الخاصة من «المشکلة الشرعیة» التی أضفاها النص علی کثیر من ألفاظ اللغة کالصلاة و الزکاة و الصیام و الحج، بل ان ألفاظ «الاسلام» و «القرآن» و «الوحی» و «الشرع» و «السنة» تدخل فی اطار الألفاظ التی أضفی علیها النص دلالات لم تکن لها فی اللغة، و هذا هو الفارق بین «الدلالة الشرعیة» و «الدلالة الوضعیة» لهذه الألفاظ. لقد بلغ من الاحساس بهذا النقل الدلالی الذی قام النص بتحقیقه فی بعض ألفاظ اللغة ان اعتبر بعض العلماء أن هذه الألفاظ من «المجمل» الذی یحتاج للبیان:

و منها الآیات التی فیها الأسماء الشرعیة نحو «وَ أَقِیمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّکاةَ» «فَمَنْ شَهِدَ مِنْکُمُ الشَّهْرَ فَلْیَصُمْهُ» و «لِلَّهِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ» قیل انها مجملة لاحتمال الصلاة لکل دعاء، و الصیام لکل امساک و الحج لکل قصد، و المراد بها لا تدل علیه اللغة و افتقر إلی البیان. و قیل: لا، بل یحمل علی کل ما ذکر إلا ما خص بدلیل «۳».

إن بیان «المجمل» و الکشف عن دلالة الغامض بالعودة إلی سیاق النص فی أجزاء أخری أمر هام دون شک خاصة فی مجال استثمار الأحکام الشرعیة الفقهیة من النصوص، لکن کثیرا من أجزاء النص أیضا تظل تحتمل تعدد القراءات و من ثم تعدد التأویلات خاصة علی مستوی الترکیب و الأسلوب، و مع اختلاف «المنظور» الذی ینطلق منه القارئ و المفسر، و آیة «آل عمران» خیر دلیل علی ذلک.

---

(۱) انظر تفاصیل هذا الخلاف فی الزرکشی: البرهان فی علوم القرآن، الجزء الثانی ص ۷۲- ۷۴.

(۲) السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، الجزء الثانی، ص ۱۷۵.

(۳) السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، الجزء الثانی، ص ۲۰.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۱۸۵

۳- الاختلاف الذی یوهم التناقض

فی کثیر من أجزاء النص یحدث نوع من الاختلاف الذی یبرز من خلال «التکرار»، و لکنه تکرار لا یعید نفس الشیء، بل تکرار یطرح جدیدا. و حین قارن القدماء هذه النصوص «المکررة» و لاحظوا «الاختلاف» بینها حاولوا أن یکشفوا أن هذا «الاختلاف» لا یؤدی إلی غموض أو تناقض فی دلالة النص، بل الأحری القول انه اختلاف دال علی «الاعجاز» من حیث دلالته علی قدرة النص علی التصرف دون الوقوع فی التکرار الحرفی. إن القصص القرآنی مثلا یتکرر فی السور المختلفة، لکن هذا التکرار یضیف دائما شیئا جدیدا، فقصة موسی مع أهله حین رأی النار فی طریق عودته إلی مصر تأتی فی کل سورة بأسلوب مختلف و باضافة جدیدة. فالقصة تحکی فی سورة «النمل» أن موسی:

رأی نارا فقال لأهله: «إِنِّی آنَسْتُ ناراً سَآتِیکُمْ مِنْها بِخَبَرٍ أَوْ آتِیکُمْ بِشِهابٍ قَبَسٍ لَعَلَّکُمْ تَصْطَلُونَ». و قال فی سورة طه فی هذه القصة: «لَعَلِّی آتِیکُمْ مِنْها بِقَبَسٍ أَوْ أَجِدُ عَلَی النَّارِ هُدیً». و فی موضع «لَعَلِّی آتِیکُمْ مِنْها بِخَبَرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّکُمْ تَصْطَلُونَ». و قد تصرف فی وجوه و أتی بذکر القصة علی ضروب لیعلمهم عجزهم عن جمیع طرق ذلک. و لهذا قال:

«فَلْیَأْتُوا بِحَدِیثٍ مِثْلِهِ» لیکون أبلغ فی تعجیزهم و أظهر للحجة علیهم «۱».

و لذلك أعاد قصة موسى فى سور و على طرق شتى و فواصل مختلفة مع اتفاق المعنى «۲».

و لا يكتفى القدماء بهذا «التعليل» لوجود ظاهرة الاختلاف بين أجزاء النص، بل يحاولون تفسير هذا الاختلاف و ذلك اعتمادا على مبدأ هام هو نفى الاختلاف الذى يوهم التناقض. و نفى الاختلاف الذى يوهم التناقض ليس نفيا للاختلاف فى ذاته بل هو نفى للتناقض الذى يمكن أن يوهمه هذا الاختلاف. إن النص ذاته ينفى عن نفسه «الاختلاف» الموهم بالتناقض:- سئل الغزالى عن معنى قوله تعالى: وَ لَوْ كانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلافاً كَثِيراً) فأجاب بما صورته: الاختلاف لفظ مشترك بين معان، و ليس المراد نفى اختلاف الناس فيه، بل نفى الاختلاف عن ذات القرآن، يقال: هذا كلام مختلف، أى لا يشبه أوله آخره فى الفصاحة، إذ هو مختلف، أى بعضه يدعو إلى الدين، و بعضه يدعو إلى الدنيا. أو هو مختلف النظم، فبعضه على وزن الشعر، و بعضه منزحف، و بعضه على أسلوب مخصوص

---

(۱) الباقلانى: اعجاز القرآن، الجزء الثانى، ص ۵۶، و الآيات من سورة النمل: ۷، طه: ۱۰، القصص: ۲۹.

(۲) المصدر السابق: ص ۵۹.

فى الجزالة، و بعضه على أسلوب يخالفه، و كلام اللّه منزه عن هذه الاختلافات، فانه على منهاج واحد فى النظم مناسب أوله آخره، و على مرتبة واحدة فى غاية الفصاحة، فليس يشتمل على الغث و السمين، و مسوق لمعنى واحد، و هو دعوة الخلق إلى اللّه تعالى، و صرفهم عن الدنيا إلى الدين، و كلام الآدميين يتطرق اليه هذه الاختلافات ... و لقد كان رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم بشرا تختلف أحواله، فلو كان هذا كلامه أو كلام غيره من البشر لوجد فيه اختلاف كثير فأما اختلاف الناس فهو تباين فى آراء الناس لا فى نفس القرآن، و كيف يكون هذا المراد، و قد قال تعالى: (يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَ يَهْدِى بِهِ كَثِيراً) فقد ذكر فى القرآن أنه فى نفسه غير مختلف، و هو مع هذا سبب لاختلاف الخلق فى الضلال و الهدى «۱».

إن الاختلاف- فى تأويل الغزالى- ظاهرة أحدثها النص بين الناس، فقد اختلف الناس فى النص و فى تفسيره و تأويله، و لكن النص نفسه لا اختلاف فيه لا على مستوى النظم و الأسلوب و لا على مستوى المضمون و الدلالة. لكن مثل هذا التأويل يتجاهل أن اختلاف الناس حول النص «تأويلا» استند إلى أجزاء مختلفة فى النص. إن استشهاد الغزالى بقوله تعالى: «يُضِلُّ بِهِ كَثِيراً وَ يَهْدِى بِهِ كَثِيراً» هو فى حقيقته استشهاد يعتمد على «تأويل» يأخذ الآية على ظاهرها بوصفها آية «محكمة» تدل بظاهرها. و هو استشهاد لا يوافقه عليه أى مفكر معتزلى يضع الآية فى نطاق «المتشابه» الذى يحتاج إلى التأويل الذى يتباعد بها عن دلالتها الظاهرة. و يضع 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.

إن اختلاف الناس حول النص يرتد فى جانب منه إلى «اختلاف» النص ذاته، و هو اختلاف أوهم التناقض. من هنا يحرص العلماء على ازالة هذا الوهم، و من هنا ينبع الاتفاق بين الفرق المختلفة على نفى التناقض عن القرآن. و ليس تأويل «المتشابه» بردّه إلى «المحكم» فى حقيقته إلا محاولة لازالة و هم «التناقض» عن النصوص المختلفة. و معنى ذلك أن كل الفرق تسلم بطريقة أو بأخرى بوجود نوع من الاختلاف بين أجزاء النص، لكنه اختلاف لا يؤدى إلى التناقض. انه اختلاف قد يرتد فى جزء منه إلى طبيعة اللغة، فهو اختلاف طبيعى مردود إلى الطبيعة اللغوية للنص، أو لنقل بلغة معاصرة: اختلاف مردود إلى آلية النص فى

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۴۶- ۴۸. و لاحظ فيما أكدناه من النص كيف يجذب الغزالى دلالة القرآن إلى الدعوة إلى الآخرة دون الدنيا التى يضعها فى علاقة تعارض مع «الدين»، و هو الاتجاه الذى نناقشه فى الباب الثالث من هذه

الدراسة.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۱۸۷

تحدید طبیعته الخاصة. و هذه الآلیة الخاصة کما سبقت الاشارة هی التی تجعل فعل القراءة- و التأویل من ثم- جزءا من آلیات النص. لقد عبر القدماء عن هذا الترابط بین «آلیة النص» و بین «فعل القراءة» حین أدرکوا أن الاختلاف یرتد إلی طبیعة اللغة، و أن القراءة تتم من خلال «المعقول» الذی لا یصح أن یتعارض معه المنقول أو النص.

و انما حملهم علی التأویل وجوب حمل الکلام علی خلاف المفهوم من حقیقته لقیام الأدلة علی استحالة المتشابه و الجسمیة فی حق البارئ تعالی، و الخوض فی مثل هذه الأمور خطره عظیم. و لیس بین المعقول و المنقول تغایر فی الأصول، بل التغایر انما یکون فی الألفاظ، و استعمال المجاز (فی) لغة العرب. و انما قلنا: لا- تغایر بینهما فی الأصول لما علم بالدلیل أن العقل لا یکذب ما ورد به الشرع، إذ لا یرد الشرع إلا بما یفهمه العقل، إذ هو دلیل الشرع و کونه حقا. و لو تصوّر کذب العقل فی شیء لتصوّر کذبه فی صدق الشرع، فمن طالت ممارسته العلوم، و کثر خوضه فی بحورها أمکنه التلفیق بینهما، لکنه لا یخلو من أحد أمرین، اما تأویل یبعد عن الأفهام، أو موضع لا یتبین فیه وجه التأویل لقصور الأفهام عن ادراک الحقیقة، و الطمع فی تلفیق کل ما یرد مستحیل المرام «۱».

و إذا کان «الاختلاف» حین یقرأ من خلال «المعقول» یزیل توهم «التناقض» فان الاختلاف یصبح نوعا من التنوع لا- یتعارض مع الایمان بوحدة «النص» و وحدة مصدره.

و إذا کانت الآراء و الإیدیولوجیات تختلف، فان «المعقول» الذی لا یتعارض معه النص یختلف من جماعة إلی جماعة داخل العصر الواحد فی المجتمع الواحد، و یختلف من مجتمع إلی مجتمع فی العصر الواحد، و هو أشد اختلافا بتغایر العصر و تقدم الزمان و تطور المجتمعات.

و یظل النص من خلال آلیات الاختلاف نصا قابلا للقراءة و التفسیر و التأویل.

لو کان القرآن کله محکما لما کان مطابقا إلا لمذهب واحد و کان بصریحه مبطلا لکل ما سوی ذلک المذهب، و ذلک مما ینفر أرباب سائر المذاهب عن قبوله و النظر فیه و الانتفاع به.

فإذا کان مشتملا علی المحکم و المتشابه طمع صاحب کل مذهب أن یجد فیه ما یؤید مذهبه و ینصر مقالته، فینظر فیه جمیع أرباب المذاهب، و یجتهد فی التأمل فیه صاحب کل مذهب.

و إذا بالغوا فی ذلک صارت المحکمات مفسّرة للمتشابهات «۲».

إن النص بهذا الاختلاف لا- یحدد هویته فقط و یمیز نفسه عن غیره من النصوص بل یتجاوز ذلک لکی یجعل من نفسه محورا فی الثقافة عن طریق قابلیته للتفسیرات و التأویلات

---

(۱) الزرکشی: البرهان فی علوم القرآن، الجزء الثانی، ص ۸۰.

(۲) السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، الجزء الثانی، ص ۱۳.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۱۸۸

المختلفة فی المکان و الزمان علی السواء. إن النصوص المحددة الدلالة هی النصوص ذات الوظیفة الاعلامیة الخالصة و التی تنتهی مهمتها بفک شفرة الرسالة و وصول المتلقی إلی مضمونها و محتواها وصولا کاملا نهائیا، و من شأن هذه النصوص أن تکون خاضعة خضوعا شبه تام لمعطیات اللغة العادیة، فهی نصوص لا تبدع لغتها الخاصة، و ذلک علی خلاف النصوص الممتازة. و فی القرآن نجد مستویات لغویة مختلفة تتراوح بین «الاعلام» الخالص و هی نصوص قلیلة جدا و بین اللغة «الأدبیة» المکثفة الدلالة المبدعة لآلیاتها الخاصة.

۴- الحروف المقطعة فى أوائل السور

إذا كان «المجمل» يجد تفسيره فى جزء آخر من النص، و إذا كان «المختلف» يفسر فيه «المتشابه» فى 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 و المفهوم. إن المنطوق فى حالة الحروف. المقطعة غير دال، أى ليس له مفهوم مباشر أو غير مباشر. و لا شك أن هذا هو الذى دفع بالبعض إلى جعل هذه الحروف من «المتشابه» الذى لا يعلمه إلا اللّه، و قرأ الآية- بناء على هذا التأويل لمعنى «المتشابه»- على الاستئناف دون العطف.

قال ابن عباس: أنزل اللّه القرآن على أربعة أوجه: حلال و حرام، و وجه لا يسع أحد جهالته، و وجه تعرفه العرب، و وجه تأويل لا يعلمه إلا اللّه «۱».

و قد وضع تحت هذا الوجه الذى لا يعلمه إلا اللّه كثير من أجزاء النص تدل بمنطوقها على اختصاص العلم الالهى ببعض الجوانب التى لا يعلمها البشر مثل الساعة و نزول الغيث و ما فى الأرحام و الروح.

فهو يجرى مجرى الغيوب نحو الآى المتضمنة قيام الساعة و نزول الغيث و ما فى الأرحام. و تفسير الروح و الحروف المقطعة. و كل متشابه فى القرآن عند أهل الحق، فلا مساغ للاجتهاد فى تفسيره، و لا طريق إلى ذلك إلا بالتوقيف من أحد ثلاثة أوجه: اما نص من التنزيل، أو بيان من النبى صلّى اللّه عليه و سلم، أو اجماع الأمة على تأويله، فاذا لم يرد فيه توقيف من هذه الجهات علمنا أنه مما استأثر اللّه تعالى بعلمه «۲».

و إذا كانت النصوص المشار اليها عن الساعة و الغيث و ما فى الأرحام و عن الروح

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۷۴.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۶۶.

نصوصا دالة بمنطوقها على استئثار علم اللّه بهذه الأشياء فإنها نصوص ليس لها تأويل وراء منطوقها. انها نصوص دالة أدخل فى باب «المحكم» و لا علاقة لها بالتشابه أو الغموض.

و معنى ذلك أن الحروف المقطعة و الآيات «المتشابهات» فقط هى التى استأثر اللّه بعلمها و ليس لانسان تأويلها.

إن اختلاف الروايات عن ابن عباس جعل أنصار التأويل يستندون إلى مرويات أخرى عنه تعارض وجود شىء فى القرآن لا يصل الإنسان إلى فهمه و تأويله:- أ لا ترى أن ابن عباس كان يقول: أنا من الراسخين فى العلم، و يقول عند قراءة قوله فى أصحاب الكهف: (ما يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ) أنا من أولئك القليل.

و قال مجاهد ... لو لم يكن للراسخين فى العلم حظ من المتشابه إلا أن يقولوا: (آمنا) لم يكن لهم فضل على الجاهل، لأن الكل قائلون ذلك. و نحن لم نر المفسرين إلى هذه الغاية توقفوا عن شىء من القرآن فقالوا: هو متشابه لا يعلمه إلا اللّه، بل أمّروا على التفسير، حتى فسروا الحروف المقطعة «۱».

و الحقيقة أن تفسير الحروف المقطعة و محاولة الوصول إلى سرها يرجع إلى زمن نزول النص، و إلى جدل اليهود مع النبى حول الاسلام و القرآن. و سواء كانت هذه الرواية هى سبب نزول آية آل عمران أم كانت مجرد «واقعة» لا تعلّق لها بنزول الآية فان مغزاها بالنسبة لتفسير الحروف المقطعة يظل هاما. لقد حاول اليهود تفسير هذه الحروف تفسيرا عدديا ظنا منهم أنها يمكن أن تكشف لهم عن مدة سيادة «الاسلام» و سيطرته سياسيا. قال ابن اسحاق راويا عن ابن عباس:.

إن أبا ياسر بن أخطب مر برسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم، و هو يتلو فاتحة البقرة: «الم ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ» فأتى أخاه حيى أخطب فى رجال من يهود، فقال: تعلموا و اللّه، لقد سمعت محمدا يتلو فيما أنزل عليه، الم ذلِكَ الْكِتابُ فقالوا: أنت سمعته؟ فقال: نعم، فمشى حيى بن أخطب فى أولئك النفر من يهود إلى رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم، فقالوا له: يا محمد، أ لم يذكر لنا أنك تتلو فيما أنزل اليك «الم ذلِكَ الْكِتابُ»؟ فقال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم: بلى، قالوا: أ جاءك بها جبريل من عند اللّه؟ فقال: نعم: قالوا: لقد بعث اللّه قبلك أنبياء ما نعلمه بيّن لنبى منهم ما مدة ملكه، و ما أكل أمته غيرك، فقال حيى بن أخطب، و أقبل على من معه، فقال لهم:

الألف واحدة، و اللام ثلاثون، و الميم أربعون، فهذه احدى و سبعون سنة، أ فتدخلون فى

---

(۱) المصدر السابق، ص ۷۳.

دين انما مدة ملكه و أكل أمته احدى و سبعون سنة؟ ثم أقبل على رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم، فقال: يا محمد، هل مع هذا غيره؟ قال: نعم، قال: ما ذا؟ قال: «المص». قال: هذه و اللّه أثقل و أطول، الألف واحدة و اللام ثلاثون، و الميم أربعون، و الصاد تسعون فهذه احدى و ستون و مائة سنة، هل مع هذا يا محمد غيره، قال: نعم «الر». قال: هذه و اللّه أثقل و أطول، الألف واحدة، و اللام ثلاثون، و الراء مائتان، فهذه احدى و ثلاثون و مائتان، هل مع هذا غيره يا محمد قال: نعم «المر» قال: هذه و اللّه أثقل و أطول، الألف واحدة، و اللام ثلاثون، و الميم أربعون، و الراء مائتان، فهذه احدى و سبعون و مائتا سنة، ثم قال: لقد لبس علينا أمرك يا محمد، حتى ما ندرى أ قليلا أعطيت أم كثيرا؟ ثم قاموا عنه. فقال أبو ياسر لأخيه حيى بن أخطب و لمن معه من الأحبار: ما يدريكم لعله قد جمع هذا كله لمحمد، احدى و سبعون، و احدى و ستون و مائة، و احدى و ثلاثون و مائتان، و احدى و سبعون و مائتان، فذلك سبع مائة و أربع و ثلاثون سنة، فقالوا: لقد تشابه أمره علينا «۱».

و لقد كان هذا التأويل أساسا فيما يبدو اعتمد عليه كثير من السلف فى محاولة كشف أمد الدنيا و مدة العالم، و من هؤلاء الذى اعتمدوا عليه السهيلى فى كتابه فيما يقول ابن خلدون:

و هو أنه جمع الحروف المقطعة فى أوائل السور بعد حذف المكرر قال و هى أربعة عشر حرفا يجمعها قولك (الم يسطع نص حق كره) فأخذ عددها بحساب الجمل فكان سبعمائة و ثلاثة اضافة إلى المنقضى من الالف الآخر قبل بعثته فهذه هى مدة الملة قال: و لا يبعد ذلك أن يكون من مقتضيات هذه الحروف و فوائدها. قلت: و كونه لا يبعد لا يقتضى ظهوره و لا التعويل عليه «۲».

و ينتهى ابن خلدون إلى رفض مثل هذا التأويل و ذلك استنادا إلى أمرين: الأول أن دلالة الحروف على «الأرقام» ليست دلالة طبيعية أو عقلية، بل هى دلالة عرفية وضعية اعتباطية. و الأمر الثانى أن اليهود الذين وضعوا هذه الدلالة هم أقرب إلى البداوة و الأمية بالمعنى الثقافى و الحضارى و من ثم لا يصح التعويل على آرائهم و اجتهاداتهم فى مثل هذه المسائل. يقول:

و لا يقوم من القصة دليل على تقدير الملة بهذا العدد لأن دلالة هذه الحروف على تلك الأعداد ليست طبيعية و لا عقلية و انما هى بالتواضع و الاصطلاح الذى يسمونه حساب

---

(۱) السيرة النبوية: الجزء الثانى، ص ۱۳۹- ۱۴۰.

(۲) المقدمة: ص ۲۳۲.

الجمّل. نعم انه قديم مشهور، و قدم الاصطلاح لا يصير حجة، و ليس أبو ياسر و أخوه حيى ممن يؤخذ رأيه فى ذلك دليلا و لا من

علماء اليهود لأنهم كانوا باديـة بالحجاز غفلا عن الصنائع و العلوم حتى عن علم شريعتهم و فقه كتابهم و ملتهم، و انما يتلقفون مثل هذا الحساب كما تتلقفه العوام فى كل ملة «۱».

و إذا كان اليهود قد حاولوا تفسير هذه الحروف تفسيرا حسابيا، فان ابن عباس قد حاول أن يرد هذه الحروف إلى أسماء اللّه و صفاته، فكل حرف منها يـدل على اسم أو صـفة دلالـة الجزء على الكل. و فى هـذه الحالة يمكن أن يدل الحرف الواحد على أكثر من اسم و أكثر من صفة:

فالألف من «اللّه» و اللام من «لطيف» و الميم من «مجيد»، أو الألف من «آلائه» و اللام من «لطفه» و الميم من «مجده» «۲».

و يمكن أيضـا أن يكون مفتتح كـل سورة دالا- على عبارة كاملـة على سبيل الاختصار، فتكون الدلالـة:- فى قوله تعالى: «الم». أنا اللّه أعلم، و فى (المص) أنا اللّه أفضل، و (ألر) أنا اللّه أرى، و نحوه من دلالة الحرف الواحد على الاسم العام و الصفة التامة «۲».

و لا شك أن هذا التأويل المنسوب إلى ابن عباس قد تطور فيما بعد، عند كل من الشيعة و المتصوفة، إلى علم قائم بذاته. اكتسبت فيه الحروف بصـفة عامـة و حروف أوائل السور بصورة خاصـة أبعادا و دلالات شتى سواء على الأئمـة عند الشـيعة على اختلاف فرقهم أم على حقائق الوجود و النص عند المتصوفة. و كان ذلك كله تعميقا للاتجاهات «الغنوصية» فى تفسير النص و تأويله.

و فى مقابل هـذا الاتجاه التأويلى السرى نجـد اتجاها آخر يتعامل مع هـذه الحروف من حقيقـة أنها حروف غير دالة فى ذاتها، بل هى جزء من النظام اللغوى الـذى يعتمد عليه النص، و وجودها فى النص هكذا مفرّقة له دلالة عامة هى «تأكيد» أن هذا «النص» المعجز فى نظمه مؤلف من نفس الحروف التى يؤلفون منها نصوصهم التى لا ترقى فى مستواها إلى آفاق هذا النص. و معنى ذلك أن الاشتراك بين النص و غيره من نصوص الثقافة هو اشتراك فى النظام الصوتى، و ذلك معنى من معانى الاعجاز عند الباقلانى:-

---

(۱) المقدمة: ص ۳۳۳.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۱۷۳، ص ۱۷۴.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۹۲

و هو أن الحروف التى بنى عليها كلام العرب تسعة و عشرون حرفا و عدد السور التى افتتح فيها بذكر الحروف ثمان و عشرون سورة و جملة ما ذكر من هذه الحروف فى أوائل السور من حروف المعجم نصف الجملة و هو أربعة عشر حرفا ليدل بالمذكور على غيره، و ليعرفوا أن هذا الكلام منتظم من الحروف التى ينظمون بها كلامهم «۱».

و هـذه الحروف الأربعة عشر المذكورة فى أوائل السور إلى جانب أنها من حيث العدد نصف حروف اللغة تمثل من جهة أخرى كل الظواهر الصوتيـة الموجودة فى اللغـة، فهى تمثـل ظواهر «الهمس» و «الجهر» و «الشـدة» و «الرخاوة» و «الانفتاح» و «الاطباق». و هى من جهة ثالثة تمثل تقسيم الحروف من حيث «المخرج» إلى حلقية و غيره حلقية. و معنى ذلك أن اختيار هذه الحروف لبدء السور بها لم يكن اختيـارا عشوائيـا قائمـا على المصادفـة و الارتجـال، بـل هـو اختيـار له دلالـته من حيث أن هـذه الحروف تمثـل الظـواهر الصوتية الموجودة فى حروف اللغة. فمن الحروف المهموسة فيها: الصاد و الكاف و القاف و السين و الحاء و الطاء، و من الحروف المجهورة: الألـف و اللام و الميم و الراء و الهـاء و العين و اليـاء و النون، و من الشديـدة الألـف و الكـاف و الطاء و القاف، و من الرخوة اللام و الميم و الراء و الصـاد و الهـاء و العين و السـين و الحـاء و الياء و النون، و من المطبقـة: الصاد و الطاء، و من المنفتحـة: الألف و اللام و الميم و الراء و الكاف و الهاء و العين و السـين و الحاء و القاف و الياء و النون. و بالاضافـة إلى ذلك ففيها من حروف القلقلة القاف و الطاء. و من حروف الحلق الحاء و الهاء و العين:

و الـذى ينقسم اليه هـذه الحروف على مـا قسـمه أهـل العربيـة و بنوا عليها وجوهها أقسام نحن ذاكروها. فمن ذلك أنهم قسـموها إلى حروف مهموسـة و أخرى مجهورة، فالمهموسـة منهـا عشـرة و هى الحـاء و الهاء (؟) و الخاء و الكاف و الشـين و الثاء و الفاء و التاء و

الصاد و السين، و ما سوى ذلك من الحروف فهى مجهورة، و قد عرفنا أن نصف الحروف المهموسة مذكورة فى جملة الحروف المذكورة فى أوائل السور، و كذلك نصف الحروف المجهورة على السواء لا زيادة و لا نقصان «۲».

و كذلك مما يقسمون اليه الحروف يقولون انها على ضربين: أحدهما حروف الحلق و هى ستة أحرف العين و الحاء و الهمزة (؟) و الهاء و الخاء (؟) و الغين (؟) و النصف من هذه الحروف

---

(۱) اعجاز القرآن: الجزء الأول، ص ۶۵- ۶۶. و قد عدد الباقلانى الحروف تسعة و عشرين على اعتبار «لا» حرفا مستقلا، و إذا اعتبرناها حرفا مركبا من حرفين هما اللام و الألف صارت الحروف ثمانية و عشرين مطابقة لعدد السور. انظر الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۱۷۶.

(۲) الباقلانى: اعجاز القرآن، الجزء الأول، ص ۶۶.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۹۳

مذكور فى جملة الحروف التى تشتمل عليها الحروف المبينة فى أوائل السور. و كذلك النصف من الحروف التى ليست بحروف الحلق.

و كذلك تنقسم هذه الحروف إلى قسمين آخرين: أحدهما حروف غير شديدة، و إلى الحروف الشديدة و هى التى تمنع الصوت أن يجرى فيه و هى الهمزة و القاف و الكاف و الجيم (؟) و الظاء و الذال و الطاء و الياء، و قد علمنا أن نصف هذه الحروف أيضا هى مذكورة فى جملة تلك الحروف التى بنيت عليها تلك السور. و من ذلك الحروف المطبقة و هى أربعة أحرف و ما سواها منفتحة فالمطبقة الطاء و الظاء و الضاد و الصاد. و قد علمنا أن نصف هذه الحروف فى جملة الحروف المبدوء بها فى أوائل السور.

و إذا كان القوم الذين قسموا فى الحروف هذه الأقسام لأغراض لهم فى ترتيب العربية و تنزيلها بعد الزمان الطويل من عهد النبى صلّى اللّه عليه و سلم، و رأوا مبانى اللسان على هذه الجهة، و قد 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 إلا من اللّه عز و جل لأن ذلك يجرى مجرى علم الغيوب. و إن كان انما تنبهوا على ما بنى عليه اللسان فى أصله، و لم يكن لهم فى التقسيم شىء و انما التأثير لمن وضع أصل اللسان، فذلك أيضا من البديع الذى يدل على أن أصل وضعه وقع موقع الحكمة التى يقصر عنها اللسان. فان كان أصل اللغة توقيفا فالأمر فى ذلك أبين، و ان كان على سبيل التواضع فهو عجيب أيضا، لأنه لا يصح أن تجتمع هممهم المختلفة على نحو هذا إلا بأمر من عند اللّه تعالى. و كل ذلك يوجب اثبات الحكمة فى ذكر هذه الحروف على حد يتعلق به الاعجاز من وجه «۱».

إن الدلالة التى يضفيها الباقلانى هنا على وجود هذه الحروف فى النص دلالة مشابهة لدلالة «الاخبار عن الغيوب» على اعجاز النص. و لكن علينا أن نكون على ذكر بأن هذه الدلالة دلالة أضافتها الثقافة على هذه الحروف بعد تطور الدرس اللغوى. و لا يقلل من هذه الدلالة الآن أن تقسيم الأصوات مخالف لتقسيم القدماء الذين كانوا يعتمدون على مجرد الملاحظة المباشرة، هذا بالاضافة إلى تطور نطق بعض الأصوات فى اللغة الحديثة «۲».

ثمة تأويلات أخرى تحاول اضفاء دلالة على هذه الحروف، منها مثلا اعتبار هذه الحروف بمثابة أسماء للسور التى وردت فيها، و لكن هذا التأويل يضعف من مشروعيته كثرة

---

(۱) الباقلانى: اعجاز القرآن، الجزء الأول، ص ۶۸- ۶۹.

(۲) انظر: فليش: العربية الفصحى، نحو بناء لغوى جديد، ص ۳۷- ۴۱.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۹۴

السور التى تبدأ بحروف متشابهة مثل «الم» التى تبدأ بها سور «البقرة» و «آل عمران» و «العنكبوت» و «الروم» و «لقمان» و «السجدة»، و مثل «الر» التى تبدأ بها سور «يونس» و «هود» و «يوسف» و «الرعد» و «إبراهيم» و «الحجر»، هذا علاوة على الطواسين و الحواميم. و يبدو دفاع علماء القرآن عن مثل هذا التأويل دفاعا متهافتا، ذلك أنهم يذهبون إلى أنه:

قد يقع الوفاق بين اسمين لشخصين. ثم يميز بعد ذلك بصفة وقعت، كما يقال زيد و زيد، ثم يميزان بأن يقال: زيد الفقيه، و زيد النحوى، فكذلك إذا قرأ القارئ: (الم. ذلِكَ الْكِتابُ) فقد ميزها عن (الم. اللّه لا إله إلا هو الحى القيوم) «۱».

و يطول بنا الأمر إذا ناقشنا كل التأويلات التى طرحت لوجود هذه الحروف و التى أسهب علماء القرآن فى تعدادها حتى وصلت إلى ثلاثة عشر تأويلا، و انتهى الأمر ببعض العلماء إلى التسليم بها جميعا و جعلها بمثابة تأويل واحد:

فيقال: إن اللّه جل و علا افتتح السور بهذه الحروف إرادة منه للدلالة بكل حرف منها على معان كثيرة، لا على معنى واحد، فتكون هذه الحروف جامعة لأن تكون افتتاحا، و أن يكون كل واحد منها مأخوذا من اسم من أسماء اللّه تعالى، و أن يكون اللّه عز و جل قد وضعها هذا الوضع فسمى بها، و أن كل حرف منها فى آجال قوم و أرزاق آخرين، و هى مع ذلك مأخوذة من صفات اللّه تعالى فى انعامه و افضاله و مجده، و أن الافتتاح بها سبب لأن يسمع القرآن من لم يكن يسمع، و أن فيها اعلانا للعرب أن القرآن الدال على نبوة محمد صلّى اللّه عليه و سلم بهذه الحروف و أن عجزهم عن الاتيان بمثله مع نزوله بالحروف المتعالمة بينهم دليل على كفرهم و عنادهم و جحودهم، و أن كل عدد منها إذا وقع أول كل سورة فهو اسم لتلك السورة «۲» و لا شك أن كل هذه التأويلات تؤكد بطريقة أو بأخرى احساس القدماء بأن «غموض» دلالة هذه الحروف يشكل جانبا من جوانب خصوصية النص، فهو غموض يؤكد «الاختلاف»، بين القرآن و بين غيره 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 تبيّنها و تكشف عنها أجزاء أخرى من النص، و هى من ثم ظواهر غموض تبرز اختلاف النص داخليا. و هكذا يكون النص قد خالف بين ذاته و بين غيره من النصوص من جهة، و خالف بين أجزائه من جهة أخرى. و لم تكن هذه المخالفة الا آلية من آليات النص حقق بها تميزه و حقق بها من ثم قدرته على التفاعل مع الثقافة فى المكان و الزمان.

---

(۱) الزركشى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۱۷۴.

(۲) الزركشى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۱۷۵.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۹۵

الفصل الرابع العام و الخاص

اشارة

إذا كانت علوم «الاعجاز» و «المناسبة بين السور و الآيات» و «المحكم و المتشابه» علوما تؤكد مفهوم «وحدة» النص فى وعى القدماء فان علم «العام و الخاص» يزيد هذا الوعى بالوحدة وضوحا رغم ارتباطه ارتباطا وثيقا بعلم «أسباب النزول». إذ لم يكتف العلماء بالوقوف عند حدود النظرة التجزيئية للنص التى ترى كل آية «نصا» مستقلا بمعنى منفصل عن معنى الآيات السابقة لها أو التالية لها، بل بذلوا- كما رأينا- غاية جهدهم لتأكيد أن النص من حيث «النزول» نزل مجزأ، و لكنه من حيث «التلاوة» نص واحد. و فى علم «العام و الخاص» يؤكد العلماء مرة أخرى أن النصوص أو الآيات و ان نزلت عند سبب خاص تتجاوز من حيث دلالتها حدود هذا السبب الخاص. و إذا كان العلماء قد اختلفوا فى دلالة النص و تساءلوا: هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب، فقد كان هذا

الخلاف خلافا فقهيا يرتبط بآيات الأحكام دون غيرها من الآيات. و لا شك أن ما ورد فى القرآن خاصا بالأحكام و التشريعات يمكن النظر إليه من خلال هذه الثنائية، إذ يرتبط بعضها بسبب النزول و لا يفارقه، و ان كان بعضها الآخر يتجاوز «الواقعة» الجزئية التى نزل فيها ليدل على حكم عام يصلح أن ينطبق على آلاف الوقائع الشبيهة.

لقد كان اهتمام الفقهاء و الأصوليين 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 إلى «الوقائع» الجزئية التى يمثلها علم «أسباب النزول» بوصفها مجرد نماذج و أمثلة لأحوال اجتماعية و انسانية. و على ذلك فان دلالة النص لا تقف عند حدود هذه الوقائع الجزئية بل تنسحب على كل الوقائع الشبيهة:- و من الأدلة على اعتبار عموم اللفظ (كون) احتجاج الصحابة و غيرهم فى وقائع بعموم آيات نزلت على أسباب خاصة شائعا ذائعا بينهم. قال ابن جرير: حدثنى محمد بن أبى معشر: أخبرنا أبو معشر نجيح سمعت سعيدا المقبرى يذكر محمد بن كعب القرظى فقال

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۹۶

سعيد: ان فى بعض كتب اللّه: ان للّه عبادا ألسنتهم أحلى من العسل و قلوبهم أمرّ من الصبر، فقال محمد بن كعب: هذا فى كتاب اللّه: «وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُكَ قَوْلُهُ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا» 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 تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ» الآية، بل قصرها على ما أنزلت فيه من قصة أهل الكتاب، قلت: أجيب عن ذلك بأنه لا يخفى عليه أن اللفظ أعمّ من السبب، لكنه بين أن المراد باللفظ خاص، و نظيره تفسير النبى صلّى اللّه عليه و سلم «الظلم» فى قوله تعالى: وَ لَمْ يَلْبِسُوا إِيمانَهُمْ بِظُلْمٍ» بالشرك من قوله: «إِنَّ الشِّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ» مع فهم الصحابة العموم فى كل لفظ. و قد 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: «وَ السَّارِقُ وَ السَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُما» أ خاص أم عام؟ قال:

بل عام.

و قال 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، و أن آية الكلالة نزلت فى جابر بن عبد اللّه، و أن قوله: «وَ أَنِ احْكُمْ بَيْنَهُمْ» نزلت فى بنى قريظة و النضير، و نظائر ذلك مما يذكرون أنه نزل فى قوم من المشركين بمكة أو قوم من اليهود و النصارى أو فى قوم من المؤمنين، فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فان هذا لا يقوله مسلم و لا عاقل على الاطلاق. و الناس و ان تنازعوا فى اللفظ العام الوارد على سبب، هل يختص بسببه؟ فلم يقل أحد ان عمومات الكتاب و السنة تختص بالشخص المعين، و انما غاية ما يقال انها تختص بنوع ذلك الشخص فتعم ما يشبهه و لا يكون العموم فيها بحسب اللفظ. و الآية التى لها سبب معين ان كانت أمرا أو نهيا فهى متناولة لذلك الشخص و لغيره ممن كان بمنزلته، و ان كانت خبرا بمدح أو ذم فهى متناولة لذلك الشخص و لمن كان بمنزلته «۱».

إن تجاوز «السبب الخاص» فى دلالة النص إلى مستوى «العموم» لا بدّ أن يستند إلى دوال فى النص ذاته تسمح بهذا التجاوز و الانتقال. و من طبيعة اللغة ذاتها أنها تعبر عن الوقائع تعبيرا رمزيا، فالوجود الفيزيقى للأشياء يتحول فى اللغة إلى رموز صوتية، و هذا

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۹- ۳۰.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۹۷

التحول لا- يتم إلا- عبر المرور من الوجود المادى إلى الوجود الذهنى فى المفاهيم و التصورات المشتركة. هذا على مستوى دلالة الألفاظ على مدلولاتها، فإذا انتقلنا من دلالة الألفاظ إلى دلالة التراكيب كان تعبير اللغة عن الوقائع تعبيرا من خلال علاقات لغوية لها خصوصيتها.

إن عبارة «مات السائق» مثلا أسندت الفعل «مات» إلى الفاعل «السائق»، و لكن هذا اسناد لغوى لا يتطابق مع الحدث الخارجى و لا يحاكيه، ففى الحدث الخارجى الذى تعبر عنه الجملة لم يفعل السائق الموت بنفسه. و فى عبارة أخرى مثل «أعجبنى العرض» نجد أن علاقات الفاعلية و المفعولية لا تشير إلى وقائع خارجية، بل تشير إلى علاقات لغوية. هذا من حيث علاقة اللغة بما تدل عليه فى الواقع الخارجى، إذ للغة آليات خاصة بها تحول الواقع إلى 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. و لو استخدمت بعض أدوات التخصيص فى أىّ من الجملتين كأن نقول مثلا: «مات 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. و حتى فى حالة استبدال اسم علم بكلمة «سائق» و نعت كلمة «السيارة» ببعض النعوت التى تميزها عن غيرها من السيارات، فلن تفلح كل هذه الوسائل اللغوية فى جعل العبارة اللغوية «خاصة» بالحادثة الجزئية. هكذا تعتمد اللغة فى تعبيرها الرمزى عن العالم على طاقتى التجريد و التعميم.

إن الأصل فى آليات اللغة اذن التعميم، لذلك حرص العلماء على تأكيد العموم فى كثير من الأحكام التى شرعها النص. و لكن هذا الحرص على «العموم» لا- يقلل من أهمية علم «أسباب النزول» الذى يتوقف عليه فى كثير من الأحيان اكتشاف دلالة النصوص. ان الآيات:

وَ إِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَ لا- تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَراءَ ظُهُورِهِمْ وَ اشْتَرَوْا بِهِ ثَمَناً قَلِيلًا فَبِئْسَ ما يَشْتَرُونَ. لا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِما أَتَوْا وَ يُحِبُّونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِما لَمْ يَفْعَلُوا فَلا تَحْسَبَنَّهُمْ بِمَفازَةٍ مِنَ الْعَذابِ وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ «۱».

قد أشكلت على مروان بن الحكم فسأل ابن عباس:

---

(۱) سورة آل عمران: الآيتان ۱۸۷- ۱۸۸.

لئن كان كل امرئ فرح بما أوتى و أحب أن يحمد بما لم يفعل معذبا لنعذّبن أجمعون:

فقال ابن عباس: هذه الآية نزلت فى أهل الكتاب ... سألهم النبى صلّى اللّه عليه و سلم عن شىء فكتموه و أخبروه بغيره، فخرجوا و قد أروه أن قد أخبروه بما سألهم عنه، فاستحمدوا بذلك اليه و فرحوا بما أوتوا من كتمانهم ما سألهم عنه «۱».

و ليس 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 إلى سياقه الأكبر.

و الدلالة التى يمكن الوصول اليها أن الذم واقع على الجمع بين الفرح بما يجنيه الانسان من الباطل و بين حب الحمد على هذا الباطل أيضا. لقد كذب اليهود على محمد، و حققوا من وراء هذا الكذب غايتين: الفرح بخداع محمد، و اكتساب الحمد على شىء لم يفعلوه فى الحقيقة. و هذه الدلالة تحتاج لا شك إلى معرفة سبب النزول، و لكنها تظل دلالة عامة غير خاصة بالسبب الذى نزلت من أجله:- لأن اللفظ أعم من السبب ... و انما الجواب أن الوعيد مرتب على أثر الأمرين المذكورين، و هما الفرح و حب الحمد، لا عليهما أنفسهما، إذ هما من الأمور الطبيعية التى لا يتعلق بها التكليف أمرا و نهيا ... لا يخفى عن ابن عباس رضى اللّه عنه أن اللفظ أعم من السبب، لكنه بين أن المراد باللفظ خاص، و نظيره: تفسير النبى صلّى اللّه عليه و سلم الظلم بالشرك «۲».

إن 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 و حب الحمد فليس كل من يفرح بما أوتى و يجب أن يحمد بما لم يفعل معذبا و إلّا عذب الناس جميعا كما توهم مروان بن الحكم. إن دلالة النص التى أمكن الوصول اليها من «سبب النزول» تحصره فى «فرح» خاص بفائدة يجنيها الانسان من باطل، و يجتمع مع هذا الفرح حب الحمد على هذا الباطل الموهم. لكن هذه الدلالة عامة فى كل من تحققت فيه هذه الشروط.

۱- آليات العموم

يعد الأصوليون الوسائل اللغوية التى يستفاد منها معنى العموم و يحصرونها فى الوسائل الآتية:- ۱- «كل» سواء بدئ بها الكلام أو جاءت فى التوابع.

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۷.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۷- ۲۸.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۱۹۹

۲- أسماء الموصول.

۳- «أى» و «ما» و «من» سواء جاءت شرطية أم استفهامية أم موصولة.

۴- الجمع المعرّف سواء كان التعريف بالألف و اللام أم كان بالاضافة.

۵- اسم الجنس المعرف سواء بالاضافة أو بالألف و اللام.

۶- النّكرة فى سياق النهى و النفى و الشرط، و فى سياق الامتنان.

العام لفظ يستغرق الصالح من غير حصر. و صيغة «كل» مبتدأة نحو «كُلُّ مَنْ عَلَيْها فانٍ» أو تابعة نحو: «فَسَجَدَ الْمَلائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ» و «الذى» و «التى» و تثنيتهما و جمعهما نحو:

«وَ الَّذِى قالَ لِوالِدَيْهِ أُفٍّ لَكُما» فان المراد به كل من صدر منه هذا القول، بدليل قوله بعد:

«أُولئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ» و «الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ أُولئِكَ أَصْحابُ الْجَنَّةِ» «لِلَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنى وَ زِيادَةٌ». «لِلَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّاتٌ» و «اللَّائِى يَئِسْنَ مِنَ الْمَحِيضِ» الآية «وَ اللَّاتِى يَأْتِينَ الْفاحِشَةَ مِنْ نِسائِكُمْ فَاسْتَشْهِدُوا» الآية، «وَ الَّذانِ يَأْتِيانِها مِنْكُمْ فَآذُوهُما».

و «أى» و «ما» و «من» شرطا و استفهاما و موصولا، نحو: «أَيًّا ما تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْماءُ الْحُسْنى» «إِنَّكُمْ وَ ما تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ» «مَنْ يَعْمَلْ سُوءاً يُجْزَ بِهِ».

و الجمع المضاف نحو «يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِى أَوْلادِكُمْ» و المعرف بأل نحو: «قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ» و «فَاقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ».

و اسم الجنس المضاف نحو: «فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ» أى كل أمر اللّه، و المعرّف بأل نحو: «وَ أَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ» أى كل بيع، «إِنَّ الْإِنْسانَ لَفِى خُسْرٍ» أى كلّ إنسان بدليل «إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا».

«و النكرة» فى سياق النفى و النهى نحو: «فَلا تَقُلْ لَهُما أُفٍّ» «وَ إِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنا خَزائِنُهُ» «ذلِكَ الْكِتابُ لا رَيْبَ فِيهِ» «فَلا رَفَثَ وَ لا فُسُوقَ وَ لا جِدالَ فِى الْحَجِّ». و فى سياق الشرط نحو: «وَ إِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلامَ اللَّهِ». و فى سياق الامتنان نحو: «وَ أَنْزَلْنا مِنَ السَّماءِ ماءً طَهُوراً» «۱».

و يضيف الزركشى- فى افادة «النكرة» العموم- إلى الشرط و النفى و النهى سياق الاستفهام «من قوله: (هل تعلم له سميا)» «۲» و

يضيف فى مكان آخر ظاهرة «الحذف» خاصة

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۶.

(۲) البرهان فى علوم القرآن: الجزء الثانى، ص ۶.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۰۰

حذف المفعول، حيث يعامل الفعل المتعدى معاملة الفعل اللازم للدلالة على «العموم» و ذلك فى سياق توجيه الخطاب إلى ضمير مخاطب غير معين أو محدد، فيقصد به العموم أيضا:- (و لو ترى إذ فزعوا فلا فوت)، أخرج فى صورة الخطاب لما أريد العموم، للقصد إلى تفظيع حالهم، و أنها تناهت فى الظهور حتى امتنع خفاؤها، فلا تخص بها رؤية راء، بل كل من يتأتى منه الرويۀ داخل فى هذا الخطاب، لقوله تعالى:

(وَ إِذا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيماً وَ مُلْكاً كَبِيراً لم يرد به مخاطب معين، بل عبّر بالخطاب ليحصل لكل واحد فيه مدخل، مبالغة فيما قصد اللّه من وصف ما فى ذلك المكان من النعيم و الملك، و لبناء الكلام فى الموضعين على العموم لم يجعل ل «ترى» و لا ل «رأيت» مفعولا ظاهرا و لا مقدرا ليشيع و يعم» «۱».

