



مفهوم النص

دراسة في علم القرآن

نصر حامد أبو زيد

مفهوم النص

دراسة في علوم القرآن

تأليف

نصر حامد أبو زيد



مفهوم النص

نصر حامد أبو زيد

الناشر مؤسسة هنداوي

المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شيبث ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة

تليفون: ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢ (٠) ٤٤ +

البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org

الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

إن مؤسسة هنداوي غير مسؤولة عن آراء المؤلف وأفكاره، وإنما يعبر الكتاب عن آراء مؤلفه.

تصميم الغلاف: إيهاب سالم

الترقيم الدولي: ٨ ٣٣٨٨ ٣٢٧٣ ١ ٥٢٧٨

صدر هذا الكتاب عام ١٩٩٠.

صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٣.

جميع حقوق النشر الخاصة بتصميم هذا الكتاب وتصميم الغلاف محفوظة لمؤسسة هنداوي.

جميع حقوق النشر الخاصة بنص العمل الأصلي محفوظة لأسرة السيد الدكتور نصر حامد

أبو زيد.

المحتويات

٧	مقدمة
١١	تمهيد
٣٣	الباب الأول: النص في الثقافة (التشكُّل والتشكيل)
٣٥	١- مفهوم الوحي
٦٧	٢- المتلقي الأول للنص
٨٥	٣- المكي والمدني
١٠٩	٤- أسباب النزول
١٣١	٥- الناسخ والمنسوخ
١٥١	الباب الثاني: آليات النص
١٥٣	١- الإعجاز
١٧٧	٢- المناسبة بين الآيات والسور
١٩٧	٣- الغموض والوضوح
٢١٩	٤- العام والخاص
٢٤٥	٥- التفسير والتأويل
٢٧١	الباب الثالث: تحويل مفهوم النص ووظيفته
٢٧٣	الفصل الأول
٣٤٥	ثبت المصادر والمراجع

مقدمة

تُعدُّ كثير من أفكار هذه الدراسة ثمرةً لتفاعلٍ خصبٍ مع طلاب قسم اللغة العربية بجامعة القاهرة، سواء في الجامعة الأم أو في فرع الخرطوم بالسودان الشقيق. وقد أُتيح لي من خلال المشاركة في تدريس مادتي «القرآن والحديث» و«البلاغة العربية» أن أقوم مع الطلاب باختبار مجموعة من الفروض تدور كلها حول «القرآن» من جوانبه المختلفة. وكان النهج الذي سِرنا عليه هو قراءة ما كتبه القدماء عن الموضوع أولاً، ثم مناقشة آرائهم من خلال منظورٍ مُعاصرٍ ثانياً؛ وذلك بعد فَهْمها واستيعابها. وبقدر ما كان هذا النهج مُرهقاً للطلاب بقدر ما أبرز قُدرتهم على الحوار والنقد. ولكن الأهم من ذلك أن هذا النهج قد ساعد على بلورة كثير من الفروض التي كُنَّا نحاول اختبارها، وهي الفروض التي قامت هذه الدراسة على كثير منها.

وذلك الحوار مع الطلاب في قسم اللغة العربية بجامعة القاهرة كان يدور في دائرةٍ من حوارٍ أوسع مع أساتذة وأصدقاء وزملاء داخل الجامعة وخارجها. ولم يكن الحوار في هذه الدائرة الأوسع يقف عند حدود الهموم الأكاديمية، بل كان يتناول هذه الهموم في إطار من همومٍ أوسع هي هموم الثقافة والوطن بشكل عام. ولعلَّه من قبيل تحصيل الحاصل أن نقول إنَّ اهتمامات الباحث على المستوى الأكاديمي لا تنفصل عن هموم المواطن بل تتجاوَب معها. وليست الأسئلة والافتراضات التي يطرحها الباحث في أيِّ دراسة، في حقيقتها إلا صدَى — قد يبدو بعيداً وخافتاً في أحيانٍ كثيرة — لهموم المواطن على أيِّ مستوى من المستويات.

ومن المنظور الأكاديمي بالمعنى السالف تُعدُّ هذه الدراسة خطوةً ثالثةً على طريق درس تراثنا الفكري من منظور علاقة المُفسِّر بالنص وجدله معه. وكانت الخطوتان السابقتان دراسة تأويل النص القرآني، سواء كان هذا التأويل يتمُّ على أُسس عقلية كما

هو الأمر عند المعتزلة، أم كان يتمُّ على أسس ذوقية حدسية كما هو الأمر عند المتصوفة. ولقد كان التركيز في الدراستين السابقتين ينصب على الآفاق الفكرية والمعرفية التي تبدأ منها عمليات التفسير والتأويل. ولذلك كان من الضروري أن يكون التركيز في هذه الدراسة على جانب النص ذاته، وذلك في محاولة لاكتشاف مكوناته وآلياته الخاصة ودوره الإيجابي في عملية التأويل.

إنَّ التركيز على دور المُفسِّر في فهم النص وفي تحديد دلالاته ومغزاه قد يُوهم أن النشاط التأويلي والتفسيري مجرد جذب للنص إلى أفق القارئ والمُفسِّر. وهذا ما حدث في فلسفة التأويل المعاصرة؛ حيث بُولغ في دور القارئ والمُفسِّر إلى حدِّ إهدار كينونة النص والتضحية بها لحساب فعالية التأويل. من هنا كان السؤال عن كينونة النص في الدراسات النقدية المعاصرة سؤالاً هاماً ومشروعاً.

وإذا كان الباحث قد اهتم في دراسته الأولى بالتركيز على فعالية المؤلِّ فإنه قد تنبه في دراسته الثانية لأهمية النص وأشار لدوره وفعاليته ولفعاليته ما يرتبط به من تراثٍ تفسيري وتأويلي، وأشار لتأثير ذلك كله على فكر المُفسِّر. ولذلك كان من الطبيعي أن تكون الخطوة الثالثة إفراد دراسة خاصة تتناول مفهوم النص وتناقش جوانبه المختلفة، وتكون هذه الخطوة الثالثة بدورها بمثابة تمهيد لخطوات أخرى يتم بها استكمال درس الاتجاهات التأويلية الأخرى في التراث درساً علمياً لا يُغفل أحد طرفي العلاقة ولا يركز على أحدهما على حساب الآخر.

وإذا كنا سنناقش في التمهيد مغزى هذه الدراسة بالنسبة لهموم الثقافة والوطن فإننا نكتفي في هذه المقدمة بأن نردِّ الحق لأصحابه فنقدِّم هذه الدراسة أولاً للأساتذة والأصدقاء والزملاء الذين يدين الباحث لهم بكل ما هو جدير بالثناء في هذا العمل. وإذا كان لي أن أجمع هؤلاء في واحد يتفقون عليه ويدينون له بكل ما هو نبيل وأصيل فيهم فلن أجد سوى المرحوم عبد العزيز الأهواني، الأستاذ والعالم والمواطن.

ومع الأساتذة والأصدقاء والزملاء أقدم لطلاب قسم اللغة العربية بعض ثمار حوارِي وتفاعلي معهم؛ ليتأكدوا أن التعليم الحقيقي يؤدي إلى التعلُّم أيضاً، وأن الاكتفاء بالتلقين لا يضرُّ الطالب وحده، بل يكون ضرره على المُعلم أشد. ولطلاب فرع الخرطوم في نفسي أثر خاص لا يسعني تجاهله هنا؛ فباستجاباتهم المتحمسة لأفكارِي سواء بالقبول أم الرفض ردُّوا إلى نفسي ثقتها في جدوى ما كنتُ أبذله من جهد، وهي ثقة كانت قد أوشكت على التبدُّد والضياع شتاء عام ١٩٨٢م في الجامعة الأم.

وإذا كانت هذه الدراسة قد استغرق الإعداد لها أكثر من خمس سنوات، فقد كانت ثمة طوارئ أخرى تصرفني عنها، ثم أعود إليها ثم أنصرف عنها، وكان التدريس دائماً يعود بها إلى بؤرة الاهتمام. وكان أن تناولتها في مقال طويل لمجلة «فصول»، ولكن المقال ضاع في البريد بين اليابان ومصر، ولم يكن لديّ سوى المسودات؛ وذلك نتيجة الثقة المفرطة في الخدمة البريدية. ولقد كان ضياع المقال خسارة فادحة في ذلك الوقت، ولكن هذه الخسارة الفادحة تحوّلت إلى تلك الضارة النافعة؛ إذ عدت إلى بطاقتي ومسوداتي من جديد، فكان هذا الكتاب الذي أقدمه لأساتذتي وأصدقائي ولطلابي أيضاً، فهو منهم ولهم.

ولا يسعني في النهاية إلا أن أتقدم بالشكر للأصدقاء الذين قاموا مشكورين بجهد مراجعة أصول هذا الكتاب المطبوعة على الآلة الكاتبة وتصحيح الأخطاء التي وقعت في النسخ، وهو جهد مضمن لا يعلمه إلا من يعانيه خاصة إذا اتصل الأمر بنصوص قديمة ما أسهل أن يقع الناسخ في شرك أسلوبها فتسقط منه سطور كاملة، ناهيك عن التحريف والتصحيح نتيجة اشتباه الألفاظ على الناسخ. وقد قام الصديقان: أحمد صبري الحكيم وخيري محمد فرج مشكورين بهذا العبء الفادح، وراجع على مراجعتهم الصديق الدكتور إبراهيم مبروك الذي قام بالإضافة إلى ذلك بعمل التصويبات ونسخ قائمة المراجع الأجنبية على الآلة الكاتبة، فإليهم جميعاً عظيم الشكر وجزيل الامتنان.

وكان الجهد الذي شاركت به السيدة زوجتي ليرى هذا الكتاب النور جهداً مضمناً؛ فبالإضافة إلى الأعباء الكثيرة التي تحمّلتها عني توفيراً لوقتي وجهدي تحمّلت وحدها بحماس فائق عبء كتابة المخطوط على الآلة الكاتبة رغم كل الصعوبات التي أشرت إليها. ولقد كان حماسها هذا دافعاً لا يُنكر أثره في حفزي على مواصلة العمل دون تعب أو كلل. والحق أن دين الكتاب وصاحبه أكبر من هذه الإشارات السريعة؛ فالدين الأكبر كما قلت للأساتذة والأصدقاء والطلاب، وهو دين لا يمكن الوفاء به بمجرد الكلمات، فلعلّ الجميع يجدون في هذا الكتاب بعض ما يُحقّق آمالهم وتوقعاتهم، وإن خاب ظنهم فعليّ وحدي يقع العبء.