إن كثيرا من الآيات التى يوردها 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:- قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجادِلُكَ فِي زَوْجِها وَ تَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَ اللَّهُ يَسْمَعُ تَحاوُرَكُما إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ. الَّذِينَ يُظاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسائِهِمْ ما هُنَّ أُمَّهاتِهِمْ إِنْ أُمَّهاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَ إِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَراً مِنَ الْقَوْلِ وَ زُوراً وَ إِنَّ اللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٌ. وَ الَّذِينَ يُظاهِرُونَ مِنْ نِسائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِما قالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَماسَّا ذلِكُمْ تُوعَظُونَ بِهِ وَ اللَّهُ بِما تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ. فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيامُ شَهْرَيْنِ مُتَتابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَماسَّا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فَإِطْعامُ سِتِّينَ مِسْكِيناً ذلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَ رَسُولِهِ وَ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَ لِلْكافِرِينَ عَذابٌ أَلِيمٌ «۲».

و هى آيات نزلت فى شأن «سلمة بن صخر»، و علينا أن نلاحظ كيف أن النص يبدأ بالخاص «الواقعة الجزئية» و هى شكوى المرأة من زوجها، ثم ينتقل إلى العام باستخدام الأسماء الموصولة. و المثال الثانى هو آيات اللعان، و هو قوله تعالى:-

---

(۱) البرهان فى علوم القرآن: الجزء الثانى، ص ۲۱۹.

(۲) سورة المجادلة: الآيات ۱- ۴.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۰۱

وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْواجَهُمْ وَ لَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَداءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهاداتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ. وَ الْخامِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كانَ مِنَ الْكاذِبِينَ. وَ يَدْرَؤُا عَنْهَا الْعَذابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهاداتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكاذِبِينَ. وَ الْخامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْها إِنْ كانَ مِنَ الصَّادِقِينَ «۱».

و هى آيات نزلت فى شأن «هلال بن أمية»، و الآية الثالثة نزلت فى حق من قذفوا عائشة، و هى قوله تعالى:

وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً وَ أُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ «۲».

و هذا الاستخدام للأسماء الموصولة هو الذى ينقل دلالة الآيات من مستوى «الخصوص» إلى مستوى العموم. و لذلك فان الاحكام الواردة بها ليست «خاصة» بمن نزلت فيهم، بل هى أحكام عامة لكل من ينطبق عليه الوصف الذى صاغته «جملة الصلة» بعد اسم الموصول. ان استخدام اسم الموصول- و ما يتبعه من جملة الصلة التى تعد بمثابة جملة وصفية عند عبد القاهر «۳»- استخدام يستهدف التعميم:

فتعدى الحكم إلى من سواهم، فمن يقول بمراعاة حكم اللفظ كان الاتفاق هاهنا هو مقتضى الأصل، و من قال بالقصر على الأصل خرج عن هذا الأصل فى هذه الآية بدليل «۴».

إن استخدام اسم الموصول بما يرتبط به من جملة الصلة يؤدى إلى خلق مفهوم عام فى «الوهم و الخيال» على حد تعبير عبد القاهر. و هذا المفهوم العام ينقل الدلالة اللغوية من مستوى الواقعة الجزئية لتعبر عن مفهوم عام:- و ليس شىء أغلب على هذا الضرب الموهوم من «الذى» فانه يجىء كثيرا على أنك تقدّر شيئا فى وهمك، ثم تعبّر عنه بالذى، و مثال ذلك قوله:-

أخوك الذى ان تدعه لملمّةيجبك و ان تغضب إلى السيف يغضب و قول الآخر:-

أخوك الذى ان ربته قال انماأربت و ان عاتبته لان جانبه فهذا و نحوه على أنك قدرت انسانا هذه صفته و هذا شأنه و أحلت السامع على من يتعين فى الوهم دون أن يكون قد عرف رجلا بهذه الصفة، فأعلمته أن المستحق لاسم الاخوّة هو

---

(۱) سورة النور: الآيات ۶- ۹.

(۲) سورة النور: الآية ۴.

(۳) انظر: دلائل الاعجاز، ص ۲۰۰- ۲۰۲.

(۴) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الأول، ص ۲۵.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۰۲

ذلك الذى عرفه حتى كأنك قلت: أخوك زيد الذى عرفت أنك تدعه لملمّة يجبك، و لكون هذا الجنس معهودا من طريق الوهم و التخيّل جرى على ما يوصف بالاستحالة «۱».

و إذا كانت دلالة اسم الموصول على العموم ناتجة عن حاجته لجملة الصلة التى تحوله إلى مفهوم عام، فان ظاهرة حذف المفعول تؤدى إلى العموم من حيث تحويلها لدلالة الفعل من التعدى إلى اللزوم على المستوى النحوى، و من حيث قابلية التركيب لاحتمالات دلالية متعددة على مستوى «التأويل». لذلك يصف عبد القاهر هذه الظاهرة- ظاهرة الحذف- بقوله: انه باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر شبيه بالسحر، فانك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، و الصمت عن الافادة أزيد للافادة، و تجدك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، و أتم ما تكون بيانا إذا لم تبن «۲».

و يتوقف عبد القاهر امام شاهدين شعريين كاشفا عن دلالة الحذف، يتوقف أمام قول البحترى:-

شجو حساده و غيظ عداهأن يرى مبصر و يسمع واع و كذلك أمام بيت عمرو بن معديكرب:-

فلو أن قومى أنطقتنى رماحهمنطقت و لكن الرماح أجرّت و يرى أن حذف المفعول للفعل «يرى» و للفعل «يسمع» فى البيت الأول، و حذفه للفعل «أجرّ» فى البيت الثانى، حذف ليس الغرض منه الاختصار فحسب، و هو الاختصار الذى يعبر عنه النحاة بقولهم: «حذف ما يعلم جائز»، بل هو حذف يستهدف نقل دلالة الأبيات من اطار التجربة الخاصة إلى مجال التجربة العامة. ان الحذف هنا يقوم بوظيفة نقل الدلالة من «الخاص» إلى «العام» لا بالمعنى الفقهى الذى ناقشناه قبل ذلك، بل بالمعنى النقدى.

و لا 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 و يسمع واع أخباره و أوصافه «۳».

و يكون معنى البيت الثانى اعتمادا على تقدير المحذوف أيضا:

---

(۱) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الاعجاز، ص ۲۰۲.

(۲) المصدر السابق: ص ۱۷۰.

(۳) دلائل الاعجاز، ص ۱۷۸.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۰۳

و لکن الرماح أجرتنی، و أنه لا یتصور أن یکون هاهنا شیء آخر یتعدی الیه لاستحالة أن یقول: فلو أن قومی أنطقتنی رماحهم، ثم یقول: و لکن الرماح أجرت غیری «۱».

لکن هذا المعنی الذی یعتمد علی تقدیر المحذوف هو «المعنی الأصلی» «أو» «الغرض» عند عبد القاهر، و لیس هو المعنی الناتج عن هذا النظم الخاص و ما یتضمنه من حذف. إن معنی النظم و دلالة الحذف یتجاوزان الحدث الجزئی الذی کان البیت تعبیرا عنه «قصدا»، أی یتجاوزان الدافع الأول للنص و هو المدیح فی البیت الأول و الاعتذار فی البیت الثانی. إنهما ینقلان التجربة من مجال الخاص إلی مجال العام. و علی ذلک تکون الدلالة فی البیت الأول.

فأنت تری حساده و لیس شیء أشجی لهم و أغیظ من علمهم بأن هاهنا مبصرا یری و سامعا یعی حتی لیتمنّون أن لا یکون فی الدنیا کلها من له عین یبصر بها و أذن یعی بها کی یخفی مکان استحقاقه لشرف الأمانة فیجدوا بذلک سبیلا إلی منازعته ایاها «۲».

و تکون دلالة النظم فی البیت الثانی:

کان من سوء بلاء القوم و من تکذیبهم عن القتال ما یجرّ مثله، و ما القضیة فیه أنه لا یتفق علی قوم إلّا خرس شاعرهم فلم یستطع نطقا. و تعدیتک الفعل تمنع من هذا المعنی، لأنک إذا قلت: و لکن الرماح أجرتنی، لم یمکن أن یتأوّل علی معنی أنه کان منها ما شأن مثله أن یجر قضیة مستمرة فی کل شاعر قوم، بل قد یجوز أن یوجد مثله فی قوم آخرین فلا یجر شاعرهم. و نظیره أنک تقول: قد کان منک ما یؤلم، تریید ما الشرط فی مثله أن یؤلم کل أحد و کل انسان. و لو قلت ما یؤلمنی لم یفد ذلک لأنه قد یجوز أن یؤلمک الشیء لا یؤلم غیرک «۳».

و هذا المبدأ الهام الذی یطرحه عبد القاهر من أن الحذف- حذف المفعول- قد یحول المعنی و الدلالة من مجال الخاص إلی مجال العام مبدأ یمکن تطبیقه علی کثیر من النصوص الأدبیة. و علی ذلک تصبح الدلالة فی أبیات طفیل الغنوی التی قالها مادحا جعفر بن کلاب، و هی:

جزی اللّه عنا جعفرا حین أزلقتبنا نعلنا فی الواطئین فزلّت

أبوا أن یملّونا و لو أن أمّناتلاقی الذی لاقوه منا لملّت

هم خلطونا بالنفوس و ألجئواإلی حجرات أدفأت و أظلّت

---

(۱) المصدر السابق، ص ۱۷۹.

(۲) دلائل الاعجاز: ص ۱۷۸.

(۳) دلائل الاعجاز، ص ۱۸۰- ۱۸۱.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۰۴

«ان من له حکم مثله فی کل أم أن تمل و تسأم و أن المشقة فی ذلک إلی حد یعلم أن الأم تمل له الابن و تتبرم به، مع ما فی طباع الأمهات من الصبر علی المکاره فی مصالح الأولاد، و ذلک أنه و ان قال (أمّنا) فان المعنی علی أن ذلک حکم کل أم مع أولادها. و لو قلت (لملتنا) لم یحتمل ذلک لأنه یجری مجری أن تقول: لو لقیت أمنا ذلک لدخلها ما یملها منا. و إذا قلت ما یملها منا فقیدت لم یصلح لأن یراد به معنی العموم و أنه بحیث یمل کل أم من کل ابن.

و کذلک قوله: إلی حجرات أدفأت و أظلت، لأن فیه معنی قولک: حجرات من شأن مثلها أن تدفئ و أن تظل، أی هی بالصفة التی

إذا كان البيت عليها أدفأ و أظل. و لا يجيء هذا المعنى مع اظهار المفعول، إذ لا تقول: حجرات من شأن مثلها أن تدفئنا و تظللنا. هذا لغو من الكلام» «۱».

و إذا كان عبد القاهر فى تحليلاته لا يكاد يغادر دلالة البيت أو جزء البيت للكشف عن دلالة «نص» متكامل، فذلك راجع إلى أن البحث عن آلية الانتقال من الخاص إلى العام بدأ كما رأينا فى دائرة البحث الفقهى لاستثمار الأحكام من النصوص، ثم انتقل بعد ذلك إلى مجال الدراسات الأدبية و اللغوية. و يكفى عبد القاهر قدرته على هذا الربط بين المجالين دون أن يظل مبحث «العام و الخاص» فى اطار المفاهيم العامة للمجاز كما هو الأمر عند ابن قتيبة و الباقلانى و غيرهم. و مع ذلك فان فى كثير من تحليلات عبد القاهر لبعض النصوص ما يكشف عن وعى باهر بقدرة بعض الوسائل اللغوية- خاصة حذف المفعول- على نقل الدلالة من مجال «الخاص» إلى مجال «العام». يقول تعليقا على قول الشاعر:

إذا بعدت أبلت و ان قربت شفتفهجرانها يبلى و لقيانها يشفى «قد علم أن المعنى: إذا بعدت عنى أبلتنى، و ان قربت منى شفتنى، إلا أنك تجد الشعر يأبى ذكر ذلك و يوجب اطراحه، و ذلك لأنه أراد أن يجعل البلى كأنه واجب فى بعادها أن يوجبه و يجلبه و كأنه كالطبيعة فيه، و كذلك حال الشفاء مع القرب حتى كأنه قال: أ تدرى ما بعادها؟ هو الدّاء المضنى. و ما قربها؟ هو الشفاء و البرء من كل داء. و لا سبيل لك إلى هذه اللطيفة و هذه النكتة إلا بحذف المفعول البتة فاعرفه.

و ليس لنتائج هذا الحذف- أعنى حذف المفعول- نهاية، فانه طريق إلى ضروب من

---

(۱) عبد القاهر الجرجانى: دلائل الاعجاز، ص ۱۸۱.

الصنعة و إلى لطائف لا تحصى» «۱».

إن الانتقال من الخاص إلى العام انتقال دلالى يتحقق باستخدام بعض آليات اللغة، و لكنه انتقال لا ينفى علاقة النص بالواقع و لا يتصادم معها. و على مستوى النص القرآنى يكون فهم سبب النزول هاما لإدراك المعنى و اكتشاف الدلالة، لكن المعنى و الدلالة لا يقفان عند حدود الوقائع، بل تكون النصوص قابلة للتعبير عن وقائع شبيهة، و تكون من ثم قابلة لاعادة القراءة و التفسير و التأويل.

۲- آليات الخصوص

إذا كانت آليات العموم تعتمد على بعض الوسائل اللغوية فان ثمة وسائل لغوية أخرى تحول العموم إلى خصوص، أى تخصص الدلالة العامة للنصوص، و يعد اكتشاف هذه الأدوات أمرا هاما بالنسبة لعلماء أصول الفقه، و لا يقل فى أهميته عن اكتشاف أدوات العموم و آلياته. 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 و تكون دلالته غير شاملة لجميع الأفراد الذين يشير اليهم، بل تكون دلالته خاصة. و هذه الدلالة الخاصة تكون مفهومة من السياق التركيبى للنص و هو ما يطلق عليه الفقهاء «العام المراد به الخصوص». و المعنى الثانى للخصوص اللغوى أن يكون اللفظ عاما فى صيغته و دلالته، و لكن الحكم الوارد فى النص لا ينطبق على مدلول عموم الألفاظ. و يعتمد التخصيص فى هذا النمط من النصوص على دوال لغوية قد تكون متصلة بالنص المذكور، أو على نصوص أخرى منفصلة عن النص المعنى. و هذا النوع الثانى يطلق عليه الفقهاء «العام المخصوص». و قد ذهب بعض العلماء إلى أن هذا النوع الثانى هو الغالب على النصوص الخاصة بالأحكام الشرعية:

إذ ما من عام إلا و يتخيّل فى التخصيص فقوله: «يا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمُ» قد يخص منه غير المكلف، و «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ» خص

منه حالة الاضطرار و منه السمك و الجراد «و حرم الربا» خص منه العرايا «۲».

---

(۱) دلائل الاعجاز: ص ۱۸۳.

(۲) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۶. و «العرايا» جمع «عرية» و هى النخلة خارج البستان، أباح الرسول بيع ثمرها قبل أن ينضج. و ذلك إشارة إلى حديث مسلم «أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم نهى عن المزابنة، الثمر بالثمر، إلا أصحاب العرايا فانه قد أذن لهم. «مختصر صحيح مسلم»، الجزء الثانى ص: ۶- ۷.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۰۶

و لكن السيوطى يجد فى آيات الأحكام نصا واحدا لا خصوص فيه:

و قد استخرجت من القرآن بعد الفكر آية فيها و هى قوله: «حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهاتُكُمْ» الآية فانه لا خصوص فيها «۱».

إن الفارق بين «العام المراد به الخصوص» و بين «العام المخصوص» فارق دلالى فى الأساس، الأول يتحدد من خلال عدة زوايا: الزاوية الأولى هى التى أشرنا اليها قبل ذلك، و هى 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. الزاوية الثانية من حيث الحكم المتضمّن فالحكم فى النمط الأول لا ينطبق إلا على دلالة اللفظ الخاصة، فى حين أن الحكم فى النمط الثانى لا يتطابق مع دلالة اللفظ، فاللفظ عام و لكن الحكم خاص. الزاوية الثالثة: إن دلالة اللفظ فى النمط الأول 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: ان القرينة العقلية فى النمط الأول متصلة بالخطاب، أما القرينة اللفظية فى النمط الثانى فقد تكون متصلة و قد تكون منفصلة.

و يمكن أن نضع هذه الزوايا الفارقة بين النمطين دلاليا على النحو التالى:

العام المراد به الخصوص/ العام المخصوص ۱- الدلالة اللفظية/ خاصة/ عامة ۲- طبيعة الدلالة/ مجازية/ حقيقية ۳- أداة التخصيص/ عقلية متصلة/ لفظية متصلة/ أو منفصلة ۴- الحكم/ خاص/ خاص و للناس بينهما فروق: ان الأول لم يرد شموله لجميع الأفراد لا من جهة تناول اللفظ و لا من جهة الحكم بل هو ذو أفراد استعمل فى فرد منها. و الثانى أريد عمومه و شموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لا- من جهة الحكم. و منها أن الأول مجاز قطعا لنقل اللفظ عن موضوعه الأصلى بخلاف الثانى فان فيه مذاهب أصحها أنه حقيقة، و عليه أكثر الشافعية، و كثير من الحنفية، و جميع الحنابلة، و نقله امام الحرمين عن جميع الفقهاء. و قال الشيخ أبو حامد: انه مذهب الشافعى و صحّحه السبكى لأن تناول اللفظ للبعض الباقى بعد التخصيص

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۶.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۰۷

كتناوله بلا تخصيص و ذلك التناول حقيقى اتفاقا فليكن هذا التناول حقيقيا أيضا. و منها أن قرينة الأول عقلية و الثانى لفظية، و منها أن قرينة الأول لا تنفك عنه و قرينة الثانى قد تنفك عنه. «۱»

إن المثال الذى يطرحه العلماء للنمط الأول و هو «العام المراد به الخصوص» مثال سبق ان ناقشناه فى حديثنا عن «الخصوص» فى «أسباب النزول»، و هو قوله تعالى:- الَّذِينَ قالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزادَهُمْ إِيماناً.

و لا- نريد أن نكرر هنا ما قلناه هناك «۲» بل نشير إلى أن تصور القدماء للدلالة المجازية لاستخدام لفظ «الناس» فى الآية تصور لا يستقيم، و إلا تحولت دلالات الالفاظ كلها إلى دلالات مجازية، و ذلك أن اللفظ يكتسب من خلال التركيب و السياق دلالة خاصة محددة لا تكون له خارج السياق. و النظر إلى الألفاظ من خلال دلالتها على «أفراد» المفهوم فى حقيقته نظر «منطقى» لا نظر لغوى. و

التحليل اللغوى يرى أن تخصيص المفهوم من لفظ «الناس» فى الآية تخصيص يرتد إلى التركيب اللغوى و لا علاقة له بالتحول الدلالى المجازى. ان أداة التخصيص «عقلية متصلة» على شريطة أن نفهم «القرينة العقلية» هنا على أساس أن المقصود بها «عقل» القارئ فى حواره مع النص.

و من الضرورى الاشارة هنا إلى أن الربط بين «العام المراد به الخصوص» و بين الدلالة المجازية قد انتقل من مجال علم أصول الفقه إلى مجال التأويل الكلامى بين المعتزلة و خصومهم الأشاعرة خاصة فى مجال «حرية الارادة» الانسانية. و إذا كان المعتزلة يستشهدون بقوله تعالى: «وَ ما خَلَقْتُ الْجِنَّ وَ الْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ» للدلالة على أن اللّه أراد من العباد عبادته و خلقهم لذلك، فان الأشاعرة يرون أن هذه الآية من «العام المراد به الخاص» و يستشهدون على ذلك بقوله تعالى: «وَ لَقَدْ ذَرَأْنا لِجَهَنَّمَ كَثِيراً مِنَ الْجِنِّ وَ الْإِنْسِ» و يرون أن هذه الآية مخصصة لعموم الآية الأولى «۳» و من 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.

و الحقيقة أن الحدود الفاصلة بين النمطين حدود شكلية خاصة إذا تبدّد و هم مجازية الدلالة فى النمط الأول. و من المهم هنا أن نناقش الأدوات التى حصرها القدماء للقرائن

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۶- ۱۷.

(۲) انظر: ص ۱۰۷ من هذه الدراسة.

(۳) انظر تفاصيل هذه التأويلات فى: الاتجاه العقلى فى التفسير، ص ۲۲۱- ۲۲۳.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۰۸

اللفظية المتصلة و المنفصلة فى النوع الثانى لأنها تدخلنا فى مناقشة بعض الظواهر اللغوية التى تنكشف من خلالها آليات النص فى انتاج الدلالة. يحصر القدماء القرائن اللفظية المتصلة فى خمس ظواهر لغوية هى: «الاستثناء» و «الوصف» و «الشرط» و «الغاية» و «بدل البعض من الكل».

«الاستثناء» نحو «وَ الَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَناتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَداءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمانِينَ جَلْدَةً وَ لا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهادَةً أَبَداً وَ أُولئِكَ هُمُ الْفاسِقُونَ إِلَّا الَّذِينَ تابُوا»، «وَ الشُّعَراءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغاوُونَ إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ» الآية، «وَ مَنْ يَفْعَلْ ذلِكَ يَلْقَ أَثاماً» إلى قوله: «الا من تاب»، و «وَ الْمُحْصَناتُ مِنَ النِّساءِ إِلَّا ما مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ»، «كُلُّ شَيْءٍ هالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ».

الثانى «الوصف» نحو: «وَ رَبائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِنْ نِسائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُمْ بِهِنَّ».

الثالث «الشرط» نحو: «وَ الَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمانُكُمْ فَكاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْراً»، «كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْراً الْوَصِيَّةُ».

الرابع «الغاية» نحو: «قاتِلُوا الَّذِينَ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ لا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ» إلى قوله «حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ»، «وَ لا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ»، «وَ لا تَحْلِقُوا رُؤُسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحِلَّهُ»، «وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ» الآية.

الخامس «بدل البعض من الكل» نحو: «وَ لِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» «۱».

و لا شك أن هذه الأدوات اللغوية تعد بمثابة محددات دلالية داخل التركيب اللغوى، محددات دلالية تعيد صياغة دلالة بعض الألفاظ فتحولها من دلالتها العامة إلى أن تدل دلالة خاصة. إن هذه الأدوات تعمل وفق مفهوم التفاعل السياقى الذى عبر عنه عبد القاهر بطرائق شتى فى نظريته عن النظم. و من اللافت للانتباه أن مفهوم التفاعل السياقى قد ناقشه عبد القاهر و هو بصدد الحديث عن «الفصل و الوصل» فى تحليل بعض آيات القرآن من سورة البقرة و هى قوله تعالى:

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۱۷.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۰۹

وَ مِنَ النَّاسِ مَنْ يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَ بِالْيَوْمِ الْآخِرِ وَ ما هُمْ بِمُؤْمِنِينَ يُخادِعُونَ اللَّهَ وَ الَّذِينَ آمَنُوا وَ ما يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنْفُسَهُمْ وَ ما يَشْعُرُونَ. فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزادَهُمُ اللَّهُ مَرَضاً وَ لَهُمْ عَذابٌ أَلِيمٌ بِما كانُوا يَكْذِبُونَ. وَ إِذا قِيلَ لَهُمْ لا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قالُوا: إِنَّما نَحْنُ مُصْلِحُونَ. أَلا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَ لكِنْ لا يَشْعُرُونَ. وَ إِذا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَما آمَنَ النَّاسُ قالُوا أَ نُؤْمِنُ كَما آمَنَ السُّفَهاءُ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهاءُ وَ لكِنْ لا يَعْلَمُونَ. وَ إِذا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قالُوا آمَنَّا وَ إِذا خَلَوْا إِلى شَياطِينِهِمْ قالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ. اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيانِهِمْ يَعْمَهُونَ «۱».

و يفسر عبد القاهر الفصل فى الآيات على أساس أنه دال يفرق بين الحكايۀ- حكايۀ قول المنافقين- و بين خبر اللّه عنهم بأنهم «هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَ لكِنْ لا يَشْعُرُونَ»، و أنهم «هُمُ السُّفَهاءُ وَ لكِنْ لا يَعْلَمُونَ» و أن اللّه «يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيانِهِمْ يَعْمَهُونَ». و لأن الآيۀ الأولى وردت كلها مورد الحكايۀ لم تكن ثم حاجۀ إلى الفصل و ذلك على عكس الآيات التالية التى تراوح الأسلوب فيها بين الحكايۀ و الخبر:- فلو عطف للزم عليه مثل الذى قدمت ذكره من الدخول فى الحكايۀ و لصار خبرا عن اليهود و وصفا منهم لأنفسهم بأنهم مفسدون، و لصار كأنه قيل: قالوا انما نحن مصلحون و قالوا انهم هم المفسدون و ذلك مما لا يشك فى فساده. و كذلك قوله تعالى: «وَ إِذا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَما آمَنَ النَّاسُ قالُوا أَ نُؤْمِنُ كَما آمَنَ السُّفَهاءُ أَلا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهاءُ وَ لكِنْ لا يَعْلَمُونَ»، و لو عطف «إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهاءُ» على ما قبله لكان يكون أدخل فى الحكايۀ، و لصار حديثا منهم عن أنفسهم بأنهم هم السفهاء من بعد أن زعموا أنهم انما تركوا أن يؤمنوا لئلا يكونوا من السفهاء «۲».

و يمكن أن نناقش عبد القاهر فى هذا التحليل فنقول: ان الفصل ليس هو الدال الوحيد للتفرقۀ بين الحكايۀ و الخبر فى النص، بل ثم دال آخر هو اختلاف الضمائر من التكلم إلى الغياب، ففى الحكايۀ يكون الحضور مدلولا عليه بضمير المتكلمين «نا»، بينما يستخدم الخبر ضمير الغياب «هم»، و هذا الاختلاف دال آخر يتضافر مع دال «الفصل» للكشف عن الدلالۀ. و فى الآيۀ الأولى تدل «الواو» العاطفۀ على أن أسلوب الخبر هو الأساس فى دلالتها و ذلك رغم وجود ظاهرۀ اختلاف الضمائر، و هذا يدل على أن النص يعتمد على تفاعل الدوال فى انتاج دلالته و لا يكتفى بدال واحد. لكن وقوف عبد القاهر عند «الفصل» وحده مبرّر بطبيعۀ أن موضوع التحليل كان مبحث «الفصل و الوصل».

لكن الأساس الثانى فى تحليل عبد القاهر لظاهرۀ الفصل فى الآيات السابقۀ إلى جانب

---

(۱) سورۀ البقرۀ: الآيات: ۸- ۱۵.

(۲) دلائل الاعجاز: ص ۲۳۸- ۲۳۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۱۰

الفصل بين الحكايۀ و الخبر هو الأساس الذى يهمنا هنا أكثر، إن الفصل و الوصل ليس مجرد ظاهرۀ لغويۀ تقترن بالعطف أو ترك العطف، بل هى ظاهرۀ دلاليۀ هامۀ من ظواهر آليات النصوص، لذلك يرى عبد القاهر أنه من أغمض أبواب البلاغۀ و أصعبها:- و اعلم أنه ما من علم من علوم البلاغۀ أنت تقول انه فيه خفى غامض و دقيق صعب إلا- و علم هذا الباب أغمض و أخفى و أدق و أصعب. و قد قنع الناس فيه بأن يقولوا إذا رأوا جملۀ قد ترك فيها العطف: إن الكلام قد استؤنف و قطع عما قبله. لا تطلب أنفسهم منه زيادۀ على ذلك، و لقد غفلوا غفلۀ شديدۀ. و مما هو أصل فى هذا الباب أن ترى الجملۀ و حالها مع التى قبلها حال ما يعطف و يقرن إلى ما قبله، ثم تراها قد وجب فيها ترك العطف لأمر عرض فيها صارت أجنبيۀ مما قبلها «۱».

و على ذلك فليس «العطف»- الوصل- مجرد ربط ميكانيكى بين العبارات و الجمل، بل هو أداۀ هامۀ لتحقيق التفاعل السياقى بين

أجزاء النص. و العطف يأتى فيما يقول عبد القاهر على ضربين: أحدهما الربط بين جملتين أو لفظين يتصور وجود كل واحد منهما دون الآخر، و هو يدل هنا على «كمال الانفصال» مثل أن تقول: «ان تأتنى اكرمك و أعطك و أكسك»، فكل واحد من الأفعال الثلاثة المعطوفة لا يتعلق بالآخر، و لذلك دل العطف هنا على «الانفصال». و الضرب الثانى من ضروب العطف هو الواقع فى جملة الشرط، و هو:

أن يكون المعطوف شيئا لا يتكون حتى يكون المعطوف عليه و يكون الشرط لذلك سببا فيه بواسطة كونه سببا للأول. و مثاله قولك: إذا رجع الأمير إلى الدار استأذنته و خرجت، فالخروج لا يكون حتى يكون الاستئذان، و قد صار الرجوع سببا فى الخروج من أجل كونه سببا فى الاستئذان فيكون المعنى فى مثل هذا على كلامين نحو: إذا رجع الأمير استأذنت و إذا استأذنت خرجت» «۲».

إن العطف فى المثال الذى يطرحه عبد القاهر عطف مغاير للضرب الأول الدال على «كمال الانفصال» انه دال على «كمال الاتصال»، و لكنه اتصال قائم على التفاعل لا- على مجرد «الوصل». إن التفاعل هنا يتم على أساس من فاعلية علاقات الشرط ذاتها التى تربط جملتين مثل «إذا عاد الأمير استأذنته» فإذا عطفنا على جملة «استأذنت» جملة أخرى مثل «و خرجت»، 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

---

(۱) دلائل الاعجاز: ص ۲۳۷- ۲۳۸.

(۲) المصدر السابق: ص ۲۳۹.

الخروج معطوفا على الاستئذان المشروط بعودة الأمير. و على ذلك تكون دلالة النص محصلة لا لتراكم عدد الجمل المكونة له، بل لتفاعل دلالتها فى السياق. و تتضح هذه المسألة فى فكر عبد القاهر بصورة أوضح و هو يكشف عن ذلك التفاعل الدلالى فى أبيات المتنبى:

تولوا بغتة فكأن بيناتهيّبنى ففاجأنى اغتيالا

فكان مسير عيسهم ذميلاو سير الدمع اثرهم انهمالا إن جملة «فكان مسير عيسهم ذميلا» فى البيت الثانى ليست معطوفة على الجملة السابقة لها «ففاجأنى اغتيالا» بل هى معطوفة على الجملة الأولى «تولوا بغتة»، و ليس معنى ذلك أنها معطوفة عليها معزولة عن الجمل التالية لها «فكأن بينا تهيبنى ففاجأنى اغتيالا» بل هى معطوفة على مجمل السياق الناتج عن التفاعل الدلالى بين الجمل الثلاث الموجودة فى البيت الأول:

أ لا ترى أن المعنى «تولوا بغتة» فتوهمت أن «بينا تهيبنى»، و لا شك أن هذا التوهم كان بسبب أن كان التولى بغتة. و إذا كان كذلك كانت مع الأولى كالشىء الواحد، و كانت منزلتها منها منزلة المفعول و الظرف و سائر ما يجىء بعد تمام الجملة من معمولات الفعل مما لا يمكن إفراده عن الجملة، و أن يعتد كلاما على حدته. و هاهنا شىء آخر دقيق، و هو أنك إذا نظرت إلى قوله: «فكان مسير عيسهم ذميلا» وجدته لم يعطف هو وحده على ما عطف عليه، و لكن تجد العطف قد تناول جملة البيت مربوطا آخره بأوله، أ لا ترى أن الغرض من هذا الكلام أن يجعل توليهم بغتة و على الوجه الذى توهم من أجله أن البين تهيّبه مستدعيا بكاءه و موجبا أن ينهمل دمعه، فلم يعنه أن يذكر ذملان العيس إلا ليذكر هملان الدمع و أن يوفق بينهما.

و كذلك الحكم فى الأول، فنحن و ان كنا قلنا: ان العطف على «تولوا بغتة» فإنا لا نعنى أن العطف عليه وحده مقطوعا عما بعده، بل العطف عليه مضموما اليه ما بعده إلى آخره. و انما أردنا بقولنا ان العطف عليه أن نعلمك أنه الأصل و القاعدة، و أن نصرفك عن أن تطرحه و تجعل العطف على ما يلى هذا الذى تعطفه فتزعم أن قوله «فكان مسير عيسهم» معطوف على «فاجأنى» فتقع فى الخطأ كالذى

أريناك» «۱».

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. و فى البيتين السابقين تم مستويان للتفاعل الدلالى: المستوى الأول يتجلى من خلال التفاعل بين الجمل الثلاث فى البيت الأول و بين جملتى البيت الثانى، و المستوى الثانى يتجلى من خلال التفاعل بين البيتين، أى من خلال التفاعل بين مجمل سياق البيت الأول

---

(۱) دلائل الاعجاز: ص ۲۴۷- ۲۴۸.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۱۲

و بين مجمل سياق البيت الثانى، و هو تفاعل يمكن وضعه على النحو التالى:

تولوا بغتة ف كأن بينا تهيبنى ف فاجأنى اغتيالا/ ف/ كان مسير عيسهم ذميلا و سير الدمع اثرهم انهمالا و علينا أن نلاحظ التقابل بين «التولى» و «البين» و بين «المباغتة» و «التهيب» فى الجملتين الأولى و الثانية فى البيت الأول، و نلاحظ التقابل بين «المباغتة» و بين «المفاجأة» و «الاغتيال» فى الجملتين الأولى و الثالثة. و التقابل يرتد هنا إلى أن هذه الألفاظ تنتمى إلى مجال دلالى واحد.

و فى البيت الثانى علينا أن ندرك التقابل- أو التوازن- بين «مسير العيس» و «سير الدمع» و بين «الذملان» و «الانهمال»، و التوازن الذى يحققانه مع «التولى» و ما نتج عنه من «تهيب» و «مفاجأة» و «اغتيال»، و بذلك تتوازن استجابة «الذات» مع فعل «الجماعة». ان العطف بالفاء داخل جمل البيت الأول و بين البيت الأول و الثانى يحقق السرعة التى تتضافر مع دلالات الافعال و الأحوال من جهة و مع سرعة العيس من جهة أخرى. و العطف بالواو بين جملتى البيت الثانى يحقق التوازن بين استجابة الذات و بين فعل الجماعة، و هو توازن يتحقق كذلك عن طريق التقابل فى التركيب اللغوى للجملتين.

إن ما يقوله عبد القاهر عن التفاعل الدلالى على مستوى الجمل المكونة لكل بيت من جهة و على مستوى البيتين من جهة أخرى هام جدا بالنسبة لآليات النصوص فى انتاج الدلالة بصفة عامة. و هو هام بصفة خاصة بالنسبة لتأويله لآيات سورة البقرة التى مر الحديث عنها خاصة الآية الأخيرة منها:- وَ إِذا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قالُوا آمَنَّا وَ إِذا خَلَوْا إِلى شَياطِينِهِمْ قالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّما نَحْنُ مُسْتَهْزِؤُنَ. اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمُدُّهُمْ فِي طُغْيانِهِمْ يَعْمَهُونَ.

حيث يرى عبد القاهر أن استهزاء اللّه بهم و مده لهم فى طغيانهم انما هو جزاء على مجموع قولهم «آمنا» و على استهزائهم بالمؤمنين حين يخلون إلى شياطينهم، أى أنه جزاء مترتب على حكم الشرطين المعطوفين بالواو، و لا يتعلق بالشرط الثانى منهما فقط كما قد يوهم العطف بينه و بين «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» لو كانت الآية وردت مورد العطف. و معنى ذلك أن «العطف» كان يمكن أن يؤدى إلى خلل دلالى فى تعلق الحكم بالفعل، و «الفصل» يمنع هذا

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۱۳

الخلل الدلالى و يحقق للنص دقته الدلالية. إن المعنى فى حالة العطف كان يمكن أن يكون:

فاذا خلوا إلى شياطينهم قالوا انا معكم انما نحن مستهزءون فإذا قالوا ذلك استهزأ اللّه بهم و مدهم فى طغيانهم يعمهون. و هذا و ان كان يرى أنه يستقيم فليس هو بمستقيم، و ذلك أن الجزاء انما هو على الاستهزاء نفسه و فعلهم له و ارادتهم اياه فى قولهم: «آمنا»، لا على أنهم حدّثوا عن أنفسهم بأنهم مستهزءون، و العطف على «قالوا» يقتضى أن يكون الجزاء على حديثهم عن أنفسهم بالاستهزاء لا عليه نفسه «۱».

و إذا كان هذا التحليل يعود بنا إلى ما قاله الفقهاء من أن «الشرط» أحد أساليب تخصيص العام فى الأحكام الفقهية و الشرعية، فذلك لأن الجزاء الذى يتحدث عنه عبد القاهر هنا بمثابة «العقاب» الذى يستحق على الفعل. و لكن تحليل أسلوب الشرط و ما يندرج فيه من

العطف وصولا للدلالة عند عبد القاهر يتجاوز الموقف الفقهى إلى آفاق أعمق فى اكتشاف آليات النصوص. و لا يقف عبد القاهر فى تحليله للنص القرآنى السابق عند حدود تحليله من منظور الفصل و الوصل، بل يمضى فى تعليل «الفصل» إلى اكتشاف اعتماد النص على استخدام الفعل «قال» بطريقة لافتة و هو استخدام يقترب من أسلوب السرد القصصى الذى عبر عنه عبد القاهر باسم «الحكاية». و يلاحظ عبد القاهر أن هذا الأسلوب من شأنه أن يشرك المتلقى فى النص و ذلك عن طريق اثارة فضوله لمتابعة تطور حدث النص.

من هنا يجد عبد القاهر تعليلا آخر للفصل يطرحه على النحو التالى:

إن الحكاية عنهم بأنهم قالوا كيت و كيت تحرك السامعين لأن يعلموا مصير أمرهم و ما يصنع بهم، أتنزل بهم النقمة عاجلا أم لا تنزل و يهملون، و توقع فى أنفسهم التمنى لأن يتبيّن لهم ذلك. و إذا كان كذلك كان هذا الكلام الذى هو قوله «اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ» فى معنى ما مصدره جوابا عن هذا المقدّر وقوعه فى أنفس السامعين. و إذا كان مصدره كذلك كان حقه أن يؤتى به مبتدأ غير معطوف ليكون فى صورته إذا قيل: فان سألتم قيل لكم:

«اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَ يَمُدُّهُمْ فِى طُغْيانِهِمْ يَعْمَهُونَ» «۲».

و هذا 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 «وَ إِذا قِيلَ لَهُمْ»، و صوت المتكلم أو الراوى. و إذا كان النص يتضمن هذه الأصوات فان العلاقة بين صوت المنافقين و بين صوت المؤمنين علاقة شرطية، و لكن العلاقة بين هذين

---

(۱) دلائل الاعجاز، ص ۲۴۰.

(۲) دلائل الاعجاز، ص ۲۴۰.

الصوتين و بين الصوت الثالث (صوت المتكلم أو الراوى) هى علاقة «التعليق» على الحدث، و هى علاقة تتحقق على المستوى النحوى بالفصل. إن الفصل هنا يقوم بوظيفة دلالية هامة هى التفرقة بين الأصوات، أو بين الحكاية و الخبر على حد تعبير عبد القاهر. و تأويل عبد القاهر الأخير يضيف للآيات صوتا رابعا هو صوت المستمعين، و هو صوت يؤكد ضرورة الفصل حتى لا تتداخل الأصوات داخل النص. هل يمكن أن نضيف هنا أن ظاهرة «الفصل» فى النص تتجاوز حدود دلالة النص لتؤكد «الفصل» الوجودى بين المتكلم و بين من سواه و ما سواه، و هو فصل يحرص عليه النص ذاته؟! لكن هذه قضية أخرى ليس هنا مجال مناقشتها.

۳- المطلق و المقيد

إذا كنا فى الفقرة السابقة ناقشنا آليات الخصوص اللغوية المتصلة، أى التى لا تفارق النص الجزئى ذاته، فاننا سنناقش هنا آليات الخصوص المنفصلة. و بعبارة أخرى سنناقش علاقة أجزاء النص بعضها بالبعض الآخر من منظور العموم و الخصوص، و هى العلاقة التى يطلق عليها الفقهاء أحيانا اسم «المطلق و المقيد». و إذا كانت بعض أجزاء النص قد تكون ذات دلالة عامة فان البعض الآخر قد يخصص هذه الدلالة العامة، أو بعبارة أخرى أن ما ورد فى النصوص مطلقا قد يأتى فى نص آخر ما يقيد هذا الاطلاق، و معنى ذلك أن التخصص قد يستفاد بمقابلة النصوص داخل النص الكلى العام، أو بين القرآن و بين غيره من النصوص الدينية. و ما ورد مطلقا فى أى من هذه النصوص يظل على اطلاقه و عمومه ما لم يكن هناك نص آخر يقيد هذا الاطلاق. و الأصل الذى يستند اليه الأصوليون أن «القرآن كالآية الواحدة» «۱» ان قاعدة رد المطلق إلى المقيد توضع على النحو التالى:

إن وجد دليل على تقييد المطلق صير اليه و إلا فلا، و المطلق على اطلاقه، و المقيد على تقييده، لأن اللّه خاطبنا بلغة العرب. و الضابط أن اللّه تعالى إذا حكم فى شىء بصفة أو شرط ثم ورد حكم آخر مطلقا نظر، فان لم يكن له أصل يرد اليه إلا ذلك الحكم المقيد

وجب تقييده به، و ان كان له أصل غيره لم يكن رده إلى أحدهما بأولى من الآخر «۲».

إن جدلية العموم و الخصوص أو الاطلاق و التقييد- تكشف عن تعامل الفقهاء مع النص القرآنى بوصفه نصا واحدا. و إذا كانت الآيات ترتبط من حيث النزول بوقائع و مناسبات

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۷.

(۲) المصدر السابق، ص ۱۵.

تكشف عن معناها و دلالتها، فإن استثمار الأحكام من النص يتعامل مع النص بوصفه وحدة دلالية واحدة. و لقد امتدت هذه النظرة لوحدة النص إلى مجال الآيات التى لا- علاقة لها بالأحكام الشرعية الفقهية، و لذلك يجمع علماء القرآن بين النصوص الخاصة بالأحكام و بين غيرها من النصوص عند حديثهم عن ظاهرة الاطلاق و التقييد:

مثل اشتراط اللّه العدالة فى الشهود على الرجعة و الفراق و الوصية، و اطلاق الشهادة فى البيوع و غيرها، و العدالة شرط فى الجميع. و منه تقييد ميراث الزوجين بقوله: (مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِينَ بِها أَوْ دَيْنٍ) و اطلاقه الميراث فيما أطلق فيه، و كان ما أطلق من المواريث كلها بعد الوصية و الدين. و كذلك ما اشترط فى كفارة القتل من الرقبة المؤمنة، و أطلقها فى كفارة الظهار و اليمين، و المطلق كالمقيد فى وصف الرقبة «۱».

و إذا كان المسلمون جميعا على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية قد أجمعوا على أن قدرة اللّه قاهرة غالبة لا ينتقص منها شىء، فإن معنى ذلك أن كل شىء يقع فى العالم انما يقع بمشيئة اللّه و ذلك باستثناء الفعل الانسانى الذى اختلفوا حوله خلافا معروفا شائعا. و على ذلك فقد اعتبر العلماء هذه المشيئة الالهية «نصا» يقيد كل ما ورد فى القرآن من الوعود المطلقة التى لا تتحقق عادة مع توفر شروطها، و هى الوعود التى وعد اللّه بها الانسان فى هذه الحياة الدنيا:

و قوله: (مَنْ كانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِى حَرْثِهِ وَ مَنْ كانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيا نُؤْتِهِ مِنْها) فانه لو قيل: نحن نرى من يطلب الدنيا طلبا حثيثا و لا يحصل له منها شىء قلنا: قال اللّه تعالى: (مَنْ كانَ يُرِيدُ الْعاجِلَةَ عَجَّلْنا لَهُ فِيها ما نَشاءُ لِمَنْ نُرِيدُ)، فعلق ما يريد بالمشيئة و الإرادة.

و مثله قوله تعالى: (أُجِيبُ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذا دَعانِ) و قوله: (ادْعُونِى أَسْتَجِبْ لَكُمْ) فإنه معلّق «۲».

إن اكتشاف دلالة النص بالمقابلة بين أجزائه ليس من الضرورى أن يستند إلى سبب النزول أو إلى ترتيب النزول، فعلى مذهب الشافعى «العبرة بالخاص، سواء تقدم أم تأخر» «۳» و انما يكون الاهتمام بأسباب النزول للكشف عن دلالة النص. لكن هذا التصور لوحدة النص لا يهدر الترتيب الزمانى لأجزاء النص اهدارا تاما، و الدلالة تكون واضحة حين

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۵.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۶.

(۳) المصدر السابق: ص ۲۲۲.

يقابل النص المطلق بالنص المقيد الوارد فى نفس القسم أو حول نفس القضية. و أحيانا لا يكون التقابل بين النصوص و التوفيق بينها ممكنا. و قد مر بنا فى «أسباب النزول» ما أثارته الآية «لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَ عَمِلُوا الصَّالِحاتِ جُناحٌ فِيما طَعِمُوا» من توهم عند عثمان بن مظعون و عمرو بن معديكرب اللذين ظنا- استنادا إلى هذه الآية- أن الخمر مباحة. و قد يتوهم البعض من بعض النصوص

ما هو أكثر من ذلك كأن يتعلق متعلق بقوله تعالى:

«وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا» فى الآية:

«أُحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيامِ الرَّفَثُ إِلى نِسائِكُمْ هُنَّ لِباسٌ لَكُمْ وَ أَنْتُمْ لِباسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتابَ عَلَيْكُمْ وَ عَفا عَنْكُمْ فَالْآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَ ابْتَغُوا ما كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَ كُلُوا وَ اشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتِمُّوا الصِّيامَ إِلَى اللَّيْلِ وَ لا تُباشِرُوهُنَّ وَ أَنْتُمْ عاكِفُونَ فِي الْمَساجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلا تَقْرَبُوها كَذلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آياتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ «۱».

و يذهب إلى أن الآية مطلقة فى إباحة أكل كل شىء و شرب كل شىء، و هذا تعلّق لا معنى له فالآية:

لم ترد مبيّنة لذلك، بل مبينة لحكم جواز الأكل و الشرب و المباشرة إلى الفجر دفعا لما كان الناس عليه من حظر ذلك على من نام، فبين فى الآية إباحة ما كان محظورا، ثم أطلق لفظ الأكل و الشرب و المباشرة لا على معنى إبانة الحكم فيما يحل من ذلك و ما يحرم. أ لا ترى أنه لا يدخل فيه شرب الخمر و الدم و أكل الميتة و لا المباشرة فيما لا يبتغى منه الولد، و مثله فى القرآن كثير. و هذا يدل على أن النظر فى العموم إلى المعانى لا لاطلاق اللفظ.

إن الآية واضحة فى دلالتها على أنها ليست نصا فى بيان الحلال و الحرام فى المطعم و المشرب، بل محور اهتمامها نفى ما كان شائعا عند المسلمين من تحريم الأكل و الشرب و المباشرة بعد النوم. لكن المهم أن «عموم» اللفظ هنا أو اطلاقه ليس هو معيار الدلالة، فالدلالة محصلة تفاعل علاقات السياق، و هى التى تحدد الخاص و العام أو المطلق و المقيد.

و مع ذلك فمن المهم دائما العودة إلى ترتيب النزول عند وجود «تعارض» بين النصوص. و فى ذلك يضع الأصوليون مجموعة من القواعد لتحديد العام و الخاص عند توهم التعارض. و فى هذه القواعد يتسع مفهوم النص ليضم إلى جانب «القرآن» السنة النبوية و الاجماع:

---

(۱) سورة البقرة: الآية ۱۸۷.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۱۷

قال الأستاذ أبو إسحاق الأسفراينى:

إذا تعارضت الآى و تعذر فيها الترتيب و الجمع طلب التاريخ و ترك المتقدم بالمتأخر، و يكون ذلك نسخا له. و ان لم يعلم و كان الاجماع على العمل باحدى الآيتين علم باجماعهم أن الناسخ ما أجمعوا على العمل بها قال: و لا يوجد فى القرآن آيتان متعارضتان تخلوان عن هذين الوصفين. قال غيره: و تعارض القراءتين بمنزلة تعارض الآيتين نحو «و أرجلكم» بالنصب و الجر، و لهذا جمع بينهما بحمل النصب على الغسل و الجر على مسح الخف. و قال الصيرفى فى جماع الاختلاف و التناقض ان كل كلام صح أن يضاف بعض ما وقع الاسم عليه إلى وجه من الوجوه فليس فيه تناقض، و انما التناقض فى اللفظ ما ضادّه من كل جهة و لا يوجد فى الكتاب و السنة شىء من ذلك أبدا. و انما يوجد فيه النسخ فى وقتين و قال القاضى أبو بكر: لا يجوز تعارض آى القرآن و الآثار و ما يوجبه العقل «۱».

و إذا كانت ازالة التعارض المتوهم بين أجزاء النص القرآنى أو بين القرآن و السنة تحتاج إلى عقل «الفقيه» و «المفسر» فمعنى ذلك أن آليات النص كلها سواء على مستوى «العام و الخاص» أم على مستوى «الغموض و الوضوح» تقودنا إلى مناقشة دور القارئ فى اكتشاف دلالة النص و فى سبر أغواره. و قد مر بنا فى فصلى «الاعجاز» و «المناسبة بين السور و الآيات» بعض هذه الجهود الانسانية لاكتشاف تفوق النص و وحدته. و فى الفصل التالى نناقش «التفسير و التأويل» من خلال مواجهة القارئ للنص لاكتشاف دلالته و مغزاه.

(۱) السیوطی: الاتقان فی علوم القرآن، الجزء الثانی، ص ۳۰.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۱۹

الفصل الخامس التفسیر و التأویل

اشارة

إذا صح افتراضنا فی مفتتح هذه الدراسة أن الحضارة العربیة الاسلامیة هی حضارة النص یصح أیضا أن نقول انها حضارة «التأویل»، و ذلک أن التأویل هو الوجه الآخر للنص. و إذا کان مصطلح «التأویل» فی الفکر الدینی الرسمی قد تحول إلی مصطلح «مکروه» لحساب مصطلح «التفسیر» فان وراء مثل هذا التحویل محاولة مصادرة کل اتجاهات الفکر الدینی «المعارضة» سواء علی مستوی التراث أم علی مستوی الجدل الراهن فی الثقافة.

إن وصم الفکر السائد للفکر النقیض بأنه فکر «تأویلی» یستهدف تصنیف أصحاب هذا الفکر فی دائرة «الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ». و یتجاوب مثل هذا التصنیف تجاوبا تاما مع الخطاب السیاسی المباشر الذی یصم کل تحرکات المعارضة أو الاحتجاج السیاسی ضد قرارات السلطة التنفیذیة بأنها تحرکات تستهدف اثارة «الفتنة». و فی مقابل ذلک یکون وصف «تأویلات» هذا الفکر الرسمی بأنها «تفسیر» وصفا یستهدف اضفاء صفة «الموضوعیة» و «الصدق» المطلق علی هذه التأویلات. و کأن الامام أبو القاسم محمد بن حبیب النیسابوری کان یعانی من أمثال هؤلاء من علماء السلطة و السلطان حین قال:

و قد نبغ فی زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بین التفسیر و التأویل ما اهتدوا الیه، لا یحسنون القرآن تلاوة، و لا یعرفون معنی السورة أو الآیة، ما عندهم الا التشنیع عند العوام، و التکثر عند الطغام، لنیل ما عندهم من الحطام، أعفوا أنفسهم من الکدّ و الطلب، و قلوبهم من الفکر و التعب، لاجتماع الجهّال علیهم، و ازدحام ذوی الأغفال لدیهم، لا- یکفون الناس من السؤال، و لا- یأنفون من مجالسة الجهال، مفتضحون عند السّبر و الذواق، زائغون عن العلماء عند التلاق، یصادرون الناس مصادرة السلطان، و یختطفون ما عندهم اختطاف السّرحان. یدرسون باللیل صفحا و یحکونه بالنهار شرحا، إذا سئلوا غضبوا، و إذا نفروا هربوا، القحة رأس مالهم، و الخرق و الطیش خیر خصالهم، یتحلون بما لیس فیهم، و یتنافسون فیما یرذلهم، الصیانة عنهم بمعزل، و هم من الخنی و الجهل فی جوف منزل، و قد

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۲۰

قال صلّی اللّه علیه و سلم: «المتشبّع بما لم یعط کلابس ثوبی زورا» «۱».

و لیس هذا المسلک فی الفکر الدینی الرسمی فی حقیقته مغایرا لمسلک الاتجاهات الرجعیة فی التراث التی وصمت بدورها کل التأویلات المناقضة لتأویلاتها بأنها تأویلات «فاسدة» أو «مستکرهة» و أنها فی أحسن الأحوال «تفسیر بالرأی» المذموم و المنهی عنه من الرسول و الصحابة. و قد تم تصنیف أصحاب هذه التأویلات بأنهم من أهل «البدع» و ذلک فی مقابلة «أهل السنة» و الجماعة، و هو تصنیف یستهدف مصادرة الفکر النقیض و محاصرته و حبسه فی دائرة «الکفر» فی مقابل «الصدق» و «الایمان» الذی یومئ الیه مفهوم «أهل السنة». و قد تم حصر هذا الفکر النقیض فی اتجاهین: هما المعتزلة و المتصوفة. و یرجع خطأ المعتزلة فی تأویل القرآن عند «أهل السنة» إلی خطأ فی جانبی الدلیل و المدلول، بینما یرجع خطأ الصوفیة إلی خطأ فی الدلیل دون المدلول، بمعنی أن المعتزلة أخطئوا فی الدلالات التی حملوا علیها ألفاظ القرآن فکان خطأهم نابعا من خطأ المعانی و من الخطأ فی حمل ألفاظ القرآن علیها. و یرتد خطأ المتصوفة إلی حمل ألفاظ القرآن علی معان هی فی ذاتها صحیحة و لکن الألفاظ لا تدل علیها، فهو خطأ فی المدلول دون

الدليل. و إذا كان الأشاعرة- و هم خصوم المعتزلة- يذهبون إلى تأويل آيات الصفات فانهم يشاركون المعتزلة فى «بدعتهم» التأويلية، و ان كانوا أقرب إلى أهل السنّة لاتفاقهم معهم فيما سوى ذلك. إن معيار التفسير الصحيح عند من يطلقون على أنفسهم اسم «أهل السنّة» سواء فى التراث أم فى الفكر الدينى الرسمى المعاصر هو ما ورد عن الرسول أو عن الصحابة الذين شهدوا نزول الوحى، و كانوا أقرب من ثم إلى فهم دلالته، فالتفسير عندهم لا بد أن يستند إلى «النقل» لأن الاستدلال يؤدى دائما إلى الخطأ فى زعمهم:

و أما ما يعلم بالاستدلال لا بالنقل فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين حدثنا بعد تفسير الصحابة و التابعين و تابعيهم باحسان فان التفاسير التى يذكر فيها كلام هؤلاء صرفا لا يكاد يوجد فيها شىء من هاتين الجهتين ... (احداهما) قوم اعتقدوا معانى ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها (و الثانى) قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن و المنزّل عليه و المخاطب به، فالأولون راعوا المعنى الذى رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة و البيان، و الآخرون راعوا مجرد اللفظ و ما يجوز أن يراد به من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم و سياق الكلام. ثم هؤلاء كثيرا ما يغلطون فى احتمال اللفظ لذلك المعنى فى اللغة كما يغلط فى ذلك الذين قبلهم، كما

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۵۲.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۲۱

أن الأولين كثيرا ما يغلطون فى صحة المعنى الذى فسروا به القرآن كما يغلط فى ذلك الآخرون، و ان كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق و نظر الآخرين إلى اللفظ أسبق.

و الأولون صنفان: تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه و أريد به، و تارة يحملونه على ما لم يدل عليه و لم يرد به. و فى كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا نفيه أو اثباته من المعنى باطلا، فيكون خطأهم فى الدليل و المدلول، و قد يكون حقا فيكون خطأهم فى الدليل لا فى المدلول. فالذين أخطئوا فيهما مثل طوائف من أهل البدع اعتقدوا مذاهب باطلة و عمدوا إلى القرآن فتأولوه على رأيهم، و ليس لهم سلف من الصحابة و التابعين لا فى رأيهم و لا فى تفسيرهم، و قد صنفوا تفاسير على أصول مذهبهم مثل تفسير عبد الرحمن بن كيسان الأصم و الجبّائى و عبد الجبار و الرّمّانى و الزمخشرى و أمثالهم. و من هؤلاء من يكون حسن العبارة يدرس البدع فى كلامه و أكثر الناس لا يعلمون كصاحب الكشاف و نحوه حتى أنه يروج على خلق كثير من أهل السنة كثير من تفاسيرهم الباطلة.

و تفسير ابن عطية و أمثاله أتبع للسنة و أسلم من البدعة، و لو ذكر كلام السلف المأثور عنهم على وجه لكان أحسن فانه كثيرا ما ينقل عن تفسير ابن جرير الطبرى- و هو من أجلّ التفاسير و أعظمها قدرا- ثم انه يدع ما ينقله ابن جرير عن السلف و يذكر ما يزعم أنه قول المحققين، و انما يعنى بهم طائفة من أهل الكلام الذين قرروا أصولهم بطرق من جنس ما قررت به المعتزلة أصولهم، و ان كانوا أقرب إلى السنة من المعتزلة، لكن ينبغى أن يعطى كل ذى حق حقه، فان الصحابة و التابعين و الأئمة إذا كان لهم فى الآية تفسير و جاء قوم فسروا الآية بقول آخر لأجل مذهب اعتقدوه، و ذلك المذهب ليس من مذاهب الصحابة و التابعين صار مشاركا للمعتزلة و غيرهم من أهل البدع فى مثل هذا. و فى الجملة من عدل عن مذاهب الصحابة و التابعين و تفسيرهم إلى ما يخالف ذلك كان مخطئا فى ذلك بل مبتدعا لأنهم كانوا أعلم بتفسيره و معانيه كما أنهم أعلم بالحق الذى بعث اللّه به رسوله.

و أما الذين أخطئوا فى الدليل لا فى المدلول فمثل كثير من الصوفية و الوعاظ و الفقهاء 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 «۱».

إن التفسير الصحيح- عند من يطلقون على أنفسهم اسم «أهل السنة»- قديما و حديثا- هو التفسير الذى يعتمد على سلطة القدماء. و بصرف النظر عن هذا التقسيم الشكلى إلى دليل و مدلول فان خلاف القدماء حول تفسير النص يحتاج إلى نوع من «التأويل»

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۷۸.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۲۲

حتى يصح الاستناد إلى سلطتهم فى فهم النص.

و الخلاف بين السلف فى التفسير قليل و غالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد «۱».

لكن هذا «التأويل» لخلاف القدماء لا يحل كثيرا من الاشكاليات الموجودة فى التفسير المأثور، سواء فى ذلك ما ينسب إلى النبى صلّى اللّه عليه و سلم أم ما ينسب إلى الصحابة، خاصة ما ينسب إلى ابن عباس. إن فيما يروى من هذه التفاسير أن «الرعد» ملك يسوق السحاب، و هو تفسير يروى من طرق عدة:- و أخرج أحمد و الترمذى و صححه النسائى عن ابن عباس قال: اقبلت اليهود إلى النبى صلّى اللّه عليه و سلم فقالوا: أخبرنا عن الرعد ما هو؟ قال: ملك من ملائكة اللّه موكّل بالسحاب بيده مخراق من نار يزجر به السحاب يسوقه حيث أمره اللّه، قالوا: فما هذا الصوت الذى نسمع؟ قال:

صوته. مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن ۲۲۲ الفصل الخامس التفسير و التأويل ..... ص : ۲۱۹

أخرج ابن مردويه عن عمرو بن نجاد الأشعرى قال: قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم: الرعد ملك يزجر السحاب و البرق طرف ملك يقال له روفيل.

و أخرج ابن مردويه عن جابر بن عبد اللّه أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم قال: ان ملكا موكلا بالسحاب يلم القاصية و يلحم الرابية فى يده مخراق فاذا رفع برقت و إذا زجر رعدت و إذا ضرب صعقت «۲».

و التمسك بهذا التفسير بوصفه التفسير الوحيد الصحيح استنادا إلى سلطة القدماء يؤدى إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلى و الاطار الثقافى لعصر الجيل الأول من المسلمين.

و هذا الربط يتعارض تعارضا جذريا مع المفهوم المستقر فى الثقافة من أن دلالة النص تتجاوز حدود الزمان و المكان. إن الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنص- و قصر دور المفسر الحديث على الرواية عن القدماء- يؤدى إلى نتيجة أخطر من ذلك فى حياة المجتمع، فإما أن يتمسك الناس بحرفية هذه التفاسير و يحولونها إلى «عقيدة»، و تكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه «الحقائق الأزلية» بوصفها حقائق نهائية، و التخلى عن منهج «التجريب» فى درس الظواهر الطبيعية و الانسانية، و إما أن يتحول «العلم» إلى «دين» و يتحول الدين من ثم إلى خرافات و خزعبلات و بقية من بقايا الماضى. و كلا الموقفين له وجود فى واقعنا الثقافى نلمس آثاره فى جدل «العلمانيين» و «رجال الدين».

---

(۱) المصدر السابق، ص ۱۷۷.

(۲) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۹۶.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۲۳

إن تفسير «الرعد» بأنه ملك يسوق السحاب بسوطه يمكن أن يكون تفسيرا يرتد إلى خطأ فى الدليل و المدلول معا ان شئنا أن نستخدم منهج «أهل السنة» فى النقد، و لكنا مع ذلك نرى أن هذا التفسير تفسير مشروع فى اطاره الزمانى و الثقافى. و المفسّر الحديث حين يدافع عن هذا التفسير يجد نفسه فى صدام مباشر مع حقائق العلم فيلجأ للالتفاف «التأويلى». و ذلك حين يذهب مثلا إلى أن التفسير العلمى لظاهرة «الرعد» لا يتناقض مع كون الملائكة «جنود اللّه» التى لا يعلم عددها إلا هو، فلعل هناك ملكا موكلا بإحداث الرعد حين تتوفر أسبابه و شروطه. و حين يود أن يضفى على تفسيره صفة «العقلانية» يلجأ إلى نقد سند الرواية التى ورد فيها هذا التفسير دون أن يعى أن نفى نسبتها إلى ابن عباس أو إلى غيره من الصحابة لا ينفى نسبتها إلى العصر ذاته.

إن الخطأ الجوهرى فى موقف «أهل السنة» قديما و حديثا هو النظر إلى حركة التاريخ و تطور الزمن بوصفها حركة نحو «الأسوأ» على

جميع المستويات، و لذلك يحاولون ربط «معنى» النص و دلالته بالعصر الذهبى، عصر النبوة و الرسالة و نزول الوحى، متناسين أنهم فى ذلك يؤكدون زمانية الوحى لا من حيث تكوّن النص و تشكّله فقط، بل من حيث دلالته و مغزاه كذلك. و ليس هذا مجرد خطأ «مفهومى» و لكنه تعبير عن موقف أيديولوجى من الواقع، موقف يساند التخلف و يقف ضد التقدم و الحركة. و لذلك يرتّبون أمهات مآخذ التفسير فى أربعة، تبدأ بالأخذ عن الرسول، رغم ما قاله أحمد بن حنبل عن مرويات التفسير من ضعف فى طرق تحملها و أدائها، ثم الأخذ بقول الصحابى، ثم الرجوع إلى أقوال التابعين، ثم يأتى فى الرتبة الرابعة و الأخيرة التفسير اللغوى «۱».

إن التفرقة بين «التفسير» و «التأويل» و رفع مكانة «التفسير» على حساب «التأويل» تعد جزءا من هذا الخطأ فى فهم «أهل السنة» و فى موقفهم الفكرى قديما و حديثا، و لذلك يتعين علينا أن نحدد الفرق بين المفهومين و نحدد مجالات استخدام كل منهما.

۱- بين التفسير و التأويل (الدلالة اللغوية)

هناك خلاف بين اللغويين حول الأصل الاشتقاقى لكلمة «تفسير» هل هى من «فسر» أم من «سفر». و إذا كان «الفسر» كما ورد فى اللسان «نظر الطبيب إلى الماء و «التفسرة» هى «البول الذى يستدلّ به على المرض، و ينظر فيه الأطباء يستدلون بلونه على علة العليل» فنحن ازاء أمرين: المادة التى ينظر فيها الطبيب للكشف عن العلة و هى «التفسرة»، و فعل

---

(۱) السيوطى: الاتقان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۷۹، و الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۵۶- ۱۶۱.

النظر نفسه من جانب الطبيب، و هو الفعل الذى يمكّنه من فحص المادة و اكتشاف «العلة».

إن المادة التى ينظر فيها الطبيب تمثل «الوسيط» الذى يستطيع الطبيب من خلال «النظر» فيه أن يكتشف العلة. و معنى ذلك أن «التفسير»- و هو اكتشاف علة المريض- يتطلب المادة (الموضوع) و النظر (الذات)، و لا يمكن لأى انسان أن يقوم بعملية التفسير هذه، بل لا بد أن يكون «المفسر» طبيبا، أى انسانا لديه معرفة ما بالعلل و مظاهرها و ذلك حتى يتمكن من اكتشاف العلة من المادة، أى حتى يتمكن من القيام بعملية التفسير. إن الطبيب الذى يفسر المادة لا يفسرها من فراغ، بل يفسرها من خلال معرفة مسبقة تسمح بالتفسير، و بدون هذه المعرفة المسبقة تتحول المادة إلى شىء لا دلالة له على الاطلاق.

و فى مادة «سفر» تقابلنا دلالات عديدة مركزها الانتقال و الارتحال، و يتفرع عن هذه الدلالة دلالة الكشف و الظهور «و سمّى المسافر مسافرا لكشفه قناع الكن عن وجهه، و منازل الحضر عن مكانه، و منزل الخفض عن نفسه، و بروزه إلى الأرض الفضاء، و سمّى السّفر سفر لأنه يسفر عن وجوه المسافرين و أخلاقهم فيظهر ما كان خافيا منها». و بارتحال الليل يظهر الصبح فيقال: «سفر الصبح و أسفر: أضاء. و أسفر القوم: أصبحوا. و أسفر: أضاء قبل الطلوع. و سفر وجهه حسنا و أسفر: أشرق. و فى التنزيل العزيز: وجوه يومئذ مسفرة، قال الفراء: أى مشرقة مضيئة. و قد أسفر الوجه و أسفر الصبح. قال: و إذا ألقت المرأة نقابها قيل: سفرت فهى سافر».

و من هذه المادة «السفير» و هو «الرسول و المصلح بين القوم، و الجمع سفراء». و لعل هذه الدلالة ترتبط بمعنى الانتقال و الحركة «سفرت بين القوم إذا سعيت بينهم فى الاصلاح»، لكن دلالة «السفر» بمعنى الكتاب و «السّفرة» بمعنى الكتبة، و هما استعمالان وردا فى القرآن، حيث ورد الثانى فى قوله تعالى «بأيدى سفرة كرام بررة» و ورد الأول فى قوله: «كَمَثَلِ الْحِمارِ يَحْمِلُ أَسْفاراً» يمكن شرحهما على النحو التالى: «قال ابن عرفة: سمّيت الملائكة سفرة لأنهم يسفرون بين اللّه و بين أنبيائه، قال أبو بكر: سمّوا سفرة لأنهم ينزلون بوحى اللّه و باذنه و ما يقع به الصلاح بين الناس، فشبهوا بالسفراء الذين يصلحون بين الرجلين فيصلح شأنهما.

و فى الحديث: مثل الماهر بالقرآن مثل السّفرة، هم الملائكة جمع سافر، و السافر فى الأصل الكاتب، سمى به لأنه يبيّن الشىء و يوضحه». و بناء على هذا الشرح يكون معنى «السفرة» مرتبطا بدلالة الكشف و البيان إلى جانب ارتباطه بالحركة و الانتقال. و على

ذلك يكون «السفر» هو الكتاب، و تكون الكلمتان «سفر» و «سافر» بمعنى كتاب و كاتب، و يرتد كلاهما إلى معنى الكشف و البيان «قال الزجّاج: قيل للكاتب سافر، و للكتاب سفر، لأن معناه أنه يبين الشيء و يوضحه». و إذا كان السفرة هم الملائكة الذين ينزلون بالوحى على الأنبياء،

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۲۵

فمن الطبيعى أن ترتبط دلالة «السفر» بالتوراة.

و لكن ما الذى يكشفه و يوضحه السفر أو الكتاب؟ لا شك أن دلالة الكتاب مثل دلالة الكلام من حيث إنها تكشف عما كان مخبوءا أو مجهولا، و هو ما يشير اليه القدماء دائما بقول الشاعر:

ان الكلام لفى الفؤاد و انماجعل اللسان على الفؤاد دليلا- فالكتاب يكشف ما كان خبيئا فى القلب. و ليس إلا «المعانى» النفسية أو الأفكار التى تدور فى النفس. من هنا كان اشتقاق كلمة «المعنى» من المادة اللغوية «عنا» و منها المعاناة و التّعنية بما تتضمنه من معنى «الحبس» و «الأسر»، فكأن الكتاب و كذلك الكلام يكشفان الخبيء فى القلب و يطلقانه من أسره داخل النفس. و هنا يتحول «الكتاب» إلى دليل للمعنى، إلى «تفسرة» من خلالها يمكن اكتشاف المعنى، كما يتمكن الطبيب بالنظر فى «التفسرة» من اكتشاف المرض. إن الكتاب (أو الكلام) فى مثل هذا التصور بمثابة «دليل» يومئ إلى مدلول هو «المعنى» فهو من حيث علاقته بالمعنى دال و كاشف، لكنه من حيث علاقته بالقارئ أو المفسر يسمى «تفسرة» «۱».

و على ذلك يستوى أن يكون التفسير مشتقا من «الفسر» أو من «السّفر» فدلالة المادتين واحدة فى النهاية و هى الكشف عن شيء مختبئ من خلال وسيط، يعد بمثابة علاقة دالة للمفسر من خلالها يتوصل إلى هذا الخبيء الغامض. لذلك ذهب ابن فارس إلى أن:

معانى العبارات التى يعبّر بها عن الاشياء، ترجع إلى ثلاثة: المعنى، و التفسير، و التأويل، و هى و ان اختلفت فالمقاصد بها متقاربة. فأما المعنى فهو القصد و المراد، يقال عنيت بهذا الكلام كذا، أى قصدت و عمدت. و هو مشتق من الاظهار، يقال: عنت القربة، إذا لم تحفظ الماء بل أظهرته، و منه عنوان الكتاب. و قيل مشتق من قولهم: عنت الأرض بنبات حسن، إذا أنبتت نباتا حسنا «۲».

و يربط الزركشى بين دلالة «المعنى» على الاظهار و بين دلالة «التفسير» عليه أيضا:

---

(۱) يمكن مقارنة هذا التصور الثلاثى للدال و المدلول و التفسرة بتصور بيرس الثلاثى للعلامة القائم على الموضوع و المصورة و المفسرة، و ذلك على أساس أن النص- الكتاب- يتحول فى ذهن المفسر إلى سلسلة من العلامات تكون هى «التفسرة» أو «المفسرة» الموصلة إلى المعنى. انظر: تشارلز سوندرس بيرس:

تصنيف العلامات: ص ۱۳۸- ۱۳۹. و انظر أيضا: سيزا قاسم: السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم و الأبعاد، ص ۱۷.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۴۶.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۲۶

و أما التفسير فى اللغة، فهو راجع إلى معنى الاظهار و الكشف و أصله فى اللغة من التفسرة، و هى القليل من الماء الذى ينظر فيه الأطباء، فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض، فكذلك المفسّر، يكشف شأن الآية و قصصها و معناها، و السبب الذى أنزلت فيه .. فالتفسير كشف المغلق من المراد بلفظه، و اطلاق للمحتبس عن الفهم به، و يقال: فسّرت الشيء أفسره تفسيرا، و فسرته أفسره فسرا، و المزيد من الفعلين أكثر فى الاستعمال، و بمصدر الثانى منهما سمى أبو الفتح ابن جنى كتبه الشارحة «الفسر» «۱».

لقد جاء استعمال كلمة «التفسير» فى القرآن بمعنى البيان و ذلك فى قوله تعالى فى سورة الفرقان: «وَ لا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْناكَ بِالْحَقِّ وَ أَحْسَنَ تَفْسِيراً» «۲» و ذلك فى مجال الرد على مشركى مكة الذين كثر العنت منهم على الرسول فى التشكيك فى نبوته و رسالته بأن وصفوا القرآن مرة بأنه «افك افتراه و أعانه عليه قوم آخرون»، و مرة بأنه «أساطير الأولين اكتتبها فهى تملى عليه بكرة و

أصيلا» ثم هزءوا به فقالوا: «مال هذا الرسول يأكل الطعام و يمشى فى الأسواق لو لا أنزل عليه ملك فيكون معه نذيرا. أو يلقى اليه كنز أو تكون له جنة يأكل منها و قال الظالمون ان تتبعون إلا رجلا مسحورا». و كان تعليق القرآن على ذلك كله: «انْظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثالَ فَضَلُّوا فَلا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا»، فجعل القرآن من أقوالهم أمثالا يحاولون بها التشكيك فى نبوة محمد و رسالته و التشكيك فى القرآن. و لكن المشركين يواصلون أمثالهم «وَ قالَ الَّذِينَ لا يَرْجُونَ لِقاءَنا لَوْ لا أُنْزِلَ عَلَيْنَا الْمَلائِكَةُ أَوْ نَرى رَبَّنا» «وَ قالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْ لا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً واحِدَةً كَذلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤادَكَ وَ رَتَّلْناهُ تَرْتِيلًا. وَ لا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْناكَ بِالْحَقِّ وَ أَحْسَنَ تَفْسِيراً» «۳» و المعنى لا- يأتونك بحجة الا- جئناك بحجة أحسن بيانا من حجتهم، و ذلك أن ردود القرآن على اتهامات المشركين بمثابة حجج مضادة، و لكنها أقوى من حيث وضوح دلالتها كما تكشف قراءة السورة من أولها حتى هذه الآية.

و قبل أن ننتقل من المعنى اللغوى للمعنى الاصطلاحى للتفسير من الضرورى أن نتوقف عند تحليل الدلالة اللغوية لكلمة «تأويل». و من الضرورى هنا الاشارة إلى أن كلمة «تأويل» وردت فى القرآن سبع عشرة مرة فى حين أن كلمة «تفسير» لم ترد سوى مرة واحد.

و لا- شك أن هذا يدل على أن كلمة «تأويل» كانت أكثر دورانا فى اللغة بشكل عام- و فى النص بشكل خاص- من دوران كلمة «تفسير». و لعل السر وراء هذا الدوران أن «التأويل» كان مفهوما معروفا فى الثقافة قبل الاسلام ارتبط بتفسير الأحلام أو «تأويل الأحاديث» كما

---

(۱) نفس المصدر السابق: ص ۱۴۷.

(۲) الآية: ۳۳.

(۳) الآيات: ۴، ۵، ۷، ۸، ۹، ۲۱، ۳۲- ۳۳.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۲۷

نعلم من تأويل رؤيا ربيعة بن مضر التى قام بها كل من سطيح وشق بن أنمار «۱». و فى سورة «يوسف» نجد أن بناء السورة قائم على أساس «حلم يوسف» فى بدايتها، و هو الحلم الذى يتحقق «تأويله» فى نهاية القصة، هذا فضلا عن «حلم» الملك الذى يقوم يوسف بتأويله و كذلك يقوم بتأويل حلمى السجينين، و يكون ذلك تحقيقا لنبوءة أبيه يعقوب بمستقبله حين يروى له حلمه الأول:

و كذلك يجتبيك ربك و يعلمك من تأويل الأحاديث «۲».

و ليس «تأويل الأحاديث» إلا تأويل الأحلام، و هذا واضح من استبدال كلمة «أحلام» بكلمة «أحاديث» فى آية أخرى حين طلب الملك من حاشيته أن يفسروا له حلما رآه و أقلقه:

قالوا أضغاث أحلام و ما نحن بتأويل الأحلام بعالمين «۳».

و إطلاق لفظ «حديث» على الحلم فى سياق التأويل يرجع إلى أن المفسر أو المؤوّل لا- يقوم بتأويل الحلم ذاته، بل يقوم بتأويل «الحديث» الذى يقصه صاحب الحلم عن حلمه، بمعنى أنه يقوم بتأويل العبارات اللغوية التى يصوغ بها صاحب الحلم الصور التى رآها فى النوم، فيكون التأويل هنا منصبا على الصور من خلال وسيط هو «الحديث». و لعل ذلك يشرح لنا ما ترويه السيرة من اصرار ربيعة بن مضر على عدم حكاية رؤياه بنفسه قائلا:

إن أخبرتكم بها لم أطمئن إلى خبركم عن تأويلها، فانه لا يعرف تأويلها إلا من عرفها قبل أن أخبره بها «۴».

لذلك نجد فى سياق قصة يوسف اضافة التأويل إلى الأحلام و إلى الأحاديث و إلى الرؤيا بدلالات متقاربة جدا، يستوى فى ذلك أن يكون المتحدّث يعقوب كما فى الآية السادسة، أو يكون المتحدث حاشية الملك كما فى الآية السابقة، أو يكون «المتكلم» بالنص كما فى الآية:

و قال الذى اشتراه من مصر لامرأته أكرمى مثواه عسى ان ينفعنا أو نتخذه ولدا، و كذلك مكّنّا ليوسف فى الأرض و لنعلّمه من تأويل

الأحاديث و اللّه غالب على أمره و لكن أكثر الناس لا يعلمون «۵».

---

(۱) انظر: السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ۱۳- ۱۶.

(۲) الآية: ۶.

(۳) الآية: ۴۴.

(۴) السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ۱۳.

(۵) الآية: ۲۱.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۲۸

و حين يشير يوسف إلى «حلمه» هو بعد تحققه يشير اليه باسم «الرؤيا» و رفع أبويه على العرش و خرّوا له سجدا و قال يا أبت هذا تأويل رؤياى من قبل قد جعلها ربى حقا «۱».

لكن مفهوم التأويل فى الاستخدام القرآنى ليس قاصرا على «الأحاديث» المرتبطة بالرؤى و الأحلام، فان يوسف يقول لرفقائه فى السجن بعد أن أخبراه بما رأياه فى النوم:- قالَ لا يَأْتِيكُما طَعامٌ تُرْزَقانِهِ إِلَّا نَبَّأْتُكُما بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُما ذلِكُما مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ هُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كافِرُونَ «۲».

و معنى «التأويل» فى هذا السياق الاخبار عن «حدوث» أمر قبل وقوعه بالفعل، و يوسف هنا يؤكد لزملائه فى السجن قدراته التأويلية التى لا تقتصر على تأويل الأحلام و الأحاديث بل تتجاوز ذلك إلى الاخبار 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، و أن هناك نمطا آخر من التأويل لا يحتاج للوسيط أو «التفسرة»، بل يصل إلى دلالة «الحدث» وصولا مباشرا و يتنبأ به قبل وقوعه؟ أ ليس فى اصرار ربيعة بن مضر على عدم حكاية حلمه، و عدم «الحديث» عنه، و فى طلبه للمؤول القادر على تأويله تأويلا مباشرا، ما يجعل هذا الاستنتاج استنتاجا مشروعا؟

و يتجاوب مع هذا الاستخدام الذى يكون موضوع التأويل فيه «حدثا» لم يقع بعد، تأويل «الأفعال» فى سورة «الكهف» ذلك أن الأفعال التى قام بها العبد الصالح من «خرق السفينة» و «قتل الغلام» و «اقامة الجدار» بدت أفعالا غير ذات دلالة فى نظر «موسى»، بل بدت أفعالا تتناقض مع ما يبدو على الرجل الصالح من مظاهر العلم و الصلاح و التقوى، فكان اعتراض «موسى» عند كل فعل و ما تبعه من تذكير العبد الصالح له بأن شرط المصاحبة بينهما ألا يسأل عن شىء حتى يتطوع هو بتفسيره له. و أخيرا يكون الفراق لعدم قدرة موسى على الصبر:

قال هذا فراق بينى و بينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا. أما السفينة فكانت لمساكين يعملون فى البحر فأردت أن أعيبها و كان وراءهم ملك يأخذ كل سفينة غصبا. و أما الغلام فكان أبواه مؤمنين فخشينا أن يرهقهما طغيانا و كفرا فأردنا أن يبدّلهما ربهما خيرا منه زكاة و أقرب رحما. و أما الجدار فكان لغلامين يتيمين فى المدينة و كان تحته كنز لهما و كان أبوهما

---

(۱) الآية: ۱۰۰.

(۲) الآية: ۳۷.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۲۹

صالحا فأراد ربك أن يبلغا أشدهما و يستخرجا كنزهما رحمة من ربك و ما فعلته عن أمرى ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبرا «۱».

إن معنى «التأويل» هنا الكشف عن الدلالة الخفية للأفعال، و هذه الدلالة الخفية الباطنة لا تنكشف إلا من خلال «أفق» غير عادى هو

«العلم اللّدنّی» الذی أوتیه العبد الصالح. و لا شک أن اعتراض «موسی» علی هذه الأفعال لم یکن اعتراضا ناشئا عن «الجهل» بدلالتها جهلا مطبقا، فالجهل المطبق من شأنه- مع التسلیم بعلم الآخر- أن یؤدی إلی الصمت و انتظار «التأویل». لقد کان اعتراض موسی نابعا من «تأویل» هذه الأفعال بناء علی «أفقه» الفکری و علمه. و من خلال هذا الأفق بدت له الأفعال قبیحة- إذا شئنا استخدام المصطلح الکلامی- حتی جاء «التأویل» النابع من أفق آخر و بیّن له حسنها. إن الکشف عن الدلالة الخفیة «الباطنة» للأفعال- أو تأویلها- معناه الکشف عن أسبابها الحقیقة، و الکشف عن الأسباب الحقیقة بمثابة الکشف عن الأصول، و هذا یتطابق مع الاشتقاق اللغوی لکلمة «تأویل» من «الأول» بمعنی الرجوع «آل الشیء یؤول أولا و مآلا: رجع. و أوّل الیه الشیء:

رجّعه، و ألت عن الشیء: ارتددت. و فی الحدیث: «من صام الدهر فلا صام و لا آل أی لا رجع إلی خیر» «و أما التأویل فهو تفعیل من أوّل یؤوّل تأویلا و ثلاثیه آل یؤول أی رجع و عاد» «۲».

إن معنی التأویل اذن هو العودة إلی أصل الشیء، سواء کان فعلا- أو حدیثا، و ذلک لاکتشاف دلالته و مغزاه. هکذا «أوّل» العبد الصالح أفعاله بالکشف عن أسبابها و عللها الحقیقیة، و هکذا یستطیع یوسف أن یکشف عن «أصل» الطعام و مصدره قبل أن یأتی، و هکذا أیضا یستطیع مؤوّل الحلم أن یکشف عن «الأصل» الحقیقی الذی یختفی وراء الصور التی یراها النائم. إن لکل حدث أو فعل أو حدیث «ظاهرا و باطنا»، و الباطن لا ینکشف إلا «بالتأویل» الذی یردّ «الظاهر» إلی أصوله و أسبابه الحقیقیة.

لکن کلمة «تأویل» کما تعنی الرجوع إلی الأصل تعنی أیضا الوصول إلی هدف و غایة،

---

(۱) الآیات: ۷۸- ۸۲.

(۲) اللسان، مادة «أول»، و لقد کانت آیات سورة «الکهف» مجالا خصبا «للتأویل» سواء عند المتکلمین أو عند المتصوفة، فقد ناقشها المتکلمون من منظور «الحسن و القبح» فی الأفعال هل هما ذاتیان یمکن للعقل الوصول الیهما، أم أن «الشرع» هو الذی یقبّح و یحسّن، أما المتصوفة فقد وجدوا فی الآیات مجالا خصبا لتأکید التغایر بین الظاهر و الباطن علی جمیع المستویات، و لتأکید أن العلم بالباطن لا یتم إلا بالسلوک الصوفی.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۳۰

و إذا کان الرجوع إلی الأصل حرکة عکسیة، فان الوصول إلی هدف و غایة حرکة متطورة نامیة، و علی ذلک المعنی جاء «التأوّل» فی بیت الأعشی:

علی أنها کانت تأوّل حبها تأوّل ربعی السّقاب فأصحبا و یفسر أبو عبیدة البیت بأن «حبها کان صغیرا فی قلبه فلم یزل یثبت حتی أصحب فصار قدیما کهذا السقب الصغیر لم یزل یشب حتی صار کبیرا مثل أمه و صار له ابن یصحبه». و معنی التأوّل علی هذا التفسیر التّعهّد و الرعایة الذی ینقل الشیء من حالة إلی حالة فی حرکة متطورة. «۱» و هذه هی الدلالة التی یشیر إلیها صاحب اللسان بقوله: «آل ماله إیالة إذ أصلحه و ساسه. و الائتیال: الاصلاح و السیاسة». و علی ذلک یکون «التأویل» متابعة الشیء بالسیاسة و الاصلاح حتی یصل إلی غایته و منتهاه. و من هذه الدلالة ورد الاستخدام القرآنی للتأویل بمعنی «العاقبة» کما فی الآیات التالیة:

وَ أَوْفُوا الْکَیْلَ إِذا کِلْتُمْ وَ زِنُوا بِالْقِسْطاسِ الْمُسْتَقِیمِ ذلِکَ خَیْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِیلًا «۲».

یا أَیُّهَا الَّذِینَ آمَنُوا أَطِیعُوا اللَّهَ وَ أَطِیعُوا الرَّسُولَ وَ أُولِی الْأَمْرِ مِنْکُمْ، فَإِنْ تَنازَعْتُمْ فِی شَیْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَی اللَّهِ وَ الرَّسُولِ إِنْ کُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَ الْیَوْمِ الْآخِرِ ذلِکَ خَیْرٌ وَ أَحْسَنُ تَأْوِیلًا «۳».

و من المهم أن نلاحظ هنا أن کلمة «تأویل» منقطعة عن الاضافة لا بسبب موقعها الاعرابی فحسب، بل بسبب استخدامها الدلالی أیضا، و ذلک علی عکس سیاق استخدامها فی الآیات الأخری حیث تأتی دائما مضافة اما إلی اسم ظاهر أو إلی ضمیر.

و لکن إذا کانت الکلمة تعنی «الرجوع إلی الأصل» و تعنی أیضا «الوصول إلی الغایة» و العاقبة فان الذی یجمع بین الدلالتین هو دلالة

الصيغة الصرفية «تفعيل» على الحركة، و هى دلالة أغفلها اللغويون فى تحليلهم المعجمى، لذلك يمكن لنا القول أن «التأويل» حركة بالشيء أو الظاهرة إما فى اتجاه «الأصل» بالرجوع أو فى اتجاه الغاية «و العاقبة» بالرعاية و السياسة. لكن هذه الحركة ليست حركة مادية، بل هى حركة ذهنية عقلية فى ادراك الظواهر. و الدليل على ذلك أن كل الاستخدامات التى ناقشناها حتى الآن تضيف «التأويل» إلى «الأحاديث» أو إلى «الاحلام» أو «الرؤية» أو إلى «الحب» أو «الفعل»، و التأويل المضاف

---

(۱) اللسان، و قد أخطأ أبو عبيدة حين قال «تأوّل حبها أى تفسيره و مرجعه»، لأن ذلك يتناقض مع فهمه للبيت.

(۲) سورة الأسراء، الآية ۳۵.

(۳) سورة النساء، الآية ۵۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۳۱

إلى كل هذه الألفاظ يعنى حركة «ذهنية» لاكتشاف الأصل «بالرجوع» أو للوصول إلى الغاية «بالسياسة».

و إذا كان التأويل حركة ذهنية لادراك الظواهر، أمكن لنا أن نفهم الآية المشكلة فى الفكر الدينى و هى آية المحكم و المتشابه، و هى قوله تعالى:- هُوَ الَّذِی أَنْزَلَ عَلَیْکَ الْکِتابَ مِنْهُ آیاتٌ مُحْکَماتٌ هُنَّ أُمُّ الْکِتابِ وَ أُخَرُ مُتَشابِهاتٌ فَأَمَّا الَّذِینَ فِی قُلُوبِهِمْ زَیْغٌ فَیَتَّبِعُونَ ما تَشابَهَ مِنْهُ ابْتِغاءَ الْفِتْنَةِ وَ ابْتِغاءَ تَأْوِیلِهِ وَ ما یَعْلَمُ تَأْوِیلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَ الرَّاسِخُونَ فِی الْعِلْمِ یَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ کُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنا.

فالآية تتحدث عن حركة «اتباع»- و هى حركة ذهنية لا مادية- للمتشابه و ذلك لتحقيق هدفين، و ذلك بدلالة المفعول لأجله «ابتغاء»، هما «الفتنة» و «التأويل». و معنى ذلك أن الحركة الذهنية حركة فى اتجاه «هدف» و «غاية»، لأنها حركة «اتباع» لا «رجوع» و لذلك فالمعنى هنا المقصود من «التأويل» هو الوصول إلى الغاية. و هذا المعنى يتجاوب مع «ابتغاء الفتنة»، فالغاية من اتباع المتشابه ايقاع الفتنة و الوصول إلى غايته و عاقبته. و من الطبيعى أن يكون الوقف فى قراءة باقى الآية عند اسم الجلالة «اللّه» و أن تكون الجملة التالية لها «و الراسخون فى العلم يقولون» جملة مستأنفة، و يكون العطف على سبيل المقابلة بين حالتين و فريقين. إن خطأ القدماء فى فهم الآية- و من ثم خلافهم حولها- يرتد إلى خطأ فهم دلالة «التأويل» من جهة، و إلى خطأ فى استنتاج أن الآية تضع قانونا عاما للمتشابه من جهة أخرى. ان التأويل المنهى عنه بفحوى الخطاب هو التأويل الذى يستهدف الفتنة، و التأويل الذى لا يعلمه إلا اللّه هو «الغاية» و «العاقبة» المجهولة للبشر «۱».

و إذا كانت كلمة «التأويل» فى الآية السابقة وردت مضافة إلى «الهاء» الدالة على «المتشابه» فلعل هذه الاضافة هى التى جعلت المفسرين يقصرون معنى التأويل على «التفسير»، و يفهمون من الآية أن تأويل المتشابه لا- يعلمه إلا- اللّه، و أن «التأويل» منهى عنه بفحوى الخطاب أى بدلالة الوصف «فى قلوبهم زيغ». إن فهم «التأويل» بوصفه حركة ذهنية فى مواجهة ظاهرة هو الفهم الأقرب إلى الاستخدام القرآنى، سواء أضيفت الكلمة إلى

---

(۱) هذا الفهم الذى نطرحه هنا للآية يخالف فهما سابقا لنا طرحناه 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 نرجّح قراءة الآية على الوقف و الاستئناف، و لكنا لا نستنتج من ذلك- كما فعل القدماء- كراهية التأويل أو استئثار اللّه بعلمه.

انظر الفهم السابق فى: الاتجاه العقلى فى التفسير، ص ۱۴۲- ۱۴۳.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۳۲

«المتشابه» أم إلى «الكتاب» أو إلى أى كلمة أخرى من الكلمات التى سبقت الاشارة اليها. إن التأويل حركة تستهدف العلم و المعرفة

كما يتبين من سياق النص التالى:

وَ ما كانَ هـذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَ لكِنْ تَصْدِيقَ الَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَ تَفْصِيلَ الْكِتابِ لا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعالَمِينَ. أَمْ يَقُولُونَ افْتَراهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَ ادْعُوا مَنِ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صادِقِينَ. بَلْ كَذَّبُوا بِما لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَ لَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذلِكَ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانْظُرْ كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الظَّالِمِينَ «۱».

و إذا كان بعض المفسرين يذهب إلى أن المقصود بالتأويل «ما يؤول اليه أمرهم فى التكذيب به من العقوبة» و ذلك بدلالة «فَانْظُرْ كَيْفَ كانَ عاقِبَةُ الظَّالِمِينَ» أى بدلالة السياق، فان «الهاء» فى «علمه» و فى «تأويله» تعود لا شك إلى «الكتاب» أو «القرآن». و على ذلك يمكن أن يكون التأويل فى الآية بمعنى «العاقبة» استنادا إلى نهاية الآية، و يمكن أن يكون بمعنى التفسير و ذلك استنادا إلى علاقة الآية بالآيات السابقة عليها. و لا تعارض بين الدلالتين ما دامت دلالة «التأويل» حركة ذهنية لاكتشاف ظاهرة ما. و الآية تؤكد هذه الدلالة بالمقابلة بين «عدم الاحاطة بعلم» الموضوع و بين «عدم اتيان تأويله» فأضافت نفس الضمير إلى «العلم» مرة و إلى «التأويل» مرة أخرى. و سواء كان الموضوع «الكتاب» أم «اليوم الآخر» فان الدلالة واحدة للتأويل، و هى محاولة الوصول إلى «العلم» بظاهرة من الظواهر عن طريق حركة «النظر» أو الفكر الانسانى. و هذا الفهم لدلالة «التأويل» يجعل من «التأويل» عملية أوسع من «التفسير». و لكن قبل أن ننتقل لمناقشة مغزى هذا الاتساع من الضرورى أن نتوقف عند الدلالات الاصطلاحية للكلمتين.

۲- الدلالة الاصطلاحية

لاحظنا فى التفرقة اللغوية بين «التفسير» و «التأويل» أن ثمة فارقا هاما بينهما يتمثل فى أن عملية «التفسير» تحتاج دائما إلى «التفسرة» و هى الوسيط الذى ينظر فيه المفسر فيصل إلى اكتشاف ما يريد، فى حين أن «التأويل» عملية لا تحتاج دائما هذا الوسيط، بل تعتمد أحيانا على حركة الذهن فى اكتشاف «أصل» الظاهرة، أو فى تتبع «عاقبتها». و بكلمات 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، و قد يكون «شيئا» دالا و فى كلتا الحالتين لا بد من وسيط بمثل «علامة» من خلالها تتم عملية فهم الموضوع من جانب الذات.