نصر أبو زيد

اليابان في ١٨ فبراير ١٩٨٧م

تمهيد

الخطاب الديني والمنهج العلمي

القرآن نصٌّ لغوي يُمكن أن نصفه بأنه يُمثّل في تاريخ الثقافة العربية نصًّا محوريًّا. وليس من قبيل التبسيط أن نصف الحضارة العربية الإسلامية بأنها حضارة «النص»، بمعنى أنها حضارة أنبَتَتْ أسسها وقامت علومها وثقافتها على أساس لا يُمكن تجاهل مركز «النص» فيه. وليس معنى ذلك أنّ «النص» بمفرده هو الذي أنشأ الحضارة، فإنّ النصّ أيًّا كان لا ينشئ حضارةً ولا يُقيم علومًا وثقافة. إنّ الذي أنشأ الحضارة، وأقام الثقافة جدل الإنسان مع الواقع من جهة، وحواره مع النص من جهة أخرى. إنّ تفاعل الإنسان مع الواقع وجدله معه — بكل ما ينتظم في هذا الواقع من أبنية اقتصادية واجتماعية وسياسية وثقافية — هو الذي يُنشئ الحضارة. وللقرآن في حضارتنا دور ثقافي لا يُمكن تجاهله في تشكيل ملامح هذه الحضارة وفي تحديد طبيعة علومها. وإذا صحَّ لنا بكثير من التبسيط أن نختزل الحضارة في بُعد واحد من أبعادها لصحَّ لنا إنّ نقول إنّ الحضارة المصرية القديمة هي حضارة «ما بعد الموت»، وأنّ الحضارة اليونانية هي حضارة «العقل»، أمّا الحضارة العربية الإسلامية فهي حضارة «النص».

وإذا كانت الحضارة تتركز حول «نص» بعينه يُمثّل أحد محاورها الأساسية، فلا شك أن «التأويل» — وهو الوجه الآخر للنص — يُمثّل آلية هامة من آليات الثقافة والحضارة في إنتاج المعرفة. قد يكون هذا «التأويل» مباشرًا؛ أي ناتجًا عن تعامل مباشر مع النص وتوجُّه قصديّ إلى استخراج دلالاته ومعناه، وهذا هو التأويل في مجال العلوم الدينية. وقد

يكون التأويل تأويلاً غير مباشر، نجده في مجالات العلوم الأخرى. إنَّ النص حين يكون محوراً لحضارة أو ثقافة لا بد أن تتعدّد تفسيراته وتأويلاته. ويخضع هذا التعدّد التأويلي لمُتغيّرات عديدة متنوعة. أهم هذه المتغيّرات مثلاً طبيعة العلم الذي يتناول النص أي المجال المعرفي الخاص الذي يُحدّد أهداف التأويل وطرائقه. ثاني هذه المتغيّرات الألق المعرفي الذي يتناول العالم المُتخصّص من خلاله النص، فيُحاول أن يفهم النص من خلاله، أو يُحاول أن يجعل النص يُفصح عنه. وغني عن القول أنّ هذه المتغيّرات يصعب أن ينفرد أحدها ويكون هو المتغير المسيطر في عملية التأويل والتفسير، والأحرى القول إنّ هذه المتغيّرات تعمل في حالة تفاعل نشط خلّاق في أي عملية تأويلية.

وإذا كانت الثقافة العربية ثقافة تُعطي للنصّ القرآني هذه الأولوية، وتجعل من التأويل نهجاً فلا بدّ أنّ لهذه الثقافة مفهوماً — ولو ضمناً — لماهية النص ولطرائق التأويل. ومع ذلك فقد حظي جانب «التأويل» ببعض الدراسات التي ركّزت على العلوم الدينية وتجاهلت ما سواها، ولم يحظَ مفهوم «النص» بدراسة تُحاول استكشاف هذا المفهوم في تراثنا إن كان له وجود، أو تُحاول صياغته وبلورته إن لم يكن له وجود. إنّ البحث عن مفهوم للنصّ ليس مُجرّد رحلة فكرية في التراث، ولكنّه فوق ذلك بحث عن «البُعد» المفقود في هذا التراث، وهو البُعد الذي يُمكن أن يُساعدنا على الاقتراب من صياغة «الوعي العلمي» بهذا التراث.

لقد تنبّه جيل الليبراليين المُجدّدين لأهمية هذا «البُعد» في تراثنا، ولكن صيحاتهم وتنبهاتهم زهبت أدرج الرياح؛ لأنّ ثمة قُوى في الواقع الثقافي والاجتماعي لا تُريد تحقيق «الوعي العلمي» بالتراث؛ لأنّ من شأنه أن يسحب الأرض من تحت «توجيهاتهم الأيديولوجية» لهذا التراث، وهي توجيهات تُحافظ على الأوضاع الاجتماعية المتردّية وتُساندها. وإذا كانت قُوى التغيير والإصلاح في نضالها ضدّ الفساد الاجتماعي والفكري تُحاول بدورها أن تستند إلى التراث فإنّها أيضاً تستند إليه بنفس الطريقة، طريقة «التوجيه الأيديولوجي». ولا شك أنّ المُنتصر في معركة «التوجيه الأيديولوجي» هذا هو الفكر الرجعي التثبتي؛ وذلك لأنّ استناده إلى التراث استناد إلى تاريخ طويل من سيطرة الفكر الرجعي على التراث ذاته.

إنّ البحث عن مفهوم «النص» ليس في حقيقته إلّا بحثاً عن ماهية «القرآن» وطبيعته بوصفه نصّاً لغوياً. وهو بحث يتناول القرآن من حيث «هو كتاب العربية الأكبر، وأثره الأدبي الخالد». فالقرآن كتاب الفنّ العربي الأقدس، سواء نظر إليه الناظر على أنّه كذلك في

الدِّين أم لا. «وهذا الدرس الأدبي للقرآن في ذلك المُستوى الفني، دون نظرٍ إلى اعتبار ديني، هو ما نعتدُّه وتعتدُّه معنا الأمم العربية أصلاً، العربية اختلاطاً، مقصداً أول، وغرضاً أبعد، يجب أن يسبق كل غرض ويتقدّم كل مقصد. ثمّ لكل ذي غرض أو صاحب مقصد بعد الوفاء بهذا الدرس الأدبي أن يعمد إلى ذلك الكتاب فيأخذ منه ما يشاء ويقتبس منه ما يريد، ويرجع إليه فيما أحبّ من تشريع، أو اعتقاد، أو أخلاق، أو إصلاح اجتماعي، أو غير ذلك. وليس شيء من هذه الأغراض الثانية يتحقّق على وجهه إلاّ حين يعتمد على تلك الدراسة الأدبية لكتاب العربية الأُوحد دراسة صحيحة كاملة مُفهمة له»^١.

إنّ الدراسة الأدبية — ومحورها مفهوم «النص» — هي الكفيلة بتحقيق «وعي علمي» نتجاوز به موقف «التوجيه الأيديولوجي» السائد في ثقافتنا وفكرنا. والبحث عن هذا المفهوم وبلورته وصياغته لا يُمكن أن يتمّ بمعزل عن إعادة قراءة «علوم القرآن» قراءةً جديدةً باحثةً مُنقّبة. إنّ موقف الخطاب الديني المعاصر من «علوم القرآن» ومن «علوم الحديث» كذلك هو موقف الترديد والتكرار؛ إذ يتصوّر كثير من علمائنا أنّ هذين النمطين من العلوم يقعان في دائرة العلوم التي «نضجت واحترقت» حتّى لم يعدّ فيها للخلف ما يُضيفه إلى السلف. ولم يقرأ علماؤنا هؤلاء — وهم ينقلون عن السيوطي — قوله:

«العلوم وإن كُتِر عددها، وانتشر في الخافقين مدها، فغايتها بحر قعره لا يدرك، ونهايتها طوْدُ شامخ لا يستطيع إلى ذروته أن يسلك. ولهذا يُفْتَح لعالم بعد آخر من الأبواب ما لم يتطرّق إليه من المُتقدّمين الأسباب»^٢.

لذلك نرى أكثرهم ينقلون عن السيوطي ما خفّ فهمه على الناشئة والطلاب؛ فالغاية عندهم ليست التّأليف والجمع — وهو نهج القدماء — ناهيك أن يكون البحث والتنقيب، بل الغاية كل الغاية تسهيل الكُتب القديمة بسلبها كل ميزاتهما طلباً للكسب والشّهرة. وإذا خلُصت النّيّات تكون الغاية من الكتابة والتّأليف طلب البركة من الله والتقرّب إليه بالتماس صالح الأعمال، وعلى رأسها دون شكّ الكتابة عن «القرآن» وعلومه أو عن «الحديث النبوي» وعلومه. والحقيقة أنّ التماس البركة يستلزم أصلاً «صلاحية» العمل للتقرّب به إلى الله. ولا شك أنّ لكل عمل صلاحياته التي لا يستقيم إلاّ بها، وبدونها لا يكون عملاً أصلاً. والبحث

^١ أمين الخولي: دائرة المعارف الإسلامية، مادة «تفسير».

^٢ الإتيقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣.

العلمي عمل له شروط ليس منها على التحقيق النُّقل عن القدماء والتبسيط المُخل في أهم مجال من مجالات الدرس والبحث. وإذا خلا «البحث العلمي» من شروطه الموضوعية التي يَعرفها المُتخصِّصون، فكيف يكون عملاً، ناهيك أن يكون صالحاً يتقرَّب به صاحبه من الله طالباً منه الثواب و«البركة».

(١) بين السلفية والتجديد

إنَّ التحدي الحضاري والاجتماعي والثقافي الذي تواجهه أمتنا اليوم يختلف عن ذلك التحدي الذي كان يواجهها منذ سبعة قرون أو أكثر حين كتب الزركشي (ت ٧٩٤هـ) «البرهان في علوم القرآن»، أو حين كتَب السيوطي (ت ٩١٠هـ) «الإتقان في علوم القرآن». كان التحدي الذي واجههما الحفاظ على الذاكرة الحضارية للأمة، على ثقافتها وفكرها في مواجهة الزحف الصليبي الغربي. وعلى ذلك كانت هذه المُصنِّفات في علوم القرآن وفي علوم الحديث (ابن الصلاح، ت ٦٤٣) بمثابة محاولة لجمع هذا التراث المُتنوع في مجال «النص» الديني وتيسير تناوله على القارئ والطالب، كانت محاولة لتركيز العلوم واختصارها؛ بحيث يُمكن استيعابها بأقل جهد وفي وقت أقل.