---

(۱) سورة يونس: الآيات: ۳۷- ۳۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۳۳

و فى تفرقة العلماء بين التفسير و التأويل 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 و سورتها و أقاصيصها، و الاشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكيّها و مدنيّها، و محكمها و متشابهها، و ناسخها و منسوخها، و خاصها و عامها، و مطلقها و مقيدها و مجملها و مفسرها. و زاد فيها قوم: علم حلالها و حرامها، و وعدها و وعيدها، و أمرها و نهيها، و عبرها و أمثالها، و هذا الذى منع فيه القول بالرأى:

و أما التأويل فأصله فى اللغة من الأول، و معنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أى إلام تؤول العاقبة فى المراد به ... و يقال: آل الأمر إلى كذا، أى صار اليه ... و أصله من المآل، و هو العاقبة و المصير، و قد أوّلته فآل، أى صرفته فانصرف، فكأن التأويل صرف الآية إلى ما تحمله من المعانى ... و قيل: أصله من الايالة، و هى السياسة، فكأن المؤوّل للكلام يسوس الكلام و يضع المعنى فيه موضعه «۱».

إن التفسير هنا يبدو خاصا بالجوانب العامة الخارجية للنص، مثل العلم بأسباب النزول و القصص و المكى و المدنى و الناسخ و

المنسوخ، و هى كلها علوم نقلية تعتمد على الرواية عند القدماء، و لا مجال فيها للاجتهاد سوى الترجيح بين الروايات أو محاولة الجمع بينها كما رأينا فى الفصول السابقة. و ليست الاشارة إلى العام و الخاص و المطلق و المقيد و المجمل و المفسر هنا إشارة إلى جوانب دلالية اجتهادية للمفسر دور فى تحديدها، بل إشارة إلى «العلم» بما قاله القدماء حول هذه القضايا. و نفس الأمر ينطبق على علم الحلال و الحرام و الوعد و الوعيد و الأمر و النهى و العبر و الأمثال. إن علم التفسير يبدو من خلال هذا الحصر علما يجمع كل العلوم الممهّدة للتأويل الذى يمثل فى التعريف السابق جهد المؤوّل فى «صرف» الآية إلى ما تحتمله من المعانى. و على ذلك يكون «التفسير» جزءا من عملية «التأويل»، و تكون العلاقة بينهما علاقة الخاص بالعام من جهة، أو علاقة «النقل» بالاجتهاد من جهة أخرى، و هى العلاقة التى يعبر عنها القدماء بأسماء «الرواية» و «الدراية»:

و التفسير إما أن يستعمل فى غريب الألفاظ، كالبحيرة و السائبة و الوصيلة، أو فى وجيز مبيّن بشرح كقوله: (وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ)، و أما فى كلام مضمن بقصة لا يمكن تصويره إلا بمعرفتها، كقوله: (إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيادَةٌ فِي الْكُفْرِ)، و قوله: (وَ لَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِها)، و أما التأويل فانه يستعمل مرة عاما، و مرة خاصا، نحو «الكفر»

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۴۸- ۱۴۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۳۴

يستعمل تارة فى الجحود المطلق، و تارة فى جحود البارئ خاصة، و «الايمان» المستعمل فى التصديق المطلق تارة، و فى تصديق الحق تارة. و اما فى لفظ مشترك بين معان مختلفة.

و قيل: التأويل كشف ما انغلق من المعنى، و لهذا قال البجلى: التفسير يتعلق بالرواية، و التأويل يتعلق بالدراية، ... قال أبو نصر القشيرى: و يعتبر فى التفسير الاتّباع و السّماع، و انما الاستنباط فيما يتعلق بالتأويل ...

و قال أبو القاسم بن حبيب النيسابورى و البغوى و الكواشى و غيرهم: التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها و ما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب و السنة من طريق الاستنباط «۱».

إن «التأويل» يرتبط بالاستنباط فى حين يغلب على التفسير النقل و الرواية. و فى هذا الفرق يكمن بعد أصيل من أبعاد عملية التأويل، و هو دور القارئ فى مواجهة النص و الكشف عن دلالته. و ليس دور القارئ أو المؤوّل هنا دورا مطلقا يتحول بالتأويل إلى أن يكون اخضاعا للنص لأهواء الذات، بل لا بد أن يعتمد «التأويل» على معرفة ببعض العلوم الضرورية المتعلقة بالنص و التى تندرج تحت مفهوم «التفسير». ان المؤول لا بد أن يكون على علم بالتفسير يمكّنه من «التأويل» المقبول للنص، و هو التأويل الذى لا يخضع النص لأهواء الذات و ميول المؤوّل الشخصية و الإيديولوجية و هو ما يعتبره القدماء تأويلا محظورا مخالفا لمنطوق النص و مفهومه.

مثل تأويل الروافض لقوله تعالى: (مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيانِ) أنهما على و فاطمة، (يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللُّؤْلُؤُ وَ الْمَرْجانُ) يعنى الحسن و الحسين رضى اللّه عنهما. و كذلك قالوا فى قوله تعالى:

(وَ إِذا تَوَلَّى سَعى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيها وَ يُهْلِكَ الْحَرْثَ وَ النَّسْلَ) انه معاوية، و غير ذلك «۲».

فى مثل هذا التأويل يتحول النص إلى أن يكون فى خدمة أيديولوجية المؤوّل بصرف النظر عن معطياته اللغوية و المفهومية. و هذا التأويل إلى جانب ذلك يرد النص إلى أن يكون مجرد «رسالة» خاصة لا يتمكن من فك شفرتها إلا «الامام المعصوم» وحده. و إذا كان المتصوفة قد قاربوا فى «تأويلهم» مثل هذه الحدود، فالفارق بينهم و بين الشيعة أن المتصوفة يدخلون «تأويلهم» فى باب «الاشارات» التى يحتملها النص من حيث «المغزى» لا من حيث الدلالة، فليست هذه الاشارات سوى:

معان و مواجيد يجدونها عند التلاوة، كقول بعضهم فى (يا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ):

---

(۱) السيوطى: الإتقان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۴۹- ۱۵۰.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۵۲.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۳۵

إن المراد النفس، فأمرنا بقتال من يلينا، لأنها أقرب شىء الينا و أقرب شىء إلى الإنسان نفسه.

قال ابن الصلاح فى فتاويه: و قد وجدت عن الإمام أبى الحسن الواحدى أنه صنّف ابو عبد الرحمن السلمى «حقائق التفسير» فان اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر. قال: و أنا أقول: الظن بمن يوثق به منهم إذا قال شيئا من أمثال ذلك أنه لم يذكره تفسيرا، و لا ذهب به مذهب الشرح للكلمة المذكورة فى القرآن العظيم، فانه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية، و انما ذلك منهم ذكر لنظير ما ورد به القرآن، فان النظير يذكر بالنظير، فمن ذلك مثال النفس فى الآية المذكورة فكأنه قال: أمرنا بقتال النفس و من يلينا من الكفار، و مع ذلك فيا ليتهم لم يتساهلوا فى مثل ذلك، لما فيه من الإبهام و الالتباس «۱».

إن «التأويل» الذى لا يعتمد على «التفسير» هو التأويل المرفوض و المكروه، فالاستنباط لا يعتمد على مجرد «التخمين» و لا على اخضاع النص لأهواء المفسر و أيديولوجيته مهما كانت النوايا حسنة، و انما لا بد أن يستند الاستنباط إلى «حقائق» النص من جهة، و إلى معطياته اللغوية من جهة أخرى، ثم لا بأس بعد ذلك من الانتقال من «الدلالة» إلى «المغزى» دون الوثب مباشرة إلى «مغزى» يتعارض مع دلالة النص. ان هذه التفرقة بين التفسير و التأويل تجد شواهد لها فى أقوال الجيل الأول من المسلمين. و قد مرّ بنا تقسيم ابن عباس التفسير إلى أربعة أقسام جعل منها قسما- هو القسم الثالث- لا يعلمه إلا اللّه و قد سبق أن ناقشنا هذا القسم فى «الوضوح و الغموض». و يهمنا هنا أن نتوقف عند الأقسام الأخرى لدلالتها على التفرقة بين التأويل و التفسير. و القسم الأول هو الذى تعرفه العرب فى كلامها «فهو الذى يرجع فيه إلى لسانهم، و ذلك شأن اللغة و الاعراب» «۲» أما القسم الثانى فهو ما لا يعذر أحد بجهالته- أى سواء كان على علم باللغة أم لا-:

و هو ما تتبادر الأفهام إلى معرفة معناه من النصوص المتضمنة شرائع الأحكام و دلائل التوحيد، و كل لفظ أفاد معنى واحدا جليا لا سواه يعلم أنه مراد اللّه تعالى. فهذا القسم لا يختلف حكمه، و لا يلتبس تأويله، إذ كل أحد يدرك معنى التوحيد من قوله تعالى: (لا إِلهَ إِلَّا اللَّهُ)، و أنه لا شريك له فى الهيته، و ان لم يعلم أن «لا» موضوعة فى اللغة للنفى، و «الا» للاثبات، و أن مقتضى هذه الكلمة الحصر، و يعلم كل أحد بالضرورة أن مقتضى قوله تعالى:

(وَ أَقِيمُوا الصَّلاةَ وَ آتُوا الزَّكاةَ)، و نحوها من الأوامر طلب ادخال ماهية المأمور به فى

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى ص ۱۷۰- ۱۷۱.

(۲) المصدر السابق نفسه: ص ۱۶۵- ۱۶۶.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۳۶

الوجود، و ان لم يعلم أن صيغة «افعل» مقتضاها الترجيح وجوبا أو ندبا، فما كان من هذا القسم لا يقدر أحد أن يدّعى الجهل بمعانى ألفاظه، لأنها معلومة لكل أحد بالضرورة «۱».

إن هذه التفرقة بين «ما تعرفه العرب فى كلامها» و بين «ما لا يعذر أحد بجهالته» هى فى حقيقتها تفرقة بين مستويات النص من حيث طريقته فى انتاج الدلالة، فهناك قسم تنكشف دلالته للقارئ العادى و لا يحتاج من القارئ سوى أن يكون من أبناء اللغة، و هذا القسم الدال بالنسبة للقارئ العادى «لا يعذر أحد بجهالته». و هناك قسم آخر يحتاج من القارئ أن يكون على معرفة بعلوم اللغة حتى يتمكن من اكتشاف دلالته، و هذا هو القسم الذى «تعرفه العرب فى كلامها». و معنى ذلك أن ثمة مستويات لدلالة النص تتكافأ مع مستويات القراء، و ذلك يجعل النص نصا عاما. و من الممكن لنا أن نعيد صياغة هذا المفهوم بلغة معاصرة فنقول إن النص «دال» بالنسبة للقارئ

العادى، و لكن مستوى دلالته هنا تقف عند حدود «السطح»، و يتجاوز القارئ الممتاز هذا المستوى السطحى إلى مستوى دلالى أعمق إذا كان على علم بقوانين اللغة تمكّنه من تحليل معطيات النص تحليلا لغويا. و لكن ثمة مستوى ثالث يتجاوز التحليل اللغوى إلى اكتشاف الأبعاد الدلالية الأعمق للنص. و هذا المستوى هو ما يمثله القسم الرابع الذى «يعلمه العلماء خاصة». و الفارق بين هذا القسم و بين القسم «الذى تعرفه العرب من كلامها» هو الفارق بين التأويل و التفسير:

و الرابع. ما يرجع إلى اجتهاد العلماء، و هو الذى يغلب عليه اطلاق التأويل، و هو صرف اللفظ إلى ما يؤول اليه، فالمفسر ناقل، و المؤوّل مستنبط، و ذلك استنباط الأحكام، و بيان المجمل، و تخصيص العموم «۲».

و لا شك أن هذه التفرقة بين مستويات الدلالة التى ينكشف بها النص لأفق القارئ تفرقة تؤكد دور القارئ فى كشف دلالة النص. و إذا كانت هذه التفرقة تجعل دور القارئ سلبيا «فان التفرقة بين «التفسير» و «التأويل» و قصر التفسير فى «الرواية» و اطلاق التأويل على «الدراية» يعطى للقارئ- أو المؤوّل- دورا نشطا فى اكتشاف دلالة النص، و هو دور لا يقتصر على حدود العلم بعلوم القرآن و علوم اللغة فقط، بل يتجاوزهما إلى الاجتهاد للترجيح الدلالى حين يصل تكثيف الدلالة- فيما يطلق عليه القدماء اسم الاحتمال- إلى مستوى يتجاوز أفق القارئ العادى و المفسر معا.

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۶۵- ۱۶۶.

(۲) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۶۶.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۳۷

۳- آليات التأويل

إن المفسر يقف عند حدود علوم القرآن و علوم اللغة، يعتمد فى معرفة الأولى على «الرواية» و يعتمد فى معرفة الثانية على جهد علماء اللغة المتخصصين. و لذلك يتحتم على المفسر أن يبدأ بهذه العلوم. و إذا كانت علوم القرآن علوما لصيغة 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:

و ليس ذلك فى علم القرآن فقط، بل هو نافع فى كل علم من علوم الشرع و غيره، و هو كما قالوا: إن المركب لا يعلم إلا بعد العلم بمفرداته، لأن الجزء سابق على الكل «۱».

و علم اللغة الذى يتحتم على المفسر البدء بمعرفته يبدأ من العلم بالصيغ الصرفية و دلالتها، ثم العلم بدلالة الألفاظ المفردة على مدلولاتها، ثم العلم بكيفية الاشتقاق و التصريف اللغوى. و هذه كلها علوم تتناول الألفاظ المفردة. و بعد ذلك عليه أن يدرس قوانين «النحو» و «الاعراب». و يدخل فى علوم اللغة التى يتحتم على المفسر أن يعلمها علوم البلاغة فى تقسيمها الثلاثى القديم إلى «المعانى» و «البيان» و «البديع». «۲» و مع العلم بهذه العلوم و إجادتها يصبح القارئ قادرا على اكتشاف دلالة النص، و بها ينتقل من مرتبة القارئ و يصبح «مفسرا».

لكن تظل فى النص أبعاد دلالية أعمق تحتاج إلى حركة «الذهن» أو «العقل»، ازاء النص، انها الأبعاد التى تحتاج إلى حركة «التأويل» بعد أن يستنفد المفسر بأدواته العلمية كل امكانيات الدلالة التى يمكن اكتشافها بواسطة هذه العلوم. و هذا يذكرنا بالتفرقة اللغوية بين «التفسير» و «التأويل» من حيث حاجة الأول إلى وسيط أو «تفسرة» ليس من الضرورى أن توجد فى الثانى. ان «التفسرة» هنا هى العلوم الدينية و اللغوية التى يحتاج إليها المفسر للكشف عن دلالة النص، و هى الدلالة التى ينطلق منها «المؤوّل» للغوص فى أعماق النص من خلال حركة «الذهن» أو الاجتهاد. و يظل هناك فارق فى مفاهيم التراث بين «الاجتهاد» و «التأويل» حيث ينصبّ مفهوم «الاجتهاد»

على «التأويل» فى مجال الفقه و استخراج الأحكام من النص. و من هذه الزاوية يتأكد أن مجال التأويل يتسع لكل أقسام النص، و لا يقف عند حدود ما هو غامض أو على درجة عالية من الكثافة الدلالية. لقد كان «الاجتهاد» ضرورة عملية اقتضاها تطور الواقع و تعدد المجتمعات الاسلامية و اختلافها، و قد كان هذا

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۷۳.

(۲) انظر: المصدر السابق، ص ۱۷۳- ۱۷۴.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۳۸

«الاجتهاد» عاملا هاما من أهم عوامل اختلاف الفقهاء، و هو الاختلاف الذى اعتبر رحمة من اللّه بالعباد، و ذلك استنادا إلى 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 و اعتبر ذلك من علامات الاعجاز، و هذه نتيجة وصل اليها العلماء بالترتيب التالى:

و كل لفظ احتمل معنيين فصاعدا فهو الذى لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، و على العلماء اعتماد الشواهد و الدلائل، و ليس لهم أن يعتمدوا مجرد رأيهم فيه ... و كل لفظ احتمل معنيين فهو قسمان:- أحدهما: أن يكون أحدهما أظهر من الآخر، فيجب الحمل، على الظاهر إلا أن يقوم دليل على أن المراد هو الخفى دون الجلى فيحمل عليه.

الثانى: أن يكونا جليين و الاستعمال فيهما حقيقة. و هذا على ضربين: أحدهما أن تختلف أصل الحقيقة فيهما، فيدور اللفظ بين معنيين، هو فى أحدهما حقيقة لغوية، و فى الآخر حقيقة شرعية، فالشرعية أولى إلا أن تدل قرينته على إرادة الحقيقة اللغوية، نحو قوله تعالى:

(وَ صَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ)، و كذلك إذا دار بين اللغوية و العرفية، فالعرفية أولى لطريانها على اللغة، و لو دار بين الشرعية و العرفية، 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. و هذا أيضا على ضربين: أحدهما أن يتنافيا اجتماعا، و لا يمكن ارادتهما باللفظ الواحد، كالقرء، حقيقة فى الحيض و الطهر، فعلى المجتهد أن يجتهد فى المراد منهما بالأمارات الدالة عليه، فإذا وصل اليه كان هو مراد اللّه فى حقه، و ان اجتهد مجتهد آخر فأدى اجتهاده إلى المعنى الآخر كان ذلك مراد اللّه تعالى فى حقه، لأنه نتيجة اجتهاده و ما كلف به، فان لم يترجح أحد الأمرين لتكافؤ الأمارات فقد اختلف أهل العلم، فمنهم من قال: يخيّر فى الحمل على أيهما شاء، و منهم من قال: يأخذ بأعظمهما حكما. و لا يبعد اطراد وجه ثالث، و هو أن يأخذ بالأخف كاختلاف جواب المفتين. و الضرب الثانى: ألا يتنافيا اجتماعا، فيجب الحمل عليهما عند المحققين، و يكون ذلك أبلغ فى الاعجاز و الفصاحة، و أحفظ فى حق المكلف «۱».

إن الاجتهاد فى تأويل النص لا يختلف فى الفقه و مجال الأحكام عنه فى أقسام النص الأخرى من حيث انه يعتمد على حركة «العقل» للنفاذ إلى أعماق النص. و إذا كان

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۶۷- ۱۶۸.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۳۹

الاختلاف فى مجال التأويل الفقهى اختلافا من قبيل «الرحمة» و التخفيف عن هذه الأمة، فان اختلاف «التأويل» فى أقسام النص الأخرى يجب النظر اليه من نفس المنظور خاصة إذا اعتمد المؤوّل على كل أدوات تحليل النص و لم يكن استناده إلى مجرد الهوى أو الرأى الشخصى. إن مقاربة النص و اكتشاف أسراره تبدأ بالقراءة الأولى، ثم تثنّى بالقراءة التحليلية فتكتشف من خلالها «مفاتيح» النص و مرتكزاته الدلالية، و من خلال هذه المرتكزات يكتشف المؤوّل بعض أسرار النص و يظل النص قابلا للقراءة الجديدة. لكن

القراءة «التأويلية» لا بدّ أن تعتمد على «استغراق» القارئ فى عالم النص استغراقا شبه تام، و بدون هذا الاستغراق تظل القراءة سطحية، و تدور فى اطار «التأويل» المكروه. لقد عبّر القدماء عن مثل هذا المنظور بلغتهم الخاصة و من خلال تصوراتهم لضرورة وجود حالة من «التوحّد» بين القارئ و النص عبّروا عنه على النحو التالى:

أصل الوقوف على معانى القرآن التدبر و التفكر. و اعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معانى الوحى حقيقية، و لا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة و فى 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 إلا علم الظاهر، أو يكون راجعا إلى معقوله، و هذه كلها حجب و موانع، و بعضها آكد من بعض «۱».

لا شك بعد هذا كله أن تفرقة الخطاب الدينى المعاصر بين «التفسير» و «التأويل» تفرقة صحيحة، و لكن توظيفها للإعلاء من شأن «التفسير» على حساب «التأويل» ليس فى حقيقته إلا توجيه أيديولوجى يستند إلى بعض اتجاهات التراث من جهة، و يهدف إلى تثبيت الواقع بتثبيت معنى النص و دلالته عند اجتهاد القدماء من جهة أخرى. إن هذا التوجيه الإيديولوجى لم يتوقف عند مفاهيم «التفسير» و «التأويل»، بل إن سلوك علماء الدين الرسميين فى شرح النص يتجاوز اطار «التفسير» إلى مجال «التأويل»، و لكنه التأويل المكروه الذى ينطلق من أهواء و مصالح الأقلية التى يعملون فى خدمتها. و الاعلام الدينى أكبر دليل على ذلك. و ان كانت تلك قضية لا يتسع لها المجال هنا.

و لكن إذا كان «التأويل» يعتمد على حركة ذهن المؤوّل فى مواجهة النص، ألا يفتح ذلك الباب واسعا على مصراعيه للخلافات التى تؤدى إلى الشقاق بين صفوف الأمة من جهة، و يفتح الباب للتأويلات الإيديولوجية من جهة أخرى؟ و الجواب عن الشق الأول من السؤال هو: ان الشقاق بين صفوف الأمة شقاق له جذوره فى تعارض المصالح بين

---

(۱) الزركشى: البرهان فى علوم القرآن، الجزء الثانى، ص ۱۸۰- ۱۸۱.

المستغلّين، بين الطبقات التى تجد مالا تنفقه و بين المستغلّين من الطبقات التى لا تجد ما تنفقه على حد تعبير طه حسين. و من شأن هذا الشقاق الاقتصادى الاجتماعى أن يصوغ نفسه على مستوى الفكر السياسى صياغة أيديولوجية. و معنى ذلك أن خلافات «التأويل» ليست هى التى تبذر بذور الشقاق و «الفتنة» كما يحلو للخطاب الدينى الرسمى أن يقول متجاوبا مع الخطاب السياسى للطبقات المسيطرة تجاوبا يصل إلى حد التطابق. ان اختلاف «التأويل» نتيجة للشقاق و التعدد الإيديولوجى و ليس سببا. من هذا المنطلق يكتسب هذا الخلاف مشروعيته، و يكون خلافا «اجتهاديا» لا يقل فى مشروعيته عن اختلاف الفقهاء فى مجال الأحكام الشرعية، و ذلك إذا كان «التأويل» مستكملا للشروط الموضوعية العلمية، و ليس مجرد اخضاع النصّ للأهواء الإيديولوجية.

و ليس معنى ذلك أن «التأويل» الموضوعى للنص الدينى- أو للنص الأدبى- مطلبا عسير التحقيق كما تبالغ بعض اتجاهات فلسفة «التأويل» المعاصر، فنفى الموضوعية فى حقيقته تكريس للذاتية. إن الموضوعية التى يمكن تحقيقها فى «تأويل» النصوص الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان و المكان لا الموضوعية المطلقة التى ثبت أنها مجرد «وهم» من ابداع «أيديولوجية» الغرب الاستعمارى. إن هذه الموضوعية الثقافية تتحقق بتحرى القارئ استخدام كل طرائق التحليل و أدواته لاكتشاف دلالة النص كما تتحقق من خلال «استغراق» المؤوّل فى أعماق النص سعيا لسبر أغواره. و لا على المؤوّل تثريب بعد ذلك أن تتطور أدوات التحليل و طرائقه فى عصر تال و تكتشف فى النص جوانب لم تكتشف قبل ذلك. إن حركة النص فى الزمان و المكان ليست إلا حركة فى واقع حى متطور، و اكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعنى اسقاط الدلالات التى اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص.

و فى مجال النصوص الدينية بشكل خاص حيث يتحول اختلاف التأويل إلى صراع يخفى أسباب الصراع الحقيقية فى الواقع و

المجتمع ينبغى أن يتسلح المؤوّل بكل أسلحة الفقيه الحقيقى. لقد كان الفقهاء على وعى دائم بحركة الواقع و تغيّره فى الزمان و المكان، كما كانوا على وعى بضرورة توسيع دلالات النصوص لتلائم حركة الواقع. و كان هذا التوسيع يتم عبر قناتى «الاجتهاد» و «القياس». و إذا كان الفقهاء القدماء قد وضعوا أمام أعينهم مبدأ «رعاية مصالح الأمة»، فان المؤوّل الحديث عليه أن يفهم هذا المبدأ فهما علميّا. و إذا كانت مصالح الأمة الآن يتحتم أن تعنى مصالح الأغلبية لا مصالح الأقلية، فان موقف المؤوّل الذى يرعى مصالح الأقلية هو الموقف الجدير بالرفض، و يكون تأويله هو التأويل المتعارض مع مقاصد الوحى و أهداف الشريعة.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۴۱

و فى عصرنا هذا الذى خضع فيه الفكر الدينى لأهواء الحكام، و تحول فيه دور الفقيه من رعاية مصالح الأمة إلى تبرير سلوك الحكام و رعاية مصالح الطبقات المستغلّة المسيطرة يتعين اعادة النظر فى مفهوم «الاجماع» فلا يكون اجماع «أهل الحل و العقد» هو الاجماع الذى يعمل به، ذلك أن «أهل الحل و العقد» فى عصر سيطرة وسائل الاعلام هم من يملكون هذه الوسائل بحكم سيطرتهم على مقدرات المجتمع، و على ذلك يكون الفقهاء الممثّلين لهم معبرين عن مصالحهم. ان الاجماع الذى يجب أن يعتدّ به فى «تأويل» النصوص الدينية يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطى شعبى حقيقى بحيث يكون معيار «الاجماع» هو الأغلبية المعبّرة عن القوى المختلفة، و يكون معيار «مصالح الأمة» هو معيار مصلحة الأغلبية.

و هذا كله من شأنه أن يكون المؤوّل منتميا لمصالح الأغلبية معبرا عنها، و أن يكون على دراية لا بالعلوم النقلية التقليدية فحسب، بل بكل العلوم التى تساعده على فهم الواقع و ادراك حركته، و تحديد ما ينبغى أن يكون عليه موقفه الحقيقى- بوصفه فقيها- من هذا الواقع و من القوى المتصارعة فيه. هذا موقف أوّلى لا غناء للمؤوّل عنه إذا أراد أن يتجاوز موقف الخطاب الدينى الرسمى المعبر عن مصالح الأقلية من جهة، و إذا أراد أن يتجاوز «التأويل» الإيديولوجى السطحى من جهة أخرى. إن العلوم نقلية كانت أم عقلية، قديمة كانت أم حديثة، مجرد أدوات للتأويل، و هى أدوات لا- بد من استيعابها، و أهمّها أدوات التحليل اللغوى. و يظل «عقل» القارئ أو المؤوّل ذا دور أساسى فى حركة التأويل، لذلك لا بدّ أن يكون الوعى وعيا أصيلا بحركة التاريخ و اتجاه المستقبل حتى لا يتحول دور المفكر و المؤوّل إلى 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. و لا شك أن الخطاب الدينى الرسمى فى محاولته أن يضفى على ذاته صفة القداسة و الاطلاق يجد فى اجتهادات أمثال هؤلاء العلماء مرتكزا لتأويلاته الإيديولوجية المعاصرة. و ذلك ما نود أن نكشف عنه فى الباب الثالث و الأخير من هذه الدراسة.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۴۳

الباب الثالث تحويل مفهوم النص و وظيفته

اشارة

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۴۵

إن حركة الوحى النازلة من اللّه إلى الانسان و التى تعنى الكشف و الافصاح و البيان قد تحولت فى الفكر الدينى المتأخر إلى حركة صعود من جانب الانسان سعيا إلى اللّه ذاته. و على حين كانت حركة الوحى فى بدايتها تستهدف الانسان بما هو عضو فى جماعة و من ثم تستهدف اعادة بناء الواقع لتحقيق مصلحة الانسان و لإشباع حاجاته المادية و الروحية، فقد كانت الحركة الانسانية فى التصورات الصوفية حركة للخلاص الذاتى الفردى بمعانقة المطلق و الفناء فيه. و نتيجة لذلك تم توجيه النص و تمت اعادة تصوره فى الفكر لتحقيق هذه الوظيفة. لقد تحولت حركة الكشف إلى محاولة اكتشاف، و صار النص الكاشف مجرد أداة لاكتشاف قائل النص

و التوحد به. و لم یکن لمثل هذا التحول أن یتم إلا بعد حدوث تحول مواز فی حرکة الواقع الذی یتفاعل معه النص.

و إذا کان المجتمع الاسلامی الأول قد جعل همّه الأول التکیف مع معطیات النص و فرض سیادته علی النصوص الأخری، فان تحقق هذه الغایة کان مرهونا بوحدة المجتمع و عدم تنافر عناصره و مکوناته الاجتماعیة. و قد کان من الطبیعی أن یؤدی قیام الدولة و اتساع أطرافها إلی تعدد فی طبیعة القوی الاجتماعیة المکونة، و هو تعدد سرعان ما تحول إلی صراع اقتصادی- اجتماعی- سیاسی- دینی.

و قد أفضی هذا الصراع إلی تعدد الرؤی و التصورات حول طبیعة النص الدینی و حول غایته و هدفه. و علی حین رکزت الاتجاهات العقلیة التی یعد المعتزلة أشهر ممثلیها علی الانسان بوصفه المخاطب بالنص و المستهدف من تعالیمه، کما أنها استوعبت النص علی أساس أنه «فعل مخلوق»، نجد أن الأشاعرة قد رکزوا علی الطرف الآخر، طرف القائل، و من ثم کان تصورهم للنص أنه «صفة» ذاتیة للقائل لا فعلا من أفعاله. و کان من الطبیعی أن تتضاءل فی هذا التصور قیمة «الانسان» الذی یمثل الطرف الآخر- طرف المتلقی- فی عملیة الوحی، بل و فی مفهوم النصّ.

و من تحت جبة الأشاعرة انبثق التصوف، فالحارث بن أسد المحاسبی أشعری صوفی،

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۴۶

و ابن عربی یصر فی فتوحاته علی التمسک بالعقائد الأشعریة الأساسیة «۱». لکن الفکر الأشعری قد عانق التوجه الصوفی و امتزج به امتزاجا تاما عند الغزالی قبل ابن عربی بقرن من الزمان.

و تنشأ تصورات الغزالی للنص و لأهدافه و غایاته من منطلقین أساسیین أحدهما أشعری کلامی و الثانی صوفی غنوصی. و یتحدد المنطلق الأشعری للغزالی من حقیقة تصور الأشاعرة للنص بوصفه «صفة» من صفات الذات الالهیة، فی حین یتحدد منطلقه الصوفی من حصر غایة الوجود الانسانی علی الأرض فی تحقیق الفوز و الفلاح فی الآخرة. و إذا کانت هذه الغایة یمکن الوصول الیها و تحقیقها عبر تحقیق الوجود الانسانی الأمثل فی الواقع و المجتمع، فان الغزالی یری أن تحقیقها لا یتم إلا عبر الزهد فی الدنیا و الانقطاع إلی اللّه و طرح کل ما سواه.

من هذین المنطلقین لا یتحدد فقط مفهوم الغزالی للنص، بل یتحدد أیضا طبیعة المشروع الفکری الذی حاول الغزالی أن یقدمه للمسلمین من خلال کتاباته و تعالیمه. و من الضروری لکی نفهم تصورات الغزالی للنص و لأهدافه و غایاته أن نفهم طبیعة مشروعه الفکری فی ضوء ظروف عصره و حرکة واقعه. و إذا کان الغزالی فی «المنقذ من الضلال» یحدثنا عن أزمته الفکریة، و یفسر لنا کیف تخلی عن منهج المتکلمین و الفلاسفة و انحاز إلی الطریق الصوفی بوصفه الطریق المؤدی إلی الیقین، فالحقیقة أن الغزالی لم یتخلّ اطلاقا عن منهج المتکلمین و الفلاسفة کما یدعی. و کتابات الغزالی فی المرحلة الأخیرة من حیاته تعکس هذا التعدد فی التوجهات ما بین الکلام و الفلسفة و التصوف و أصول الفقه و المنطق.

و الحقیقة أن الغزالی لم یکفه القیام بدور المتکلم أو دور الفیلسوف أو حتی دور الصوفی، و لکنه أراد أن یقدم مشروعا متکاملا «لاحیاء» علوم الدین. و یقوم مفهوم «الاحیاء» علی افتراض مؤداه العودة إلی الماضی لحل معضلات الحاضر. و داخل هذا الافتراض یکون الحاضر نموذجا للفساد و الضعف و الانحراف عن المعاییر الأصیلة للدین، فی حین یکون الماضی نموذجا للنضارة و الطهارة و النقاء و تحقیق الوجود الفعلی للوحی.

إن «إحیاء علوم الدین» یفترض- من ناحیة ثانیة- تصنیفا للعلوم إلی نمطین: علوم الدین و علوم الدنیا، و یفترض فی نفس الوقت أن کفة المیزان- فی عصر الغزالی علی الأقل- کانت تمیل فی صالح «علوم الدنیا» علی حساب «علوم الدین». لکن هذا الافتراض الثانی لا یکون صحیحا بالنسبة لعصر الغزالی إلا إذا تقبلنا تصوره لغایة الدین و وظیفته، و هی غایة تنحصر فی الخلاص الفردی و النجاة فی الآخرة. من هذا المنطلق لا ینبغی أن ندهش حین

(۱) انظر: الفتوحات المکیة، الجزء الأول، ص ۳۷- ۳۸.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۴۷

یجعل الغزالی «علم الفقه» أحد علوم الدنیا و هو علم تنحصر ضرورته فی أنه علم تمهیدی لتهیئة المناخ الملائم اجتماعیا لتحقیق غایة الدین الأصلیة «۱».

یرتد تصنیف العلوم عند الغزالی إذن إلی ثنائیة حادة فی تصوره للعلاقة بین الدنیا و الآخرة. و إذا کان القرآن لا یضع مثل هذا التعارض الحاد بین الدنیا و الآخرة و یطلب من المسلم ألا ینسی نصیبه من الدنیا، کما تطلب منه المأثورات أن یعمل للدنیا کأنه یعیش أبدا و أن یعمل للآخرة کأنه سیموت غدا، فان الغزالی یعبر عن تصوره لتعارض حاد بینهما بحیث یستحیل جمعهما، بل یجعل من هذا التصور الحد الأدنی من العلم الذی ینبغی علی العالم «عالم الآخرة» أن یعرفه.

أقل درجات العلم أن یدرک حقارة الدنیا و خسّتها و کدورتها و انصرامها، و عظم الآخرة و دوامها و صفاء نعیمها و جلالة ملکها، و یعلم أنهما متضادتان، و أنهما کالضّرّتین مهما أرضیت احدهما أسخطت الأخری. و أنهما ککفّتی المیزان مهما رجحت احداهما خفّت الأخری، و أنهما کالمشرق و المغرب مهما قربت من أحدهما بعدت عن الآخر، و أنهما کقدحین أحدهما مملوء و الآخر فارغ فبقدر ما تصب منه فی الآخر حتی یمتلئ یفرغ الآخر. فان من لا یعرف حقارة الدنیا و کدورتها و امتزاج لذتها بألمها ثم انصرام ما یصفو منها فهو فاسد العقل «۲».

و رغم هذا التعارض الحاد فلا مناص من تقبل الحد الأدنی من الحیاة الدنیویة طالما أن الدنیا معبر و طریق إلی الآخرة.

إن الدنیا منزل من منازل السائرین إلی اللّه تعالی و البدن مرکب فمن ذهل عن تدبیر المنزل و المرکب لم یتم سفره و ما لم ینتظم أمر المعاش فی الدنیا لا یتم أمر التبتل و الانقطاع إلی اللّه تعالی الذی هو السلوک، و لا یتم ذلک حتی یبقی بدنه سالما و نسله دائما و یتم کلاهما بأسباب الحفظ لوجودهما و أسباب الدفع لمفسداتهما و مهلکاتهما «۳».

من خلال هذا التصور الثنائی لعلاقة الدنیا بالآخرة یتم تصور النص و تحدید أهدافه و غایاته، کما یتم تصنیف العلوم التی یمکن استخراجها منه. و إذا کان هذا التصور الثنائی لعلاقة الدنیا بالآخرة ینطلق من توجّه صوفی، فان فی تصور النص عند الغزالی ثنائیة أخری تنطلق من التصور الأشعری للکلام الإلهی بوصفه صفة ذاتیة لا بوصفه فعلا. و ما دام

---

(۱) انظر: احیاء علوم الدین، الجزء الأول، ص ۵، ۱۷- ۱۸، ۱۹- ۲۰، ۵۶.

(۲) انظر: احیاء علوم الدین، الجزء الأول، ص ۶۰.

(۳) جواهر القرآن، ص ۱۶.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۴۸

الکلام الإلهی صفة ذاتیة قدیمة فقد کان من الضروری الفصل بین «الصفة القدیمة» الملازمة للذات الإلهیة و بین «تجلیها» فی العالم فی القرآن المقروء المتداول أی فی «النص». إن «النص» المقروء بالألسنة و المکتوب بین دفتی «المصحف» لیس إلا «محاکاة» لصفة الکلام القدیم. و معنی ذلک أن «اللغة» فی هذا «النص» غطاء خارجی، أو قشرة یستکن داخلها «مضمون أزلی» قدیم. و إذا کان الفکر الأشعری قبل الغزالی قد وقف فی تصور الکلام الإلهی عند حدود التفرقة بین الصفة القدیمة و المحاکاة فی التلاوة أو القراءة، فإن البعد الصوفی فی فکر الغزالی قد استطاع أن یساعده علی تطویر هذا المفهوم من خلال ثنائیة أخری هی ثنائیة «الظاهر و الباطن». من خلال هذه الثنائیة أمکن أن یکون للقرآن ظاهر و باطن لا علی مستوی المعنی و الدلالة فقط کما هو شائع فی الفکر الصوفی، بل علی مستوی البناء و الترکیب فی نسق النص و نظامه، فالباطن هو الأسرار و الجواهر، هو الحقائق التی یتضمنها النص من حیث هو مضمون، أما الظاهر فهو الصدف و القشر، هو اللغة التی یظهر النص بها لأفهامنا و عقولنا.

۱- علوم القشر و الصدف:

اللغة فى هذا التصور مجرد وسيط تؤدى فعالياته إلى اكتشاف السطح و القشرة الخارجية للنص دون أن تحقق اقتحاما أو ولوجا لعالم النص الداخلى، لأسراره و جواهره. و فعاليات اللغة تبدأ من مستوى الصوت و تنتهى عند مستوى الدلالة مرورا بمستويات أخرى تشكّل فى مجموعها خمسة علوم تعدّ علوم القشر و الصدف و الكسوة.

أول أجزاء المعانى التى منها يلتئم النطق هو الصوت، ثم الصوت بالتقطيع يصير حرفا، ثم عند جمع الحروف يصير كلمة، ثم عند تعيّن بعض الحروف المجتمعة يصير لغة عربية، ثم بكيفية تقطيع الحروف يصير معربا، ثم بتعيّن بعض وجوه الاعراب يصير قراءة منسوبة إلى القراءات السبع، ثم إذا صار كلمة عربية صحيحة معربة صارت دالة على معنى من المعانى فتتقاضى للتفسير الظاهر و هو العلم الخامس «۱».

و بناء على هذا الترتيب تكون علوم القشر و الصدف بالنسبة للقرآن خمسة علوم هى:

علم مخارج الحروف و هو علم يرتبط بقراءة النص و أدائه، ثم علم لغة القرآن و هو العلم الذى يبحث فى الألفاظ من جميع نواحيها، و يلى ذلك علم اعراب القرآن و عن هذا العلم يتفرع علم رابع هو علم القراءات، و تنتهى هذه العلوم إلى العلم الخامس و هو علم التفسير الظاهر. و ترتيب هذه العلوم على هذا الشكل، أى من حيث البدء بالمخارج و الانتهاء

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۱۸.

بالتفسير الظاهر، إلى جانب أنه ترتيب تصاعدى من الجزء إلى الكل و من الصوت إلى الدلالة، ترتيب تقييمى يبدأ بالأدنى و يرتقى إلى الأرقى و الأسمى. و كلما اقترب العلم من القشر و الصدف قلت قيمته، فى حين تتزايد قيمة العلم الذى يتباعد عن القشر الأول و يقترب من الجوهر. هذه العلوم إذن و إن كانت تنتمى كلها إلى مستوى القشر و الصدف تتفاوت قيمتها فيما بينها، إذ للصدف وجه إلى الباطن ملاق للدر قريب الشبه به لقرب الجوار و دوام المماسة، و وجه إلى الظاهر قريب الشبه بسائر الأحجار لبعد الجوار و عدم المماسة. فكذلك صدف القرآن و وجهه البرانى الخارج هو الصوت، و الذى يتولى علم تصحيح مخارجه فى الأداء و التصويت صاحب علم الحروف، فصاحبه صاحب علم القشر البرانى البعيد عن باطن الصدف فضلا عن نفس الدرة.

و قد انتهى الجهل بطائفة (يقصد المعتزلة) إلى أن ظنوا أن القرآن هو الحروف و الأصوات و بنوا عليها أنه مخلوق لأن الحروف و الأصوات مخلوقة و ما أجدى هؤلاء بأن يرجموا أو ترجم عقولهم فاما أن يعنفوا أو يشدد عليهم، فلا يكفيهم مصيبة أنه لم يلح لهم من عوالم القرآن و طبقات سماواته إلا القشر الأقصى.

و هذا يعرفك منزلة علم المقرئ إذ لا يعلم إلا بصحة المخارج، ثم يليه علم لغة القرآن و هو الذى يشتمل عليه مثلا ترجمان القرآن و ما يقاربه من علم غريب ألفاظ القرآن، ثم يليه فى الرتبة إلى القرب علم اعراب اللغة و هو النحو، فهو من وجه يقع بعده لأن الاعراب بعد المعرب و لكنه فى الرتبة دونه بالاضافة اليه لأنه كالتابع للغة، ثم يليه علم القراءات و هو ما يعرف به وجوه الاعراب و أصناف هيئات التصويت و هو أخص بالقرآن من اللغة و النحو و لكنه من الزوائد المستغنى عنها دون اللغة و النحو فانهما لا يستغنى عنهما.

فصاحب علم اللغة و النحو أرفع قدرا ممن لا يعرف إلا علم القراءات و كلهم يدورون على الصدف و القشر و ان اختلفت طبقاتهم.

و يليه علم التفسير الظاهر و هو الطبقة الأخيرة من الصدفة القريبة من مماسّة الدّر و لذلك يشتد به شبهه حتى يظن الظانون أنه الدّر و ليس وراءه أنفس منه و به قنع أكثر الخلق و ما أعظم غبنهم و حرمانهم إذ ظنوا أنه لا رتبة وراء رتبتهم، و لكنهم بالاضافة إلى من سواهم من أصحاب علوم الصدف على رتبة عالية شريفة إذ علم التفسير عزيز بالنسبة إلى تلك العلوم فانه لا يراد لها بل تلك العلوم

تراد للتفسير «۱».

إن هذه العلوم جميعا على أهميتها لا تكاد تتجاوز القشرة الخارجية للنص- الصدف-

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۱۸- ۲۰.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۵۰

إلى ما وراءه من درر و جواهر. و ليست المكانة التى يحظى بها علم التفسير عند الغزالى إلا مكانة نسبية، أى بالنسبة إلى ما وراءه من علوم تراد له لكى تخدمه و لا يراد لها ليخدمها.

و لكن علم التفسير الظاهر هذا إذا قيس بما يليه من علوم الجواهر و الدّرر يتحول إلى علم خادم و يفقد قيمته التى كان يحظى بها قبل ذلك. و إذا كانت ضالّة المؤمن فهم كلام اللّه و استخراج دلالته و اكتشاف معانيه فإن علوم اللغة فيها الكفاية و الغنية، ما دام اللّه سبحانه و تعالى قد اختار اللغة العربية وسيطا لخطاب البشر. لكن إذا كانت اللغة مجرد غطاء ظاهرى زائل فإن متغير حادث يستكن وراءه معنى باطن أبدى باق ثابت قديم هو صفة المتكلم فإن علوم اللغة تصبح مجرد وسائل و أدوات لنزع الغطاء الخارجى أو لاختراقه إن شئنا الدقة.

و إذا أضفنا إلى ذلك أن غاية الوجود الإنسانى صارت معانقة المطلق و الفناء فيه، فإن مهمة النص تتحول إلى أن تكون الكشف عن المطلق و عن صفاته. و بناء على هذا التصور لا يكون المعنى أو الدلالة هو الضالة و الغاية، بل يكون المتكلم القديم هو الهدف الذى نسعى اليه من خلال فك شفرة النص. و تتحول العلوم الخمسة السابقة كلها بما فيها علم التفسير الظاهر إلى وسائل لغايات أخرى. و يصبح علماء اللغة و القراء و المفسرون مجرد حفّاظ وعاة ناقلين إلى غيرهم ثمرات علومهم، و هؤلاء الأغيار- أهل الطريق السالكين إلى اللّه- هم القادرون وحدهم على النفاذ من الصدف و القشر و استخراج الجواهر و الدرر المستكنة تحتها.

هم وحدهم القادرون على الوصول إلى الحقائق و الغوص فى بحار النص لاستخراجها. إن علماء اللغة و القراء و المفسرين ليسوا فى مثل هذا التصور إلا علماء الظاهر و القشر و الصدف، و هم بذلك أقرب إلى أن يعدّوا من طبقات علماء الدنيا.

إذا قاموا بشرط علومهم فحفظوها و أدوها على وجهها فيشكر اللّه سعيهم و ينقّى وجوههم كما قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم (نضّر اللّه امرأ سمع مقالتى فوعاها و أداها كما سمعها فربّ حامل فقه إلى غير فقيه و رب حامل فقه إلى من هو أفقه منه و هؤلاء سمعوا و أدوا فلهم أجر الحمل و الأداء أدوها إلى من هو أفقه منهم أو إلى غير الفقيه). و المفسر المقتصر فى علم التفسير على حكاية المنقول سامع و مؤد كما أن حافظ القرآن و الأخبار حامل و مؤد (و كذلك علم الحديث) يتشعب إلى هذه الأقسام سوى القراءة و تصحيح المخارج، فدرجة الحافظ الناقل كدرجة معلّم القرآن الحافظ له، و درجة من يعرف ظاهر معانيه كدرجة المفسر، و درجة من يعتنى بعلم أسامى الرجال كدرجة أهل النحو و اللغة لأن السند و الرواية آلة النقل و أحوالهم فى العدالة شرط لصلاح الآلة للنقل، فمعرفتهم و معرفة أحوالهم ترجع إلى معرفة الآلة و شرط الآلة «۱».

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۲۰.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۵۱

إن المقارنة التى يعقدها الغزالى هنا بين علوم القرآن- علوم القشر و الصدف- و بين علوم الحديث مقارنة هامة من حيث أنها تكشف عن تصوره لدرجة هذه العلوم و قيمتها إذا قورنت بعلوم اللباب التى يتضمنها النص القرآنى. فى مثل هذه المقارنة يكون المفسر بالتفسير الظاهر أى استنادا إلى علوم اللغة- مثل الحافظ المؤدى الذى ينقل نص الحديث إلى من هو أفقه منه فيقوم باستخراج ما فيه من حكم. و من هذه المقارنة أيضا نفهم ما أشار اليه الغزالى فى نص سابق من عدم أهمية علم القراءات و اعتباره من الزوائد المستغنى

عنها دون اللغة و النحو، و هو تصور يتناقض مع أهمية هذا العلم القصوى، إذ ليس تعدّد القراءات إلا إثراء لدلالة النص و كشفا لامكانات لا تتوفر إلا فی النصوص الممتازة. و لا شك أن الغزالی كان علی دراية عميقة بالتداخل و التراسل بين علوم اللغة و علوم القرآن، و ليس علم القراءات إلا أحد العلوم التی لا تنفصل فيها علوم اللغة عن علوم القرآن. و لعل الغزالی يقصد من وراء «علم القراءات» الذی يستغنی عنه طرائق الأداء الشفاهی للنص. و أيا كان ما يقصده الغزالی فالذی لا شك فيه أن مقارنته بين علوم القشر و الصدف و علوم الحديث تكشف عن تصوره لهذه العلوم بأنها علوم خارجية، أو علوم تمهيدية، علوم تنتهی مهمتها عند حدود القشر و الصدف، و لكنها هامة و خادمة لعلوم أخری وراءها.

۲- علوم اللباب (الطبقة العليا)

أ- معرفة اللّه

صارت معرفة اللّه هی غاية الغايات، و أصبح الوصول اليه هو الهدف الأسمی من الحياة و من المعرفة و العلم. و كان من الطبيعی أن يعاد تقسيم آيات القرآن بناء علی تحقيق هذه الغاية، فصارت الآيات الدالة علی معرفة اللّه هی سر القرآن و لبابه الأصفی، و صار العلم الناتج عن هذه الآيات هو العلم الأول فی علوم الطبقة العليا من علوم اللباب. لم تعد الغاية من الوحی «نزولا» من اللّه للانسان، أو «تنزيلا» لأوامره و نواهيه هدفها تحقيق الوجود الأمثل للانسان، بل صارت غاية الوحی القصوی التعريف بالمتكلم الذی يحاول الانسان السعی و «العروج» اليه. و كلما اقترب العلم من تحقيق هذه الغاية كلما تصاعدت قيمته، و الآيات التی تومئ إلی العلم يتحدد مستواها بمستوی العلم الذی تومئ اليه. و لا غرابة بعد ذلك أن يكون فی القرآن آيات فی الطبقة العليا من اللب و أخری فی الطبقة السفلی، و لا غرابة أن تكون الآيات الدالة علی معرفة اللّه هی الآيات التی تقع فی القسم الأول من الطبقة العليا من لباب القرآن.

سر القرآن و لبابه الأصفی، و مقصده الأقصی دعوة العباد إلی الجبار الأعلی، رب

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۵۲

الآخرة و الأولی خالق السموات العلی و الأرضين السفلی و ما بينهما و ما تحت الثری. «۱»

و فی تقسيم الغزالی لآيات القرآن و للعلوم التی يمكن استخراجها منها علينا أن نلاحظ أنه يستخدم لغة قد تبدو ذات طبيعة مجازية تصويرية، كأن يتحدث عن علوم «القشر» و علوم «اللباب» و كما سنری فی تقسيمه لآيات القرآن إلی جواهر و درر و إلی زمرّد. و عند حديثه عن الطبقة السفلی من علوم اللباب نجده يستخدم مفردات «العود» و «الترياق» و «المسك». و إذا كنا هنا نكتفی بابداء الملاحظة، فذلك لأننا سنتعرض لها بعد ذلك فی حديثنا عن مفهومه للتأويل. إن آيات القسم الأول هی آيات الجواهر و اليواقيت، أو لنقل ان هذه الآيات بمثابة الكبريت الأحمر الذی ينتج اليواقيت و الجواهر؛ تلك هی الآيات التی تعرّف بالمدعو اليه فی القرآن، أو تعرف بالمتكلم. هذا القسم من الآيات.

هو شرح معرفة اللّه تعالی و ذلك هو الكبريت الأحمر و تشتمل هذه المعرفة علی معرفة ذات الحق و معرفة الصفات، و معرفة الأفعال. و هذه الثلاثة هی: الياقوت الأحمر فانها أخصّ فوائد الكبريت الأحمر. و كما أن لليواقيت درجات فمنها الأحمر و الأكهب و الأصفر، و بعضها أنفس من بعض، فكذلك هذه المعارف الثلاثة ليست علی رتبة واحدة، بل أنفسها معرفة الذات، فهو الياقوت الأحمر، ثم يليه معرفة الصفات و هو الياقوت الأكهب، و يليه معرفة الأفعال و هو الياقوت الأصفر.

و كما أن أنفس هذه اليواقيت أجلّ و أعزّ وجودا و لا تظفر منه الملوك لعزّته إلا باليسير و قد تظفر مما دونه بالكثير، فكذلك معرفة الذات أضيقها مجالا و أعسرها منالا و أعصاها علی الفكر، و أبعدها عن قبول الذكر، و لذلك لا يشتمل القرآن منها إلا علی تلويحات و اشارات، و يرجع ذكرها إلی ذكر التقديس المطلق كقوله تعالی: (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَیْءٌ) و سورة الاخلاص و إلی التعظيم المطلق

كقوله: (سُبْحانَهُ وَ تَعالى عَمَّا يَصِفُونَ بَدِيعُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ).

و أما الصفات فالمجال فيها أفسح، و نطاق النطق فيها أوسع، و لذلك كثرت الآيات المشتملة على ذكر العلم و القدرة و الحياة و الكلام و الحكمة و السمع و البصر و غيرها. و أما الأفعال فبحر متسع أكنافه، و لا تنال بالاستقصاء أطرافه، بل ليس فى الوجود إلا اللّه و أفعاله، و كل ما سواه فعله، لكن القرآن يشتمل على الجلىّ منها الواقع فى عالم الشهادة كذكر السموات و الكواكب و الأرض و الجبال و الشجر و الحيوان و البحار و النبات و انزال الماء الفرات و سائر أسباب النبات و الحياة و هى التى ظهرت للحس، و أشرف أفعاله و أعجبها و أدلّها على جلالة صانعها ما لم يظهر للحس بل هو من عالم الملكوت «۲».

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۹.

(۲) جواهر القرآن: ص ۱۰- ۱۱.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۵۳

إن هذا العلم الأول الذى هو لب اللب ينقسم إلى علوم ثلاثة تتدرج من الضيق إلى الاتساع، أو من ندرة الآيات المعبرة عنها- اليواقيت- إلى الكثرة و الشيوع، فعلم الذات- الياقوت الأحمر- لا يجد الغزالى له فى القرآن سوى سورة الاخلاص و آية دالّة على التقديس المطلق (لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ) و أخرى دالة على التعظيم المطلق (سُبْحانَهُ وَ تَعالى عَمَّا يَصِفُونَ بَدِيعُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضِ). و بصرف النظر عن أن هذا تقسيم يذكرنا بابن عربى فى تقسيمه الثلاثى لتجليات الذات الالهية فى العالم، كما يذكرنا بتصوره للصّور- عالم الخيال- الضيق الأسفل الواسع الأعلى، فان هذا التقسيم فى فكر الغزالى- و عند ابن عربى أيضا- منشؤه حرص الأشاعرة على المفارقة بين الذات الالهية و صفاتها، و قد أدى هذا الحرص إلى عزل الذات الالهية عن الانغماس فى شئون العالم، و جعل الصفات هى القوى الفاعلة و المؤثرة. و إذا كان هذا العزل قد سهّل لابن عربى الولوج إلى 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 إلا اللّه و أفعاله، و كل ما سواه فعله».

إذا تجاوزنا دائرة «الذات» إلى دائرة «الصفات» وجدناها تتسع أكثر فتكثر الآيات التى تشير اليها فى القرآن و هى الياقوت الأصفر. لكن هذه الآيات تتزايد أكثر و أكثر فى دائرة «الأفعال»، ذلك أن أفعال اللّه تقود الغزالى إلى تفرقته بين عالم الحس و الشهادة و بين عالم الغيب و الملكوت. و إذا كانت الآيات التى تشير إلى عالم الحس و الشهادة كثيرة فان عالم الملكوت هو العالم الحقيقى، انه بالنسبة لعالم الشهادة بمثابة اللب بالنسبة للقشر. هذا العلم يتضمن:

الملائكة و الروحانيات و الروح و القلب- أعنى العارف باللّه تعالى من جملة أجزاء الأدمى- فإنها أيضا من جملة عالم الغيب و الملكوت و خارج عن عالم الملك و الشهادة، و منها الملائكة الأرضية الموكلة بجنس الإنس و هى التى سجدت لآدم عليه السلام، و منها الشياطين المسلّطة على جنس الإنس و هى التى امتنعت عن السجود له، و منها الملائكة السماوية و أعلاهم الكروبيون و هم العاكفون فى حظيرة القدس لا التفات لهم إلى الآدميين بل لا التفات لهم إلى غير اللّه تعالى لاستغراقهم بجمال الحضرة الربوبية و جلالها، فهم قاصرون عليه لحاظهم يسبّحون الليل و النهار لا يفترون. و لا تستبعد أن يكون فى عباد اللّه من يشغله جلال اللّه عن الالتفات إلى آدم و ذريته و لا يستعظم الآدمى إلى هذا الحد، فقد قال رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم: (ان للّه أرضا بيضاء مسيرة الشمس فيها ثلاثون يوما مثل أيام الدنيا ثلاثين مرة مشحونة خلقا لا يعلمون أن اللّه تعالى يعصى فى الأرض و لا يعلمون أن اللّه تعالى خلق آدم و ابليس) رواه ابن عباس رضى اللّه عنه و استوسع مملكة اللّه تعالى. و اعلم أن أكثر أفعال اللّه

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۵۴

و أشرفها لا يعرفها أكثر الخلق بل ادراكهم مقصور على عالم الحس و التخيّل و أنهما النتيجة الأخيرة من نتائج عالم الملكوت و هو

القشر الأقصى عن اللب الأصفى، و من لم يجاوز هذه الدرجة فكأنه لم يشاهد من الزّمان إلا قشرته و من عجائب الانسان إلّا بشرته «۱».

إن مثل هذا التصور لعالم الغيب و الملكوت يجعل منه أولا الأصل فى حين يكون عالم الحس و الشهادة هو الصورة، انه اللب و الثانى هو القشرة. و إذا كان الروح و القلب ينتميان- دون جملة الانسان- إلى عالم الغيب و الملكوت فان جسده ينتمى إلى عالم الحس و الشهادة.

لذلك لا بد من نقطة التقاء يلتقى فيها العالمان أو يتمازجان، و ليس ذلك إلا عالم الخيال الذى يمثّل فيما يرى الغزالى النتيجة الأخيرة من نتائج عالم الملكوت، و هو- بالتالى- الدرجة الأولى من درجات عالم الحس و الشهادة. و هذا التصور الذى يجعل من الخيال واسطة بين العالمين تصور متّسق مع تصور آخر سنشير اليه هو أن عالم الملكوت عالم المعانى فى حين أن عالم الشهادة عالم الصور. و على ذلك يكون الخيال منطقة التقاء العالمين و امتزاجهما طالما أنه القوة الوحيدة التى يتجسد فيها المعنى و يتحول الحس إلى فكرة ...

و إذا كانت علوم الدين كلها تنتمى إلى عالم الغيب و الملكوت، فلا شك أن ثمة علوما تنتمى إلى عالم الملك و الشهادة، و تلك هى علوم الدنيا. و الغزالى حريص مثل كل علماء المسلمين على أن يجعل القرآن نبع العلوم كلها دنيوية كانت أم أخروية. و مهما كان تقدير الغزالى لعلوم الدنيا- مثل الطب و النجوم و هيئة العالم و هيئة بدن الحيوان و تشريح أعضائه و سر السحر و الطلسمات إلى غير ذلك- هيّنا لأنه «لا يتوقف على معرفتها صلاح المعاش و المعاد» «۲» فانه يؤكد دائما أنها علوم مغترفة من بحر القرآن. و يتجاوز الغزالى ذلك إلى القول بأن العلوم التى يمكن استخراجها من القرآن يستحيل حصرها.

ظهر لنا بالبصيرة الواضحة التى لا- يتمارى فيها أنّ فى الامكان و القوة أصنافا من العلوم بعد لم تخرج من الوجود و ان كان فى قوة الآدمى الوصول إليها، و علوم كانت قد خرجت إلى الوجود و اندرست الآن فلن يوجد فى هذه الأعصار على بسيط الأرض من يعرفها، و علوم أخر ليس فى قوة البشر أصلا ادراكها و الاحاطة بها و يحظى بها بعض الملائكة المقربين فان الامكان فى حق الآدمى محدود، و الامكان فى حق الملك محدود إلى غاية فى الكمال بالاضافة كما أنه فى حق البهيمة محدود إلى غاية فى النقصان. و انما اللّه سبحانه هو الذى لا يتناهى العلم فى حقه. و يفارق علمنا علم الحق فى شيئين: أحدهما انتفاء النهاية عنه، و الآخر أن

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۱۱- ۱۲.

(۲) جواهر القرآن ص ۲۵.

العلوم ليست فى حقه بالقوة و الامكان الذى ينتظر خروجه بالوجود بل هو بالوجود و الحضور، فكل ممكن فى حقه من الكمال فهو حاضر موجود. ثم ان هذه العلوم ما عددناها و ما لم نعدها ليست أوائلها خارجة عن القرآن فان جميعها مغترفة من بحر واحد من بحار معرفة اللّه تعالى و هو بحر الأفعال، و قد ذكرنا أنه بحر لا ساحل له و أن البحر لو كان مدادا لكلماته لنفد البحر قبل أن تنفد «۱».

هكذا أدى التوحيد بين «القرآن» و بين الصفات الالهية- صفة الكلام- إلى تحويل النص إلى بحر من الأسرار و العلوم لا يكاد العقل الانسانى يلتقط منها سوى بعض السوانح السطحية. و فى هذا الاطار يتم التقليل من شأن العلم الانسانى و التهوين من قدرة الانسان و طاقته على اكتشاف قوانين الطبيعة و الكون. إن المماثلة بين «النص» و العلم الالهى بالاضافة إلى ذلك الفصل التام بين الذات الالهية و العالم قد أديا إلى عزل «النص» عن آفاق الانسان المعرفية، و إلى جعل «النص» المنبع الوحيد للمعرفة. و فى هذا يربط الغزالى بين علوم الدنيا و النص قائلا:

فمن أفعال اللّه تعالى و هو بحر الأفعال مثلا الشفاء و المرض كما قال اللّه تعالى حكاية عن إبراهيم (وَ إِذا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ) و هذا

الفعل الواحد لا يعرفه إلا من عرف الطب بكماله إذ لا معنى للطب إلا معرفة المرض بكماله و علاماته و معرفة الشفاء و أسبابه.

و من أفعاله تقدير معرفة الشمس و القمر و منازلهما بحسبان و قد قال اللّه تعالى (الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ بِحُسْبانٍ) و قال (وَ قَدَّرَهُ مَنازِلَ لِتَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَ الْحِسابَ) و قال (وَ خَسَفَ الْقَمَرُ وَ جُمِعَ الشَّمْسُ وَ الْقَمَرُ) و قال (يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهارِ وَ يُولِجُ النَّهارَ فِي اللَّيْلِ) و قال (وَ الشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَها ذلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ) و لا يعرف حقيقة سير الشمس و القمر بحسبان و خسوفهما و ولوج الليل فى النهار و كيفية تكوّر أحدهما على الآخر إلا من عرف هيئات تركيب السموات و الأرض و هو علم برأسه.

و لا يعرف كمال معنى قوله (يا أَيُّهَا الْإِنْسانُ ما غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ فِي أَيِّ صُورَةٍ ما شاءَ رَكَّبَكَ) إلا من عرف تشريح الأعضاء من الانسان ظاهرا و باطنا و عددها و أنواعها و حكمتها و منافعها. و قد أشار فى القرآن فى مواضع اليها و هى من علوم الأولين و الآخرين، و فى القرآن مجامع علم الأولين و الآخرين.

و كذلك لا يعرف كمال معنى قوله (سَوَّيْتُهُ وَ نَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي) ما لم يعلم التسوية

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۲۶.

و النفخ و الروح، و وراءها علوم غامضة يغفل عن طلبها أكثر الخلق و ربما لا يفهمونها ان سمعوها من العالم بها، و لو ذهبت أفضّل ما تدل عليه آيات القرآن من تفاصيل الأفعال لطال و لا تمكن الاشارة إلا إلى مجامعها. و قد أشرنا اليه حيث ذكرنا ان من جملة معرفة اللّه تعالى معرفة أفعاله فتلك جملة تشتمل على التفاصيل، و كذلك كل قسم أجملناه لو شعّب لانشعب إلى تفاصيل كثيرة فتفكّر فى القرآن و التمس غرائبه لتصادف فيه مجامع علم الأولين و الآخرين ... و انما التفكر فيه للتوصل من جملته إلى تفصيله و هو البحر الذى لا شاطئ فيه» «۱».

إن بحر الأفعال وحده، و هو الدائرة الثالثة من دوائر «معرفة اللّه» يتسع ليشتمل على كل العلوم الدنيوية و الدينية. و إذا كانت علوم الدنيا مفهوما يتسع ليشمل علوم الماضى و الحاضر و المستقبل و هى بذلك تندّ عن الحصر، فان علوم الدين يصعب الاحاطة بها خاصة إذا انتقلنا من علم الانسان إلى علم الملائكة و من علم الملائكة إلى علم اللّه. و مع ذلك كله فان دائرة الأفعال هى الدائرة الأدنى معرفيا، فمنها يبدأ الانسان رحلته المعرفية فينتقل من علوم الدنيا إلى علوم الدين و من دائرة الأفعال إلى دائرة الصفات، أى من الاتساع إلى الضيق حتى يصل إلى علم «الذات» و هو العلم الأعلى الأشرف «فان سائر العلوم تراد له و من أجله و هو لا يراد لغيره و طريق التدرج فيه الترقى من الأفعال إلى الصفات ثم من الصفات إلى الذات فهى ثلاث طبقات: أعلاها علم الذات و لا يحتملها أكثر الأفهام.

و لذلك قيل لهم (تفكروا فى خلق اللّه و لا تفكروا فى ذات اللّه) و إلى هذا التدريج يشير تدرج رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم فى ملاحظته و نظره حيث قال: (أعوذ بعفوك من عقابك) فهذه ملاحظة الفعل ثم قال: (و أعوذ برضاك من سخطك) و هذه ملاحظة الصفات ثم قال: (و أعوذ بك منك) و هذه ملاحظة الذات. فلم يزل يترقى إلى القرب درجة درجة، ثم عند النهاية اعترف بالعجز فقال (لا أحصى ثناء عليك أنت كما أثنيت على نفسك) فهذا أشرف العلوم «۲».

و إذا كان علم الذات أرقى دوائر علوم معرفة اللّه، فانه علم صعب لا يحتمله أكثر الأفهام. و إذا كان الرسول صلّى اللّه عليه و سلم قد انتقل من الأفعال إلى الصفات إلى الذات ثم أقر بعجزه، فما بالك بالمؤمن العادى؟ هل يمكن أن نرى فى مسلك الغزالى تجاه النص- و هو مسلك تبعه فيه ابن عربى حذوك النعل بالنعل- تحويلا من وظيفته الاجتماعية الانسانية إلى وظيفة غنوصية سرية يكون الاقرار بالعجز فيها هو غاية المعرفة و منتهاها؟! لا يتركنا الغزالى للاستنتاج و التخمين، فهو يحدثنا عن هذا العلم و عن العلم الذى يليه- من حيث الأهمية-

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۲۶- ۲۸.

(۲) جواهر القرآن: ص ۲۴.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۵۷

و هو علم المعاد بوصفهما علمين لا- يجوز أن يطلع عليهما أكثر الخلق، ان علم معرفة اللّه تعالى كما أشار الغزالی من قبل بفروعه الثلاثة هو أشرف العلوم.

و يتلوه فی الشرف علم الآخرة و هو علم المعاد كما ذكرناه فی الأقسام الثلاثة و هو متصل بعلم المعرفة، و حقيقته معرفة نسبة العبد إلی اللّه تعالى عند تحققه بالمعرفة أو مصيره محجوبا بالجهل. و هذه العلوم الأربعة، أعنی علم الذات و الصفات و الأفعال و علم المعاد أودعنا من أوائله و مجامعه القدر الذی رزقنا منه مع قصر العمر و كثرة الشواغل و الآفات و قلة الأعوان و الرفقاء بعض التصانيف لكنا لم نظهره فانه يكلّ عنه أكثر الأفهام و يستضرّ به الضعفاء و هم أكثر المترسمين بالعلم، لا يصلح اظهاره إلا علی من أتقن علم الظاهر و سلك فی قمع الصفات المذمومة من النفس و طرق المجاهدة حتی ارتاضت نفسه و استقامت علی سواء السبيل فلم يبق له حظّ فی الدنيا و لم يبق له طلب إلا الحق و رزق مع ذلك فطنة وقّادة و قريحة منقادة و ذكاء بليغا و فهما صافيا.

و حرام علی من يقع ذلك الكتاب بيده أن يظهره الّا علی من استجمع هذه الصفات «۱».

و لا- شك أن هذا التحويل لطبيعة النص و لوظيفته يرتكز إلی المفهوم الأشعری لماهية الكلام الالهی من جهة، كما أنه يرتكز إلی المفهوم الصوفی للخلاص الذاتی بالوصول إلی معانقة المطلق و الفناء فيه من جهة أخری. لم تعد غاية الوحی تأسيس مجتمع و بناء واقع يقوم النص فيه بدور المرشد و الهادی، بل صارت الغاية هی الوصول إلی المطلق عبر فك شفرة النص و رموزه. لم يعد الانسان عضوا فی مجتمع حی متفاعل بل صار وحيدا مع المطلق اما عارفا متوحدا، أو جاهلا محجوبا، و صارت حياة الانسان رحلة للوصول إلی المطلق و صارت الدنيا طريقا للسفر. لذلك كله يكون العلم الثانی من علوم اللباب هو تعريف السلوك إلی اللّه، أو التعريف بالصراط المستقيم الذی هو الدر الأزهر.

ب- طريق السلوك إلی اللّه

إن السلوك إلی اللّه- الطريق المستقيم- لم يعد يكمن فی الاستجابة إلی أوامر الوحی و تطبيقها علی سلوك الأفراد و المؤسسات الاجتماعية، أی لم يعد يكمن فی اقامة مجتمع العدل و الحرية و السلام، بل صار يكمن فی التبتل و الانقطاع إلی اللّه:

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۲۴- ۲۵. و لاحظ هنا كيف يجعل الغزالی من علم «المعاد»- و هو العلم الثالث فی ترتيبه المعرفی- علما أرقی من علم «تعريف الصراط المستقيم»، و كيف يجعله علما معرفيا تاليا من حيث القيمة لمعرفة اللّه، و هكذا يتحول أيضا إلی علم صوفی.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۵۸

كما قال اللّه تعالی (وَ تَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا) أی انقطع اليه و الانقطاع اليه يكون بالاقبال عليه و الاعراض عن غيره، و ترجمته قوله (لا إِلهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا) و الاقبال عليه انما يكون بملازمة الذكر، و الاعراض عن غيره يكون بمخالفة الهوی و التّنقّی عن كدورات الدنيا و تزكية القلب عنها، و الفلاح بتنحيتها كما قال اللّه تعالی: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّی وَ ذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّی) فعمدة الطريق أمران: الملازمة، و المخالفة- الملازمة لذكر اللّه تعالی، و المخالفة لما يشغل عن اللّه- و هذا هو السفر إلی اللّه. «۱».

هذا التبتل و الانقطاع بملازمة الذكر و بمخالفة النفس و الهوی من شأنه أن يؤدی عبر مراحل السلوك الصوفی العديدة إلی الانتقال من عالم الحس و الشهادة إلی عالم الغيب و الملكوت، و يؤدی بكلمات أخری إلی الاتصال بعالم المعانی و الأرواح و مفارقة عالم الصور و الأجساد. و بهذا الانتقال يتم العبور من الظاهر إلی الباطن و تأويل النص بتجاوز مستوی التفسير الظاهر إلی معانقة علومه

الباطنة و اكتشاف أسراره المستكنّة وراء القشر و الصدف.

و بدون هذا السفر يستحيل الوصول، و يستحيل الانتقال من هذا العالم الحسى إلى ما وراءه من عالم الغيب و الملكوت. ان وجه العلاقة بين العالمين- عالم الملك و الشهادة و عالم الغيب و الملكوت- لا- يمكن لغير الصوفى العارف المحقّق أن يعرفه، و يظل الانسان العادى الذى يمثل أغلبية المسلمين سجينا داخل أسوار هذا العالم، عالم الحس و الصّور، عاجزا عن ادراك حقيقة العلاقة بين العالمين، ناهيك أن يتجاوز قضبان السور الذى يحبسه:

لعلك تقول فاكشف عن وجه العلاقة بين العالمين و أن الرؤيا لم كانت بالمثال دون الصريح و أن رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم لم كان يرى جبريل كثيرا فى غير صورته و ما رآه فى صورته إلا مرتين؟ فاعلم أنك ان ظننت أن هذا يلقى اليك دفعة من غير أن تقدم الاستعداد لقبوله بالرياضة و المجاهدة و اطراح الدنيا بالكلية و الانحياز عن غمار الخلق و الاستغراق فى محبة الخالق فقد استكبرت و علوت علوا كبيرا، و على مثلك يبخل بمثله، و يقال:

جئتمانى لتعلما سر سعدى‌تجدانى بسر سعدى شحيحا فاقطع طمعك عن هذا بالمكاتبة و المراسلة، و لا تطلبه إلا من باب المجاهدة و التقوى فالهداية تتلوها و تثبتها كما قال اللّه تعالى (وَ الَّذِينَ جاهَدُوا فِينا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنا)، و قال صلّى اللّه عليه و سلم (من عمل بما علم أورثه اللّه علم ما لا يعلم).

و اعلم يقينا أن اسرار الملكوت محجوبة عن القلوب الدنسة بحب الدنيا التى استغرق أكثر همها طلب العاجلة، و انما ذكرنا هذا القدر تشويقا و ترغيبا، و لنبّه به على سر من أسرار

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۱۲.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۵۹

القرآن من غفل عنه لم تفتح له أصداف القرآن عن جواهره البتة، ثم ان صدقت رغبتك شمّرت للطلب و استعنت فيه بأهل البصيرة و استمددت منهم فما أراك تفلح لو استبددت فيه برأيك و عقلك. «۱».

و لكن كيف يؤدى هذا السفر إلى المعرفة؟ و كيف يؤدى الانقطاع عن علائق الدنيا و ملازمة الذكر إلى اكتشاف أسرار الوجود و أسرار النص فى نفس الوقت؟ ان الانتقال من عالم الملك و الشهادة إلى عالم الغيب و الملكوت انتقال يتم بالروح و القلب دون الجسد، و لا يتم هذا الانتقال إلا بالمجاهدة التى بها يتم التقليل من سيطرة الجسد و الحس و المطالب الحيوانية للانسان على الروح و القلب إلى الحد الأدنى، ثم ينتقل السالك بعد ذلك إلى تطهير القلب من الصفات الذميمة فى عملية معقدة أسهب الغزالى فى شرحها فى كتاب «الاحياء».

و عن طريق هذا التطهير يتم جلاء القلب و صفاء الروح، فتنجلى الحقائق فى القلب. هذا هو الانتقال الذى يحدث، فهو انتقال معنوى لا مكانى، و هذا هو السفر إلى اللّه.

و ليس فى هذا السفر حركة لا من جانب المسافر و لا من جانب المسافر إليه فانهما معا، أو ما سمعت قوله تعالى و هو أصدق القائلين (وَ نَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ) بل مثل الطالب و المطلوب مثل صورة حاضرة مع مرآة و لكن ليست تتجلّى فى المرآة لصدأ فى وجه المرآة. فمتى صقلتها تجلت فيها لا بارتحال الصورة إلى المرآة و لا بحركة المرآة إلى الصورة، و لكن بزوال الحجاب، فان اللّه تعالى متجلّ بذاته لا- يختفى إذ يستحيل اختفاء النور، و بالنور يظهر كل خفاء، و اللّه نور السموات و الأرض. و انما خفاء النور عن الحدقة لأحد أمرين: إمّا لكدورة فى الحدقة و إمّا لضعف فيها إذ لا تطيق احتمال النور العظيم الباهر كما لا تطيق نور الشمس أبصار الخفافيش فما عليك إلا أن تنقّى عن عين القلب كدورته و تقوى حدقته فاذا هو فيه كالصورة فى المرآة حتى إذا غافلك فى تجليه فيها بادرت و قلت انه فيه و قد تدرع باللاهوت ناسوتى إلى أن يثبتك اللّه بالقول الثابت فتعرف أن الصورة ليست فى المرآة بل

تجلت لها، و لو حلت فيها لما تصوّر أن تتجلى صورة واحدة بمرايا كثيرة فى حالة واحدة، بل كانت إذا حلّت فى مرآة ارتحلت عن غيرها، و هيهات فانه يتجلّى لجملة من العارفين دفعة واحدة. نعم يتجلى فى بعض المرايا أصح و أظهر و أقوم و أوضح، و فى بعضها أخفى و أميل إلى الاعوجاج عن الاستقامة و ذلك بحسب صفاء المرآة و صقالتها و صحة استدارتها و استقامة بسط وجهها فلذلك قال صلّى اللّه عليه و سلم: (ان اللّه تعالى يتجلى للناس عامة و لأبى بكر خاصة) و معرفة السلوك و الوصول أيضا بحر عميق من بحار القرآن «۲».

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۳۲- ۳۳.

(۲) جواهر القرآن: ص ۱۲- ۱۴. و من الضرورى الاشارة إلى أن حرص الغزالى هنا على نفى فكرة-

إن هذا التجلى الذى يحدث فى القلب نتيجة للمجاهدة من شأنه أن ينقل العارف من عالم الحس و الشهادة إلى عالم الغيب و الملكوت، لكن هذا الانتقال لا- يتم إلا عبر عالم الخيال الذى يمثل عالما وسيطا بين العالمين، و هو «النتيجة الأخيرة من نتائج عالم الملكوت و هو القشر الأقصى عن اللب الأصفى». و إذا كان الانسان العادى يظل عند حدود ما يقدمه عالم الخيال من اختلاط، فانه لا «يشاهد من الرمان إلا- قشرته، و من عجائب الانسان إلا بشرته». لكن الصوفى العارف المتحقق الذى تجلى الحق فى قلبه يعبر هذا العالم الوسيط إلى عالم الأرواح و المعانى، و بذلك يتجاوز «القشر» إلى «اللب»، يتجاوز عالم الحس و الشهادة إلى عالم الغيب و الملكوت، يتجاوز علوم الدنيا إلى علوم الآخرة.

و إذا كان هذا التجاوز أو العبور يتم عبر عالم الخيال على المستوى السيكولوجى فانه يتم على المستوى المعرفى عبر علوم القشر و الصدف بدءا من مستواها الأدنى إلى مستواها الأعلى و هو علم التفسير الظاهر الذى يعدّ فى مجال العلوم بمثابة عالم الحس و الخيال فى تصور الوجود. إذا تحقق الصوفى بالعبور إلى عالم الملكوت يستطيع لا شك العبور- بالتأويل- من مستوى التفسير الظاهر إلى لب النص و جواهره و درره. و علينا قبل أن ننتقل إلى تصور الغزالى لعملية التأويل على مستوى النص أن نستكمل أولا- تصوره لعلوم القرآن و أقسام النص.

ج- تعريف الحال عند الوصول (الثواب و العقاب)

و إذا كانت معرفة اللّه بأقسامها الثلاثة و طريق الوصول اليه (الصراط المستقيم)، يمثلان اليواقيت و الدرر بوصفهما أعلى العلوم و أرقاها، بل هى فى الحقيقة جوهر النص و لبابه الأقصى، فان آخر علوم الطبقة العليا، علم تعريف الحال عند الوصول إلى اللّه عز و جل. و المقصود بتعريف الحال بيان المآل فى الآخرة على حسب طريق السلوك فى الدنيا. إن هذا القسم من النص- بعبارة أخرى- هو القسم الخاص بالثواب و العقاب و لكن الغزالى

- «الحلول» و تأكيد 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 ۳۰۹ قبل ميلاد الغزالى بحوالى مائة عام. و قد مهّد الغزالى بهذا «التحويل» الطريق لابن عربى الذى أقام بناءه الفكرى على أساس مفهوم «التجلى». و لعل فى هذا ما ينفى الاقتناع السائد بين أوساط الدارسين و الباحثين بوجود نمطين من التصوف: أحدهما سنى معتدل على رأسه الغزالى، و الآخر فلسفى منحرف يمثله ابن عربى. و الحقيقة أن تصوف الغزالى- كما رأينا- لا يختلف فى خطوطه العامة و مفاهيمه عن اطار الفكر الصوفى فى الاسلام من حيث انه تطور طبيعى للفكر السابق عليه و تمهيد طبيعى للتطور الصوفى الذى تم بعده.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۶۱

یستخدم مصطلحات صوفیة مثل «علم الآخرة» و «علم المعاد»، و أحیانا یجعل الغزالی هذا العلم سابقا- من حیث القیمة- علی علم تعریف الصراط المستقیم کما سبقت الاشارة:

و هو یشتمل علی ذکر الروح و النّعیم الذی یلقاه الواصلون، و العبارة الجامعة لأنواع روحها الجنة و أعلاها لذة النظر إلی اللّه تعالی، و یشتمل علی ذکر الخزی و العذاب الذی یلقاه المحجوبون عنه باهمال السلوک و العبارة الجامعة لأصناف آلامها الجحیم و أشدها ألما الحجاب و الابعاد، أعاذنا اللّه منه، و لذلک قدمه فی قوله تعالی: (کَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ یَوْمَئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ، ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصالُوا الْجَحِیمِ)، و یشتمل أیضا علی ذکر مقدمات أحوال الفریقین و عنها یعبّر بالحشر و النشر و الحساب و المیزان و الصراط و لها ظواهر جلیة تجری مجری الغذاء لعموم الخلق، و لها أسرار غامضة تجری مجری الحیاة لخصوص الخالق، و ثلث آیات القرآن و سوره یرجع إلی تفصیل ذلک ... و هذا القسم هو الزمرد الأخضر «۱».

إن تصور الغزالی للثواب و العقاب تصور یدور فی ثنائیة الظاهر و الباطن. و إذا کان الغزالی حریصا علی التمسک بالمعانی الحرفیة لآیات الثواب و العقاب، فانه أیضا یتجاوز الدلالة الحرفیة لیری فی «النظر إلی اللّه تعالی» أعلی اللذات، و فی «الحجاب» أقصی الألم.

و إذا کان تمسک الغزالی بالمعنی الحرفی لم یمنعه من التأویل، فانه فی هجومه علی الفلسفة و الفلاسفة یجعل من تأویلهم لآیات الثواب و العقاب ضلالة تقترب من حد الکفر. و مع ذلک کله فالغزالی الذی یتمسک بالمعنی الحرفی لسؤال منکر و نکیر و للمیزان و الصراط و الخوض «۲» یسلم فی النص السابق بوجود مستویین: المستوی الظاهر الذی یعد بمثابة الغذاء لعموم الخلق، و المستوی الباطن الذی هو بمثابة الحیاة للخواص من العارفین، أرباب الأحوال. و لو تأمل الغزالی قلیلا مغزی هذا التقسیم لوجد نفسه فی اطار مفاهیم الفلاسفة و تصوراتهم، تلک التصورات التی وصمها بالتهافت و الضلال و الکفر، و سنعود لمناقشة هذا التناقض فی موقف الغزالی حین نتعرض لمفهومه للتأویل.

إن تقسیم الناس إلی عامة و خاصة له إلی جانب دلالته الاجتماعیة الطبقیة دلالة دینیة ذات نتائج خطیرة، فالخاصة من منظور المتصوفة هم أرباب المقامات و الأحوال السالکون إلی اللّه عبر التخلی عن مطالب الدنیا و مکافحة غرائز الجسد. و لکن لکی یتحقّق لهؤلاء السالکین الوقت و الفراغ و الضروریات لتحقیق هذه الغایة لا بد من آخرین یعملون و یشقون و یکدحون، آخرین لو توجهوا جمیعا إلی عمارة «الآخرة» لخربت الدنیا و هی شرط ضروری

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۱۴.

(۲) انظر: احیاء علوم الدین، الجزء الأول، ص ۳۱- ۳۹.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۶۲

للخلاص. إن عمارة الدنیا مقدمة لعمارة الآخرة، و بدلا من أن یکون الخلاص الأخروی نتیجة للفعل الانسانی فی عمارة الدنیا و تحقیق وجوده فیها صار تقسیم الناس هو الحل، فصار هناک أهل الدنیا و هم أهل الظاهر الذین یکفیهم الایمان العادی لیحقق نجاتهم من العذاب و یوصلهم إلی النعیم «المادی»، و هناک أهل الآخرة و هم أهل الباطن الذین یعانقون الحقیقة و یفنون فیها فیفوزون بالنعیم الدائم.

و من الضروری الاشارة هنا إلی أن مثل هذا التقسیم الدینی إلی خاصة و عامة کان بمثابة قلب للتقسیم الاجتماعی الواقع فی المجتمع. کان من الضروری ما دام أهل الدنیا یتنعّمون فی خیراتها و یستحوذون علی متاعها أن یکون نصیبهم من الآخرة قلیلا علی عکس أولئک الذین لم ینالوا من الدنیا سوی التعب و النصب. و لما کان الصراع الاجتماعی لتحقیق العدل قد تحول إلی صراع دینی ضد وساوس الشیطان و خطرات النفس و مطالب الجسد، فقد کان من الطبیعی أن تکون علوم الدنیا فی الدرک الأسفل من البناء التصنیفی

للعلوم عند الغزالى، و أن تكون علوم الدين- بالمعنى الصوفى الذى انحصر فى معرفة اللّه و معرفة الطريق الموصل اليه- فى قمة هذا البناء. و بين علوم الدنيا و علوم الآخرة- أو علوم الدين- تقع علوم فى منطقة وسطى بين النمطين، و تلك هى علوم الطبقة السفلى من علوم اللباب.

۳- علوم اللباب (الطبقة السفلى)

اشارة

تقع هذه العلوم فى طبقة أدنى من علوم لباب القرآن، و كذلك تقع آيات القرآن التى تومئ اليها، و لكنها تقع بالنسبة لعلوم الدنيا فى طبقة أعلى، ذلك أنها و ان كانت أدنى من العلوم السابقة تنتمى إلى علوم القرآن، فهى تكتسب من هذا الانتماء قيمتها التى تعلو بها على علوم الدنيا. فى هذه العلوم الوسطى يضع الغزالى القصص القرآنى و علم الكلام و علم الفقه. و إذا رتبناها من حيث أهميتها كان من الضرورى أن نضع علم الفقه على رأسها.

أ- الفقه

و لقد سبقت لنا الاشارة إلى أن الغزالى أحيانا يضع «الفقه» فى اطار علوم الدنيا و ذلك بوصفه العلم الذى يؤدى إلى «تعريف عمارة منازل الطريق»، فهو علم ينتمى إلى علوم الدنيا لأنه هو العلم الذى يحدد للمسلم طرائق السلوك الفردى و الاجتماعى فى هذه الحياة الدنيا التى هى معبر إلى الآخرة. انه علم من علوم الدنيا إذا قورن بعلوم اللباب التى سبقت الاشارة اليها. و إذا كان كتاب «احياء علوم الدين» كما يقول الغزالى يبدو من حيث الظاهر و الشكل و من حيث تقسيم أبوابه و فصوله كتابا فى الفقه، فان هذه هى الصورة الخارجية فقط لأنّ مضمونه هو «فقه الطريق إلى الآخرة» إذا صح لنا هذا القول. ان التشابه بين علم

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۶۳

الفقه- و هو علم من علوم الدنيا- و بين «الاحياء»- و هو فى علم السلوك إلى اللّه- تشابه فى الظاهر دون المضمون و المحتوى «۱» و لأن علم الفقه علم تمهيدى يعد بمثابة تمهيد لعلم السلوك إلى اللّه فهو يقع فى متدرج تصنيف الغزالى فى منزلة أدنى.

و على ذلك يمكن القول إن الفكر الصوفى قد انتهى إلى ايجاد «قانونين» أحدهما «قانون» العامة، و هو القانون الذى يصوغه الفقهاء من عرض الوقائع على النص و استخراج الحكم اما مباشرة و اما بالقياس و الاجتهاد. و القانون الثانى هو «قانون» الخاصة و هو قانون يحدد ضوابط السلوك الداخلى الباطنى و هو يستخرج- بالتأويل و العبور- من النص أيضا. أحد القانونين لضبط سلوك أهل الدنيا و الظاهر، و القانون الثانى يقدم للخاصة أهل الباطن معايير للوصول إلى المطلق و الفناء فيه. و هكذا نجد أن ثنائية «الدنيا و الآخرة» تحدد لعلم الفقه وظيفته فى اطار الحياة الدنيا، بينما يكون طريق الآخرة محكوما بقانون علم المعاد. و هكذا تنحصر مهمة علم الفقه فى:

تعريف عمارة منازل الطريق و كيفية التأهب للزاد و الاستعداد باعداد السلاح الذى يدفع سراق المنازل و قطاعها، و بيانه أن الدنيا منزل من منازل السائرين إلى اللّه تعالى و البدن مركب فمن ذهل عن تدبير المنزل و المركب لم يتم سفره، و ما لم ينتظم أمر المعاش فى الدنيا لا يتم أمر التبتل و الانقطاع إلى اللّه تعالى الذى هو السلوك، و لا يتم ذلك حتى يبقى بدنه سالما و نسله دائما، و يتم كلاهما باسباب الحفظ لوجودهما و أسباب الدفع لمفسداتهما و مهلكاتهما «۲».

إن مفهوم غاية الوجود الانسانى بوصفه «سفرا» إلى اللّه لا بوصفه «تحقيقا» لارادته قد أدى إلى اعتبار الدنيا مجرد «منزل» من منازل السفر. و إذا كان المسافر هو «القلب» الذى هو مسكن «الروح» فان البدن مجرد «مركب» و أداة لهذا القلب. و على ذلك تنحصر

وظائف علم الفقه فی حفظ البدن و حفظ أمور المعاش الدنیویة. و الذی یقیم «البدن» هو الأکل و الشرب، و الذی یحفظ أمور المعاش الدنیویة بقاء النسل. و علی ذلک تنحصر موضوعات علم الفقه فی:

علم الحدود الموضوعة للاختصاص بالأموال و النساء للاستعانة علی البقاء فی النفس و النسل. و هذا العلم یتولاه الفقهاء و یشرح الاختصاصات المالیة ربع المعاملات من الفقه، و یشرح الاختصاص بحل الحراثة أعنی النساء ربع النکاح، و یشرح الزجر عن مفسدات

---

(۱) انظر: احیاء علوم الدین، الجزء الأول، ص ۵- ۶.

(۲) جواهر القرآن: ص ۱۵- ۱۶.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۶۴

هذه الاختصاصات ربع الجنایات. و هذا علم تعمّ الیه الحاجة لتعلقه بصلاح الدنیا أولا، ثم بصلاح الآخرة «۱».

یحاول الغزالی أن یضع کل آیات الأحکام و الحدود داخل هذا الاطار الذی حدوده من منظوره الصوفی لعمل الفقه و هو الحفاظ علی النفس و النسل، حیث جعل «آیات المبایعات و الربویات و المداینات و المواریث و مواجب النفقات و قسم الغنائم و الصدقات و المناکحات و العتق و الکتابة و الاسترقاق و السبی من باب الحفاظ علی النفس. و یدخل تحت الحفاظ علی النسل «آیات النکاح و الطلاق و الرجعة و العدة و الخلع و الصداق و الایلاء و الظهار و اللعان و آیات محرمات النسب و الرضاع و المصاهرات». و تدخل «آیات الحدود و القتال و الکفارات و الدیات و القصاص» اطار دفع المفاسد إذ هی عقوبات زاجرة تمنع ما یهدد النفس أو النسل.

و لا یخرج عن هذا الاطار آیات الجهاد و قتال الکفار، و لا یخرج عنها کذلک قتال المارقین داخل حدود المجتمع الاسلامی.

و أما جهاد الکفار و قتالهم فدفعا لما یعرض من الجاحدین للحق من تشویش أسباب المعیشة و الدیانة اللتین بهما الوصول إلی اللّه تعالی، و أما قتال أهل البغی فدفعا لما یظهر من الاضطراب بسبب انسلال المارقین عن ضبط السیاسات الدینیة التی یتولاها حارس السالکین و کافل المحقین نائبا عن رسول رب العالمین، و لا تخفی علیک الآیات الواردة فی هذا الجنس و تحقّق سیاسات و مصالح و حکم و فوائد یدرکها المتأمل فی محاسن الشریعة المبیّنة لحدود الأحکام الدنیویة و یشتمل هذا القسم علی ما یسمی الحلال و الحرام و حدود اللّه و فیها یوجد المسلک الأذفر «۲».

هذا الحصر لآیات الأحکام و الحدود و المعاملات داخل حدود حفظ النفس و النسل- بوصفهما وسائل لتحقیق غایة أهم هی الوصول إلی اللّه- یحول مقاصد الشریعة تحویلا- تاما من اقامة المجتمع إلی الخلاص الفردی. و فی اطار هذا التحویل الکیفی یتحول الجهاد إلی وسیلة لحمایة الوجود لا لنشر العدل. و هذا التحویل إلی جانب خطورته فی ذاته ینتهی إلی التهوین من شأن «علم الفقه» بوصفه علما من العلوم التوابع التی تساعد علی الحفاظ علی الحیاة الانسانیة من أجل تحقیق غایة وجودها و هو الفلاح الأخروی.

إن علوم الدنیا و منها الفقه یتقبلها الغزالی فی حدودها الدنیا، ما دامت الدنیا ذاتها مجرد معبر طارئ للآخرة. فی ظل هذا التصور یصبح الفقه علما متوسطا بین علوم الدنیا و علوم

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۲۱- ۲۲.

(۲) جواهر القرآن: ص ۱۷.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۶۵

الآخرة، و لذلک یکفی الضروری منه اللازم لتحقیق غایة الوجود الانسانی کما فهمها الغزالی. و علی ذلک یجب أن نفهم لما ذا یواصل الغزالی مهاجمة فقهاء عصره و ذلک لأنهم تجاوزوا حدود الضروری من العلم، و دخلوا فی الفروع و التشعیبات طلبا للوجاهة عند الحکام و السلاطین، فحوّلوا العلم عن غایته و هدفه و طلبوا به الدنیا و زخارفها «۱».