ولم تكن هذه العملية في حقيقتها سوى استجابة حضارية لموقف فرَضَ على العقل العربي الانسحاب إلى الداخل، والاعتصام داخل حدود علوم «النص» والعُكوف على الثقافة والفكر يَحميها من الضياع ويحافظ عليها من التشتت. وإذا كانت الوحدة السياسية قد صارت وهمًا بحكم سيطرة الأقليات العسكرية على الأقاليم الإسلامية المختلفة، وبحكم الصراعات التي قامت بين هذه الأقليات العسكرية، فإنَّ وحدة الثقافة والفكر كانت حقيقة «تعويضية» يُمكن الاعتماد عليها لمواجهة هذا التمزُّق السياسي. وإذا كانت الإمبراطورية الإسلامية المترامية الأطراف قد تهاوت أركانها وسُلِبَت أطرافها فإن «وحدة الحضارة» ما زالت تُؤكِّد للمسلمين تفوقهم على أعدائهم.

لكن هذه العمليات — على أهميتها من الوجهة الثقافية — كانت تتمُّ من منطلق تصوُّر ديني للنص صاغته اتجاهات الفكر الرجعي في تيار الثقافة العربية الإسلامية، وهو تصوُّر أقل ما يُقال عنه الآن أنه تصوُّر يعزل «النص» عن سياق ظروفه الموضوعية التاريخية، بحيث يتباعد به عن طبيعته الأصلية بوصفه «نصًّا» لغويًّا، ويحوِّله إلى شيء له قداسته بوصفه شيئًا. كان القرآن قد تحوَّل إلى «مصحف»، إلى أداة للزينة، وتلك قضية سنناقشها بالتفصيل فيما بعد. والذي يُهمنا الإشارة إليه هنا أن هذا التحويل لطبيعة النص؛ ومن

ثمَّ لوظيفته، كان محصلة لمجمل اتجاهات الثقافة المسيطرة — الثقافة الرجعية — ثقافة الطبقات التي استندت إلى تأييد المغامرين العسكريين. إنَّ التركيز على وظيفة ما لنصِّ من النصوص — دون غيرها من الوظائف الممكنة والمحتملة لهذا النص — يرتبط بالاتجاه العام السائد المسيطر على الثقافة في حركتها الجدلية مع الواقع الذي تصوَّغه وتُعبر عنه. وإذا كان من الصعب هنا أن نتتبَّع بدقة ذلك التحوُّل الوظيفي الذي لحق بالنص الديني في حركة الثقافة العربية، فإنَّنا نكتفي بالإشارة إلى سيطرة العناصر غير العربية على حركة الواقع العربي الإسلامي، ونقصد العناصر العسكرية من السلاجقة والترك والديلم، ثم سيطرة الدولة العثمانية على العالم الإسلامي حتى الحرب العالمية الأولى.

لقد كانت هذه السيطرة للعسكر بكل ما يُمثلون من استناد إلى القوة وحدها كقيلة بالقضاء على حركة التفاعل الحية النشطة بين النصوص والواقع، وكان هذا الوضع أشدَّ تأثيرًا على علاقة النص القرآني بالواقع وتفاعله معه. ويمكن أن يُقال إن هؤلاء العسكر قد شكَّلوا القوة التي قامت بحماية الحدود السياسية للمجتمع الإسلامي من هجمات التتار والصليبيين، وهذا أمر لا ينكره أحد، لكن ذلك كان على حساب قهر اجتماعي واضمحلال ثقافي لا يُمكن إنكارهما. لقد كان هؤلاء العسكر — في أحسن أحوالهم — مسلمين طيِّب النيات إن أحسنَّا الظن بهم أفرادًا، لكنهم كانوا يُمثلون طبقة حاكمة عسكرية في النهاية. كانوا يُكرِّسون كل ما تمثَّله الديكتاتورية العسكرية من تضخيم لأهمية القوة المادية ومن تهوين لشأن الوعي العقلي والثقافي. كانوا يُمثلون الديكتاتورية العسكرية بكلِّ ما يُصاحبها من «انغلاق» فكري، ورفض للحوار اعتمادًا على مبدأ «الرضوخ» العسكري للأوامر وتنفيذها. إنَّ حرص العسكريين على النظام والضبط والطاعة يتحوَّل إلى مأساة إذا تمَّ نقله إلى مجالات الثقافة والفكر. فإذا أضفنا إلى ذلك أن هؤلاء العسكريين كانوا أعاجم أدركنا الكيفية التي تحولت بها النصوص الدينية من موضوعات للفهم والتفسير والتأويل إلى أن تكون أشياء تُستخدم للزينة أو لالتماس البركة. هكذا تحول القرآن من «نص» إلى «مصحف»، من دلالة إلى شيء.

لقد كان أبو الطيب المتنبي يشكو في القرن الرابع الهجري من عدم تقدير أو «عدم فهم» كافور الإخشيدي لشعره، ويلعن الزمان الذي اضطرَّه إلى أن يُنشد الشعر في بلاط مثله، فما بالنا وقد سيطر على مقدرات العالم الإسلامي أمثال كافور الإخشيدي وربما أسوأ؟ لقد كان الهُزال والضعف اللذان أصابا النصوص الشعرية نتيجة اختفاء الحاكم الذي يُقدَّر الشعر ويتذوَّقه ويُكافئ عليه ظاهرةً أصابت الثقافة كلها بالهزال والنضوب، وكان هذا

الهزال له تأثيره على «النص» الديني بعزله عن حركة الواقع فيما أطلق عليه «إقفال باب الاجتهاد». ومع هزال الثقافة الرسمية كانت الثقافة الشعبية تزدهر وتنمو، فانتقلت بالنص من مجال التفسير والتأويل إلى مجال الفنون البصرية والتشكيلية والموسيقية، فازدهرت الفنون حين توارى الأدب. هكذا ازدهرت فنون الغناء — وأهمها تنغيم القرآن — والخط والزخرفة والأرابيسك، كما تطوّرت فنون العمارة والتصوير، وكان فنُّ التصوير أشد ازدهارًا في فارس والهند.

وإذا كان ذلك التحديّ الحضاري الذي واجه أمتنا منذ سبعة قرون هو الذي حدد للعلماء طرائقهم في التأليف والتصنيف، فجمعوا كل ما كان له علاقة بالنص من قريب أو من بعيد تحت عنوان: «علوم القرآن»، فإن التحدي الذي يواجهنا اليوم يفرض علينا سلوك طريق آخر. لم تُعدّ قضيتنا اليوم حماية تراثنا من الضياع وثقافتنا من التشتت، وإن كانت تلك قضية هامة في كل زمان بالنسبة لكل الأمم. لكن الذي نريد أن نقوله إنَّها ليست «القضية الأولى» في هذه المرحلة التي وصل فيها التهديد إلى «الوجود» ذاته. لقد أصبح التحالف بين العدو الخارجي متمثلًا في الإمبريالية العالمية والصهيونية الإسرائيلية وبين القوى الرجعية المسيطرة في الداخل حقيقةً بارزةً لكل ذي عينين. وعلى ذلك أصبح موقفنا اليوم هو الدفاع عن وجودنا ذاته بعد أن أفلح العدو أو كاد في اختراق الصفوف في محاولة نهائية لإعادة تشكيل وعينا، أو بالأحرى في محاولة لسلبنا وعينا الحقيقي ليُزودنا — عبر مؤسّساته الثقافية والإعلامية — بوعي زائف يضمن استسلامنا النهائي لخططه وتبعيتنا المطلقة له على جميع المستويات. وإذا كان علماء الماضي قد استجابوا للتحديّ الذي كان مطروحًا عليهم استجابة حققت إلى حدٍّ ما «الحفاظ» على التراث من الضياع، فإن التراث الذي حفظوه لنا هو التراث الرجعي بالمعنى الذي سبق أن أشرنا إليه. ما عسانا نحن اليوم أن نفعل استجابةً لتحديّ اليوم بوصفنا دارسين وباحثين؟

إنَّ الإجابة عن هذا السؤال تختلف لا شك طبقًا لاختلاف مواقف الباحثين من الواقع الذي نحياه بكل ما يَنتظمه من قوى وصراعات، كما أنها تختلف باختلاف وعي الباحث — النابع من موقفه — بمُشكلات هذا الواقع ومعضلاته وتصنيفه لها طبقًا لأولوياتها في ذهنه. يذهب البعض مثلًا إلى أن خلاصنا الحقيقي يتمثّل في العودة إلى الإسلام بتطبيق أحكامه وتحكيمه في حياتنا كلها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية انتهاءً إلى أصغر التفاصيل في حياة الفرد والجماعة. وأصحاب هذا الاتجاه وإن كانوا اليوم أعلى صوتًا — بحكم ظروف عديدة ليس هنا مجال التعرُّض لها — لا يكادون يُقدِّمون لنا مفاهيم

كلية أو تصوّرات للتغيير الاقتصادي والاجتماعي والسياسي. إنهم لا يتجاوزون الاستشهاد بما حقّقه المسلمون بالإسلام من تقدّم وحضارة، ويُفسّرون هذا التقدّم بمجرد «اتباع» المسلمين للنصوص وتحكيمها في حياتهم. وإذا سألناهم كيف نُحقّق العودة إلى «الإسلام» إذا صحّ افتراضكم أننا تخلينا عنه لا نكاد نجد من إجابة سوى «تطبيق أحكام الشريعة» وهو المطلب الذي تتبنّاه وتنادي به الآن كل القوى التي تصف نفسها باسم «الدينية».

إنّ المطالبة بتطبيق أحكام الشريعة الإسلامية واعتبارها مطلباً أولياً في الفكر الديني المعاصر مع التسليم بصحة منطلقاتها النظرية وثبّ على الواقع وتجاهل له، خاصة إذا تمّ اختزاله في مسألة تطبيق أحكام «الحدود» كما هو الأمر عند كثير من الجماعات التي تُطلق على نفسها اسم «الإسلامية»^٣. إنّ حصر غاية الدين وأهدافه في رجم الزاني وقطع يد السارق وجلد شارب الخمر... إلخ أمر يتجاهل مقاصد الشريعة وأهداف الوحي في تشريع هذه الحدود. إنّ الشريعة كما يعلم الطالب المبتدئ، من «علوم القرآن» صاغت نفسها مع حركة الواقع الإسلامي في تطوره. لذلك نجد أن النص القرآني يختلف من حيث مضمونه وأسلوبه في مرحلته «المدنية» عنه في مرحلته «المكية». وليس هذا الاختلاف في المضمون والأسلوب إلا انعكاساً لتغيّر هاتين المرحلتين في تطوّر الوحي: المرحلة الأولى مرحلة تأسيس «مجتمع» جديد نقيض للمجتمع السائد المسيطر في «مكة». وفي هذه المرحلة كان تركيز النصّ على تكوين «الفكر» الجديد للمجتمع الجديد مُتمثلاً في عقيدة التوحيد ونفي الشرك. كانت هذه المرحلة هي مرحلة تكوين الأسس التي تعيد تشكيل الوعي بما يتلاءم مع ظروف الواقع الجديد الذي أراد أن يصوغه النص. في هذه المرحلة لم يكن ثمة حاجة لأيّ تشريع عملي؛ فالتشريعات لا تصاغ إلا في واقع حي متحرك.