و یعبّر الغزالی عن ضیقة لما لقیه هذا العلم من الذیوع و الانتشار، و من اهتمام العلماء به و توسعهم فی أصوله و فروعه علی حین أن القلیل من هذا کله کان یکفی لتحقیق الغایة منه، غایة حفظ النفس و النسل. و لا یکاد الغزالی یستثنی نفسه من هذا الهجوم و هو ینعی علی فقهاء عصره توسعهم غیر الضروری فی التصنیف فی الفقه:

حتی کثرت فیه التصانیف لا- سیما فی الخلافیات منه مع أن الخلاف فیه قریب، و الخطأ فیه غیر بعید عن الصواب، إذ یقرب کل مجتهد من أن یقال له مصیب أو یقال إن له أجرا واحدا أن أخطأ و لصاحبه أجران. و لکن لما عظم فیه الجاه و الحشمة توفرت الدواعی علی الافراط فی تفریعه و تشعیبه، و قد ضیّعنا شطرا صالحا من العمر فی تصنیف الخلاف فیه، و صرفنا قدرا صالحا منه إلی تصانیف المذهب و ترتیبه إلی بسیط و وسیط و وجیز مع ایغال و افراط فی التشعیب و التفریع ... و لقد کان الأولون یفتون فی المسائل ... و کانوا یوفقون للاصابة أو یتوقفون و یقولون لا ندری، و لا یستغرقون جملة العمر فیه، بل یشتغلون بالمهمّ و یحیلون ذلک علی غیرهم «۲».

و الحقیقة أن موقف الغزالی من فقهاء عصره و من علمائه بصفة عامة یرتد إلی تصوره لغایة العلم و مقصده الأسمی و هو مساعدة الانسان علی تحقیق خلاصة الفردی. و الحقیقة أیضا أن ادانة الغزالی لعلماء عصره لم تکن إلا استمرارا لادانته لنفسه. و لعل هذا الاصرار علی ادانة علماء الدنیا- و منهم الفقهاء- کان من قبیل نفی مرحلة ما قبل الأزمة فی حیاة الغزالی.

و لم تکن أزمة الغزالی فی تصورنا أزمة شخصیة ذاتیة بقدر ما کانت تعبیرا عن وعی حاد بأزمة الواقع التی أسهم العلماء فی تعقیدها لا بتخلّیهم عن دورهم الأساسی فی مواجهة الانحراف و الخطأ و التصدی له فحسب، بل بالمساهمة فی تبریره و مساندته. «۳»

---

(۱) انظر: الجزء الأول من احیاء علوم الدین، ص ۲۲، ۲۵- ۲۶، ۲۷، ۳۸، ۳۹- ۴۰، ۴۲، ۵۶.

(۲) جواهر القرآن: ص ۲۲.

(۳) و الغزالی فی ادانته للفقهاء لتعلقهم بالدنیا و اختلاطهم بالحکام و السلاطین یدین عصره کله فی الحقیقة.

و من منطلق الإدانة هذا یمکن لنا أن نفهم بعض جوانب الأزمة الروحیة الحادة التی مر بها الغزالی حین أدرک أن نشاطه الفکری کله من تألیف و تدریس لم یکن یراد به وجه اللّه و الآخرة بقدر ما کان یراد به الشهرة و الصیت فی الدنیا و فی أعین الحکام. (انظر: المنقذ من الضلال: ص ۱۲۵) و الحقیقة أن بعض-

ب- علم الکلام

یلی علم الفقه فی ترتیب العلوم التی یدل علیها القرآن أو یمکن استخراجها من آیاته علمان هما: علم الکلام و القصص، یطلق الغزالی علی «علم الکلام» عبارة «محاجة الکفار و مجادلتهم»، و یقسم هذه المحاجة إلی ثلاثة أقسام تمثل أجزاء علم الکلام الرئیسة و هی الأقسام التی تمثل جوانب الانکار حیث یتعلق الجانب الأول بانکار الألوهیة، و یتعلق الثانی بانکار النبوة، و یتعلق الثالث بانکار الحیاة الأخری و البعث بعد الموت. و هذا العلم، أو القسم من أقسام القرآن یمثل «الترياق الأکبر».

القسم الخامس محاجة الکفار و مجادلتهم و ایضاح مخازیهم بالبرهان الواضح و کشف

- کتب الغزالی- و أهمها من هذا المنظور الرد علی الباطنیة- فقد کتبت بناء علی أوامر سلطانیة بالتصدی للرد علی الشیعة و تفنید آرائهم و معتقداتهم. و مما له دلالة هامة فی هذا الصدد الطریقة التی یشیر بها الغزالی الی ذلک بقوله: «فانی لم أزل مدة المقام بمدینة السلام متشوقا إلی أن أخدم المواقف المقدسة النبویة الامامیة المستظهریة ضاعف اللّه جلالها، و مدّ علی طبقات الخالق

ظلالها، بتصنیف کتاب فی علم الدین أقضی به شکر النعمة، و أقیم به رسم الخدمة، و أجتنی بما أتعاطاه من الکلفة ثمار القبول و الزلفة، لکن جنحت الی التوانی لتحیّری فی تعیین العلم الذی أقصده بالتصنیف و تخصیص الفن الذی یقع موقع الرضا من الرأی النبوی الشریف، فکانت الحیرة تغیّر وجه المراد، و تمنع القریحة عن الاذعان و الانقیاد، حتی خرجت الأوامر الشریفة المقدسة النبویة المستظهریة بالإشارة إلی الخادم فی تصنیف کتاب فی الرد علی الباطنیة» (ص ۳۲) و یکفی هنا أن نلاحظ إشارة الغزالی الی نفسه بصفة «الخادم» و نلاحظ صفات القداسة و النبوة التی یضفیها علی الخلیفة العباسی.

إن تسخیر العلم فی خدمة الأهداف السیاسیة للحاکم أمر تورط فیه الغزالی فی هذا الکتاب تورطا لا یستطیع أحد تجاهله. فالغزالی الذی یفنّد الفکر الشیعی استنادا إلی أسس عقلیة مکینة یتجاهل هذه الأسس تجاهلا شبه تام فی الباب التاسع من الکتاب «فی اقامة البرهان الفقهی الشرعی علی أن الإمام الحق فی عصرنا هذا هو الامام المستظهر باللّه حرس اللّه ظلاله» حیث یکاد یخلع علی الخلیفة العباسی کل الصفات التی یخلعها الشیعة علی «الامام» من حیث العلم و العصمة و الاتصال بمشکاة النبوة، و هی الصفات التی یردّها الغزالی علی الشیعة علی طول فصول الکتاب. و لا ـ شک أن ادراک الغزالی بعد ذلک لحقیقة الدور الذی قام به من تسخیر فکره لأهداف الحکام و السلاطین کان وراء أزمته الروحیة التی وصلت الی حد «حسبة» اللسان عن النطق، و هی أزمة یصفها علی النحو التالی:

فلم أزل أتردد بین تجاذب شهوات الدنیا و دواعی الآخرة قریبا من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمان و ثمانین و أربعمائة. فی هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختیار إلی الاضطرار، إذ قفل اللّه علی لسانی حتی اعتقل عن التدریس فکنت أجاهد نفسی أن أدرس یوما واحدا تطبیبا لقلوب المختلفة و کان لا ینطق. لسانی بکلمة و لا أستطیعها البتة. ثم أورثت هذه العقلة فی اللسان حزنا فی القلب بطل معه قوة الهضم و قرم الطعام و الشراب فکان لا ـ تنساغ لی شربة و لا ـ تنهضم لی لقمة. و تعدی ذلک الی ضعف القوی حتی قطع الأطباع «طمعهم فی العلاج» (انظر: المنقذ من الضلال، ص ۶۴).

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۶۷

أباطیلهم و تخاییلهم. و أباطیلهم ثلاثة أنواع: أحدها ذکر اللّه تعالی بما لا یلیق به من أن الملائکة بناته و أن له ولدا و شریکا و أنه ثالث ثلاثة. و الثانی ذکر رسول اللّه صلّی اللّه علیه و سلم بأنه ساحر و کاهن و کذاب و انکار نبوته و انه کسائر الخلق فلا یستحق أن یتّبع. و ثالثها انکار الیوم الآخر و البعث و النشور و الجنة و النار و انکار عاقبة الطاعة و المعصیة، و فی محاجة اللّه تعالی ایاهم بالحجج لطائف و حقائق و یوجد فیها الترياق الأکبر، و آیاته أیضا کثیرة ظاهرة. «۱»

ج- القصص

و یلی علم الکلام القصص القرآنی، و هو الذی یبین أحوال السالکین و الناکبین، و المقصود بالسالکین أهل الفوز و الآخرة، و بالناکبین أهل الدنیا و الخسار. و هذه القصص یحصرها الغزالی علی الوجه التالی:

أما أحوال السالکین فهی قصص الأنبیاء و الأولیاء کقصة أدم و نوح و إبراهیم و موسی و هارون و زکریا و یحیی و عیسی و مریم و داود و سلیمان و یونس و لوط و ادریس و الخضر و شعیب و الیاس و محمد صلّی اللّه علیه و سلم و جبریل و میکائیل و الملائکة و غیرهم. و أما أحوال الجاحدین و الناکبین فهی کقصص نمرود و فرعون و عاد و قوم لوط و قوم تبع و أصحاب الأیکة و کفار مکة و عبدة الأوثان و ابلیس و الشیطان و غیرهم. و فائدة هذا القسم الترهیب و التنبیه و الاعتبار. و یشتمل أیضا علی أسرار و رموز و اشارات محوجة إلی التفکر الطویل، و فیها یوجد العنبر الأشهب و العود الرطب الأنضر، و الآیات الواردة فیها کثیرة «۱».

و إذا کان مفهوم القصص القرآنی ینصرف إلی ما ورد فی القرآن من أحوال مجتمعات ما قبل عصر النص و أنبیائه، فان الغزالی یدرج فی هذا القصص أحوال أهل مکة و أحوال محمد صلّی اللّه علیه و سلم، أی یدرج عصر تکوّن النص و تشکّله. و لا شک أن النص

یعکس أحوال أهل العصر بوصفهم المخاطبین به، کما أنه یعکس أحوال النبی بوصفه المخاطب الأول و المبلّغ، و لکن الجدید فی تصور الغزالی ادراج هذا «البعد» من أبعاد النص داخل اطار «القصص». و لعل الغزالی کان ینظر فی هذا التصنیف إلی ما یؤدیه قصّاص عصره من قصص و ما یحکونه من روایات کانت السیرة النبویة دون شک جزءا أصیلا فیها.

۴- مکانة الفقهاء و المتکلمین

من خلال هذا التصنیف لأقسام القرآن و لعلومه من ثم یمکن لنا القول إن الأقرب إلی

---

(۱) جواهر القرآن: ص. ص ۱۴- ۱۵.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۶۸

الغایة هو الأرقی و الأبعد عنها هو الأدنی. فتکون الطبقة العلیا من علوم اللّب هی معرفة اللّه ثم معرفة الصراط المستقیم- و هو طریق الوصول الیه- ثم تعریف الحال عند الوصول؛ و یکون أرقی علوم اللب علم معرفة اللّه بأقسامه الثلاثة: معرفة الذات و معرفة الصفات و معرفة الأفعال. و یلی الطبقة العلیا من علوم اللب الطبقة السفلی و هی علم الفقه و علم الکلام و القصص القرآنی. و إذا کانت علوم الطبقة العلیا هی «الأصول المهمة» فان علوم الطبقة السفلی هی «الروادف المتمة». و کما أن علوم الطبقة العلیا تتفاوت قیمتها تبعا لمدی قربها من تحقیق غایة الوجود الانسانی، کذلک تتفاوت علوم الطبقة السفلی فیما بینها، فیکون القصص أدناها «و هذا علم لا تعم الیه الحاجة». «۱»

و یسبقه فی الأهمیة کلّ من علم الفقه و علم الکلام. و بناء علی ترتیب هذه العلوم الثلاثة تتحدد مراتب العلماء المشتغلین بها و مکانتهم فی تصنیف الغزالی. إن الفقهاء و المتکلمین أشبه بحراس الطریق من القطاع و اللصوص فهم الذین یؤمّنون طریق السالکین إلی اللّه و ان کانوا هم أنفسهم غیر سالکین. یقوم الفقهاء بدور عمّار الرباطات فی طریق مکة، بینما یقوم المتکلمون بدور قوافل الحراسة. إن المماثلة بین «السلوک الصوفی» فی الطریق إلی اللّه و بین السفر إلی الکعبة فی الطریق إلی الحج مماثلة بین جانبی الثنائیة التی ینطلق منها الغزالی و المتصوفة عامة، فالسفر إلی الکعبة للحج رحلة حقیقیة بالجسد إلی بیت اللّه تحقیقا لاحدی العبادات الشرعیة، لکن السلوک إلی اللّه بسفر القلب تحقیق لغایة الوجود السامیة.

من هذه المماثلة تکون مکانة الفقهاء و المتکلمین أدنی من مکانة السالکین إلی اللّه، فالفقهاء و المتکلمون- رغم أهمیة علومهم- ینتمون إلی علماء الدنیا، فی حین یکون السالک الصوفی من علماء الآخرة.

رتبة القصاص و الوعاظ دون رتبة الفقهاء و المتکلمین ما داموا یقتصرون علی مجرد القصص و ما یتقرب منها. و درجة الفقیه و المتکلم متقاربة لکن الحاجة إلی الفقیه أعم و إلی المتکلم أشد و أشد. و یحتاج إلی کلیهما (کذا) لمصالح الدنیا. أما الفقیه فلحفظ أحکام الاختصاصات بالمآکل و المناکح، و أما المتکلم فلدفع ضرر المبتدعة بالمحاجة و المجادلة کیلا یستطیر شررهم و لا یعم ضررهم، أما نسبتهم إلی الطریق و المقصد فنسبة الفقهاء کنسبة عمار الرباطات و المصالح فی طریق مکة إلی الحج، و نسبة المتکلمین کنسبة بدرقة طریق الحج و حارسة إلی الحجاج، فهؤلاء ان أضافوا إلی صناعتهم سلوک الطریق إلی اللّه تعالی بقطع عقبات النفس و النزوع عن الدنیا و الاقبال علی اللّه تعالی ففضلهم علی غیرهم کفضل

---

(۱) انظر: جواهر القرآن، ص ۲۱.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۲۶۹

الشمس علی القمر، و ان اقتصروا فدرجتهم نازلة جدا» «۱».

إن هذا التحديد لمكانة الفقهاء و المتكلمين إذا قورن بمكانة الصوفى السالك يرتد إلى أن علمى الفقه و الكلام علوم أدوات أو وسائل، بينما علم التصوف و هو علم طريق السلوك- و هو العلم الثانى فى علوم الطبقة العليا من علوم اللباب و التالى لعلم معرفة اللّه- علم غاية.

و هذا العلم فوق علم الفقه و الكلام و ما قبله لأنه علم طريق السلوك و ذلك علم آلة السلوك و اصلاح منازله و دفع مفسداته كما يظهر، و العلم الأعلى الأشرف علم معرفة اللّه تعالى فان سائر العلوم تراد له و من أجله و هو لا يراد لغيره «۲».

۵- التأويل (من القشر إلى اللب)

و إذا كانت علوم القرآن تنقسم إلى علوم قشر و علوم لباب فكيف يتجاوز الانسان حدود القشر لكى يصل إلى اللباب؟ لا شك أن اجابة الغزالى ستكون «بلزوم الطريق المستقيم فى السلوك إلى اللّه»، و هو الطريق الذى حصره فى السلوك الصوفى كما رأينا، طريق الملازمة للذكر و التخلى عن الدنيا و عن شواغلها. و إذا قلنا للغزالى ان معرفة هذا الطريق علم صعب يحتاج لاستخراجه من القرآن إلى السلوك، أى يحتاج إلى ذاته، بمعنى أنك لكى تكون صوفيا لا بد أن تعلم السلوك، و لكى تعلم طريق السلوك لا بد أن تكون صوفيا، أ ليس فى هذا دخول فى الدور المنطقى! إذا قلنا ذلك فلا شك أن الغزالى يمكن أن يحيلنا إلى شرحه للأحوال و المقامات فى موسوعته «الاحياء» حيث يبدأ الطريق من مستوى السلوك العادى متدرجا خطوة خطوة إلى الغاية التى ليس وراءها غاية. و كل مرحلة من مراحل السلوك- المقام- تؤدى إلى «حالة» معرفية يتجاوز بها السالك «حالة» سابقة، فينتقل من علم إلى علم فى حركة صاعدة أيضا حتى يتحقق بمعرفة اللّه تحققا عيانيا كشفيا مباشرا.

و لا شك أننا يمكن أن نستنتج من ذلك التدرج السلوكى المعرفى أن تجاوز حدود القشر فى النص و الولوج إلى عالم اللب لا بد أن يبدأ من أدنى المستويات فى حركة صاعدة وصولا إلى القمة. هذا العبور من القشر إلى اللب بالتأويل يوازى عملية العروج الخيالية بالقلب من عالم الحس و الشهادة إلى عالم الغيب و الملكوت. و إذا كانت النقلة من عالم الحس إلى عالم الملكوت تتم عبر منطقة «الخيال» فان عملية عبور قشر النص إلى لبه بالتأويل تتم أيضا عبر

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۲۳.

(۲) جواهر القرآن: ص ۲۴.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۷۰

لخيال»، و لا شك أن الأحلام و الرؤى خير مثال يشرح الكيفية التى يلتقى بها العالمان، بشرح من ثم آليات التأويل و العبور من القشر إلى اللب أو من الصورة إلى المعنى. ان القشر هو الكلمات فى مستواها اللغوى و اللب هو الدلالة الباطنية العميقة. و كل كلمة فى وجود.

تحتها رموز و اشارات إلى معنى خفى يدركها من يدرك الموازنة و المناسبة بين عالم الملك عالم الشهادة و بين عالم الغيب و الملكوت إذ ما من شىء فى عالم الملك و الشهادة إلا و هو مثال لأمر روحانى من عالم الملكوت كأنه هو فى روحه و معناه، و ليس هو هو فى صورته و قالبه، المثال الجسمانى من عالم الشهادة مندرج إلى المعنى الروحانى من ذلك العالم. و لذلك كانت لدنيا منزلا من منازل الطريق إلى اللّه ضروريا فى حق الانس إذ كما يستحيل الوصول إلى اللب إلا من طريق القشر فيستحيل الترقى إلى عالم الأرواح إلا بمثال عالم الأجسام، و لا تعرف هذه الموازنة إلا بمثال، فانظروا إلى ما ينكشف للنائم فى نومه من الرؤيا الصحيحة التى هى جزء من ستة و أربعين جزءا من النبوة، و كيف ينكشف بأمثلة خيالية فمن يعلّم الحكمة غير أهلها يرى فى المنام أنه يعلّق الدّر على الخنازير، و رأى بعضهم أنه كان فى يده خاتم يختم به فروج النساء و أفواه الرجال فقال له ابن سيرين أنت رجل تؤذّن فى

رمضان قبل الصبح فقال نعم. و رأى آخر كأنه يصب الزيت فى الزيتون فقال له ان كان تحتك جاريـة فهى أمّك قد سبيت و بيعت و اشتريتهـا أنت و لاـ تعرف، فكـان كـذلك. فـانظر ختم الأفواه و الفروج بـالختم مشاركـا للأذان فى روح الخاتم و هو المنع و ان كان مخالفا لصورته «۱».

إن عالم الخيال- و هو عالم الرؤى و الأحلام- عالم وسيط بين عالم الغيب و الملكوت و عالم الحس و الشهادة. فى العالم الأول توجد «المثل» المعنويـة الروحيـة، و لا يوجد فى العالم الثانى إلا صور هذه «المثل». و لكل صورة فى عالم الحس و الشـهادة «مثالها» الروحى فى عالم الغيب و الملكوت. و عالم الخيال هو العالم الوسيط الذى تتجسد فيه المثل المعنوية الروحية فى أشكال حسية و صور مادية.

فى مثل هذا التصور الأفلاطونى للعالم يصبح العالم كله أشبه بالحلم أو الرؤيا، أ ليس الناس نياما فإذا ماتوا انتبهوا؟

«ثم إذا عرفت ذلك عرفت أنك فى هذا العالم نائم و ان كانت مستيقظا ... و انما يقظتك بعد الموت» «۲».

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۲۸- ۲۹.

(۲) جـواهر القرآن: ص ۳۱- ۳۲. كـانت كل هـذه الأفكار بـذورا صالحـة أقام عليها ابن عربى تصوراته للوجود و اللّه و الانسان حيث جعل العالم كله خيالا مثل خيال الستارة. و إذا كان الغزالى قد وقف عند

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۷۱

إن اللغة فى مثل هذا التصور تمثل وسـيطا يقوم بتجسيد المعنوى و تصويره. و إذا كان لا بدّ من تجاوز صور العالم إلى روحه و حقائقه بالانتقال- عبر عملية العروج الخيالى الصوفى- من عالم الحس و الشهادة إلى عالم الغيب و الملكوت، فلا بد كذلك من الانتقال على مسـتوى النص من القشـر الخارجى الذى هو بمثابة الصورة إلى اللب الذى هو بمثابة المعنى. و هنا يتوازى القرآن- بوصـفة نصا لغويا- مع العـالم المـادى مع عـالم الخيـال و تصـبح عبـارات القرآن بمثابـة الأمثلـة و الصور التى يراهـا النـائم فى حلمه، و من ثم تحتاج إلى «التعبير». إن «تأويـل» النص وصولا إلى معناه «الباطن» الـذى هو اللب مماثل لعمليـة «التعبير» فى الأحلام. انهما مصـطلحان يشـيران إلى مفهوم واحد فى حقيقة الأمر:

إن كل ما يحتمله فهمك فان القرآن يلقيه اليك على الوجه الـذى لو كنت فى النوم مطالعا بروحك اللوح المحفوظ لتمثل ذلك لك بمثال مناسب يحتاج إلى التعبير.

و اعلم أن التأويل يجرى مجرى التعبير فلـذلك قلنا يـدور المفسـر على القسـر إذ ليس من يترجم معنى الخاتم و الفروج و الأفواه كمن يدرك أنه أذان قبل الصبح. «۱»

إن كل ألفاظ القرآن تصـبح مثل الصور التى يراها النائم فى نومه، تصبح صورا مادية فى حاجة إلى اكتشاف المعنى المستكن داخلها. هكـذا تتحول اللغة من مجال «الدلالة» إلى أن تكون رموزا لحقائق متوارية مسـتكنة فى عالم المثل، عالم المعانى و الأرواح و يسـتطيع الغزالى أن يعطينا أمثلة على هذا التصور:

فانظروا إلى قوله صـلّى اللّه عليه و سـلم: (قلب المؤمن بين اصـبعين من أصابع الرحمن)، فان روح الاصـبع القدرة على سرعة التقليب و انما قلب المؤمن بين لمـة الملك و بين لمـة الشـيطان هـذا يغويه و هـذا يهديه. و اللّه تعالى بهما يقلب قلوب العباد كما تقلب الأشـياء أنت باصـبعيك، فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين إلى اللّه تعالى إصبعيك فى روح إصبعية و خالفها فى الصورة ... و متى عرفت معنى الاصـبع أمكنك الترقى إلى القلم و اليـد و اليمين و الوجه و الصورة و أخذت جميعها معنى روحانيا لا جسـمانيا فتعلم أن روح القلم و حقيقته التى لا بد من تحقيقها إذا ذكرت حد القلم هو الذى يكتب به، فان كان فى الوجود شىء يتسطر

- حدود هذه التهويمات فابن عربى شديد الوضوح فى بناء نسـقه الفكرى. و لا شك أن قراءة ابن عربى مرة ثانية كفيلة بكشف التأثير

الكبير للغزالى، و هو تأثير قلل من الوعى به ذلك التقسيم الوهمى للتصوف إلى تصوف سنى و آخر فلسفى.

(۱) جواهر القرآن: ص ۳۱.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۷۲

بواسطته نقش العلوم فى ألواح القلب فأخلق به أن يكون هو القلم فان اللّه تعالى علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم. و هذا القلم روحانى إذا وجد فيه روح القلم و حقيقته، و لم يعوزه الّا قالبه و صورته، و كون القلم من خشب أو قصب ليس من حقيقة القلم، و لذلك لا يوجد فى حده الحقيقى، و لكل شىء حدّ و حقيقة هى روحه. فاذا اهتديت إلى الأرواح صرت روحانيا و فتحت لك أبواب الملكوت و أهّلت لمرافقة الملأ الأعلى «۱».

إن ثنائية الصورة و المعنى يمكن التعبير عنها من خلال ثنائيات عديدة أخرى مثل المثال و الروح، الحسى و المعنوى، و الرمز و المرموز اليه و الشاهد و الغائب ... الخ. لكن الثنائية الأساسية التى على أساسها يمكن تقبل هذا النسق الفكرى كله هى ثنائية الدنيا و الآخرة، فالدنيا هى عالم الصور و المثل و الحس و الرموز و الشاهد، و الآخرة هى عالم المعانى و الأرواح و الرموزات، هى عالم الغيب. و إذا كان كل شىء فى هذه الحياة الدنيا زائلا و فانيا فمن الطبيعى أن يكون كل ما ينتسب اليها فاقدا للقيمة و الأهمية، فليس المهم هو الصورة بل المعنى، و ليس المثال فى ذاته هاما بل روحه، و ليس للرمز قيمة إلا فى أنه يومئ إلى الرموز اليه.

و علينا أن نتقبل ما يمليه علينا الغزالى من أن روح الاصبعية هى التقليب، و روح القلم هى الكتابة و ذلك على أساس أن «التقليب» ليس مجرد وظيفة من وظائف «الاصبع» بل على أساس أنه حقيقته و روحه. و علينا أن نتقبل روح القلم و حقيقته دون اهتمام بشكله و صورته و مادته. و إذا 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 و يكون «الاصبع» صورة يمكن أن نقول انها مجازية. و لا غرابة فى مثل هذا «القلب» للعلاقات الدلالية ما دامت تصورات الغزالى كلها للوجود و للنص تقوم على هذا النمط من «التحويل» الذى يشبه القلب.

و إذا اعترض معترض على الغزالى قائلا- ان مقاصد الوحى لا بد أن تكون واضحة بالدلالة اللغوية، لأن الدلالة اللغوية دلالة عامة مشتركة يفهمها الناس، و الوحى استهدف هداية البشر جميعا، فما بالك تحوّل النص إلى رموز لا يدرك مغزاها و دلالتها إلا أقل القليل؟

ثم كيف لنا أن نشارككك «تأويلك» لرموز الوحى زاعما أنك اتصلت بعالم المثل الروحية

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۲۹- ۳۰.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۷۳

و أدركت ما لم ندركه نحن؟ و إذا كان لكل سالك طريق على ما تزعمون، و إذا كان اللّه يتجلى لكل قلب على قدر هذا القلب و على درجة صفائه فما بالك تزعم ان ما أدركته أنت من خلال معراجك هو «الحقيقة» بألف و لام العهد؟ و إذا كانت هذه «الحقيقة» لا يمكن لسواك التأكد من صدقها فما معيار مصداقيتها؟ ازاء مثل هذا الاعتراض قد يحيلنا الغزالى إلى تجربة النوم و الأحلام فيقول: ان هذا تعرفه إذا عرفت أن النائم لم ينكشف له الغيب من اللوح المحفوظ إلا بالمثال دون الكشف الصريح كما حكيت لك المثل، و ذلك يعرفه من يعرف العلاقة الخفية التى بين عالم الملك و الملكوت «۱».

و قد يحيلنا إلى النص ذاته و إلى تفسير الصحابة لبعض الآيات. و لكنه فى هذه الاحالة يقوم بعملية «تأويل» أخرى داخل «التأويل»، فهو يحيلنا إلى آية يضرب القرآن فيها مثلا، لكنه يحول كلمة «المثل» من مفهومها اللغوى البلاغى و يجذبها إلى مفهومه الثنائى عن المثال و الروح و الصورة و المعنى.

و إن كنت لا تقوى على احتمال ما يقرع سمعك من هذا النمط ما لم تسند التفسير إلى الصحابة، فان كان التقليد غالبا عليك فانظر إلى تفسير قوله تعالى كما قاله المفسرون: (أَنْزَلَ مِنَ السَّماءِ ماءً فَسالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِها فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَداً رابِياً وَ مِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتاعٍ زَبَدٌ مِثْلُهُ) الآية و أنه كيف مثل العلم بالماء و القلوب بالأودية و الينابيع و الضلال بالزبد، ثم نبّهك على آخرها فقال: (كَذلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثالَ). «۲»

و إذا 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 إلا- أن يطلب من المعترض عليه أن ينتظر معاينة الحقائق بالموت حيث تنكشف له الحقائق و حيث يعلم الناس جميعا حقائق الأشياء.

فينكشف لهم عند الانتباه بالموت حقائق ما سمعوه بالمثال و أرواحها، و يعلمون أن تلك الأمثلة كانت قشورا و أصدافا لتلك الأرواح و يتيقنون صدق آيات القرآن و قول رسول اللّه صلّى اللّه عليه و سلم كما تيقن ذلك المؤذن صدق قول ابن سيرين و صحة تعبيره للرؤيا. و كل ذلك ينكشف عند اتصال الموت و ربما ينكشف بعضه فى سكرات الموت ... و عند ذلك

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۳۱.

(۲) جواهر القرآن: ص ۳۰. و انظر أيضا احياء علوم الدين: الجزء الأول، ص ۱۰۲.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۷۴

تصير أهلا لمشاهدة صريح الحق كفاحا (عيانا) و قبل ذلك لا تحتمل الحقائق إلا مصبوبة فى قالب الأمثال الخيالية، ثم لجمود نظرك على الحس تظن أنه لا معنى له إلا المتخيّل و تغفل عن الروح كما تغفل عن روح نفسك و لا تدرك إلا قالبك «۱».

إن ثنائية الدنيا و الآخرة تستوعب- كما سبقت الاشارة- كل ثنائيات النسق الفكرى للغزالى، و من الطبيعى فى مجال النصوص أن يكون انتماء الصورة و المثال إلى الدنيا، فى حين يكون انتماء المعنى و الروح إلى الآخرة. و إذا كانت ثنائية عالم الحس و الشهادة و عالم الغيب و الملكوت فى هذه الحياة الدنيا تجعل الظهور للأول و الغياب للثانى، فان هذا الوضع ينعكس فى الحياة الأخرى حيث يكون الظهور للعالم الثانى و البطون من نصيب العالم الأول. و هذا الانقلاب من الطبيعى أن يحدث على كل مستويات العلاقات الثنائية المتضمنة فى اهاب هاتين الثنائيتين، بمعنى أن الظهور يكون للأرواح و المعانى و تكون البطون للأمثلة و الصور.

و هذا الانقلاب على مستوى النص يبرز الحقائق التى كانت مختفية خلف قشر الألفاظ، و تبرز الرموزات من داخل الرموز، و بعبارة أخرى يصبح الباطن ظاهرا و المعنى ينكشف و تختفى الصورة. فى الآخرة يتحقق «التأويل» أو يأتى «تأويله»، بمعنى أنه ينكشف و يتحقق بانمحاء القشور و زوال الرموز و اختفاء الصور.

يكشف لنا الغزالى عن هذا «الانقلاب» على جميع المستويات فى تأويله لأحد الأحاديث النبوية و هو بصدد الحديث عن الطهارة، و ذلك حيث يقول:

و خبائث صفات الباطن أهمّ بالاجتناب، فانها مع خبثها فى الحال مهلكات فى المآل، و لذلك قال صلّى اللّه عليه و سلم: «لا تدخل الملائكة بيتا فيه كلب» و القلب بيت هو منزل الملائكة و مهبط أثرهم و محل استقرارهم. و الصفات الرديئة مثل الغضب و الشهوة و الحقد و الحسد و الكبر و العجب و أخواتها كلاب نابحة فأنّى تدخله الملائكة، و هو مشحون بالكلاب ...

و لست أقوال المراد بلفظ البيت هو القلب و بالكلب هو الغضب و الصفات المذمومة و لكنى أقول هو تنبيه عليه و فرق بين تعبير الظواهر إلى البواطن و بين التنبيه للبواطن من ذكر الظواهر مع تقرير الظواهر ففارق الباطنية بهذه الرقيقة فان هذه طريق الاعتبار و هو مسلك العلماء الأبرار، إذ معنى الاعتبار أن يعبر ما ذكر إلى غيره فلا يقتصر عليه كما يرى العاقل مصيبة لغيره فيكون فيها له عبرة بأن يعبر منها إلى التنبيه لكونه أيضا عرضة للمصائب، و كون الدنيا بصدد الانقلاب، معبورة من غيره إلى نفسه و من نفسه إلى أصل الدنيا

عبرة محمودة «۲»

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۳۱- ۳۲.

(۲) لاحظ تردد الغزالى هنا إذا قيس بجرأته فيما سبق من نصوص. و تفسير ذلك أن كتاب احياء علوم الدين-

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۷۵

فاعبر أنت أيضا من البيت الذى هو بناء الخلق إلى القلب الذى هو بيت من بناء اللّه تعالى، و من الكلب الذى ذم لصفته لا لصورته و هو ما فيه من سبعية و نجاسة إلى الروح الكلبية و هى السبعية. و اعلم أن القلب المشحون بالغضب و الشّره إلى الدنيا و التّكلّب عليها و الحرص على التمزيق لأعراض الناس كلب فى المعنى و قلب فى الصورة، فنور البصيرة يلاحظ المعانى لا الصور.

و الصور فى هذا العالم غالبة على المعانى و المعانى باطنة فيها. و فى الآخرة تتبع الصور المعانى و تغلب المعانى، فلذلك يحشر كل شخص على صورته المعنوية فيحشر الممزّق لأعراض الناس كلبا ضاريا و الشّره إلى أموالهم ذئبا عاديا و المتكبر عليهم فى صورة نمر و طالب الرئاسة فى صورة أسد «۱».

و إذا كانت العلاقة بين المعنى و الصورة علاقة تبادلية بحيث يكون الظهور للصورة فى هذه الحياة الدنيا بينما يكون الظهور للمعنى فى الحياة الأخرى، فمن الطبيعى أن يكون جهد المؤوّل جهدا خارقا لكى ينفذ من القشر إلى اللب و من الرمز إلى الرموز 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 المؤوّل من خلال «النص». و إذا كان هذا العالم مجرد خيال و الحقيقة تكمن هناك فان الوصول إلى الحقيقة عبر النص أو عبر «المعراج» المعرفى هو وصول إلى الدلالة الحقيقية للوجود أو للنص. و إذا كان المعنى الباطن الروحى هو الدلالة الحقيقية، فلا شك أن الصورة المادية الظاهرة هى الدلالة المجازية التى تومئ إلى الحقيقة من طرف خفى. ان العالم الحقيقى هو الذى يخوض بحار النص و يتجاوز سواحله إلى أعماق موجه لكى يظفر بالمعنى الجوهرى الحقيقى المستكن فى القشر و الصدف و المحار. ان نصوصا قرآنية يمكن أن تساعد الغزالى- كما ساعدت ابن عربى من بعده- على طرح اشكالية النص من خلال ثنائية الصورة و المعنى. إن قوله تعالى: (وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى) و كذلك قوله: (قاتِلُوهُمْ يُعَذِّبْهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ) يساعدان الغزالى على تأكيد المفارقة بين الصورة و المعنى على مستوى الدلالة فى النص. ذلك أن الآيتين- من منظور التأويل الصوفى- تؤكدان أن ثمة صورة مرئية هى الرمى من محمد و القتال بأيدى المسلمين، و لكنهما من جانب آخر

- كتاب للعامة، لذلك يحذر الغزالى دائما فيه من انكار المعنى الظاهر. و سنناقش هذا التعارض فى فكر الغزالى بعد ذلك.

(۱) احياء علوم الدين الجزء الأول: ص ۴۹. و انظر أيضا: ص ۲۱۶ حيث «صورة البخل تنقلب فى القبر فى حكم المثال عقربا لاذعا، و صفة الرياء تنقلب فى القبر أفعى من الأفاعى».

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۷۶

يؤكدان أن حقيقة الرمى كانت باللّه و حقيقة التعذيب كانت باللّه، فها هنا- فيما يرى الغزالى- صورة و حقيقة، فالرامى فى الآية الأولى فى الحقيقة هو اللّه، و ان كان الرمى ظاهريا فعل محمد، و المعذب فى الحقيقة فى الآية الثانية هو اللّه و ان كان القتال ظاهرا بيد المسلمين.

و هذه المفارقة بين الظاهر و الباطن- على مستوى ظواهر النصوص- لا يدركها إلا الصوفى المتحقق:

و يدرك الفرق بين حقائق المعانى و ظاهر التفسير بمثال و هو أن اللّه عز و جل قال و ما رميت إذ رميت و لكن اللّه رمى فظاهر تفسيره واضح و حقيقة معناه غامض، فانه اثبات الرمى و نفى له و هما متضادان فى الظاهر ما لم يفهم أنه رمى من وجه و لم يرم من

وجه. و من الوجه الذى لم يرم رماه اللّه عز و جل و كذلك قال تعالى قاتلوهم يعذبهم اللّه بأيديكم فاذا كانوا هم المقاتلين كيف يكون اللّه سبحانه هو المعذب و ان كان اللّه تعالى هو المعذب بتحريك أيديهم فما معنى أمرهم بالقتال فحقيقة هذا يستمد من بحر عظيم من علوم المكاشفات لا يغنى عنه ظاهر التفسير، و هو أن يعلم وجه ارتباط الأفعال بالقدرة الحادثة و يفهم وجه ارتباط القدرة بقدرة اللّه عز و جل حتى ينكشف بعد ايضاح أمور كثيرة غامضة صدق قوله عز و جل: «وَ ما رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَ لكِنَّ اللَّهَ رَمى» و لعل العمر لو أنفق فى استكشاف أسرار هذا المعنى و ما يرتبط بمقدماته و لواحقه لانقضى العمر قبل استيفاء جميع لواحقه «۱».

هكذا يتحول النص إلى «سر» مقفل يحتاج إلى جهد خارق لكى تنفتح مغالقه و يكشف عن كنوزه و أسراره. و هكذا يكون هذا «السر» بمثابة شفرة خاصة لا يطمح الانسان العادى- المقصود بالوحى و بالشريعة- إلى الاقتراب من حدوده إلا بشق الأنفس. و من أجل تأكيد الطبيعة «السرية» للنص يستخدم الغزالى صورا لغوية منتزعة من مجال طبيعى كالبحر و السواحل و الشواطئ و الجزر و الأمواج و اليواقيت و العود و الترياق. و هذا الاستخدام يكشف لنا عن طبيعة فهم الغزالى للعلاقة بين الظاهر و الباطن على مستوى اللغة عموما لا على مستوى النص القرآنى فحسب، و هى العلاقة التى قلنا من قبل ان الانتقال فيها يجب أن يكون من المجاز إلى الحقيقة، ما دامت الحقيقة هى الروح الباطنة التى ستكون صورة ظاهرة

---

(۱) احياء علوم الدين: الجزء الأول ص ۲۹۴. من الواضح أن هذه التفرقة بين ظاهر التفسير و حقائق المعانى قد أدت مع استيفاء ابن عربى لها إلى نقل الآيات من مجرد أن تكون شواهد فى قضية «الكسب» الأشعرية إلى أن تكون دلالة نصية على «وحدة الوجود» و ذلك من خلال التفرقة بين «الصورة» و «الحقيقة» الباطنة فيها. و بذور وحدة الوجود موجودة كما أسلفنا عند الغزالى، انظر: احياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ۲۸۴- ۳۳۴.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۷۷

فى الحياة الأخرى. إن حركة الدلالة المعكوسة هذه يمكن أن تتضح بمناقشة الصور اللغوية التى يستخدمها الغزالى فى حديثه عن علوم القرآن.

۶- التأويل (من المجاز إلى الحقيقة)

إن القرآن بحر، ساحله علوم القشر و الصدف و أعماقه الطبقة العليا من علوم اللب، و ليس على الساحل من البحر إلا بعض الأصداف الخالية و الرمال، فى حين أن البحر ملىء بالجواهر و اللئالئ و الدرر، و كلما غاص الانسان فى أمواج هذا البحر كلما استخرج من جواهره و دره. و على قدر التعمق فى البحر على قدر ما يستخرج الانسان. و ليس القارئ المستغرق فى قراءته و المهتم بطرائق الأداء و علوم القشر و الصدف إلا طوافا بهذا الساحل دون أن يعثر على شىء. و غاية الغزالى تنبيه هذا القارئ من رقدته، أو تنبيهه عليها:

فانى أنبهك على رقدتك، أيها المسترسل فى تلاوتك، المتخذ دراسة القرآن عملا، المتلقف من معانيه ظواهر و جملا إلى كم تطوف على ساحل البحر مغمضا عينيك عن غرائبها أو ما كان لك أن تركب متن لجتها لتبصر عجائبها، و تسافر إلى جزائرها لاجتناء أطايبها، و تغوص فى عمقها فتستغنى بنيل جواهرها، أو ما تعيّر نفسك فى الحرمان عن دررها و جواهرها بادمان النظر إلى سواحلها و ظواهرها، أو ما بلغك أن القرآن هو البحر المحيط و منه يتشعب علم الأولين و الآخرين كما يتشعب عن سواحل البحر المحيط أنهارها و جداولها أو ما تغبط أقواما خاضوا فى غمرة أمواجها فظفروا بالكبريت الأحمر، و غاصوا فى أعماقها فاستخرجوا الياقوت الأحمر و الدر الأزهر و الزبرجد الأخضر، و ساحوا فى سواحلها فالتقطوا العنبر الأشهب، و العود الرطب الأخضر، و تعلقوا إلى جزائرها و استدرّوا من حيواناتها الترياق الاكبر، و المسك الأذفر «۱».

فى هذا النص نجدنا ازاء صورة مركبة لكنها دالة على مفهوم الغزالى للقرآن و لعلومه، فالقرآن هو البحر المحيط الذى تكمن فى

أعماقه الجواهر و الدرر و من ثم لا يعثر عليها إلا الغواصون و هم السالكون. و ثم جزائر فى هذا البحر مليئة بالأطايب و من حيواناتها يمكن استخراج الترياق و المسك. و على السواحل من هذا البحر المحيط يمكن التقاط العنبر و العود.

و من هذا البحر تتفرع العلوم كالأنهار و الجداول. و ليست هذه الصورة المركبة مجرد تعبير

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۸- ۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۷۸

بلاغى بل هى طرح لمفهوم متكامل و من الضرورى أن نتوقف عند دلالة جزئيات هذه الصورة كما يشرحها الغزالى نفسه:

إن الكبريت الأحمر عند الخلق فى عالم الشهادة عبارة عن الكيمياء التى يتوصل بها إلى قلب الأعيان من الصفات الخسيسة إلى الصفات النفيسة حتى ينقلب به الحجر ياقوتا و النحاس ذهبا إبريزا ليتوصل به إلى اللذات فى الدنيا مكدرة منغصة فى الحال، منصرمة على قرب الاستقبال. أ فترى أن ما يقلب جواهر القلب من رذالة البهيمة و ضلالة الجهل إلى صفاء الملائكة و روحانيتها ليترقى من أسفل سافلين إلى أعلى عليين و ينال به القرب من رب العالمين و النظر إلى وجهه الكريم أبدا دائما سرمدا هل هو أولى باسم الكبريت الأحمر أم لا فلهذا سميناه الكبريت الأحمر، فتأمل و راجع نفسك و انصف لتعلم أن هذا الاسم بهذا المعنى أحق و عليه أصدق ثم أنفس النفائس التى تستفاد من الكيمياء اليواقيت و أعلاها الياقوت الأحمر فلذلك سميناه معرفة الذات «۱».

إن العلاقة بين الرمز و المرموز اليه هى علاقة «القلب و التحويل»، ذلك أن معرفة اللّه و معرفة صفاته و معرفة أفعاله تحوّل الانسان من حالة إلى حالة، من حالة الجهل و الضلال إلى حالة العلم و الهداية فتنقله من عداد البهائم إلى مستوى الملائكة تماما كما يقلب الكبريت الأحمر المعادن الخسيسة و يحولها إلى معادن نفيسة. و إذا كان الكبريت الأحمر يحول الأشياء فى عالم الغيب و الملكوت فإن التحويل الذى تحدثه معرفة اللّه يتم على مستوى عالم الغيب و الملكوت أى على المستوى الروحانى، فليس ثم تغير أو تحول أو انقلاب يحدث فى شكل الانسان و خلقته، و انما التحول يحدث فى القلب. و إذا كان القلب هو عالم الروح و الملكوت فى البدن الانسانى الذى ينتمى إلى عالم الملك و الشهادة فان هذا التحول الملكوتى الروحانى هو الجدير باسم التحول حقا، و يكون العلم باللّه (ذاتا و صفات و أفعالا) هو الجدير باسم «الكبريت الأحمر» على الحقيقة. و لما كان «الياقوت الأحمر» هو أنفس النفائس، صار دلالة على علم الذات الالهية. ثم يليه معرفة الصفات و هو الياقوت الاكهب، و يليه معرفة الأفعال و هو الياقوت الأصفر «۲».

إن علاقة «القلب و التحويل» هذه بين الرمز و المرموز اليه ليست علاقة وضعية اعتباطية، بل هى علاقة ذاتية نابعة من اكتشاف المعنى و الدلالة المشتركة بين الرمز و المرموز اليه.

ان معنى «الكبريت الأحمر» القلب و التحويل، و معنى المعرفة هو القلب و التحويل أيضا،

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۳۴.

(۲) جواهر القرآن: ص ۱۰.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۷۹

فنحن اذن ازاء عبارات مختلفة ترتد من حيث دلالتها و معناها إلى أصول واحدة. و إذا كان عالم «المعنى» ينتمى إلى عالم الغيب و الملكوت فى حين تنتمى العبارات إلى عالم الملك و الشهادة، يكون المعنى هو الأساس، و تكون المعانى المدلول عليها فى عالم الغيب و الملكوت هى الأحق بأن تطلق عليها العبارات الدالة على مثيلتها فى عالم الملك و الشهادة. و هذا معنى قول الغزالى «ان هذا الاسم لهذا المعنى أحق و عليه أصدق فاسم «الكبريت الأحمر» أحق بأن يطلق على معرفة اللّه من مثيله فى عالم الكيمياء، فالاجدر بالاعتبار قلب القلوب و تحويلها لا قلب الأعيان الفانية الزائلة».

من الطبيعى بعد ذلك كله أن يكون تصنيف الغزالى لعلوم القرآن باستخدام ثنائية القشر و اللب أو الصدف و الجواهر تصنيفا حقيقيا حرفيا من منظوره على الأقل، و أن يكون استخدام صور الكبريت الأحمر و اليواقيت و الدرر و الزبرجد و العنبر و العود و الترياق و المسك استخداما غير مجازى أو كنائى، فهذه الصور- أو بالأحرى المعانى- تشير إلى حقائق القرآن إشارة مباشرة، فى حين أن اشارتها إلى مضمونها الدنيوى المادى هى الاشارة التصويرية غير المباشرة، هى الاشارة المجازية أو الكنائية.

و إذا كان «الكبريت الأحمر»- كما سبقت الاشارة- هو معرفة اللّه و يتفرع عنه «الياقوت الأحمر» إشارة إلى علم الذات و «الياقوت الاكهب» إشارة إلى علم الصفات، و «الياقوت الأصفر» إشارة إلى علم الأفعال، فان القسم الثانى من علوم القرآن و هو «تعريف طريق السلوك إلى اللّه تعالى» يشار اليه باسم «الدر الأزهر»، و يشار إلى القسم الثالث الخاص بتعريف الحال باسم «الزمرد الأخضر». و إذا كانت هذه العلوم الثلاثة هى علوم السوابق و الأصول المهمة فمن الطبيعى أن يكون الكبريت الأحمر و الياقوت و الدر و الزبرجد فى أعماق أمواج بحر القرآن دون السواحل أو الجزر.

و يمضى الغزالى فى الكشف عن أسرار لغته فيكشف عن معنى «الترياق الأكبر» و هو الرمز الذى أشار به إلى علم الكلام، و هو القسم الخامس من أقسام القرآن. و قد سبقت لنا الاشارة إلى أن الغزالى قد حصر مهمة هذا العلم، و بالتالى مهمة الآيات التى تومئ اليه، فى حماية العقائد من هجوم الكفار و المبتدعة. 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 الحاصل بها ليس إلا هلاكا فى حق الدنيا الفانية. فانظر ان كان سموم البدع و الأهواء و الضلالات الواقعة فى القلب مهلكة هلاكا يحول بين الانسان و بين عالم القدس و معدن الروح و الراحة حيلولة دائمة أبدية سرمدية و كانت المحاجة البرهانية تشفى من تلك السموم

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۸۰

و تدفع ضررها. هل هى أولى بأن تسمى الترياق الأكبر أم لا؟ «۱» و إذا انتقلنا إلى مجال علم الفقه وجدنا أن الغزالى يماثل بينه و بين «المسك الأذفر».

و نلاحظ هنا أن الغزالى لم ينظر إلى مهمة العلم و وظيفته بقدر ما نظر إلى ما يكسبه لصاحبه من سمعة و مكانة، فالمسك الأذفر:

عبارة فى عالم الشهادة عن شىء يستصحبه الانسان فتثور منه رائحة طيبة تشهره و تظهره حتى لو أراد خفاءه لم يختف لكن يستطير و ينتشر، فانظر ان كان فى المقتنيات العلمية ما ينشر منه الاسم الطيب فى العالم و يشتهر صاحبه به اشتهارا و لو أراد الاختفاء و ايثار الخمول، بل تشهره و تظهره فاسم المسك الأذفر عليه أحق و أصدق أم لا؟ و أنت تعلم أن علم الفقه و معرفة أحكام الشريعة يطيّب الاسم و ينشر الذكر و يعظم الجاه. و ما ينال القلب من روح طيب الاسم و انتشار الجاه أعظم كثيرا مما ينال المشام من روح طيب رائحة من المسك «۲».

و قصص الأمم البائدة و أحوال الجاحدين و الناكبين عن الطريق المستقيم يمكن مماثلتها بالعود، من حيث انها فى ذاتها لا ينتفع بها، لكن ينتفع بما فيها من تنبيه و اعتبار، و كذلك العود هو فى ذاته لا نفع فيه:

و لكن إذا ألقى على النار حتى احترق فى نفسه تصاعد منه دخان منتشر فينتهى إلى المشام فيعظم نفعه و جدواه، و يطيب مورده و ملقاه فان كان فى المنافقين و أعداء اللّه أظلال كالخشب المسندة لا منفعة لها و لكن إذا نزل بها عقاب اللّه و نكاله من صاعقة و خسف و زلزلة حتى يحترق و يتصاعد منه دخان فينتهى إلى مشام القلوب فيعظم نفعه فى الحق على طالب الفردوس الأعلى و جوار الحق سبحانه و تعالى و الصرف عن الضلالة و الغفلة و اتباع الهوى فاسم العود به أحق و أصدق أم لا؟ فاكتف من شرح هذه الرموز بهذا القدر و استنبط الباقى من نفسك و حل الرمز فيه ان أطقت و كنت من أهله:

فقد اسمعت لو ناديت حياو لكن لا حياة لمن تنادى «۳» فى هذه المقارنات و المماثلات يصر الغزالى على أن آيات القرآن أحق بهذه

الأسماء من مسمياتها الفعلية فى عالم الخلق. و المعيار الذى يستند اليه فى ذلك أن الروح و المعنى الحقيقى لهذه الألفاظ ينطبق على آيات القرآن و على العلوم المستفادة منها. فاذا أضفنا إلى ذلك تصوره

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۳۴.

(۲) جواهر القرآن: ص ۳۵.

(۳) جواهر القرآن: ص ۳۵- ۳۶.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۸۱

لعالم الخلق هذا بأنه عالم من الصور و الخيالات و الأمثال تكمن حقيقته و معناه فى عالم الغيب و الملكوت، أمكن لنا أن نقول ان ما نعتبره نحن علماء الظاهر مجازا يكون حقيقة فى نظر الغزالى، و ما هو مجاز عنده يكون حقيقة عندنا، و إذا كانت ألفاظ الياقوت و الدر و الترياق و العود و العنبر فى نظرنا ذات دلالة حقيقية من حيث اشارتها إلى مسمياتها المعروفة، فانها فى الدلالة على هذه المسميات ذاتها تكون فى نظر الغزالى ذات دلالة مجازية، و العكس صحيح.

و مثل هذا القلب الدلالى- كما سبقت الاشارة- لا يتعارض مع عمليات التحويل و القلب المستمرة التى يقوم بها الغزالى فى تصوراته كلها للوجود و الحقيقة و النص و الدلالة.

و غنى 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 و الآخر قشرة خارجية أو رمز و هو الدلالة اللغوية المألوفة. فى مثل هذا التصور ليس المهم هو طبيعة النص، فأى نص يمكن أن يكون قابلا للتأويل الرمزى و فى المقابل يمكن استخدام الألفاظ لا للاشارة إلى مدلولها اللغوى المعروف، بل للاشارة إلى معناها الملكوتى مباشرة. و هذا ما يفعله الغزالى حين يقسم آيات القرآن إلى جواهر و درر و زمرد إلخ. ان الغزالى هنا لا يصك لغته الخاصة التى تحتاج إلى الشرح و التوضيح و عمل ما يشبه المعجم الخاص لها- كما هو واضح فى كتابه- بل الأحرى القول إنه يحاول أن يحاكى لغة القرآن من حيث تصوره لطبيعتها الرمزية. لذلك يقرن الغزالى بين شرحه للمفردات التى يستخدمها فى التعبير عن أقسام القرآن و بين 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 أنموذج لتعرف بها تعريف المعانى الروحية الملكوتية بالألفاظ المألوفة الرمسية ليفتح لك باب الكشف فى معانى القرآن و الغوص فى بحارها «۱».

و إذا 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. و قد سبق لنا الاشارة إلى تصوره لطبيعة الأحلام و الرؤى على أساس أنها تعبيرات مثالية منتزعة من عالم الملكوت- من اللوح المحفوظ- و لكنها تحتاج للتعبير، أى للعبور من الأمثلة و الصور إلى المعانى و الأرواح. و لكن الغزالى كثيرا ما يتمسك بالفهم الحرفى لكثير من آيات القرآن انطلاقا من عقيدة الأشاعرة

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۳۶.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۸۲

خاصة إذا كان مجال الآيات هو «الثواب و العقاب» و هو القسم الخامس حسب تصنيفه لعلوم القرآن «۱». و الحقيقة أن موقف الغزالى من «التأويل» يتسم بكثير من التناقض الذى يمكن أن نعزوه إلى محاولة جمعه بين النهج «الأشعرى» و هو نهج كلامى تلفيقى و بين

النهج «الصوفى» و هو نهج حدسى ذوقى يعطى فعاليـة خاصة للذات العارفة فى علاقتها بالنص، فعالية يتحول فيها النص إلى جزء من «حالة» الذات قادر على التعبير عن «أحوالها» و «مقاماتها» المختلفة فى معراجها الصوفى.

۷- العامة و الخاصة (الظاهر و الباطن)

و قـد كـان من المستحيل على الغزالى أن يجمع بين هـذين النسـقين الفكريين إلاـ من خلال ثنائيـة الخاصـة و العامـة حيث يكون فى العقائـد الأشـعرية غنيـة للعوام تكفى لتحقيق خلاصـهم الأخروى، بينما يسـتطيع الخاصـة تجاوز هـذا الأفق- أفق السـلامة من العذاب و الرضا بالنعيم المادى- إلى آفاق الفوز بالنعيم الحقيقى، نعيم المعرفة و الفناء فى المطلق.

الصبى إذا وقع نشوه (نشوؤه) على هـذه العقيـدة (يقصـد عقيـدة الأشاعرة) ان اشـتغل بكسب الدنيا لم ينفتح له غيرها و لكنه يسـلم فى الآـخرة باعتقـاد أهل الحق إذ لم يكلّف الشـرع أجلاف العرب أكثر من التصـديق الجازم بظاهر هـذه العقائـد. فأما البحث و التفتيش و تكلف نظم الأدلة فلم يكلفوه أصلا. و ان أراد أن يكون من سالكى طريق الآخرة و ساعده التوفيق حتى اشتغل بالعمل و لازم التقوى و نهى النفس عن الهوى و اشـتغل بالرياضـة و المجاهـدة انفتحت له أبواب من الهداية تكشف عن حقائق هذه العقيدة بنور الهى يقذف فى قلبه بسبب المجاهـدة تحقيقا لوعـده عز و جل إذ قال: «الَّذِينَ جاهَـدُوا فِينا لَنَهْـدِيَنَّهُمْ سُـبُلَنا وَ إِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِـنِينَ» و هو الجوهر النفيس الذى هو غاية ايمان الصديقين و المقربين، و اليه الاشارة بالسر الذى وقر فى صدر أبى بكر الصديق رضى اللّه عنه حيث فضل به على الخلق. و انكشـاف ذلك السـر بل تلك الأسـرار له درجات بحسب درجات المجاهـدة و درجات الباطن فى النظافـة و الطهارة عمـا سـوى اللّه تعـالى و فى الاسـتضاءة بنور اليقين و ذلـك كتفـاوت الخلق فى أسـرار الطب و الفقه و سـائر العلوم، إذا يختلف ذلك باختلاف الاجتهاد و اختلاف الفطرة فى الذكاء و الفطنة. و كما لا تنحصر تلك الدرجات فكذلك هذه «۲».

و إذا كان هذان الطريقان هما طريقا الخلاص الوحيدان فى نظر الغزالى فمن الطبيعى أن يكون نصيب كل الفرق من معتزلة و شيعة و خوارج، بالاضافة إلى الفلاسفة، هو الهلاك

---

(۱) انظر احياء علوم الدين: الجزء الأول: ص ۳۱- ۳۹.

(۲) احياء علوم الدين: الجزء الأول، ص ۹۴- و انظر أيضا: ص ۹۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۸۳

المحقق. و هـذا فـارق هـام بين الغزالى و ابن عربى الـذى يرى أن لكـل اجتهـاد وجهـا إلى الحقيقـة به يتحقق خلاص صاحبه. فى نظر الغزالى عليك إما أن تكتفى بعقيدة العوام أو تسـلك طريق التصوف، و هو طريق لا يسـتطيع الوفاء بمتطلباته إلا أقل القليل من البشر و هم الخاصـة. فـاذا سـلكت مسـلك أهـل العقل من معتزلـة أو فلاسـفة لفهم الواقع و الوجود و الشـريعة فأنت هالك لا محالـة. هنا نجد الغزالى المتمسك بالتفسير الحرفى لظواهر آيات القيامة و الحساب و النشر و الثواب و العقاب- من منظور أشعرى- يدين الفلاسـفة لوقوفهم عند ظواهر هذه الآيات و الأحاديث، و هو وقوف انتهى بهم- فيما يرى الغزالى- إلى الكفر و الالحاد و الهلاك المحقق.

رأينـا من طوائف المتفلسـفين من تشوشت عليهم الظواهر و انقـدحت عنـدهم اعتراضـات عليهـا و تخايـل لهم ما يناقضـها فبطل أصـل اعتقادهم فى الدين و أورثهم ذلك جحودا باطنا فى الحشـر و النشر و الجنة و النار و الرجوع إلى اللّه تعالى بعد الموت و أظهروها فى سرائرهم و انحل عنهم لجام التقوى و رابطة الورع، و استرسلوا فى طلب الحطام و أكل الحرام و اتباع الشهوات و قصروا لهم على طلب الجـاه و المـال و الحظـوظ العاجلـة ... و هـذا كله لأـن نظر عقلهم مقصور على صور الأشـياء و قوالبهـا الخياليـة و لم يمتـد نظرهم إلى أرواحها و حقائقها و لم يـدركوا الموازنـة بين عالم الشـهادة و عالم الملكوت. فلما لم يدركوا ذلك و تناقضت عندهم ظواهر الأسـئلة ضلوا و أضلوا فلا هم أدركوا شيئا من عالم الأرواح بالذوق ادراك الخواص، و لا هم آمنوا بالغيب ايمان العوام فأهلكتهم كياستهم، و

الجهل أدنى إلى الخلاص من فطانة بتراء و كياسة ناقصة، و لسنا نستبعد ذلك فلقد تعثرنا فى أذيال هذه الضلالات مدة لشؤم أقران السوء و صحبتهم حتى أبعدنا اللّه عن هفواتها و وقانا من ورطاتها، فله الحمد و المنة و الفضل على ما أرشد و هدى و أنعم و أسدى و عصم من ورطات الردى فليس ذلك مما يمكن أن ينال بالجهد و المنى». «۱»

إن هذين الطريقين المتاحين أمام البشر للخلاص يؤدى كل منهما إلى نمط من الخلاص مغاير للآخر و ان اتفقا فى «الاسم». كلاهما يؤدى إلى «الجنة»، لكن للجنة بوصفها لفظا لغويا ظاهرا و باطنا، الظاهر هو الدلالة العرفية اللغوية المألوفة، و هى الدلالة المجازية من منظور الغزالى، و هى الجنة التى وصفت فى القرآن بصفات مادية بكل ما فيها من لذات مادية. و المعنى الملكوتى الباطن- المعنى الحقيقى- هو «المعرفة». يقول الغزالى فى معرض حديثه عن سورة «الفاتحة» و دلالتها على ثمانية أنماط من علوم القرآن.

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۳۶- ۳۷.

فاعلم قطعا أن كل قسم منها مفتاح باب من أبواب الجنة تشهد به الأخبار. فان كنت لا تصادف من قلبك الايمان و التصديق به و طلبت فيه المناسبة فدع عنك ما فهمته من ظاهر الجنة فلا يخفى عليك أن كل قسم يفتح باب بستان من بساتين المعرفة ... و لا تظن أن روح العارف من الانشراح فى رياض المعرفة و بساتينها أقل من روح من يدخل الجنة التى تعرفها و يقضى فيها شهوة البطن و الفرج و أنّى يتساويان. بل لا ينكر أن يكون فى العارفين من رغبته فى فتح أبواب المعارف لينظر إلى ملكوت السماء و الأرض و جلال خالقها و مدبرها أكثر من رغبته فى المنكوح و المأكول و الملبوس. و كيف لا تكون هذه الرغبة أكثر و أغلب على العارف البصير و هى مشاركة للملائكة فى الفردوس الأعلى إذ لا حظّ للملائكة فى المطعم و المشرب و المنكح و الملبس. و لعل تمتع البهائم بالمطعم و المشرب و المنكح يزيد على تمتع الانسان فان كنت ترى مشاركة البهائم و لذاتهم أحق بالطلب من مساهمة الملائكة فى فرحهم و سرورهم بمطالعة جمال حضرة الربوبية فما أشد غيّك و جهلك و غباوتك و ما أخسّ همتك، و قيمتك على قدر همتك. و أما العارف إذا انفتح له ثمانية أبواب من أبواب جنة المعارف و اعتكف فيها و لم يلتفت أصلا إلى جنة البله، فإن أكثر أهل الجنة البله، و عليون لذوى الألباب كما ورد فى الخبر. و أنت أيها القاصر همتك على اللذات قبقبة و ذبذبة كالبهيمة و لا تنكر أن درجات الجنان إنما تنال بالمعارف فإن كانت رياض المعارف لا تستحق أن تسمى فى نفسها جنة فتستحق أن يستحق بها الجنة فتكون مفاتيح الجنة فلا تنكر أن فى الفاتحة مفاتيح جميع أبواب الجنة «۱».

فتنبه لهذا النمط من التصرف فى قوارع القرآن و ما يتلوه عليك ليغزر علمك و ينفتح فكرك فترى العجائب و الآيات و تنشرح فى جنة المعارف و هى الجنة التى لا نهاية لأطرافها إذ معرفة جلال اللّه و أفعاله لا نهاية لها، فالجنة التى تعرفها خلقت من أجسام فهى و إن اتّسعت أكنافها فمتناهية إذ ليس فى الإمكان خلق جسم بلا نهاية فإنه محال. و إياك أن تستبدل الذى هو أدنى بالذى هو خير فتكون من جملة البله و إن كنت من أهل الجنة.

قال صلّى اللّه عليه و سلم: (أكثر أهل الجنة البله و عليون لذوى الألباب) «۲».

إن غاية ما يطمح اليه المسلم العادى اذن هو الوصول إلى «الجنة» الحسية بكل ما تمتلئ به من لذائذ حسية من مأكل و مشرب و نكاح، على حين يجتاز الصوفى العارف هذه الآفاق إلى لذائذ و متع أخرى لا تكاد تقاس اليها لذائذ الجنة الحسية و متعها، انه يتنعم فى

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۴۳- ۴۴.

(۲) جواهر القرآن: ص ۴۹.

جنان العرفان و يتمتع بمداومة النظر إلى وجه اللّه و معاينة الحقيقة. و شتان بين لذة و لذة، و بين جنة و جنة. إن العارف فى جنة معرفته ينظر إلى تلذذ العوام بالجنة الحسية نظرة الرجل العاقل إلى الصبيان اللاهين. و يكاد الغزالى أن يكرر بعبارات أخرى ما قالته رابعة العدوية حيث سمعت قارئا للقرآن يقرأ «ان أصحاب الجنة فى شغل فاكهون» فتعجبت من شغلهم عن اللّه بلذائذ الجنة. يقول الغزالى:

و اعلم أنه لو خلق فيك شوق إلى لقاء اللّه و شهوة إلى معرفة جلاله أصدق و أقوى من شهوتك للأكل و النكاح لكنت تؤثر جنة المعارف و رياضها و بساتينها على الجنة التى فيها قضاء الشهوات المحسوسة. و اعلم أن هذه الشهوة خلقت للعارفين و لم تخلق لك، كما خلقت شهوة الجاه (للرجال) و لم تخلق للصبيان، و انما للصبيان شهوة اللعب فقط. فأنت تتعجب من الصبيان فى عكوفهم على لذة اللعب و خلوهم عن لذة الرئاسة. و العارف يتعجب منك فى عكوفك على لذة الجاه و الرئاسة فان الدنيا بحذافيرها عند العارف لهو و لعب. و لما خلقت هذه الشهوة للعارفين كان التذاذهم بالمعرفة بقدر شهوتهم. و لا نسبة لتلك اللذة إلى لذة الشهوات الحسية فانها لذة لا يعتريها الزوال، و لا يغيرها الملال، بل لا تزال تتضاعف و تترادف و تزداد بزيادة المعرفة و الأشواق فيها بخلاف سائر الشهوات إلا أن هذه الشهوة لا تخلق فى الانسان إلا بعد البلوغ أعنى البلوغ إلى حد الرجال. و من لم تخلق فيه فهو إما صبى لم تكمل فطرته لقبول هذه الشهوات، أو عنين أفسدت كدورات الدنيا و شهواتها فطرته الأصلية. فالعارفون لما رزقوا شهوة المعرفة و لذة النظر إلى جلال اللّه فهم فى مطالعتهم جمال حضرة الربوبية فى جنة عرضها السموات و الأرض بل أكثر و هى جنة عالية قطوفها دانية فان فواكهها صفة ذاتهم و ليست مقطوعة و لا ممنوعة إذ لا مضايقة للعارف.

و العارفون ينظرون إلى العاكفين فى حضيض الشهوات نظر العقلاء إلى الصبيان عند عكوفهم على لذات اللعب. و لذلك تراهم مستوحشين من الخلق و يؤثرون العزلة و الخلوة فهى أحب الأشياء اليهم. و يهربون من الجاه و المال فانه يشغلهم عن لذة المناجاة. و يعرضون عن الأهل و الولد ترفعا عن الاشتغال بهم عن اللّه تعالى، فترى الناس يضحكون منهم فيقولون فى حق من يرونه منهم أنه موسوس ظهرت عليه مبادئ الجنون، و هم يضحكون على الناس لقناعتهم بمتاع الدنيا و يقولون: ان تسخروا منا فانا نسخر منكم كما تسخرون فسوف تعلمون. و العارفون مشغولون بتهيئة سفينة النجاة لغيره و لنفسه لعلمه بخطر المعاد فيضحك على أهل الغفلة ضحك العاقل على الصبيان إذا اشتغلوا باللعب و الصولجان، و قد أضلّ على البلد سلطان قاهر يريد أن يغير على البلد فيقتل بعضهم و يخلع بعضهم، و العجب منك أيها المسكين المشغول بجاهك الخطير المنغّص و مالك اليسير المشوش قانعا به عن النظر إلى جمال

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۸۶

حضرة الربوبية و جلالها مع اشراقه و ظهوره فانه أظهر من أن يطلب، و أوضح من أن يعقل، و لم يمنع القلوب من الاشتغال بذلك الجمال بعد تزكيتها عن شهوات الدنيا إلا شدة الاشراق مع ضعف الأحداق. فسبحان من اختفى عن بصائر الخلق بنوره، و احتجب عنهم لشدة ظهوره «۱».

و هكذا ينتهى الغزالى إلى ما بدأ منه، و لا يحقق فى نظامه الفكرى العدالة المفتقدة فى الواقع الذى أدانه و هرب منه. إن كل الثنائيات التى بدأ منها الغزالى بدءا من ثنائية الدنيا و الآخرة إلى ثنائية الظاهر و الباطن و الرمز و المرموز اليه و المجاز و الحقيقة- تنتهى إلى ثنائية أخرى حادة بين البله- أهل الجنة المادية- و ذوى الألباب الذين يتنعمون فى جنان المعارف و يحظون بأرقى درجات الخلاص. و إذا كان مفهوم «ذوى الألباب» لا ينطبق إلا على المتصوفة الواصلين العارفين أمكننا القول إن الغزالى انتهى إلى تقسيم طبقى للخلق فى الآخرة- بل للمسلمين ان شئنا الدقة- يقع فى أسفله العامة و يقف على قمته أهل العرفان. و فى هذا التقسيم الحاد يقع الفقهاء و المتكلمون و الفلاسفة بين هذين الطرفين. و إذا كان أدنى درجات الخلاص مضمونا للعامة المتمسكين بعقائد الأشعرية كما شرحها الغزالى فان الفقهاء و المتكلمين و الفلاسفة يتباعدون عن الخلاص بقدر تباعدهم عن هذه العقيدة. و إذا كانت علوم العرفان و حقائق الأشياء ليس مسموحا بكشفها للعامة الذين تكلّ أفهامهم عن دركها «فيصير ذلك فتنة عليهم» «۲» فمعنى ذلك أن هذا الفاصل الحاد بين العامة و الخاصة فاصل لا يمكن تجاوزه أو اقتحامه. فإذا أضفنا إلى ذلك أن الهداية- من منظور الغزالى الأشعرى- أمر سابق فى

العلم الالهى و مرهون بالإرادة الالهية لا بالجهد الانسانى للفهم و اكتساب الوعى، أدركنا أن الذى أراد للناس فى الدنيا هذا التفاوت فى الرزق و المكانة هو الذى أراد لهم تفاوت منازلهم فى الحياة الآخرة. إن الذى يحقق العدل فى منظور الغزالى أن الذين أراد لهم اللّه نعيم الدنيا و زخرفها و متّعهم بها هم بالضرورة المحرومون من لذائذ الآخرة. و لو أدرك الغزالى أن «الفقر» و «الكفر» غالبا ما يلزم ثانيهما الأول، و لو أدرك أن «أهل الدين» فى حاجة إلى الحد الأدنى من مطالب الحياة لأدرك أن العيب الأساسى كامن فى ثنائيته، أو فى ثنائياته، و فى تحويله لوظيفة الدين و غاية الوحى.

و طريق الدين ... لا يقدر على سلوكه إلا الآحاد. و لو اشتغل الخلق كلهم به لبطل النظام و خرب العالم فان ذلك طلب ملك كبير فى الآخرة. و لو اشتغل كل الخلق بطلب ملك

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۵۰- ۵۱.

(۲) احياء علوم الدين: الجزء الأول: ص ۱۰۰.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۸۷

الدنيا و تركوا الحرف الدنيئة و الصناعات الخسيسات لبطل النظام، ثم يبطل ببطلانه الملك أيضا. فالمحترفون انما سخّروا لينتظم الملك للملوك و كذلك المقبلون على الدنيا سخّروا ليسلم طريق الدين لذوى الدين و هو ملك الآخرة. و لولاه لما سلم لذوى الدين أيضا دينهم فشرط سلامة الدين لهم أن يعرض الأكثرون عن طريقهم و يشتغلوا بأمور الدنيا. و تلك قسمة سبقت بها المشيئة الأزلية و إليه الاشارة بقوله تعالى: نَحْنُ قَسَمْنا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَياةِ الدُّنْيا وَ رَفَعْنا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضاً سُخْرِيًّا. «۱»

إن 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. و فى هذا المفهوم يبدو حرص الغزالى على المحافظة على النسق الاجتماعى القائم ما دام هو النسق الوحيد القادر على ضمان الخلاص لأهل الآخرة. و لذلك أيضا نفهم حرصه على الجمع بين نظامين من العقائد و بين طريقين للتأويل.

۸- تفاوت مستويات النص

كان من الطبيعى بعد ذلك كله أن ينعكس مفهوم الغزالى للنص، ذلك المفهوم النابع من تصوراته المتناقضة، على فهمه لمستويات النص. و قد سبقت لنا الاشارة إلى تقسيمه لآيات القرآن تبعا لتقسيمه للعلوم التى يمكن استنباطها منها، و رأينا كيف أن هذا التقسيم فى حقيقته يقوم على ترتيب هيرار كى تكون فيه الآيات الأعلى قيمة هى الآيات الدالة على معرفة اللّه، الآيات الجواهر، ثم يليها فى القيمة الآيات الدالة على الصراط المستقيم و هى الآيات الدرر. و يحرص الغزالى على أن ينص لنا على الآيات الجواهر و على الآيات الدرر دون سواها من آيات القرآن و ذلك نظرا لقيمتها النابعة من أهميتهما بحكم دلالتهما على «الأصول» الهامة فى نسق الغزالى المعرفى «۲».

و إذا كان تفضيل بعض أجزاء النص على بعض أمرا مرفوضا فى اطار الثقافة الاسلامية بشكل عام تتفق عليه كل الفرق و الاتجاهات، فان للغزالى منظورا آخر يختلف عن هذا الاجماع. يرى الغزالى أن آيات القرآن و سوره تتفاضل من حيث يتفاوت مضمونها. و إذا كان علماء الاسلام على تباين اتجاهاتهم لم يستطيعوا أن يزجّوا بثنائية اللفظ و المعنى فى مناقشتهم لاعجاز القرآن، رغم انطلاقهم من هذه الثنائية فى مناقشاتهم النقدية كافة و فى

---

(۱) احياء علوم الدين: الجزء الثانى: ص ۱۰۹- و التشابه واضح بين مفاهيم الغزالى و مفاهيم الخطاب الدينى الرسمى المعاصر.

(۲) انظر الجدول الملحق الخاص بهذا التقسيم.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۸۸

تصوراتهم النظرية أيضا، فان ثنائية القشر و اللب فى تصور الغزالى- و هى عبارة أخرى عن ثنائية اللفظ و المعنى- لا تكف عن ممارسة فعاليتها.

لعلك تقول قد توجه قصدك فى هذه التنبيهات إلى تفضيل بعض القرآن على بعض و الكل قول اللّه تعالى فكيف يفارق بعضها بعضا؟ و كيف يكون بعضها أشرف من بعض؟

فاعلم أن نور البصيرة ان كان لا يرشدك إلى الفرق بين آية الكرسى و آية المداينات و بين سورة الاخلاص و سورة تبّت، و ترتاع من اعتقاد الفرق نفسك الجوّارة المستغرقة بالتقليد، فقلّد صاحب الرسالة صلوات اللّه و سلامه عليه فهو الذى أنزل عليه القرآن. و قد دلت الأخبار على شرف بعض الآيات و على تضعيف الأجر فى تلاوة بعض السور المنزلة، فقد قال صلّى اللّه عليه و سلم: (فاتحة الكتاب أفضل القرآن) و قال صلّى اللّه عليه و سلم: (آية الكرسى سيدة القرآن) و قال صلّى اللّه عليه و سلم: (يس قلب القرآن. و قل هو اللّه أحد تعدل ثلث القرآن) و الأخبار الواردة فى فضائل قوارع القرآن بتخصيص بعض الآيات و السور بالفضل- و كثّرت الثواب فى تلاوتها- لا تحصى فاطلبه من كتب الحديث ان أردته «۱».

و إذا قلنا للغزالى ان هذه الأخبار حتى مع افتراض صحتها من حيث السند و سلامتها من حيث المتن- و هو أمر مشكوك فيه- لا يراد من ألفاظها- أفضل و سيدة و قلب و ثلث- معناها الحرفى الذى يتبادر إلى الذهن، بل هى ألفاظ استخدمت استخداما مجازيا للترغيب فى التلاوة و مداومة القراءة، فإن مفهومه للحقيقة و المجاز القائم على العكس و القلب كما سبق أن أشرنا كفيل بأن يجعله يسحب الأرض من تحت أقدامنا. و يساعده على ذلك و يعضد موقفه أن القائل هو الرسول الذى يستخدم الألفاظ استخداما دقيقا، و من ثم لا يمكن أن تكون هذه الألفاظ قد وردت على لسانه بحكم الاتفاق.

هيهات فان ذلك يليق بى و بك و بمن ينطق عن الهوى لا بمن ينطق عن وحى يوحى.

فلا تظنّن أن كلمة واحدة تصدر عنه صلّى اللّه عليه و سلم فى أحواله المختلفة من الغضب و الرضا إلا بالحق و الصدق «۲».

إن الغزالى يفهم ألفاظ هذه الأخبار فهما حرفيا، فليس الثلث فى تقييم سورة

---

(۱) جواهر القرآن: ص: ۳۷- ۳۸.

(۲) جواهر القرآن: ص ۴۹ ... و الحقيقة أن الغزالى يكاد فى تعامله مع شخصية الرسول أن ينفى عنه صفة الانسانية فيجعل من كل ألفاظه و أفعاله و حركاته و تصرفاته وحيا و يطلب من المؤمن العادى تقليده فى كل شىء حتى لحسن قارئ الغزالى أحيانا أن طريق خلاص عوام المؤمنين لا يكون بفهم القرآن بل بتقليد الرسول. و هذه مقاربة خطرة لمفهوم الخلاص فى المسيحية كما سبق أن المحنا فى دراسة أخرى، انظر دراستنا Al -Ghazali's Theory of Interpretation .

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۸۹

الاخلاص إلا تقديرا لقيمتها الحقيقية بالنسبة لآيات القرآن التى تزيد على ستة آلاف آية، و ذلك رغم أن آيات السورة أربع آيات فقط. و إذا كان التقدير قائما على أساس القيمة و الكيف فان الاعتماد على المعيار الكمى- فى نظر الغزالى- دليل على الغفلة و قلة المعرفة. ان المعيار الكمى هو نهج أهل الدنيا و أهل الظاهر، و المعيار الكيفى القيمى هو المعيار الضرورى لقياس مستويات النص و ادراك تفاوتها. و يخاطب الغزالى من يحتكم إلى الكم قائلا:

فما أراك أن تفهم وجه ذلك، فتارة تقول هذا ذكره للترغيب فى التلاوة و ليس المعنى به التقدير، و حاشا منصب النبوة عن ذلك. و

تارة تقول هذا بعيد عن الفهم و التأويل و أن آيات القرآن تزيد على ستة آلاف آية، فهذا القدر كيف يكون ثلثها؟ و هذا لقلة معرفتك بحقائق القرآن و نظرك إلى ظاهر ألفاظه، فتظن أنها تكثر و تعظم بطول الألفاظ و تقصر بقصرها، و ذلك كظنّ من يؤثر الدراهم الكثيرة على الجواهر الواحد نظرا إلى كثرتها «۱».

و واضح فى هذا النص أن ثنائية القشر و اللب لا تنطبق على البناء الكلى للنص فقط من حيث تقسيمه إلى لفظ و معنى، بل يمكن أن تنطبق أيضا على التقسيم الداخلى للنص، فليست العبرة بطول الآية أو قصرها، و ليست العبرة بعدد الآيات كثرة و قلة، بل العبرة بالمحتوى الذى تعبر عنه الآيات، فكثير من الآيات تطول، و كثير من السور تكثر آياتها، لكن ما هو أقل فى عدد الآيات، و ما هو أقصر من حيث الطول قد يكون أكثر قيمة من حيث المحتوى. و ليس المحتوى الذى تقاس على أساسه قيمة الآيات و السور إلا العلوم التى سبق أن أسهبنا فى شرح ترتيبها عند الغزالى. بناء على ذلك التقسيم و الترتيب تعدل سورة الاخلاص «ثلث» القرآن حقا و فعلا لا مجازا و تصويرا.

و ارجع إلى الأقسام الثلاثة التى ذكرناها فى مهمّات القرآن إذ هى معرفة اللّه تعالى و معرفة الآخرة و معرفة الصراط المستقيم فهذه المعارف الثلاثة هى المهمة و الباقى توابع، و سورة الاخلاص تشمل على واحد من الثلاث و هو معرفة اللّه و توحيده و تقديسه عن مشارك فى الجنس و النوع و هو المراد بنفى الأصل و الفرع و الكفؤ، و وصفه بالصمد بشعر بأنه الصمد الذى لا مقصد فى الوجود للحوائج سواه، نعم ليس فيها حديث الآخرة و الصراط المستقيم، و قد ذكرنا أن أصول مهمات القرآن معرفة اللّه و معرفة الصراط المستقيم. فلذلك تعدل ثلث الأصول من القرآن كما قال عليه السلام «۲».

لقد كان من الضرورى للغزالى لكى يجعل من كلمة «ثلث» حقيقة قطعية أن يقوم

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۴۷.

(۲) جواهر القرآن: ص ۴۷- ۴۸.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۹۰

بالاستناد إلى تقسيم لآيات القرآن إلى ستة أنواع يختص كل نوع منها بعلم خاص. و لم ينتبه إلى أنه فى هذا الاستناد يستند إلى تصور «تأويلى» سبق له صياغته، فهو لا يستند إلى حقائق فعلية متفق عليها، حقائق يمكن أن تكون قابلة للاستيعاب و الادراك من كل البشر بحيث يمكن لنا أن نتفق معه على فهمه «الحقيقى» لكلمة «الثلث».

و على ذلك لم يلتفت الغزالى إلى تأويله «المجازى» للفظ «الثلث»- و لو تنبه اليه لأنكره ربما- و هو يقول ان سورة الاخلاص «تعدل ثلث الأصول من القرآن كما قال عليه السلام» و الرسول لم يقل انها تعدل «ثلث الأصول من القرآن» بل قال- فيما يروى الغزالى- «ثلث القرآن»، و فارق كبير بين ان تعدل السورة «ثلث القرآن» و بين أن تعدل «ثلث الأصول من القرآن». لم ينتبه الغزالى إلى أنه باضافة كلمة «أصول» إلى المفهوم من الحديث قام بعملية تأويل «مجازية» تتعارض مع ما سبق أن زعمه لنا من أن هذه الألفاظ يراد معناها الحرفى الحقيقى.

و يمضى الغزالى فى شرح الألفاظ الأخرى. و إذا كانت سورة الفاتحة قد وصفت بأنها «أفضل القرآن» فما ذلك إلا لأنها تتضمن ثمانية مناهج- أو علوم- رغم ايجازها و قصر آياتها.

و علينا أن نلاحظ أن تقسيم الغزالى لآيات القرآن و للعلوم التى تستنبط منها إلى ستة يتحتم أن يتسع هنا- بالتفريع و الاشتقاق- إلى عشرة أقسام، و ذلك حتى يمكن استيعاب «الثمانية» التى تتضمنها سورة الفاتحة.

و ان جمعت الأقسام مع شعبها المقصودة فى سلك واحد ألفتها عشرة أنواع: ذكر الذات، و ذكر الصفات، و ذكر الأفعال (و هى تعريفات القسم الأول الخاص بمعرفة اللّه).

و ذکر المعاد (و هو القسم الثانی) و ذکر الصراط المستقیم، أعنی جانبی التزکیة و التخلیة (و هما جانبا الصراط المستقیم و هو القسم الثالث) و ذکر أحوال الأولیاء و ذکر أحوال الأعداء (و هما الثواب و العقاب و هو القسم الرابع) و ذکر محاجة الکفار، و ذکر حدود الأحکام (و هما القسمان الخامس و السادس). «۱»

و هکذا یجعل الغزالی البسملة دالة علی الذات الالهیة و علی الصفات معا و ذلک بعد أن یجعلها جزءا من السورة. و یجعل «رب العالمین» دالة علی الأفعال، بینما یجعل الجزء الأول من الآیة «الحمد للّه» دالا علی أول «الصراط المستقیم». أما تفریعات الصراط المستقیم و هما التزکیة و التحلیة فتدل علیهما الآیة «إِیَّاکَ نَعْبُدُ وَ إِیَّاکَ نَسْتَعِینُ». و یرتبط أیضا بالصراط

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۱۷.

المستقیم قوله تعالی: (اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِیمَ)، أما قوله تعالی: (صِراطَ الَّذِینَ أَنْعَمْتَ عَلَیْهِمْ) فهو داخل فی القصص (بالاشارة) و یدل علی أحوال الأولیاء السالکین، فی حین یدل فی الآیة (غَیْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَیْهِمْ وَ لَا الضَّالِّینَ) علی أحوال الأعداء الناکثین. و یبقی من صلب السورة قوله تعالی: (الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ)، و هی قد تبدو تکرارا للصفات الواردة فی البسملة، و لیس کذلک فصفتا الرحمن و الرحیم تربطان بین المجالین: السابق- رب العالمین- و هو مجال الأفعال و بین المجال اللاحق- مالک یوم الدین- و هو مجال المعاد. ان ما عبر عنه القدماء السابقون للغزالی، بالقول إن الرحمن صیغة مبالغة من الرحمة فهی صفة أشمل من «الرحیم» و بالتالی فالرحمن هو رحمن الدنیا و الآخرة و الرحیم هو رحیم الآخرة فقط، یعبر الغزالی عن مثله بطریقة أخری، فیری أن صفات الرحمة تلحق العالمین: عالم الأفعال فی الحیاة الدنیا و عالم المعاد فی الحیاة الأخری. أما مظاهر الرحمة فی هذه الحیاة الدنیا فإنه خلق کل واحد منهم علی أکمل أنواعه و أفضلها و أتاه ما یحتاج إلیه ...

فأما تعلقه بقوله: (مالِکِ یَوْمِ الدِّینِ) فیشیر إلی الرحمة فی المعاد یوم الجزاء عند الانعام بالملک المؤید ... و شرح ذلک یطول. و المقصود أنه لا- مکرر فی القرآن. فإن رأیت شیئا مکررا من حیث الظّاهر، فانظر فی سوابقه و لواحقه لینکشف لک مزید الفائدة فی إعادته. «۱»

و یشرح الغزالی آیات السورة علی الوجه التالی (انظر الرسم البیانی):

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ نبأ عن الذات. و قوله (الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ) نبأ عن صفة من صفات خاصة، و خاصیتها أنها تستدعی سائر الصفات من العلم و القدرة و غیرهما، ثم تتعلق بالخلق و هم المرحومون تعلقا یؤنسهم به و یشوّقهم الیه و یرغبهم فی طاعته لا کوصف الغضب لو ذکره بدلا من الرحمن فان ذلک یحزن و یخوف و یقبض القلب و لا یشرحه.

و قوله: الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعالَمِینَ یشتمل علی شیئین: أحدهما أصل الحمد و هو الشکر و ذلک أول الصراط المستقیم و کأنه شطره فان الایمان العملی نصفان: نصف صبر، و نصف شکر ...

و قوله تعالی: رَبِّ الْعالَمِینَ إشارة إلی الأفعال کلها و اضافتها الیه و أوجز لفظ و أتمّه احاطة بأصناف الأفعال لفظ

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۳۹- ۴۲.

رب العالمین. و أفضل نسبة للفعل الیه نسبة الربوبیة فان ذلک أتم و أکمل فی التعظیم من قولک أعلی العالمین و خالق العالمین.

و قوله ثانیا: الرَّحْمنِ الرَّحِیمِ إشارة إلی الصفة مرة أخری، و لا- تظن أنه مکرر فلا- تکرر فی القرآن إذ حد المکرر ما لا ینطوی علی مزید فائدة» «۱».

فأما قوله: مالِكِ يَوْمِ الدِّينِ فاشارة إلى الآخرة فى المعاد، و هو أحد الأقسام من الأصول مع الاشارة إلى معنى الملك و ذلك من صفات الجلال.

و قوله: إِيَّاكَ نَعْبُدُ يشتمل على ركنين عظيمين، أحدهما: العبادة مع الاخلاص بالاضافة اليه خاصة و ذلك هو روح الصراط المستقيم ... و الثانى: اعتقاد أنه لا يستحق العبادة سواه و هو لباب عقيدة التوحيد، و ذلك بالتبرى من الحول و القوة و معرفة أن اللّه منفرد بالأفعال كلها و أن العبد لا يستقل بنفسه دون معونته فقوله إِيَّاكَ نَعْبُدُ إشارة إلى تحلية النفس بالعبادة و الاخلاص.

و قوله: وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ إشارة إلى تزكيتها عن الشرك و الالتفات إلى الحول و القوة. و قد ذكرنا أن مدار سلوك الصراط المستقيم على قسمين: أحدهما: التزكية بنفى ما لا ينبغى، و الثانية: التحلية بتحصيل ما ينبغى، و قد اشتمل عليهما كلمتان من جملة الفاتحة.

و قوله: اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ سؤال و دعاء و هو مخ العبادة، ... و هو تنبيه على حاجة الانسان إلى التضرع و الابتهال إلى اللّه تعالى و هو روح العبودية، و تنبيه على أن أهم حاجاته الهداية إلى الصراط المستقيم إذ به السلوك إلى اللّه تعالى كما سبق ذكره.

و أما قوله: صِراطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ إلى آخر السورة هو تذكير لنعمته على أوليائه و نقمته و غضبه على أعدائه لتستثير الرغبة و الرهبة من صميم الفؤاد، و قد ذكرنا أن ذكر قصص الأنبياء و الأعداء قسمان من أقسام القرآن

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۳۸- ۳۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۹۳

عظيمان. و قد اشتملت الفاتحة من الأقسام العشرة على ثمانية أقسام: الذات و الصفات، و الأفعال، و ذكر المعاد، و الصراط المستقيم بجميع طرفيه أعنى التزكية و التحلية، و ذكر نعمة الأولياء، و غضب الأعداء. و لم يخرج منه إلا قسمان محاجة الكفار و أحكام الفقهاء، و هما الفنان اللذات يتشعب منهما علم الكلام و علم الفقه، و بهذا يتبين أنهما واقعان فى الصنف الأخير من مراتب علوم الدين، و انما قدمهما حب المال و الجاه فقط «۱».

و هكذا 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 إلى أحد هذه الأنواع العشرة. و من اللافت للانتباه أن يجعل الغزالى «الحمد» أصل الصراط المستقيم و ذلك بناء على تصوره الصوفى للايمان العملى بأنه يقوم على ساقين: أحدهما الصبر و الثانى الشكر.

و كذلك من اللافت أن يتحول الدعاء إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ إلى التعبير عن الصراط المستقيم أيضا بجانبيه من التزكية و التحلية، ثم يجعل اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ دعاء هو مخ العبادة، و كان الأقرب إلى السياق أن تعبر إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَ إِيَّاكَ نَسْتَعِينُ عن العبادة بالمعنى الشامل و أن يكون (اهْدِنَا الصِّراطَ الْمُسْتَقِيمَ) دالة على ما تنص عليه لفظا. ثم يكون تأويله للآية الأخيرة من السورة مفاجئا حيث يجعلها دالة على القصص القرآنى لمجرد ذكر الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ و ذكر الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ و الضَّالِّينَ. و لا شك أن ادخال البسملة فى مجال السورة هو الذى جعل الغزالى يتوقف عند الرَّحْمنِ الرَّحِيمِ فى صلب السورة محاولا ربطها بالآية السابقة و الآية اللاحقة، و لو فصل الغزالى «البسملة» لكانت الآية فى صلب السورة دالة على الصفات.

إن غاية الغزالى من كل هذه العمليات التأويلية جذب السورة و توسيع دلالاتها و اشاراتها لكى تكون «أفضل القرآن» بالمعنى الحرفى للأفضلية و هو الجمع لفنون كثيرة من أنواع العلوم التى يمكن أن تستنبط من القرآن.

و السر فى هذا التخصيص أن الجامع بين فنون الفضل و أنواعها الكثيرة يسمى فاضلا، فالذى يجمع أنواعا أكثر يسمى أفضل فان الفضل هو الزيادة، فالأفضل هو الأزيد ... و إذا رجعت إلى المعانى التى ذكرناها ... علمت أن الفاتحة تتضمن التنبيه على معان كثيرة و معان مختلفة فكانت أفضل «۲».

(۱) جواهر القرآن: ص ۴۲- ۴۳.

(۲) جواهر القرآن: ص ۴۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۹۴

و نفس المسلك يطبقه الغزالى على آية الكرسى ليثبت أنها «سيدة القرآن» بالمعنى الحرفى للسيادة. يقول و أما السؤدد فهو عبارة عن رسوخ معنى الشرف الذى يقتضى الاستتباع و يأبى التبعية ... و آية الكرسى تشتمل على المعرفة العظمى التى هى المتبوعة و المقصودة التى يتبعها سائر المعارف فكان اسم السيدة بها أليق. فتنبه لهذا النمط من التصرف من قوارع القرآن و ما يتلوه عليك ليغزر علمك و ينفتح فكرك فترى العجائب و الآيات و تنشرح فى جنة المعارف و هى الجنة التى لا نهاية لأطرافها إذ معرفة جلال اللّه و أفعاله لا نهاية لها. «۱»

إن السيادة هنا تعنى أن مضمون آية الكرسى يتركز على علم العلوم، أرقى العلوم من حيث القيمة، و هو العلم الأول فى تصنيف الغزالى، و هو علم معرفة اللّه. و إذا كان العلم ينقسم إلى ثلاثة فروع هى علم الذات و علم الصفات و علم الأفعال فان آية الكرسى تضم هذه الفروع الثلاثة. و إذا كانت سورة «الاخلاص» قد عدلت «ثلث» القرآن مع أن مضمونها قد اختص بعلم «الذات» فقط، فما أحرى آية الكرسى التى اتسع مضمونها للذات و الصفات و الأفعال أن تكون «سيدة القرآن».

و قد ذكرنا لك أن معرفة اللّه تعالى و معرفة ذاته و صفاته هى المقصد الأقصى من علوم القرآن و أن سائر الأقسام مرادة له، و هو مراد لنفسه لا لغيره فهو المتبوع و ما عداه التابع.

و هى سيدة الاسم المقدم الذى يتوجه إليه وجوه الأتباع و قلوبهم فيحذون حذوه و ينحون نحوه و مقصده، و آية الكرسى تشمل على ذكر الذات و الصفات و الأفعال ليس فيها غيرها:

قوله اللَّهُ إشارة إلى الذات.