وكانت المرحلة الثانية في تطوّر الوحي هي مرحلة «البناء الاجتماعي» وتقنين هذا البناء، وهي مرحلة لم تبدأ إلا مع استقرار المجتمع الجديد في مكان يُمكن أن يكون

^٣ إنّ وصف فكر لنفسه بأنه «ديني»، ووصف قوى معيّنة — اجتماعية أو سياسية — لنفسها بصفة «دينية» أو «إسلامية»، معناه نفي هاتين الصفتين عن غير هذه الجماعات أو هذه القوى. وليس تقبّل هذه «الأوصاف» واستخدامها في وصف هذه «القوى» من جانب قوى اجتماعية أو سياسية أخرى إلا تكريساً لهذا النفي والحصر للفتن «دينية» و«إسلامية». وليس هذا كله، في التحليل الأخير، سوى تعميق لمفهوم «الدين» يقصره على الشعائر والعبادات، في حين أن «الدين» مفهوم ثقافي عام يتجاوز حدود العقائد والشعائر.

أساساً لدولة واضحة المعالم، محدّدة الحدود والأطراف. كان هذا المكان هو «المدينة»؛ حيث توافرت أسس المجتمع كما كان يُمكن أن تتوفّر في تلك المرحلة التاريخية. ومع تمايز ملامح المجتمع الجديد في «المدينة» عن المجتمع القديم في «مكة» وانفصاله عنه بدأ الصراع بين المجتمعين، وبدأت التشريعات تترى. إنّ البدء بمطلب تطبيق أحكام الشريعة يتناسى أن مفهوم «الحدود» ذاته يفترض «المحدود» فليس ثمّة «حد» بغير مضمون يحويه ويكون «حدّاً» له. ومقاصد الشريعة من الحدود: حماية المجتمع من الانحراف والمنحرفين، بمعنى أنّ «الحدود» تفترض أولاً وجود المجتمع المسلم الذي تحميه هذه الحدود. وإذا كان المنطوق النظري للخطاب الديني المعاصر — على تفاوت نظرات مُمثّليه وخلافهم في التفاصيل — أنّ المجتمعات المعاصرة مجتمعات «جاهلية» كان طرح مبدأ «تطبيق أحكام الشريعة» بمثابة حرث في البحر لا جدوى منه. ومن المؤسف أن تتبنّى كل أحزابنا السياسية هذا المطلب رغم افتراض اختلاف المنطلقات النظرية لكل حزب من هذه الأحزاب، وهو أمر يكشف إلى أي حدّ وصل التعقيم الفكري في مجال الفكر الديني في ثقافتنا المعاصرة.

وإذا كان هذا الحل السلفي — في حقيقته وجوهره — يتنكّر — دون أن يدري — لمقاصد الوحي وأهداف الشريعة حين يفصل بين «النص» والواقع، وذلك بالمطالبة بتطبيق «نصّ» مُطلق على «واقع» مطلق، فإن بلورة مفهوم للنص قد يُزيل بعض جوانب هذا التعقيم، وقد يكشف القناع عن حقيقة الوجه «الرجعي» لهذا الفكر وامتداداته في التراث، وحقيقة عدم انفصاله عن تيار ثقافة الطبقة المسيطرة، تيار الثقافة الرسمية الإعلامية. إنّ الاتجاه المقابل في الخطاب الديني المعاصر هو تيار «التجديد»، وهو تيار يرى أننا لا يُمكن أن نُقلد القدماء؛ فقد عاش القدماء عصرهم، واجتهدوا، وأسّسوا علومًا، وأقاموا حضارة، ووضعوا فلسفة، وصاغوا فكرًا. ومجمل هذا كله هو «التراث» الذي ورثناه عنهم، وهو تراث ما زال يُساهم في تشكيل وعينا ويؤثّر في سلوكنا بوعي أو بدون وعي. وإذا كنا لا نستطيع أن نتجاهل هذا التراث ونُسقطه من حسابنا، فإنّنا بنفس القدر لا نستطيع أن نتقبّله كما هو، بل علينا أن نُعيد صياغته، فنطرح عنه ما هو غير ملائم لعصرنا، ونؤكّد فيه الجوانب الإيجابية، ونجدها ونصوغها بلغة مناسبة لعصرنا. إنه التجديد الذي لا غناء عنه إذا كنّا نريد أن نتجاوز أزمتنا الراهنة. إنه التجديد الذي يجمع بين الأصالة والمعاصرة، ويربط بين الوافد والموروث.

وليست القضية هي «تجديد التراث» أو «التراث والتجديد»؛ لأن البداية هي «التراث». وليس «التجديد» «إلا» من أجل الاستمرار في الثقافة الوطنية، وتأصيل الحاضر، ودفعه

نحو التقدّم، والمشاركة في قضايا التغيّر الاجتماعي. التراث هو نقطة البداية كمسئولية ثقافية وقومية، والتجديد هو إعادة تفسير التراث طبقاً لحاجات العصر؛ فالقديم يسبق الجديد، والأصالة أساس المعاصرة.^٤

إنّ التجديد يقوم على أساس وجود «أصل» قديم، لكن هذا «الأصل» القديم الذي هو «التراث» ليس واحدًا، بل هو مُتنوّع مُتغيّر طبقاً لطبيعة القوى المنتجة له. إن «التراث» ليس معطًى واحدًا بل هو اتجاهات وتيارات عبّرت عن مواقف وقوى اجتماعية وعن أيديولوجيات ورؤى مختلفة.

فالتراث إذن ليس له وجود مُستقل عن واقع حي يتغير ويتبدّل، يُعبّر عن روح العصر، وتكوين الجيل، ومرحلة التطوّر التاريخي. التراث إذن هو مجموعة التفاسير التي يُعطيهها كل جيل بناءً على مُتطلباته، خاصة وأنّ الأصول الأولى التي صدر منها التراث تسمح بهذا التعدّد؛ لأنّ الواقع هو أساسها الذي تكوّنت عليه. ليس التراث مجموعة من العقائد النظرية الثابتة والحقائق الدائمة التي لا تتغيّر، بل هو مجموع تحقّقات هذه النظريات في ظرفٍ مُعين، وفي موقف تاريخي محدّد، وعند جماعة خاصة تضع رؤيتها، وتكوّن تصوّراتها للعالم.^٥

إنّ المجدّد أمام هذا التغير في اتجاهات التراث وأمام هذا التنوع في مُنطلقاته وأُسسهِ النظرية والاجتماعية لا سبيل لديه سوى الاختيار الذي يُحدّده موقف الباحث من الواقع الذي يعيش فيه بوصفه شرطاً أولياً للتجديد. وإذا كان من حق كل باحث أن يُساهم في تجديد التراث، فلا شك أن الهيمنة والسيطرة ستكون لأنصار أشد اتجاهات التراث تخلفاً ورجعيةً بحكم سيطرة هذه الاتجاهات على مجمل التراث لفترة طويلة من جهة، وبحكم سيطرة أنصار هذه الاتجاهات في التراث على الواقع وعلى المؤسّسات الثقافية من جهة أخرى. إن مطلب التجديد على وجاهته وأهميته إذا لم يستند إلى فهم «علمي» للأصول الموضوعية التي قام التراث على أساسها كفيل بأن يُؤدي إلى تكريس أشد عناصر التراث تخلفاً إلى جانب أنه يُساند — دون وعي — أشد القوى سيطرة وهيمنة ورجعية في الواقع الراهن.

^٤ حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ١١.

^٥ حسن حنفي: التراث والتجديد، ص ١٣.

لقد بدأ مُفكِّرو النهضة بالدعوة إلى التجديد منذ الأفغاني ومحمد عبده، ولكن هذه الدعوة لم تُحقَّق أكثر من بعض المكاسب الهينة التي تتضاءل قيمتها إذا ما قورنت بما حقَّقه قوى الفكر الرجعي من تجديدٍ في مجال التراث أيضًا. لقد كان رشيد رضا تلميذًا لمحمد عبده، وهو الذي حافظَ لنا على تراث الإمام ونقله إلينا، لكن من جُبة الشيخ برزت الاتجاهات الرجعية المحافظة في مجالات الفكر الديني والأدبي على السواء. ولقد بدأ طه حسين والعقاد حياتهما مُجدِّدين على مستوى الفكر واللغة والأدب، وانتهى كلُّ منهما محافظًا رجعيًا يقف في وجه تيارات التجديد التي انبثقت من أفكارهما الأولى. إن التجديد على أساس «أيدولوجي» دون استناد إلى وعي علمي بالتراث لا يقلُّ في خطورته عن «التقليد».

(٢) الوعي العلمي بالتراث

ينبغي إذن أن يكون التحدي المطروح أمامنا الآن هو إنتاج وعي «علمي» بالتراث من حيث الأصول التي كوَّنته والعوامل التي ساهمت في حركته وتطوُّره حتى وصل إلينا. وإذا كان التحديُّ المطروح على أمتنا هو خطر ضياع الكيان الثقافي والتاريخي بالتبعية للأخر فإن العلم بحقيقة التراث والحضارة ومكوناتهما يُمكن أن يساعدنا في الصمود والتصدي والمقاومة. و«العلم» نقيض التغني بالأمجاد الزائفة والفخر بإنجازات لم نساهم في صنعها، ولم نحاول حتى أن نفهم مكوناتها.

إن إنتاج وعي «علمي» بالتراث يستلزم من الباحث كثيرًا من الجرأة والشجاعة في طرح الأسئلة، ويستلزم منه جرأة أشد وشجاعة أعظم في البحث عن الإجابات الدقيقة لهذه الأسئلة، وعلى الباحث أن يكون على وعي دائمًا بأن تراثنا الطويل مليء — بحكم هذا الطول والامتداد التاريخي — بكثير من الإجابات الجاهزة، التي يحتاج تجنبُّها إلى طاقة هائلة. إنَّ هذه الإجابات الجاهزة تتقافز إلى وعي الباحث ويُمكن أن تشوش عليه عمله. وإذا كان من المستحيل علميًا وإنسانيًا أن يتجنَّب الباحث كل ما هو مطروح من إجابات في التراث أو في الثقافة، فإنَّ عليه أن يختار من بينها أشدها صدقًا واقترابًا من الحقيقة.