و قوله لا إِلهَ إِلَّا هُوَ إشارة إلى توحيد الذات.

و قوله الْحَيُّ الْقَيُّومُ إشارة إلى صفة الذات و جلاله.

فان معنى القيوم هو الذى يقوم بنفسه و يقوم به غيره فلا يتعلق قوامه بشىء، و يتعلق به قوام كل شىء، و ذلك غاية الجلال و العظمة.

قوله لا تَأْخُذُهُ سِنَةٌ وَ لا نَوْمٌ تنزيه و تقديس له عما يستحيل عليه من أوصاف الحوادث، و التقديس عما يستحيل أحد أقسام المعرفة، بل هو أوضح أقسامها.

و قوله: لَهُ ما فِى السَّماواتِ وَ ما فِى الْأَرْضِ إشارة إلى الأفعال كلها و أن جميعها منه مصدره و اليه مرجعه.

(۱) جواهر القرآن: ص ۴۹.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۹۵

و قوله: مَنْ ذَا الَّذِى يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ إشارة إلى انفراده بالملك و الحكم و الأمر و أن من يملك الشفاعة فانما يملك بتشريفه اياه و الاذن فيه، و هذا نفى للشركة عنه فى الملك و الأمر.

و قوله: يَعْلَمُ ما بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَ ما خَلْفَهُمْ وَ لا يُحِيطُونَ بِشَىْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِما شاءَ إشارة إلى صفة العلم و تفصيل بعض المعلومات و الانفراد بالعلم حتى لا علم لغيره من ذاته. و ان كان لغيره علم فهو من عطائه و هبته على قدر ارادته و مشيئته.

و قوله: وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّماواتِ وَ الْأَرْضَ إشارة إلى عظمة ملكه و كمال قدرته، و فيه سر لا يحتمل الحال كشفه، فان معرفة الكرسى و معرفة صفاته و اتساع السموات و الأرض معرفة شريفة غامضة، و يرتبط بها علوم كثيرة.

و قوله: وَ لا يَؤُدُهُ حِفْظُهُما إشارة إلى صفات القدرة و كمالها و تنزيهها عن الضعف و النقصان.

و قوله: وَ هُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ إشارة إلى أصلين عظيمين فى الصفات، و شرح هذين الوصفين يطول:

و الآن إذا تأملت جملة هذه المعانى ثم تلوت جميع آيات القرآن لم تجد جملة هذه المعانى من التوحيد و التقديس و شرح الصفات العلى مجموعة فى آية واحدة منها. فلذلك قال النبى صلّى اللّه عليه و سلم (سيدة آى القرآن) فان (شهد اللّه) ليس فيه إلا التوحيد. و قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ ليس فيه إلا التوحيد و التقديس، و قُلِ اللَّهُمَّ مالِكَ الْمُلْكِ ليس فيه إلا الأفعال و كمال القدرة.

و (الفاتحة) فيها رموز إلى هذه الصفات من غير شرح، و هى مشروحة فى آية الكرسى، و الذى يقرب منها فى جميع المعانى آخر الحشر و أول الحديد إذا اشتملا على أسماء و صفات كثيرة. و لكنها آيات لا آية واحدة إذا قابلتها باحدى تلك الآيات وجدتها أجمع المقاصد، فلذلك تستحق السيادة على الآى. و قال صلّى اللّه عليه و سلم (هى سيدة الآيات) كيف لا و فيها الحى القيوم و هو الاسم الأعظم، و تحته سر و يشهد له ورود الخبر بأن الاسم الأعظم فى آية الكرسى و أول آل عمران، و قوله: وَ عَنَتِ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ «۱».

فى هذه المقارنات التى يعقدها الغزالى بين آية الكرسى و بين بعض الآيات و السور نجده يلحّ دائما على قيمة المضمون الذى تدل عليه الآية، أو تشير اليه بالتأويل الصوفى.

و إذا كانت آية الكرسى قد جمعت بين الاشارة إلى الذات و الصفات و الأفعال و بين التوحيد

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۴۵- ۴۷.

و التقديس، كما أنها تضمنت الاسم الأعظم فلا شك أنها تستحق أن تتبوأ مكان السيادة على آيات القرآن. و يبقى بعد ذلك سؤال ملح: لما ذا هذا الاصرار على أن لبعض السور و الآيات مكانة خاصة تتفوق بها على ما سواها من السور و الآيات؟

و للاجابة على هذا السؤال لا بد أن نستحضر كل تصورات الغزالى للوجود و الحياة و لغاية الدين و للنص و لوظيفته. و قد سبقت لنا الاشارة إلى أن مفهوم الغزالى للنص قد حوله إلى شفرة خاصة لا يستطيع مقاربة فك رموزها إلا الصوفى العارف المتحقق. و نتيجة لذلك لم يبق للانسان العادى- المسلم العامى- إلا أن يقنع بالتلاوة و فهم المستوى الظاهر من دلالة النص، و هو المستوى النقلى أو ما عرف بالتفسير بالمأثور. و أصبح على الصوفى العارف أن يزوّد هذا الانسان العادى ببعض جواهر النص القليلة لعله بالنظر اليها- دون امتلاكها بالوعى و الفهم و التأويل- يلمح بعض بريقها، و لعل هذا البريق الخاطف يجذبه إلى سلوك الطريق الصوفى، طريق الخلاص و النجاة و الفوز الحقيقيين. لذلك يحرص الغزالى بعد هذا البيان لبعض الآيات و السور ذات المكانة الخاصة فى النص أن يسرد الآيات الجواهر الدالة على معرفة اللّه فى سلك واحد، ثم يضم فى سلك آخر الآيات الدّرر الدالة على الطريق المستقيم. و يشرح لنا اقتصاره على هذين النمطين بقوله.

اعلم أنا اقتصرنا من ذكر الآيات على نمط الجواهر و الدرر لمعنيين: أحدهما أن الأصناف الباقية أكثر من أن تحصى، و الثانى أن هذا هو المهم الذى لا- مندوحة عنه أصلا، فان الأصل هو معرفة اللّه تعالى ثم سلوك الطريق اليه. فأما أمر الآخرة فيكفى فيه الايمان المطلق. فانه للعارف المطيع معادا مسعدا، و للجاحد العاصى معادا مشقيا. فأما معرفة تفصيل ذلك فليس بشرط فى السلوك، لكنه زيادة تكميل للتشويق و التحذير «۱».

و هكذا يفتت النص إلى مهم و إلى أقل أهمية، إلى أصول و زيادات و تكميلات.

و يكفى أن حصر الغزالى للجواهر و الدرر من آى القرآن قد أدى إلى استبعاد ست عشرة سورة كاملة، تعد- فى ظل هذا التصور- من الزيادات التى لا تحتوى على الأصول و لو بالاشارة.

و من جهة أخرى لا تصل نسبة الآيات الدالة على الأصول المهمة فى القرآن إلى ربع مجموع آيات القرآن.

و لا شك أن مكمن الخلل فى هذا التصور راجع إلى مشروع الغزالى كله، و هو مشروع قلب- كما سلفت الاشارة- كل شىء بدءا من الوجود و انتهاء إلى النص. و يكفى أنه مشروع حوّل النص إلى مجموعة من الأسرار الغامضة تتفاوت فى أهميتها و فى قيمتها. و يكفى أن

---

(۱) جواهر القرآن: ص ۱۶۷.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۹۷

تصورات الغزالى كلها- رغم ما لقيته بعد ذلك من شيوع و انتشار- تعارض المقاصد الأولية للوحى و للشريعة معا. ان ما لقيه فكر الغزالى من ذيوع و قابلية فى الأجيال التالية له حتى صار نسقه الفكرى مهيمنا على الخطاب الدينى المسيطر هيمنة شبه تامة، أمر يحتاج إلى التحليل و التفسير. و يكفينا هنا أن نقول إن جانبا من هذا الذيوع يمكن تفسيره بثنائية النسق الفكرى الذى يطرحه الغزالى حيث قدم للعامة وسيلة للخلاص بسلوك طريق الآخرة، و قدم للطبقات المسيطرة- للحكام و السلاطين- أيديولوجية النسق الأشعرى بكل ما ينتظم فى هذا النسق من تبريرية و تلفيقية ليس هنا مجال مناقشتها. لم يكن يمكن للنسق الغزالى أن يهيمن و يسيطر إلا- و الواقع الاجتماعى السياسى للعالم الاسلامى يعانى التفسخ الداخلى بين طبقات الأمة- و هو تفسخ لم يحسمه صراع حقيقى اجتماعى أو فكرى، لأن هذا التفسخ قد زامنته سيطرة المستعمر و تحالفه مع قوى الاستغلال الداخلية فى الأوطان الاسلامية. فى ظل هذه الأزمة المركبة ما زال فكر الغزالى يقدم الغذاء و الدواء، بتبرير الواقع و تأجيل الحل و الخلاص إلى ما بعد الموت.

و لا شك أن استخدام الغزالى لمفردات الجواهر و الدرر و اليواقيت للدلالة على أقسام القرآن يمكن أن تعد من منظور هذا التحليل و سائل و أدوات تعويضية لأهل الآخرة من جانب و لعوام المسلمين من جانب آخر. و لا شك أن هذا كان مقدمة للتعامل مع النص المكتوب- المصحف- بوصفة «شيئا» ثمينا فى ذاته بصرف النظر عن القدرة على قراءته ناهيك عن فهمه. هكذا تحول النص تدريجيا إلى «شىء» ثمين فى ذاته، و تم «تشييئه» فى الثقافة فصار حلية للنساء و رقية للأطفال و زينة تعلق على الجدران و تعرض إلى جانب الفضيات و الذهبيات.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۹۸

علوم القرآن علوم اللباب/ علوم القشر و الصدف الطبقة السفلى/ الطبقة العليا احوال السالكين و الناكبين (قصص القرآن)/ محاجة الكفار و مجادلتهم (الترياق الأكبر) (علم الكلام)/ تعريف عمارة منازل الطريق (المسك الإذفر) (علم الفقه)/ معرفة اللّه (الكبريت الأحمر)/ طريق السلوك الى اللّه (الصراط المستقيم) (الدر الأزهر)/ تعريف الحال عند الوصول (الثواب و العقاب) (الزمرد الأخضر) قصص الأنبياء (العنبر الأشهب)/ قصص الكفار (العود الرطب الاخضر)/ الرد على ذكر اللّه بما لا يليق/ الرد على ذكر الرسول بما لا يليق/ الرد على انكار اليوم الآخر/ معرفة الذات (الياقوت الأحمر)/ معرفة الصفات (الياقوت الاكهب)/ معرفة الأفعال (الياقوت الاصفر) عالم الغيب و الملكوت (عالم المعانى و الأرواح)/ عالم الحس و الشهادة (علوم الدنيا) ۱ الطب ۲ الفلك ۳ التشريح ۴ الهندسة الخ معنى/ عالم الخيال/ صورة/ علم مخارج الحروف (الأصوات)/ علم اللغة (الألفاظ)/ علم النحو (الاعراب)/ علم القراءات (وجوه الاعراب)/ علم التفسير الظاهر عبور و تأويل

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۲۹۹

/ اسم السورة/ الآيات الجواهر/ عددها/ ملاحظات/ الآيات الدرر/ عددها/ ملاحظات/ ۱- الفاتحة/ ۱- ۷/ ۷/////// ۲- البقرة/ ۲۲/ ۲۹/ ۳۳/ ۱۰۷/ ۱۱۵- ۱۱۷/ ۱۳۷- ۱۳۸/ ۱۶۳- ۱۶۴/ ۱۸۶/ ۲۵۵- ۲۵۶/ ۱۴// ۱-/ ۵/ ۲۱/ ۴۰- ۴۵/ ۷۴- ۷۵/ ۸۳/ ۱۱۲/ ۱۵۲- ۱۵۷/ ۱۶۸- ۱۶۹/ ۱۷۷/ ۱۹۴- ۱۹۵/ ۲۱۸/ ۲۳۵/ ۲۶۱- ۲۶۲/ ۳۷۸- ۳۸۱/ ۳۸۴- ۳۸۶/ ۳۸/ ص ۱۰۹ عدد الآيات ۴۶ ۳- آل عمران/ ۱- ۶/ ۱۸-

۱۹- ۲۶- ۲۷/ ۷۳- ۷۴/ ۱۸۹- ۱۹۲/ ۱۶/ ص ۵۴ عدد الآیات/ ۱۳/ ۷- ۹/ ۱۴- ۱۷/ ۲۸/ ۳۱- ۳۲/ ۸۳/ ۹۲/ ۱۰۲- ۱۰۴/ ۱۱۳- ۱۱۷/ ۱۳۳- ۱۳۶/ ۱۲۸- ۱۲۹/ ۱۴۵/ ۱۵۹/ ۱۸۰/ ۱۸۸/ ۲۰۰/ ۳۱/ ص ۱۱۲ عدد الآیات ۳۴// ۴- النساء/ ۱۷۱- ۱۷۲/ ۲// ۱/ ۲۶- ۲۸/ ۳۱- ۳۲/ ۳۶- ۴۱// ۴۸- ۴۹/ ۵۸- ۵۹/ ۶۴- ۶۵/ ۶۹- ۷۰/ ۷۹- ۸۳/ ۸۵- ۸۷/ ۹۴- ۹۶/ ۱۰۳/ ۱۰۷/ ۱۱۰- ۱۱۶/ ۱۲۵- ۱۲۶/ ۱۲۹/ ۱۴۶- ۱۴۹/ ۱۶۲/ ۱۷۰- ۱۷۱/ ۵۳/ ص ۱۱۶ عدد الآیات ۵۹// ۵- المائدة/ ۱۷/ ۴۰/ ۹۷- ۹۹/ ۱۱۶- ۱۲۰/ ۱۰// ۲- ۳/ ۸- ۹/ ۳۵/ ۴۹- ۵۰/ ۸۳/ ۸۵/ ۹۳/ ۱۰۵/ ۱۲/ ۶- الأنعام/ ۱- ۳/ ۱۳- ۱۸/ ۳۸/ ۴۶- ۴۷/ ۵۹- ۶۵/ ۷۳- ۷۹/ ۹۵- ۱۰۴/ ۱۱۵/ ۱۳۳/ ۱۴۱- ۱۴۲/ ۱۶۲- ۱۶۵/ ۴۴/ ص ۵۶ عدد الآیات ۴۵/ ۳۲/ ۴۴- ۴۵/ ۵۲- ۵۴/ ۶۸- ۶۹/ ۸۲/ ۱۲۰/ ۱۲۵- ۱۲۷/ ۱۵۱- ۱۵۳/ ۱۶۰/ ۱۷

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۳۰۰

/ ۷- الأعراف/ ۱۰- ۱۱/ ۴۳/ ۵۴- ۵۸/ ۱۴۳/ ۱۸۵/ ۱۰// ۲۹/ ۳۱/ ۹۶/ ۱۶۵/ ۲۰۳- ۲۰۶/ ۸/ ۸- الأنفال/ ۱- ۴/ ۲۴- ۲۸/ ۵۳/ ۱۰/ ص ۱۲۶ عدد الآیات ۱۱// ۹- التوبة/ ۳۱- ۳۳/ ۱۱۶/ ۴/ ۱۷/ ۲۳/ ۳۷/ ۷۱/ ۹۹/ ۱۰۳- ۱۰۴/ ۱۱۰- ۱۱۱/ ۱۲۱/ ۱۲۷- ۱۲۸/ ۱۲/ ۱۰- یونس/ ۳- ۶/ ۳۱- ۳۲/ ۶۱/ ۶۷- ۶۸/ ۱۸/ ۷- ۱۰/ ۲۲- ۲۶/ ۵۵- ۵۸/ ۶۲- ۶۵// ۱۷/ ص ۱۲۸/ عدد الآیات ۱۸// ۱۱- هود/ ۴- ۶/ ۳۴/ ۵۶- ۵۷/ ۱۱۸- ۱۲۳/ ۱۲/ ص ۶۴/ عدد الآیات ۱- ۳/ ۹- ۱۱/ ۱۴- ۱۶/ ۶۱/ ۸۴- ۸۷/ ۱۱۰- ۱۱۵/ ۲۰// ۱۲- الرعد/ ۱- ۴/ ۸- ۱۰/ ۱۱- ۱۸/ ۳۸- ۴۳/ ۲۱/ ص ۶۵ عدد الآیات ۱۹// ۱۷- ۲۲/ ۲۶- ۲۹/ ۱۰/ ص ۱۳۲ عدد الآیات ۸// ۱۳- إبراهیم/ ۱- ۲/ ۳۲- ۳۴/ ۴۸- ۵۲/ ۱۰/ ۲۴- ۲۷/ ۳۸- ۴۱/ ۸/ ص ۱۳۳ عدد الآیات ۶// ۱۴- الحجر/ ۱۹- ۲۷/ ۹/ ۸۵- ۸۹/ ۹۷- ۹۹/ ۸/ ص ۱۳۳ عدد الآیات ۶// ۱۵- النحل/ ۱- ۲۳/ ۴۸- ۵۵/ ۶۵- ۷۲/ ۷۷- ۸۱/ ۹۳/ ۴۵/ ص ۶۹ عدد الآیات ۴۹/ ۶۱/ ۶۴/ ۸۹- ۹۱/ ۹۶- ۱۰۰/ ۱۲۵- ۱۲۸/ ۱۴// ۱۶- بنی اسرائیل (الأسراء)/ ۱۲- ۱۵/ ۴۲- ۴۴/ ۷۰/ ۱۱۱/ ۹/ ۲۳- ۳۹/ ۷۸- ۸۵/ ۱۰۷- ۱۱۰/ ۲۹

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۳۰۱

/ اسم السورة/ الآیات الجواهر/ عددها/ ملاحظات/ الآیات الدرر/ عددها/ ملاحظات// ۱۷- الکهف/ ۲۸/ ۳۲- ۴۶/ ۱۰۷- ۱۱۰/ ۲۰/ ص ۱۳۷ عدد الآیات ۱۹// ۱۸- مریم/ ۹۳- ۹۵/ ۳/ ۳۹- ۴۰/ ۷۶/ ۹۶- ۹۸/ ۵۸- ۶۰/ ۹// ۱۹- طه/ ۱- ۸/ ۴۹- ۵۶/ ۱۰۸- ۱۱۱/ ۲۰/ ص ۷۴ عدد الآیات ۹/ ۱۳- ۱۷/ ۷۲- ۷۵/ ۱۲۴- ۱۳۲/ ۱۸/ ص ۱۳۹ عدد الآیات ۱۹// ۲۰- الأنبیاء/ ۱۶- ۳۵/ ۲۰/ ص ۷۵ عدد الآیات ۲۱/ ۱- ۳/ ۱۰۵- ۱۱۲/ ۱۱/ ص ۱۴۱ عدد الآیات ۱۰// ۲۱- الحج/ ۵- ۷/ ۱۸/ ۶۱- ۶۶/ ۷۰/ ۷۳- ۷۶/ ۱۵/ ص ۷۶ عدد الآیات ۱۶/ ۱۱- ۱۴- ۳۲- ۳۵/ ۳۷- ۳۸/ ۴۱/ ۵۴/ ۷۷- ۷۸ ۱۴/ ص ۱۴۱ عدد الآیات ۱۵// ۲۲- المؤمنون/ ۱۲- ۲۲/ ۷۸- ۹۲/ ۱۱۵- ۱۱۸/ ۳۰/ ص ۷۸ عدد الآیات ۲۹/ ۱- ۱۱/ ۵۱- ۶۱/ ۲۲// ۲۳- النور/ ۳۵- ۳۷/ ۴۱- ۴۵/ ۶۴/ ۹/ ۱۹- ۲۲/ ۳۶- ۴۰/ ۵۱- ۵۲/ ۱۱/ ص ۱۴۴/ عدد الآیات ۱۲// ۲۴- الفرقان/ ۱- ۲/ ۴۵- ۴۹/ ۵۳- ۵۴/ ۵۸- ۶۲/ ۱۴// ۶۳- ۷۷/ ۱۵// ۲۵- الشعراء/ ۲۸- ۳۹/ ۱۲// ۲۱۳- ۲۲۷/ ۱۵/ ص ۱۴۶ عدد الآیات ۱۴/

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۳۰۲

/ ۲۶- النمل/ ۲۵- ۲۶/ ۶۰- ۶۵/ ۷۳- ۷۵/ ۷۸-/ ۷۹/ ۱۳/ ۱- ۶/ ۸۹- ۹۳/ ۱۱// ۲۷- القصص/ ۶۸- ۷۳/ ۸۸/ ۷/ ۶۰- ۶۱/ ۷۷/ ۸۳- ۸۴/ ۵// ۲۸- العنکبوت/ ۱۹- ۲۲/ ۶۰- ۶۴/ ۹/ ۴۱- ۴۵/ ۵۶- ۵۷/ ۷// ۲۹- الروم/ ۱۷- ۲۷/ ۴۰/ ۴۶/ ۴۸- ۵۰/ ۵۴/ ۱۷- ۳۰- ۳۱/ ۳۶- ۳۸/ ۵// ۳۰- لقمان/ ۱۰/ ۲۰/ ۲۶- ۳۱/ ۸/ ۱۶- ۱۹/ ۱۲/ ۳۳- ۳۴/ ۷/ ص ۱۴۹ عدد الآیات ۹/ ۳۱- السجدة/ ۴- ۹/ ۲۷/ ۷/ ۱۵- ۱۹/ ۵// ۳۲- الأحزاب//// ۲۳- ۲۴/ ۳۵- ۳۶/ ۴۱- ۴۴/ ۷۰-/ ۷۲/ ۱۱/ ص ۱۵۰ عدد الآیات ۱۰// ۳۳- سبأ/ ۱- ۳/ ۹/ ۳۶/ ۵// ۳۷/ ۱//// ۳۴- فاطر/ ۱- ۳/ ۹- ۱۳/ ۲۷- ۲۸/ ۴۱/ ۴۴/- ۴۵/ ۱۳// ۵- ۶/ ۱۵- ۱۸/ ۲۹- ۳۰/ ۸/ ص ۱۵۱ عدد الآیات ۷// ۳۵- یس/ ۳۳- ۴۴/ ۷۱- ۸۳/ ۲۵////// ۳۶- الصافات/ ۱- ۱۱/ ۱۸۰- ۱۸۲/ ۱۴// ۹۹- ۱۰۶///

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۳۰۳

/ اسم السورة/ الآیات الجواهر/ عددها/ ملاحظات/ الآیات الدرر/ عددها/ ملاحظات// ۳۷- ص/ ۶۵- ۶۸/ ۴// ۲۶- ۲۹/ ۸۶- ۸۸/ ۷/

ص ۱۵۲ عـدد الآیات ۶// ۳۸- الزمر/ ۴- ۶/ ۲۱- ۲۲/ ۳۶- ۳۸/ ۴۲/ ۴۶/ ۶۷- ۷۰/ ۷۴- ۷۵/ ۱۶// ۹- ۱۱/ ۲۳/ ۵۳- ۵۵/ ۷/// ۳۹- (غافر) المؤمن/ ۱- ۳/ ۷/ ۱۳- ۱۷/ ۶۱- ۶۵/ ۶۷- ۶۸/ ۷۹- ۸۱/ ۱۹/ ۳۹- ۴۰/ ۲// ۴۰- فصلت/ ۹- ۱۲/ ۲۷- ۲۹/ ۴۵- ۴۷/ ۵۳- ۵۴/ ۱۲// ۳۳- ۳۶/ ۴//// ۴۱- الشوری/ ۱- ۵/ ۱۱- ۱۲/ ۲۸- ۲۹/ ۳۲- ۳۳/ ۴۹- ۵۳/ ۱۶// ۲۰/ ۲۵- ۲۷/ ۳۶- ۴۰/ ۹/// ۴۲- الزخرف/ ۹- ۱۴/ ۸۰- ۸۹/ ۱۶// ۳۲- ۳۶/ ۵/// ۴۳- الدخان/ ۷- ۸/ ۳۸- ۳۹/ ۴////// ۴۴- الجاثیة/ ۱- ۵/ ۱۲- ۱۳/ ۲۶- ۲۷/ ۹// ۲۱- ۲۳/ ۳۳- ۳۵/ ۶/// ۴۵- الأحقاف/ ۱- ۳/ ۳۳/ ۴// ۱۴/ ۳۵/ ۲/ ص ۵۶/ عدد الآیات// ۴۶- محمد//// ۲۴- ۲۶/ ۳۶- ۳۸/ ۶//

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۳۰۴

/ ۴۷- الفتح/ ۱۴/ ۱// ۲۸- ۲۹/ ۲/// ۴۸- الحجرات//// ۱۲- ۱۳/ ۱۵- ۱۸/ ۶/// ۴۹- ق/ ۶- ۱۱/ ۱۶/ ۷// ۳۹- ۴۰/ ۲/// ۵۰- الذاریات/ ۲۰- ۲۳/ ۴۷- ۴۹/ ۷// ۵۶- ۵۸/ ۳/// ۵۱- الطور//// ۴۸- ۴۹/ ۲/// ۵۲- النجم/ ۴۲- ۴۹/ ۸////// ۵۳- القمر/ ۴۹- ۵۵/ ۷////// ۵۴- الرحمن/ ۱- ۲۷/ ۲۷////// ۵۵- الواقعة/ ۵۸- ۷۴/ ۱۷////// ۵۶- الحدید/ ۱- ۶/ ۶// ۱۰/ ۱۸- ۲۴/ ۸/// ۵۷- المجادلة/ ۷/ ۱/////// ۵۸- الحشر/ ۲۱- ۲۴/ ۴// ۱۸- ۱۹/ ۲/// ۵۹- الصف//// ۱۰- ۱۱/ ۲/// ۶۰- الجمعة/ ۱- ۴/ ۴// ۸- ۱۱/ ۴//

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۳۰۵

/ اسم السورة/ الآیات الجواهر/ عـددها/ ملاحظات الآیات الـدرر/ عـددها/ ملاحظات// ۶۱- المنافقون///// ۹- ۱۱/ ۳/ ص ۱۶۰ عدد الآیات// ۶۲- التغابن/ ۱- ۴/ ۴// ۱۱- ۱۸/ ۸/// ۶۳- الطلاق/ ۱۲/ ۱// ۲- ۳/ ۴- ۵/ ۴/// ۶۴- التحریم//// ۷/ ۱/// ۶۵- الملک/ ۱- ۵/ ۱۳- ۱۵/ ۱۹/ ۲۳- ۲۴/ ۲۸- ۲۹////// ۶۶- المعارج//// ۱۸- ۳۴/ ۱۷/// ۶۷- نوح/ ۱۱- ۲۰/ ۱۰////// ۶۸- الجن/ ۳/ ۲۵- ۲۸/ ۵// ۱۶- ۲۳/ ۸/// ۶۹- المزمل///// ۱- ۱۰/ ۱۰/ ص ۱۶۳- عدد الآیات// ۷۰- المدثر//// ۱- ۷/ ۷/// ۷۱- القیامة/ ۳۶- ۴۰/ ۵/ ص ۱۰۶ عدد الآیات ۴////

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۳۰۶

/ ۷۲- الإنسان/ ۱- ۳-/ ۳// ۲۳- ۳۱/ ۹/ ص ۱۶۳ عدد الآیات// ۷۳- المرسلات/ ۲۰- ۲۷/ ۸////// ۷۴- النبأ/ ۱/ ۱۶/ ۱۶////// ۷۵- النازعات//// ۲۵- ۳۱/ ۷/// ۷۶- عبس/ ۱۷- ۳۲/ ۱۶////// ۷۷- الانفطار/ ۶- ۸/ ۳////// ۷۸- الانشقاق//// ۶- ۹/ ۴/ ص ۱۶۴ عدد الآیات// ۷۹- البروج/ ۱۲- ۱۶/ ۵////// ۸۰- الطارق/ ۵- ۱۰/ ۶////// ۸۱- الأعلی/ ۱- ۵/ ۵// ۱۴/ ۱۹/ ۶/// ۸۲- الغاشیة/ ۱۷/ ۲۰/ ۴////// ۸۳/ الفجر//// ۱۵/ ۲۰/ ۶//

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۳۰۷

/ اسم السورة/ الآیات الجواهر/ عـددها/ ملاحظات/ الآیات الـدرر/ عددها/ ملاحظات// ۸۴- البلد/ ۸- ۱۰/ ۳// ۱۱/ ۲۰/ ۱۰/ ص ۱۶۴ عدد الآیات// ۸۵- الشمس//// ۷- ۱۰/ ۴/// ۸۶- اللیل//// ۴- ۱۴/ ۱۱/ ص ۱۶۵ عدد الآیات// ۸۷- الضحی//// ۹- ۱۱/ ۳//// ۸۸- العلق/ ۱- ۸/ ۸/// ۱- ۸/ ۸/ ص ۱۶۵ عدد الآیات ۷// ۸۹- الزلزلة//// ۷- ۸/ ۲/// ۹۰- العادیات//// ۶- ۱۱/ ۶/// ۹۱/ التکاثر//// ۱- ۸/ ۸/// ۹۲- العصر//// ۱- ۳/ ۳/// ۹۳- الهمزة//// ۱- ۳/ ۳/// ۹۴- الماعون//// ۱- ۷/ ۷//

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۳۰۸

/ اسم السورة/ الآیات الجواهر/ عـددها/ ملاحظات/ الآیات الـدرر/ عددها/ ملاحظات// ۹۵- النصر//// ۱- ۳/ ۳/// ۹۶- الاخلاص/ ۱- ۴/ ۴////// ۹۷- الفلق//// ۱- ۵/ ۵/// ۹۸- الناس//// ۱- ۶/ ۶/// المجموع/ ۷۸۰/// ۷۳۸// المجموع الکلی- ۷۸۰+ ۷۳۸- ۱۵۱۸ عدد آیات القرآن- ۶۲۶۶ النسبة العامة- ۲۲۵، ۲۴٪ نسبة الآیات الجواهر- ۴۴۸، ۱۲٪ نسبة الآیات الدرر- ۷۷۷، ۱۱٪ عدد سور القرآن- ۱۱۴ النسبة- ۹۶، ۸۵٪

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۳۰۹

منحی سورة الاخلاص فی علاقتها بمعرفة الذات نفی الجنس التوحید التقدیس نفی الأصل نفی الفرع نفی الکفؤ قل هو اللّه أحد اللّه

الصمد لم یلد و لم یولد و لم یکن له کفوا أحد

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۳۱۰

منحنی سورة الفاتحة فی علاقتها بعلوم القرآن اللّه الذات الافعال الصفات المعاد الصراط المستقیم التحلیة التزکیة القصص أحوال الأولیاء أحوال الأعداء بسم اللّه الرحمن الرحیم الحمد للّه رب العالمین الرحمن الرحیم مالک یوم الدین إیاک نعبد و ایاک نستعین اهدنا الصراط المستقیم صراط الذین أنعمت علیهم غیر المغضوب علیهم و لا الضالین

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۳۱۱

منحنی آیة الکرسی فی علاقتها بعلم معرفة اللّه الذات الذات توحید الذات صفة الذات تقدیس الذات الصفات العلم القدرة العلو و العظمة الافعال الملک نفی الشرکة اللّه لا إله إلا هو الحی القیوم لا تأخذه سنة و لا نوم له ما فی السموات و ما فی الأرض من ذا الذی یشفع عنده الا بإذنه یعلم ما بین أیدیهم و ما خلفهم و لا یحیطون بشیء من علمه إلا بما شاء وسع کرسیه السموات و الأرض و لا یؤده حفظهما و هو العلی العظیم

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۳۱۲

ثبت المصادر و المراجع

اشارة

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن ۳۱۲ ۱ - المصادر ..... ص : ۳۱۲

۱- المصادر

ابن حزم (أبو محمد علی بن أحمد) الفصل فی الملل و الأهواء و النحل، مکتبة السلام العالمیة، القاهرة، بدون تاریخ.

ابن خلدون (عبد الرحمن) المقدمة، دار احیاء التراث العربی، بیروت، لبنان، بدون تاریخ.

ابن عربی (محیی الدین) الفتوحات المکیة، دار صادر، بیروت، لبنان، بدون تاریخ.

ابن قتیبة (أبو عبد اللّه محمد بن مسلم) تأویل مختلف الحدیث، مطبعة کردستان العلمیة، مصر، ۱۳۲۶ ه.

ابن هشام (أبو محمد عبد الملک) السیرة النبویة، تحقیق: طه عبد الرءوف سعد، دار الجیل، بیروت، لبنان، ۱۹۷۵ م.

الباقلانی (القاضی أبو بکر) اعجاز القرآن، بهامش «الإتقان فی علوم القرآن» للسیوطی، الطبعة الثالثة، مطبعة مصطفی البابی الحلبی، القاهرة، ۱۳۷۰ ه ۱۹۵۲ م.

الخیاط (أبو الحسین عبد الکریم بن محمد بن عثمان) الانتصار فی الرد علی ابن الراوندی. تحقیق: نیبرج، المطبعة الکاثولیکیة، بیروت، لبنان، ۱۹۵۷ م.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۳۱۳

الزرکشی (بدر الدین محمد بن عبد اللّه) البرهان فی علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة و النشر، الطبعة الثالثة، بیروت، لبنان، ۱۹۷۷.

الزمخشری (أبو القاسم جار اللّه محمود بن عمر) الکشاف عن حقائق التنزیل و عیون الأقاویل فی وجوه التأویل، مطبعة مصطفی البابی الحلبی، القاهرة، ۱۹۶۶ م.

السیوطی (عبد الرحمن جلال الدین) الإتقان فی علوم القرآن، انظر «الباقلانی».

الشهرستانی (أبو الفتح محمد بن أبی القاسم).

الملل و النحل، بهامش «الفصل فی الملل و الأهواء و النحل»، انظر «ابن حزم».

الطبری (محمد بن جریر) جامع البیان عن تأویل آی القرآن. تحقیق: محمود محمد شاکر، دار المعارف، القاهرة، ۱۹۷۱ م.

عبد الجبار (القاضی أبو الحسن الأسدآبادی) «اعجاز القرآن»، تحقیق: أمین الخولی، ۱۳۸۰ ه/ ۱۹۶۰ م، الجزء السادس عشر من «المغنی فی أبواب التوحید و العدل»، حقق باشراف طه حسین، و إبراهیم مدکور، وزارة الثقافة و الارشاد القومی، مصر، ۱۹۶۰- ۱۹۶۵ م.

«التنبؤات و المعجزات» تحقیق: محمود الخضیری، و محمود قاسم، ۱۳۸۵ ه/ ۱۹۶۵ م، و هو الجزء الخامس عشر من کتاب «المغنی فی أبواب التوحید و العدل».

عبد القاهر الجرجانی دلائل الاعجاز، مکتبة القاهرة، الطبعة الأولی، ۱۳۸۹ ه ۱۹۶۹ م.

الغزالی (أبو حامد محمد بن محمد) احیاء علوم الدین، مکتبة الحلبی، القاهرة، بدون تاریخ.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۳۱۴

جواهر القرآن، دار الآفاق الجدیدة، بیروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ۱۴۰۳ ه/ ۱۹۸۳ م.

فضائح الباطنیة، تحقیق: عبد الرحمن بدوی، الدار القومیة للطباعة و النشر، القاهرة، مصر، ۱۳۸۳ ه/ ۱۹۶۴ م.

المنقذ من الضلال، تحقیق: عبد الحلیم محمود، دار الکتب الحدیثة، الطبعة الخامسة، ۱۳۵۸ ه.

مسلم بن الحجاج النیسابوری الجامع الصحیح، طبعة استانبول، ترکیا، بدون تاریخ.

المنذری (الحافظ زکی الدین عبد العظیم) مختصر صحیح مسلم، تحقیق: محمد ناصر الدین الألبانی، وزارة الأوقاف و الشئون الاسلامیة، الکویت، ۱۳۸۹ ه.

۲- المراجع العربیة و المترجمة

احسان عباس تاریخ النقد الأدبی عند العرب، بیروت، لبنان، ۱۹۷۱ م.

أمین الخولی مادة «تفسیر» (دائرة المعارف الاسلامیة) الترجمة العربیة.

بیرس (تشارلز سوندرز) تصنیف العلامات، ترجمة: فریال الغزولی، ضمن (مدخل الی السیمیوطیقا) اشراف: سیزا قاسم و نصر حامد أبو زید، دار الیاس العصریة، القاهرة، ۱۹۸۶ م.

جولد تسیهر (أجنتس) مذاهب التفسیر الإسلامی: ترجمة: محمد عبد الحلیم النجار، مطبعة الخانجی، القاهرة، ۱۹۵۵ م.

مفهوم النص دراسة فی علوم القرآن، ص: ۳۱۵

حسن حنفی التراث و التجدید، دار التنویر للطباعة و النشر، بیروت، لبنان، ۱۹۸۱ م.

سیزا قاسم السیمیوطیقا، حول بعض المفاهیم و الأبعاد، ضمن (مدخل إلی السیمیوطیقا) انظر «بیرس».

فلیش (الأب هنری الیسوعی) العربیة الفصحی، نحو بناء جدید، تعریب و تحقیق: عبد الصبور شاهین، المطبعة الکاثولیکیة، بیروت، لبنان، الطبعة الأولی، ۱۹۶۶ م.

لوتمان، یوری (و آخرون) نظریات حول الدراسات السیمیوطیقیة للثقافات، ترجمة: نصر أبو زید، ضمن (مدخل إلی السیمیوطیقا) انظر «بیرس».

محسن المیلی ظاهرة الیسار الاسلامی، مطبعة تونس، قرطاج، الطبعة الثانیة، ۱۹۸۳ م.

المغربی:

تفسیر جزء تبارک، کتاب الشعب رقم ۶، دار الشعب، القاهرة، ۱۹۵۷ م.

نصر أبو زيد- الاتجاه العقلى فى التفسير، دراسة فى قضية المجاز فى القرآن عند المعتزلة، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ۱۹۸۳ م.

- السيرة النبوية سيرة شعبية، مجلة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبية، أوساكا، اليابان، العدد رقم ۷۱، ۱۹۸۶ م.

- فلسفة التأويل، دراسة فى تأويل القرآن عند محيى الدين بن عربى، دار التنوير للطباعة و النشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ۱۹۸۳ م.

- مفهوم النظم عند عبد القاهر، قراءة فى ضوء الأسلوبية، مجلة «فصول» المجلد الخامس، العدد الأول، القاهرة، ۱۹۸۵ م.

مفهوم النص دراسة فى علوم القرآن، ص: ۳۱۶

۳- المراجع الإنجليزية

-۱

Izutsu, Toshihiko.) Revelation as a Linguistic Concept in Islam (. Studies in Medieval Thought. Vol. V. The Japanese Society of Medieval Philosophy, ۱۹۶۲.

-۲

Jakobson, Roman.) Linguistics and Poetics (. Style and Language, Cam- bridge, Mass, ۱۹۶۰.

۳-۱۹۸۱, Baltimore, The Critical Difference. Barbara, Johnson.

-۴

NesseIroth, Peter W.) Literary Identity and Contextual Difference (. Identity of Literary Text, Ed. Mario J. Valdes and Owen Miller. University of Toronto Press. ۱۹۸۵.

-۵

Nasr Abu- Zaid.(Al- Ghazali's Theory of Interpretation, Journal of Osaka University of Foreign Studies, ۲۷) ۷۸۹۱).

تعريف مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

جاهِدُوا بِأَمْوالِكُمْ وَ أَنْفُسِكُمْ فى سَبيلِ اللَّهِ ذلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ (التوبة/۴۱).

قالَ الإمامُ علىّ بْنُ موسَى الرِّضا - علَيهِ السَّلامُ: رَحِمَ اللّهُ عَبْداً أحْيَا أمْرَنَا... يَتَعَلَّمُ عُلُومَنَا وَ يُعَلِّمُهَا النَّاسَ؛ فَإِنَّ النَّاسَ لَوْ عَلِمُوا مَحَاسِنَ كَلَامِنَا لَاتَّبَعُونَا... (بَنادِرُ البِحار - فى تلخيص بحار الأنوار، للعلّامة فيض الاسلام، ص ۱۵۹؛ عُيونُ أخبارِ الرِّضا(ع)، الشّيخ الصَّدوق، الباب۲۸، ج ۱/ ص۳۰۷).

مؤسّس مُجتمَع "القائميّة" الثّقافيّ بأصبَهانَ - إيرانَ: الشهيد آية الله "الشمس آباذى" - "رَحِمَهُ اللهُ" - كان أحداً من جَهابذة هذه المدينة، الذى قدِ اشتهَرَ بشَغفِهِ بأهل بَيت النبىّ (صلواتُ اللهِ علَيهِم) و لاسيَّما بحضرة الإمام علىّ بن موسَى الرِّضا (عليه السّلام) و بساحة صاحِب الزّمان (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرجَهُ الشَّريفَ)؛ و لهذا أسّس مع نظره و درايته، فى سَنَةِ ۱۳۴۰ الهجريّة الشمسيّة (=۱۳۸۰ الهجريّة القمريّة)، مؤسَّسةً و طريقةً لم يَنطَفِئ مِصباحُها، بل تُتَّبَع بأقوَى و أحسَنِ مَوقِفٍ كلَّ يوم.

مركز "القائميّة" للتحرِّى الحاسوبىّ - بأصبَهانَ، إيرانَ - قد ابتدَأَ أنشِطتَهُ من سَنَةِ ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجريّة القمريّة)

تحتَ عنايـة سـماحة آيـة الله الحـاجّ السيّد حسن الإمـاميّ – دامَ عِزّهُ – و مـع مساعَـدَةِ جمـعٍ من خِرّيجى الحـوزات العلميّـة و طلاـب الجوامع، بالليل و النهار، فى مجالاتٍ شتّـى: دينيّة، ثقافيّة و علميّة...

الأهداف: الدّفاع عن ساحة الشيعة و تبسيط ثَقافة الثّقَلَين (كتاب الله و اهل البيت عليهِمُ السَّلامُ) و معارفهما، تعزيز دوافع الشّـباب و عموم النـاس إلى التّحَرّى الأـدَقّ للمسائـل الدّينيّـة، تخليف المطـالب النّافعـة – مكـانَ البَلاـتيثِ المبتذلـة أو الرّديئـة – فى المحـاميل (=الهواتف المنقولة) و الحواسـيب (=الأجهزة الكمبيوتريّة)، تمهيد أرضيّةٍ واسعةٍ جامعةٍ ثَقافيّةٍ على أساس معارف القرآن و أهل البيت –عليهم السّـلام – بباعث نشـر المعارف، خـدمات للمحققين و الطّلّاب، توسـعة ثقافـة القراءة و إغناء أوقات فراغـة هُواةِ برامِـج العلوم الإسلاميّة، إنالة المنابع اللازمة لتسهيل رفع الإبهام و الشّـُبُهات المنتشرة فى الجامعة، و...

– مِنها العَدالة الاجتماعيّة: التى يُمكِن نشـرها و بثّها بالأجهزة الحديثة متصاعدةً، على أنّـه يُمكِن تسـريعُ إبراز المَرافِق و التسـهيلاتِ– فى آكناف البلد – و نشرِ الثّقافةِ الاسلاميّة و الإيرانيّة – فى أنحاء العالَم – مِن جِـهةٍ اُخرَى.

– من الأنشطة الواسعة للمركز:

الف) طبع و نشر عشراتِ عنوانِ كتبٍ، كتيبة، نشرة شهريّة، مع إقامة مسابقات القِراءة

ب) إنتاجُ مئات أجهزةٍ تحقيقيّة و مكتبية، قابلة للتشغيل فى الحاسوب و المحمول

ج) إنتاج المَعارض ثّـُلاثيّةِ الأبعاد، المنظر الشامل (= بانوراما)، الرّسوم المتحرّكة و... الأماكن الدينيّة، السياحيّة و...

د) إبداع الموقع الانترنتى "القائميّة "www.Ghaemiyeh.com و عدّة مَواقِعَ اُخـَرَ

ه) إنتاج المُنتـَجات العرضيّة، الخـَطابات و... للعرض فى القنوات القمريّة

و) الإطلاق و الدَّعم العلمىّ لنظام إجابة الأسئلة الشرعيّة، الاخلاقيّة و الاعتقاديّة (الهاتف: ۰۰۹۸۳۱۱۲۳۵۰۵۲۴)

ز) ترسيم النظام التلقائىّ و اليدوىّ للبلوتوث، ويب كشك، و الرّسائل القصيرة SMS

ح) التعاون الفخرىّ مع عشراتِ مراكزَ طبيعيّة و اعتباريّة، منها بيوت الآيات العِظام، الحوزات العلميّة، الجوامع، الأماكن الدينيّة كمسجد جَمكرانَ و...

ط) إقامة المؤتمَرات، و تنفيذ مشروع "ما قبلَ المدرسة "الخاصّ بالأطفال و الأحداث المُشارِكين فى الجلسة

ى) إقامة دورات تعليميّة عموميّة و دورات تربية المربّى (حضوراً و افتراضاً) طيلة السَّنَة

المكتب الرّئيسىّ: إيران/أصبهان/ شارع "مسجد سيّد/ "ما بينَ شارع "پنج رَمَضان "ومُفترَق "وفائى/"بناية "القائميّة"

تاريخ التأسيس: ۱۳۸۵ الهجريّة الشمسيّة (=۱۴۲۷ الهجرية القمريّة)

رقم التسجيل: ۲۳۷۳

الهويّة الوطنيّة: ۱۰۸۶۰۱۵۲۰۲۶

الموقع: www.ghaemiyeh.com

البريد الالكترونى: Info@ghaemiyeh.com

المَتجَر الانترنتى: www.eslamshop.com

الهاتف: ۲۵–۲۳۵۷۰۲۳– (۰۰۹۸۳۱۱)

الفاكس: ۲۳۵۷۰۲۲ (۰۳۱۱)

مكتب طهرانَ ۸۸۳۱۸۷۲۲ (۰۲۱)

التّجاريّة و المَبيعات ۰۹۱۳۲۰۰۰۱۰۹

امور المستخدمين ۲۳۳۳۰۴۵(۰۳۱۱)

ملاحَظة هامّة:

الميزانيّة الحاليّة لهذا المركز، شَعبيّة، تبرّعيّة، غير حكوميّة، و غير ربحيّة، اقتُنِيَت باهتمام جمع من الخيّرين؛ لكنّها لا تُوافِي الحجمَ المتزايد و المتّسِعَ للامور الدّينيّة و العلميّة الحاليّة و مشاريع التوسعة الثّقافيّة؛ لهذا فقد ترجَّى هذا المركزُ صاحِبَ هذا البيتِ (المُسمَّى بالقائميّة) و مع ذلك، يرجو مِن جانب سماحة بقيّة الله الأعظم (عَجَّلَ اللهُ تعالى فرَجَهُ الشَّريفَ) أن يُوفِّقَ الكلَّ توفيقاً متزائداً لِإعانتهم – فى حدّ التّمكّن لكلّ احدٍ منهم – إيّانا فى هذا الأمر العظيم؛ إن شاءَ اللهُ تعالى؛ و اللهُ وليّ التوفيق.

مرکز القائمیة للبحوث والتخریبات الکمبیوتریة
اصبهان
WWW
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاء من فضلكم
۰۹۱۳ ۲۰۰۰ ۱۰۹