وإذا كان مفهوم «الحقيقة» مفهومًا نسبيًا في ذاته، فإنَّ النسبية هنا يجب أن تُفهم على أساس النسبية «الثقافية»، لا النسبية الذاتية. من هنا يكون البحث عن «حقيقة» التراث بحثًا عن حقائق في ثقافتنا لا بحثًا عن حقائق مُطلقة. وقد يرى الآخرون — الأغيار بالمعنى الثقافي — في تراثنا حقائق أخرى يدركونها من منظورهم الثقافي الخاص، ولكن ذلك لا

يُنْبَغِي أَنْ يَشَوْشَ عَلَيْنَا رُؤْيَتَنَا الثَّقَافِيَّةَ لِلْحَقِيقَةِ. إِنْ مَا تَدْرِكُهُ ثَقَافَةٌ مَا بَوَصَفَهُ حَقِيقَةٌ مُطْلَقَةٌ هُوَ كَذَلِكَ بِالنِّسْبَةِ لِهَذِهِ الثَّقَافَةِ. وَليست مهمة البحث العلمي — خاصة في مجال الإنسانيات — نفي ذلك أو إثباته، بل مهمتها تحليله في إطار النظام الثقافي الذي يَنْتَمِي إِلَيْهِ. وَهنا عَلَيْنَا أَنْ نَفْرُقَ بَيْنَ «تعدد» الأيديولوجيات داخل النظام الثقافي الواحد وبين وحدة الرؤية التي تجعل من الثقافة كلاً مُوحَّداً رغم ذلك.

وَإِذَا كَانَ مَوْضُوعُنَا هُنَا لَيْسَ التَّرَاثُ بِشُمُولِهِ وَاتِّسَاعِهِ، بَلِ «عُلُومُ الْقُرْآنِ» فَقَطْ، فَإِنَّ هَذِهِ الْعُلُومَ اعْتَدَّتْ بِهَا الثَّقَافَةُ الْعَرَبِيَّةُ الْإِسْلَامِيَّةُ بِوَصْفِهَا الْعُلُومَ الْأَصُولِ، أَوِ الْعُلُومَ الْأَمْهَاتِ. إِنَّ الْمَكَانَةَ الْمَسِيرَةَ لِلنَّصِّ الْقُرْآنِيِّ فِي نِظَامِنَا الثَّقَافِيِّ يُمَكِّنُ أَنْ يَفْسِرَ كُلَّ جَوَانِبِ التَّرَاثِ عَلَى أُسَاسٍ أَنْ كُلِّ جَانِبٍ يُمَكِّنُ أَنْ يَكُونَ نَمَطًا خَاصًّا مِنْ أَنْمَاطِ «تَأْوِيلِ» النَّصِّ أَوْ تَفْسِيرِهِ. وَلَمَّا كَانَتْ مَوَاجِهَةٌ عُلُومُ الْقُرْآنِ كُلِّهَا بِتَتَبُّعِ أُصُولِهَا وَمُكُونَاتِهَا مِنْ هَذَا الْمَنْظُورِ جِهَدًا يَفُوقُ قُدْرَةَ بَاحِثٍ وَاحِدٍ، فَإِنَّ هَذِهِ الدِّرَاسَةَ سَتَكْتَفِي بِالتَّعَامُلِ مَعَ الْمَفْهُومِ الْأَسَاسِيِّ لِعُلُومِ الْقُرْآنِ، وَهُوَ مَفْهُومُ «النَّصِّ»، وَسَيَكُونُ هَذَا الْمَفْهُومُ هُوَ مَحْوَرِ حَرَكَتِنَا بَيْنَ عُلُومِ الْقُرْآنِ الْمُخْتَلِفَةِ. وَتَسْتَهْدَفُ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ تَحْقِيقَ هَدَفَيْنِ؛ أَمَّا أَوْلَهُمَا فَهُوَ إِعَادَةُ رِبْطِ الدِّرَاسَاتِ الْقُرْآنِيَّةِ بِمَجَالِ الدِّرَاسَاتِ الْأَدْبِيَّةِ وَالنَّقْدِيَّةِ بَعْدَ أَنْ انْفَصَلَتْ عَنْهَا فِي الْوَعْيِ الْحَدِيثِ وَالْمُعَاوَرِ نَتِيجَةَ لِعَوَامِلٍ كَثِيرَةٍ أَتَتْ إِلَى الْفَصْلِ بَيْنَ مَحْتَوَى التَّرَاثِ وَبَيْنَ مَنَهِجِ الدَّرْسِ الْعِلْمِيِّ. وَصَارَتْ الدِّرَاسَاتُ الْإِسْلَامِيَّةُ نَتِيجَةَ لَذَلِكَ مَجَالًا حَائِزًا بَيْنَ التَّخَصُّصَاتِ الْأَكَادِيمِيَّةِ. وَالْحَقِيقَةُ أَنَّ هَذِهِ الدِّرَاسَاتُ تَنْتَظِمُ عُلُومًا كَثِيرَةً مَحْوَرِهَا وَاحِدٌ هُوَ «النَّصِّ». سِوَاهُ ذَلِكَ كَانَ هَذَا النَّصُّ هُوَ الْقُرْآنُ أَوْ الْحَدِيثُ النَّبَوِيُّ. إِنَّ دِرَاسَةَ «النَّصِّ» مِنْ حَيْثُ كَوْنِهِ نَصًّا لُغَوِيًّا؛ أَيُّ مِنْ حَيْثُ بِنَائِهِ وَتَرْكِيْبِهِ وَدَلَالَتِهِ وَعِلَاقَتِهِ بِالنُّصُوصِ الْأُخْرَى فِي ثَقَافَةٍ مَعْيَنَةٍ، دِرَاسَةٌ لَا انْتِمَاءَ لَهَا إِلَّا لِمَجَالِ «الدِّرَاسَاتِ الْأَدْبِيَّةِ» فِي الْوَعْيِ الْمُعَاوَرِ. وَقَدْ يَكُونُ النَّصُّ مَوْضُوعًا لِلدِّرَاسَةِ فِي عُلُومٍ أُخْرَى، فَقَدْ يَتَحَوَّلُ إِلَى «مَوْضُوعٍ» لِلدَّرْسِ اللَّغَوِيِّ بِكُلِّ فُرُوعِهِ بَدَأًا مِنَ الصَّوْتِيَّاتِ وَانْتِهَاءً بِالذَّلَالَةِ وَالْمَعْجَمِ. وَقَدْ دَرَسَ اللَّغَوِيُّونَ وَالنَّحْوِيُّونَ النَّصَّ الْقُرْآنِيَّ وَظَلُّوا رَغْمَ ذَلِكَ لُغَوِيِّينَ وَنَحَاةً. قَدْ يُقَالُ إِنَّ النَّصَّ الْقُرْآنِيَّ نَصٌّ خَاصٌّ، وَخُصُوصِيَّتُهُ نَابِعَةٌ مِنْ قَدَاسَتِهِ وَأَلُوْهِيَّةِ مَصْدَرِهِ، لَكِنَّهُ رَغْمَ ذَلِكَ يَظَلُّ نَصًّا لُغَوِيًّا يَنْتَمِي لِثَقَافَةٍ خَاصَّةٍ وَهُوَ مَا نَأْمَلُ أَنْ تَكْشِفَ عَنْهُ هَذِهِ الدِّرَاسَةُ لِمَفْهُومِ النَّصِّ.

إِنَّ النَّصَّ الْقُرْآنِيَّ — مَوْضُوعَ عُلُومِ الْقُرْآنِ — يُمْكِنُ أَنْ يُدْرَسَ مِنْ زَوَايَا كُلِّ الْعُلُومِ وَهُوَ مَا حَدَثَ بِالْفِعْلِ فِي عُلُومِ التَّرَاثِ، وَلَمْ يُخْرَجْ هَذَا الدَّرْسُ هَذِهِ الْعُلُومَ عَنْ طَبِيعَتِهَا الْخَاصَّةِ. إِنَّ قِضِيَّةَ «الإِعْجَازِ» مِثْلًا قَدْ دُرِسَتْ مِنْ زَوَايَا مُخْتَلِفَةٍ فِي عُلُومٍ مُخْتَلِفَةٍ، دَرَسَهَا

المتكلمون لإثبات النبوة، ودرسها البلاغيون للكشف عن الأوجه اللغوية للإعجاز، وهي تُعد بالإضافة إلى ذلك مقدمة تمهيدية في علوم الفقه وأصول الفقه. وهي كذلك علم من علوم القرآن.

والحقيقة أننا لو استطردها في مناقشة هذه القضية لانتهى بنا التحليل إلى أنّ مفهوم «الدراسات الإسلامية» لا يُمثّل علماً خاصاً، بل هو مفهوم يتسع لكثرة من العلوم والتخصصات. وفي أقسام اللغة العربية لا مدخل لدراسة النص القرآني إلا من أحد جانبيه؛ الجانب اللغوي أو الجانب الأدبي. وهذان الجانبان ليسا مُنفصلين في مناهج الدرس الأدبي المعاصر.

وإذا كان مفهوم «النص» يُمثّل مفهوماً محورياً في «علوم القرآن» فهو بالمثل مفهوم محوريّ في الدراسات الأدبية. إن تباين المناهج واختلاف التوجّهات النقدية في درس النصوص الأدبية ليس في جوهره إلا اختلافاً في تحديد ماهية «النص» وخصائصه ووظائفه. وليس مفهوم النص مفهوماً أساسياً في الدراسات الأدبية فحسب، بل صار يُعدُّ مفهوماً أساسياً في العلوم الإنسانية، في الثقافة بشكل عام.^٦ وعلى ذلك تقع هذه الدراسة في صميم الدرس الأدبي. وليست الدعوة إلى درس القرآن بوصفه نصّاً إلا استجابة لدعوة قديمة شاعت لها الظروف أن تمرّ دون أن تتحقّق، إنها دعوة الشيخ أمين الخولي كما سبق أن أشرنا. وهذه الدراسة من جانب آخر استمرار لمحاولات ربط التراث بالمناهج العلمية المعاصرة، أو بعبارة أخرى محاولات النظر إلى التراث ودراسته من منظور وعينا المعاصر. إن التراث مجموعة من النصوص تتكشف دلالتها أنّا بعد أن مع كل قراءة جديدة. وليست كل قراءة جديدة إلا محاولة لإعادة تفسير الماضي من خلال الحاضر. إن البحث عن مفهوم للنص في تراثنا هو بحث عن مفهوم محوري بالنسبة لهذا التراث من جهة، ومحاولة لاستقطار دلالة التراث لتأصيل مفهوم معاصر للنص من جهة أخرى.

وإذا كان النص القرآني هو نص الإسلام فإن الهدف الثاني لهذه الدراسة يتمثل في محاولة تحديد مفهوم «موضوعي» للإسلام، مفهوم يتجاوز الطروح الأيديولوجية من القوى الاجتماعية والسياسية المختلفة في الواقع العربي الإسلامي. إنّ الباحث في مجال «الدراسات الإسلامية» أو في مجال «علوم القرآن» لا يستطيع أن يتجاهل هذا الصراع الدائر أو يغمض عينيه عنه تحت أي دعوى أكاديمية. وهل يستطيع الباحث أن يتجاهل المدّ

^٦ انظر: يوري لوتمان وآخرين. نظريات حول الدراسة السيميوطيقية للثقافات، ص ٣٢٣.

المتزايد لفكر الجماعات الإسلامية في المجتمع رغم كل ما تلقاه هذه الجماعات من اضطهادٍ وما تُحاصرها به المؤسسات الرسمية من تشويش إعلامي؟ وهل يمكن للباحث أن يتجاهل أن الدعوة للدين تتحوّل على يد هذه الجماعات أحياناً إلى نوع من «الإرهاب» الفكري؟ هل يستطيع الباحث أن يتجاهل تلك النابذة التي نبّتت تُناقش قضايا عفا عليها الزمن، وصارت من «التراث» القديم، وذلك حين يوضع «الدين» مقابل «للعلم» في مناقشات ومحاضرات وندوات ومؤلفات عن «الإسلام والعلمانية» حيث يَنبُري رجال الدين لمهاجمة «العلمانية» ويَنبُري العلمانيون للدفاع عنها؟ وهل يستطيع الباحث أخيراً أن يتجاهل الإعلام الرسمي الديني بكلّ ما يمارسه من تخريب في وعي الناس حين يُحاصِرهم بالأحاديث والمناقشات والتمثيلات والأفلام والفتاوى التي تُغَيِّب الناس عن قضاياهم الحقيقية، وتُفسّر الدين لصالح القوى المسيطرة المتحالفة مع أعداء الوطن والدين؟

أليس ممّا له دلالتة في هذا الصدد أن تكون القدس — وبها المسجد الأقصى أولى القبلتين وثاني الحرمين — تحت سيطرة الصهاينة، ويُبارك علماؤنا الصّالح مع العدو مباركة علنية أو مباركة صامتة؟ ولكن حين يتجرأ مفكر على إنكار «حديث الذبابة» يتصدّى له كبيرهم فيقيم الدنيا ولا يقدها. وحين يُناجي كاتب في بلواء المرض ومحنته ربه وينشر مناجاته تلك تثور نائرة الشيوخ لأن «الإنسان» تجرأ على «ربه». هؤلاء العلماء الأقدان باركوا الصلح مع العدو باسم «الإسلام» وكانوا من قبل يدعوننا للجهاد والتضحية باسم «الإسلام»، والعدو هو العدو لم يتغيّر ولم يكف عن عدوانه على الأنفس والأرض. ليس هؤلاء العلماء ذاتهم هم الذين عقدوا المؤتمرات ودبّجوا الخطب والمقالات لإثبات أن الإسلام «دين الاشتراكية» و«العدالة الاجتماعية»، وهم ذاتهم الذين عادوا في عصر «الانفتاح» يؤكّدون لنا أن الله جعل بعضنا فوق بعض درجات ليتخذ بعضنا بعضاً سخريةً، ولا يجدون للدرجات تأويلاً سوى التفاوت الاقتصادي والاجتماعي؟ أليس هؤلاء العلماء هم الذين يُؤيّدون أكثر الأنظمة العربية رجعية وتحالفاً مع أعداء الإسلام والمسلمين، ولا يجدون غصاصةً في الأخذ من أموالهم وهم يعلمون أنها أموال المسلمين الذين تستغلهم هذه الحكومات وتقهرهم باسم «الإسلام»، أو بالأحرى بالتفسير الرجعي للإسلام؟^٧

^٧ ممّا له دلالتة أيضاً في هذا الصدد ما اتّضح أخيراً للرأي العام المصري من تعاون بعض الشيوخ مع شركات الاستثمار التي تُبَت دورها التخريبي في الاقتصاد، وما ترتب على ذلك من معاناة لا طاقة لفقراء

إن من حَقَّنَا — والحال كذلك — أن نتساءل في جدية وإخلاص وموضوعية: ما هو الإسلام؟ والسؤال يكتسب مشروعيته من تلك الفوضى الفكرية التي تسيطر على المفاهيم الدينية في ثقافتنا نتيجة لاختلاف الرؤى والتوجهات في الواقع الثقافي المعاصر من جهة، ونتيجة لتعدد الاجتهادات والتأويلات في التراث من جهة أخرى. وإذا كانت مثل هذه الاختلافات قد أدَّت في الماضي إلى نوع من «اللادرية» انتهت إلى تحريم التفكير ذاته، وإلى غلق باب الاجتهاد، فإنَّ غايتنا من طرح السؤال الوصول إلى فهم «موضوعي» لماهية الإسلام. كلنا يتحدَّث عن الإسلام، وعن رأي الإسلام وحُكْم الإسلام، ولكن يبدو من هذه الأحاديث أننا نتحدث عن مفهوم لم نتفق على تحديده ولو في الحدود الدنيا من الاتفاق. وقد أدَّى هذا التعارض المفهومي في الماضي إلى أن ذهب قاضي البصرة عبيد الله بن الحسن إلى التسوية بين كل الآراء وبين كل الاجتهادات مهما تضاربت وتناقضت، فقال:

«كل ما جاء به القرآن حق، ويدلُّ على الاختلاف. فالقول بالقدر صحيح وله أصل في الكتاب، والقول بالإجبار صحيح وله أصل في الكتاب، ومن قال بهذا فهو مصيب، ومن قال بهذا فهو مصيب؛ لأن الآية الواحدة ربما دلت على وجهين مختلفين واحتملت معنيين متضادين. وسئل يوماً عن أهل القدر وأهل الإجبار فقال: كلُّ مصيب هؤلاء قوم عظموا الله، وهؤلاء قوم نزهوا الله. قال وكذلك القول في الأسماء، فكل من سمَّى الزاني مؤمناً فقد أصاب، ومن سمَّاه كافراً فقد أصاب، ومن قال هو فاسق وليس بمؤمن ولا كافر فقد أصاب، ومن قال هو كافر مُشرك فقد أصاب؛ لأن القرآن قد دل على هذه المعاني.

الوطن بها. ولم يجد أحد هؤلاء الشيوخ من دفاع عن نفسه وعن أمثاله إلا تأكيد الاتهام حيث يقول: «وطبيعي أن تختار المؤسسة رجالاً متخصصين موثقاً بهم لضبط أعمالها، وليثق بها الناس، وبديهي ألا يعمل هؤلاء المستشارون مجاناً، فهل يكون عجباً أن يأخذ هؤلاء مكافأة على عملهم كأبي مستشارين آخرين؟ وهل يُراد أن يمتنع العلماء عن إعطاء رأيهم الشرعي لهذا أو ذاك؟» (التأكيد من عندنا) (جريدة أخبار اليوم، العدد رقم ٢١٩٢ بتاريخ أول نوفمبر ١٩٨٦م، الصفحة الثامنة، عمود «نحو النور»).

وكان يكفي أن يُدرك الشيخ حقيقة الهدف من وراء توظيفه وهو اكتساب «ثقة الناس» أما التخصص والخبرة في شئون المال والاقتصاد فلها رجالها وأهلها. وهل مهمّة عالم «الدين» إعطاء الرأي الشرعي — لهذا أو ذاك — مقابل الأجر النقدي، وقد تكفّلت الدولة أن تُوظفه» لهذا الغرض فقط وتدفع له راتبه من «الضرائب» التي يدفعها فقراء الوطن؟ هكذا تحوَّلت وظيفة الشيخ من حماية العامة من سطوة «العسكر» إلى تقنين استغلال التجار لفقراء الوطن باسم «الإسلام»، رحم الله شيخ الإسلام «عز الدين بن عبد السلام».

قال وكذلك السنن المختلفة؛ كالقول بالقرعة وخلافه، والقول بالسعاية وخلافه،^٨ وقتل المؤمن بالكافر، ولا يُقتل مؤمن بكافر، وبأي ذلك أخذ الفقيه فهو مصيب. قال: ولو قال إن القاتل في النار كان مُصيباً، ولو قال هو في الجنة كان مصيباً، إذ كان إنما يُريد بقوله إن الله تعبه بذلك وليس عليه علم الغيب. وكان يقول في قتال عليٍّ لطلحة والزبير وقتالهما له: إن ذلك كله طاعة لله تعالى.»^٩

ولسنا نظنُّ أن أحداً من المسلمين اليوم يتقبَّل هذا الموقف «اللاأدري»، كما أننا لسنا نظن أن تبني أحد هذه المواقف المذكورة والدفاع عنه، وهي مواقف صيغت في الماضي في واقع مختلف، يُمكن أن يحل إشكاليات اليوم في الثقافة الإسلامية المعاصرة.

إن إعادة طرح السؤال: ما هو الإسلام؟ من خلال البحث عن مفهوم للنص هو بمثابة التساؤل عن «هويتنا» الحضارية في التاريخ، سواء كنا مسلمين أم كنا مسيحيين ما دنا نعيش واقع هذه الثقافة العربية الإسلامية بمكوناتها التاريخية. ولا نتوقف طويلاً أمام من يصرون على إقامة تعارض زائف بين العروبة والإسلام، فعلى هؤلاء — إن استطاعوا — أن يُنكروا عروبة النصوص الدينية، وعليهم — إن استطاعوا — أن يتجاهلوا الحقائق التاريخية لعروبة حامل الرسالة ومُتلقيها الأول، ولعروبة المخاطبين بالوحي. والقول بعروبة الإسلام لا يتجاهل إسهامات «غير العرب»، غير أن مفهوم «غير العرب» هنا مفهوم غير دقيق إلا إذا كان مفهوم العروبة يقوم على «العرق» و«الجنس» ولا يقوم على أساس «الثقافة». ومن الواضح أن الذين يفصلون بين العروبة والإسلام يفهمون العروبة فهمًا عرقياً جنسياً، مُتناسين أن «النقاء» الجنسي والعرقى أسطورة وهم. إن معيار التصنيف بين الأمم والشعوب يجب أن يكون «الثقافة» وأهم أدواتها «اللغة». فإذا نظرنا للإسلام من

^٨ «القرعة» و«السعاية» مُصطلحات فقهية خاصة في باب «العتق»، ويرتبط المصطلح الأول بما فعله النبي حين بلغه أن رجلاً أعتق كل عبده عند موته، ولم يكن له مالٌ سواهم، فأقرع النبي بينهم حتى أعتق بعضهم (انظر، صحيح مسلم، الجزء الخامس، ص ٩٧). أمَّا «السعاية» فهي جواز أن يستسعي السيد العبد — في غير مشقة — تمهيداً لعنقه، فيكون العبد بذلك قد أعتق نفسه بالسعي. وواضح أن الخلاف بين الفقهاء كان حول جواز الأمرين وعدم جوازهما في العصور المتأخرة (انظر: صحيح مسلم، الجزء الرابع، ص ٢١٣).

^٩ ابن قتيبة: تأويل مختلف الحديث، ص ٥٥-٥٧.

خلال منظور الثقافة تبدد ذلك الوهم الزائف الذي يفصل بين العروبة والإسلام.^{١٠} ومن منظور «الثقافة» فالإسلام دين عربي، بل هو أهم مكونات العروبة وأساسها الحضاري والثقافي.

إنَّ البحث عن مفهوم للنص لا يزعم الإجابة على كل هذه الهموم والتصدي لها تصدياً شاملاً، ولكنه بداية للبحث العلمي في مجال شائك يبدو أنه لم يُعد فيه مجال لقول جديد. سيقول المغرضون من الناس وأصحاب الكراسي المزورة — على حدِّ تعبير الكندي فيلسوف الإسلام الأول — ليس لهذه التساؤلات من معنى إلا التشكيك في العقيدة، وسيقولون إن هذه ليست أسئلة جديدة، بل هي قديمة أجاب عنها العلماء كلُّ في مجال تخصُّصه، فالإجابة عنها الآن من قبيل تحصيل الحاصل، ولكن على الباحث أن يُعرض عن كل ذلك ويمضي في طريقه طارحاً السؤال تلو السؤال باحثاً عن إجابة لكل سؤال، متباعداً قدر الإمكان عن الإجابات الجاهزة التي لا تضيف إلى وعينا بموضوع الدرس جديداً.

والباحث هنا لا يزعم امتلاكه للحقيقة بألف ولام العهد، وإنما يزعم أنه بسبيله للبحث عنها ومقاربتها بالقدر الممكن علمياً وإنسانياً. وغني عن القول إن الباحث على وعي بخطر

^{١٠} إنَّ الفصل بين العروبة والإسلام ينطلق من مجموعة من الافتراضات المثالية الذهنية: أولها عالمية الإسلام وشموليته من دعوى أنه دين للناس كافة لا للعرب وحدهم. ورغم أنَّ هذه الدعوى مفهوم مُستقر في الثقافة فإن إنكار «الأصل» العربي للإسلام وتجاوزه للوثب إلى العالمية والشمولية مفهوم حديث نسبياً. إنَّ دعوى العالمية والشمولية في أيِّ ظاهرة من الظواهر لا يجب أن تنكر الأصول التاريخية للظاهرة بما تتركه من ملامح وسمات تظلُّ ملازمة للظاهرة ولا تنفصل عنها، وهذا قانون علمي ينطبق على كل الظواهر ومنها الظاهرة الدينية. الافتراض الثاني أن الدعوة القومية الحديثة دعوة عنصرية علمانية، وقد يستدلُّ أصحاب نظرية الفصل على ذلك ببعض الاستدلالات الساذجة من قبيل أن اقتراح إنشاء جامعة للدول العربية كان اقتراحاً بريطانياً استعمارياً، أو أنَّ حملة لواء الفكر القومي كانوا من غير المسلمين. وهذه مجرد تعبيرات مؤقَّتة لها أسباب أعمق في حركة المجتمع والفكر، ولا يمكن تفسير هذه الظاهرة بمثلتها في تاريخ أوروبا، فلم يُصاحب الفكر القومي العربي — فيما نعلم — أي إنكار لدور الدين. الفرضية الثالثة والأكثر خطورة في فكر هؤلاء أن تصنيف البشر إنما يتمُّ على أساس «العقيدة» لا على أساس «الثقافة»، وإذا كانت «العقيدة» نظاماً جزئياً داخل النظام الكلي للثقافة، فإنَّ تصنيف البشر داخل الثقافة الواحدة على أساس «العقيدة» من شأنه أن يمزق وحدة الوطن، ويخلق معارك وهمية بين المواطنين، ويؤدِّي إلى صراعات زائفة من شأنها أن تعوق الجماهير عن إدراك حلبة الصراع الحقيقي ضد من يُهدرون آدميتهم — مسلمين ومسيحيين — ويستغلون عرقهم ويُزيّفون وعيهم. أليس في ذلك كله ما يؤكد أن «الإسلام» الذي نتحدّث عنه جميعاً ليس مفهوماً واحداً؟

«التشويش الأيديولوجي» النابع من موقفه من الواقع الذي يعيش فيه ويتفاعل معه بوصفه مواطناً، ويدرك أن عليه أن يُقلل من تأثير هذا الخطر على قدر ما يستطيع. ويكفي الوعي الدائم به مانعاً من الانزلاق إلى مهاوي التحليلات الأيديولوجية؛ إذ لا يقع فيه حتى الأذقان إلا من يُنكرونه ويزعمون لأنفسهم تجرُّداً وموضوعية ونزاهة لا تليق إلا بالحق المطلق المجرَّد، وأنِّي لنا ذلك.

(٣) في المنهج

تَنطَلِقُ هذه الدراسة من مجموعة الحقائق التي صاغتها الثقافة العربية حول النص القرآني من جهة، كما أنها تَنطَلِقُ من المفاهيم التي يطرحها النص ذاته عن نفسه من جهة أخرى. والحقيقة أن الفصل بين ما يطرحه النص عن نفسه وبين ما صاغته الثقافة عنه فصل تعسُّفي، لكنه فصل لا غناء عنه للتوضيح والبيان. إن النص في حقيقته وجوهره مُنتج ثقافي. والمقصود بذلك أنه تشكل في الواقع والثقافة خلال فترة تزيد على العشرين عاماً. وإذا كانت هذه الحقيقة تبدو بديهية ومُتَّفَقاً عليها، فإنَّ الإيمان بوجود ميتافيزيقي سابق للنص يعود لكي يطمس هذه الحقيقة البديهية ويعكر من ثَمِّ إمكانية الفهم العلمي لظاهرة النص. إن الإيمان بالمصدر الإلهي للنص؛ ومن ثَمِّ لإمكانية أي وجود سابق لوجوده العيني في الواقع والثقافة، أمر لا يتعارض مع تحليل النص من خلال فهم الثقافة التي ينتمي إليها. ولنقل بعبارة أخرى إن الله سبحانه وتعالى حين أوحى للرسول ﷺ بالقرآن اختار النظام اللغوي الخاص بالمُسْتَقْبَلِ الأول. وليس اختيار اللغة اختياراً لوعاء فارغ وإن كان هذا ما يؤكد الخطاب الديني المعاصر، ذلك أن اللغة أهم أدوات الجماعة في إدراك العالم وتنظيمه. وعلى ذلك لا يمكن أن نتحدث عن لغة مفارقة للثقافة والواقع، ولا يمكن من ثَمِّ أن نتحدث عن نص مفارق للثقافة والواقع أيضاً طالما أنه نصٌّ داخل إطار النظام اللغوي للثقافة. إنَّ ألوهية مصدر النص لا تنفي واقعية محتواه ولا تنفي من ثَمِّ انتماءه إلى ثقافة البشر.

إنَّ القرآن يصف نفسه بأنه رسالة، والرسالة تُمثِّلُ علاقة اتصال بين مُرْسِلٍ ومُسْتَقْبَلٍ من خلال شفرة، أو نظام لغوي. ولَمَّا كان المُرْسِلُ في حالة القرآن لا يمكن أن يكون موضعاً للدرس العلمي، فمن الطبيعي أن يكون المدخل العلمي لدرس النصِّ القرآني مدخلَ الواقع والثقافة، الواقع الذي ينتظم حركة البشر المُخاطَبِينَ بالنص، وينتظم المُسْتَقْبَلِ الأول للنص وهو الرسول، والثقافة التي تتجسد في اللغة، بهذا المعنى يكون البدء في دراسة النص

بالثقافة والواقع بمثابة بدء بالحقائق الإمبريقية، ومن تحليل هذه الحقائق يمكن أن نصل إلى فهم علمي لظاهرة النص. إن القول بأن النص منتج ثقافي يكون في هذه الحال قضية بديهية لا تحتاج لإثبات. ومع ذلك فإن هذه القضية تحتاج في ثقافتنا إلى تأكيد متواصل نأمل أن تقوم به هذه الدراسة.

لكن القول بأن النص مُنتجٌ ثقافي يُمتلُّ بالنسبة للقرآن مرحلة التكون والاكتمال، وهي مرحلة صار النص بعدها مُنتجًا للثقافة، بمعنى أنه صار هو النص المُهيمن المسيطر الذي تُقاس عليه النصوص الأخرى وتتحدّد به مشروعيتها. إن الفارق بين المرحلتين في تاريخ النص هو الفارق بين استمداده من الثقافة وتعبيره عنها وبين إمداده للثقافة وتغييره لها. ولكن علينا دائمًا أن نكون على وعيٍ بأن القول بوجود مرحلتين في تاريخ النص لا يعني أنهما مرحلتان متقابلتان مُتعارضتان؛ فالنصُّ في مرحلته الأولى — في تعبيره عن الثقافة — لم يكن مجرد حامل سلبي لها؛ فقد كانت له فعاليته الخاصة — بوصفه نصًّا — في تجسيد الثقافة والواقع، وهي فعالية لا تعكسهما عكسًا أليًا، بل تُجسدهما تجسيدًا بنائيًا؛ أي تجسيدًا يُعيد بناء معطياتهما في نسق جديد. وفي المرحلة الثانية ليس المقصود بأن النص مُنتجٌ للثقافة تحويل الثقافة إلى صدى سلبي للنص؛ فللثقافة أيضًا آلياتها الخاصة في التعامل مع النص، وذلك بإعادة قراءته وتأويله.

إن العلاقة بين النص والثقافة علاقة جدلية معقدة تتجاوز كل الأطروحات الأيديولوجية في ثقافتنا المعاصرة عن النص. ومن أجل الكشف عن بعض جوانب هذا التداخل العلاقي بين النص والثقافة تعتمد هذه الدراسة بصفة أساسية المدخل اللغوي. ولمّا كانت اللغة نظامًا للعلامات، فإنها بالضرورة نظام يُعيد تقديم العالم بشكلٍ رمزي، إنها وسيط من خلاله يتحوّل العالم المادي والأفكار الذهنية إلى رموز. والنصوص اللغوية ليست إلا طرائق لتمثيل الواقع والكشف عنه بفعالية خاصة. لكن للغة وظيفة أخرى إلى جانب وظيفتها العامة السابقة، تلك هي وظيفتها الاتصالية التي تفترض علاقة بين مُتكلّم ومخاطب وبين مُرسل ومُستقبل.^{١١} وإذا كانت الوظيفة الإعلامية الاتصالية للغة لا تنفصل عن طبيعتها الرمزية، فإن وظيفة النص في الثقافة — وهي وظيفة إعلامية بوصف النص رسالة كما سبقت الإشارة — لا تنفصل كذلك عن النظام اللغوي الذي ينتمي إليه؛ ومن ثم لا ينفصل عن مجال الثقافة والواقع.

^{١١} Roman Jakobson, Linguistics and Poetics

إنَّ اختيار منهج التحليل اللغوي في فهم النص والوصول إلى مفهوم عنه ليس اختياراً عشوائياً نابغاً من التردد بين مناهج عديدة متاحة، بل الأخرى القول إنه المنهج الوحيد الممكن من حيث تلاؤمه مع موضوع الدرس ومادته. إن موضوع الدرس هو «الإسلام»، ولا خلاف بين علماء الأمة على خلاف مناهجهم واتجاهاتهم قديماً وحديثاً أن الإسلام يقوم على أصلين؛ هما «القرآن» و«الحديث» النبوي الصحيح. هذه حقيقة لا يُمكن التشكيك في سلامتها. الحقيقة الثانية التي لا يُمكن التشكيك في سلامتها كذلك أن هذه النصوص لم تُلقَ كاملة ونهائية في لحظة واحدة، بل هي نصوص لغوية تشكَّلت خلال فترة زادت على العشرين عاماً. وحين نقول «تشكَّلت» فإننا نَقصد وجودها المتعين في الواقع والثقافة بقطع النظر عن أيِّ وجود سابق لهما في العلم الإلهي أو في اللوح المحفوظ. وتلك قضايا سنتعرَّض لها في متن الدراسة. وإذا كانت هذه النصوص قد تشكَّلت في الواقع والثقافة فإن لكليهما دوراً في تشكيل هذه النصوص.

ولعلَّ الحديث عن دور الواقع والثقافة في تشكيل هذه النصوص يُمثل نقطة الانفصال، وربما التدابر، بين منهج هذه الدراسة وبين المناهج الأخرى التي يتبنَّاها الخطاب الديني المعاصر عند مناقشة مثل هذه القضايا حيث تُعطى الأولوية عند مناقشة النصوص الدينية للحديث عن «الله» عز وجل «قائل النص»، ثم يلي ذلك الحديث عن النبي ﷺ «المستقبل الأول» للنص، ثم يلي ذلك الحديث عن الواقع تحت عناوين «أسباب النزول» و«المكي والمدني» و«الناسخ والمنسوخ». إنَّ مثل هذا المنهج — إن اكتملت له أدوات البحث المنهجي من الدقة والاستقصاء — بمثابة دياكتيك هابط في حين أن منهج هذه الدراسة بمثابة دياكتيك صاعد. وعلى حين يبدأ المنهج الأول من المطلق والمثالي في حركة هابطة إلى الحسي والمتعين، فإنَّ المنهج الثاني يبدأ من الحسي والعيني صعوداً، يبدأ من الحقائق والبداهيات ليصل إلى المجهول ويكشف عما هو خفي. إنَّ مُعضلة المنهج الأول أنه يعتمد على التأمل، ومن ثم يكون عرضة للانغماس في الأقاويل الخطابية، وبذلك يتحوَّل الخطاب العلمي من خلال هذا المنهج عن مهمته الحقيقية ليؤدِّي مهمةً أخرى هي مهمة الوعظ والإرشاد. ولعلَّ هذا يفسر لنا اختلاط مفهوم «العالم» بمفهوم «الواعظ» و«الخطيب» في ثقافتنا الدينية. ونأمل أن يُؤدِّي المنهج الذي تتبنَّاه هذه الدراسة إلى تجاوز هذه المُعضلة. المُعضلة الثانية التي يقع فيها المنهج الأول — ونأمل أن يتجاوزها منهج هذه الدراسة — خطر الوقوع في شبكة «الإجابات الجاهزة» والانسحاق في دوامة «التشويش الأيديولوجي»؛ حيث يبدو الباحث — في إطار هذا المنهج — وكأنه يكتشف شيئاً جديداً، وهو في الواقع يمارس دور الحوالة

والمشعوذين فيُخرج من ثيابه ما سبق أن حَبَّأه، وذلك ليُدْهِش الناس وينال إعجابهم. وما يكون الباحث قد حَبَّأه في هذه الحالة ليس سوى ما قاله القدماء في نفس القضية وعن نفس الموضوع.

وإذا كان البدء بالواقع معناه البدء بالحقائق التي نعرفها من التاريخ فإن دراستنا لمفهوم النص سعيًا لتحديد ماهية الإسلام لا يَنْبَغِي أن تُغفل الواقع، بل عليها أن تبدأ به بوصفه الحقيقة العينية الملموسة التي يمكن الحديث عنها. وعلينا أن نضع في الاعتبار أن الواقع مفهوم واسع يشمل الأبنية الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية، ويشمل المتلقِّي الأول للنص ومُبلِّغه، كما يشمل المخاطبين بالنص. إن النص أداة اتصال يقوم بوظيفة إعلامية، ولا يُمكن فهم طبيعة الرسالة التي يتضمَّنُها النص إلا بتحليل مُعطياتها اللغوية في ضوء الواقع الذي تشكَّل النص من خلاله. والقول إن كل نص رسالة يُؤكِّد أن «القرآن» و«الحديث النبوي» نصوصًا يُمكن أن نُطبِّق عليها مناهج تحليل النصوص، وذلك ما دام ثَمَّة اتفاق على أنهما «رسالة». ومعنى ذلك أن تطبيق نهج تحليل النصوص اللغوية الأدبية على النصوص الدينية لا يفرض على هذه النصوص نهجًا لا يتلاءم مع طبيعتها. إنَّ المنهج هنا نابع من طبيعة المادة ومُتلائم مع الموضوع.

والاعتراض الذي يُمكن أن يُثار هنا: كيف يُمكن تطبيق منهج تحليل النصوص على نصِّ إلهي؟! وقد يتضمَّن الاعتراض بعض الاتهام (والعياذ بالله من سوء النية) حول تطبيق مفاهيم البشر ومناهجهم على نصِّ غير بشري من حيث أصله ومصدره. والحقيقة أنَّ هذا الاعتراض إن صدر فإنما يصدر عن ذلك النمط من الفكر التأملي المثالي الذي أشرنا إليه بوصف علمي باسم «الديالكتيك الهابط». وإذا كان أصحاب هذا المنهج يتفوقون معنا كذلك في أن الله سبحانه وتعالى ليس موضوعًا للتحليل أو الدرس، وإذا كانوا يتفوقون معنا كذلك في أنه سبحانه شاء أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم، أي من خلال نظامهم الثقافي المركزي، فإن المتاح الوحيد أمام الدرس العلمي هو درس «الكلام» الإلهي من خلال تحليل مُعطياته في إطار النظام الثقافي الذي تجلَّى من خلاله. ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي هو المنهج الوحيد الإنساني الممكن لفهم الرسالة، وفهم الإسلام من ثم.

وحتى لا نقع فيما وقع فيه القدماء فإن مصداقية النص في منهج تحليل النصوص لا تنبع من دليل خارجي، بل تنبع من تقبُّل الثقافة للنص واحتفائها به. لقد اختلف القدماء حول هذه الإشكالية، وانصبَّ خلافهم فيها حول نقطة جزئية هي: هل يحتاج النص إلى دليل خارجي لإثبات مصداقيته، أم أنه يتضمَّن في داخله هذا الدليل؟ وإذا كانوا جميعًا

قد اتفقوا على ضرورة وجود معيار خارجي فإنهم اختلفوا في طبيعة هذا المعيار، هل هو «العقل» أم «المعجزة» الباهرة التي تقع على يد الرسول؟ وقد انتهى الفكر الديني القديم إلى أن المعجزة الكبرى هي «النص» ذاته، وكان لذلك نتائج ليس هنا مجال مناقشتها إذ سنتعرّض لها في فصول الدراسة.

وفي منهج تحليل النصوص تتبع مصداقية النص من دوره في الثقافة، فما ترفضه الثقافة وتنفيه لا يقع في دائرة «النصوص»، وما تتلقّاه الثقافة بوصفه نصّاً دالّاً فهو كذلك. وقد يختلف اتجاه الثقافة في اختيار النصوص من مرحلة تاريخية إلى مرحلة تاريخية أخرى، فتنفي ما سبق لها أن تقبلته، أو تقبل ما سبق لها أن نفته من النصوص. وإذا طبّقنا هذا المعيار على القرآن بصفة خاصة فنحن إزاء نصّ لم يكدّ يكتمل حتى أصبح جزءاً أصيلاً فاعلاً في الثقافة التي ينتمي إليها. ولم تكدّ تمرُّ عليه سنوات قليلة حتى صار هو النص المهيمن والمسيطر في الثقافة. ثم تجاوز إطار ثقافته ليكون مؤثراً في ثقافات أخرى. لقد صار القرآن هو «النص» بألف ولام العهد. وإذا كنا نعتد المعيار الثقافي في تحديد مصداقية النص، فمن قبيل تحصيل الحاصل القول بأن مصداقية هذا النص — القرآن — لا تتبع من كثرة عدد المؤمنين به، كما أنّ قلة عددهم لا تقلل من مصداقيته. إنّ وجود النص في الثقافة أخطر من وجوده في عواطف المعتقدين والمؤمنين.

لذلك كله لا تعارض بين تطبيق المنهج اللغوي — منهج تحليل النصوص — على القرآن وبين الإيمان بمصدره الإلهي. إن البحث عن مفهوم للنص ليس إلا محاولة لاكتشاف طبيعة النص الذي يمثّل مركز الدائرة في ثقافتنا. إنّ محاولة البحث عن مفهوم للنص سعي لاكتشاف العلاقات المركّبة لعلاقة النص بالثقافة من حيث تشكّلها بها أولاً، وعلاقته بها من حيث تشكيله لها ثانياً. وسيكون هذان المحوران موضوع الباب الأول من هذه الدراسة. وهذا الباب ينقسم إلى خمسة فصول، هي على التوالي: مفهوم الوحي، المتلقي الأول للنص، المكي والمدني، أسباب النزول، ثم الناسخ والمنسوخ. وفي كل هذه الفصول سيكون التحليل قائماً على أساس المحورين السابقين في علاقة النص بالثقافة تشكّلاً وتشكيلاً. وسيكون الباب الثاني من هذه الدراسة عن «آليات النص» من حيث علاقته بالنصوص الأخرى في الثقافة من جهة، ومن حيث آلياته في إنتاج الدلالة من جهة أخرى، ويندرج تحت هذا الباب أيضاً خمسة فصول هي على التوالي: الإعجاز، المناسبة بين الآيات والسور، الغموض والوضوح، العام والخاص، التفسير والتأويل. ويأتي الباب الثالث والأخير للكشف عن التحوّل الذي أصاب مفهوم النص ووظيفته والذي صارت له السيادة في الثقافة العربية

الإسلامية حتى عصورها الحديثة. وقد كان من الطبيعي أن نتوقّف في هذا الباب عند فكر «أبو حامد الغزالي» بوصفه المفكر الذي التقت عنده تيارات الفكر الديني واتجاهاته على المستويين الرسمي والشعبي. إن الدور الخطير الذي قام به الغزالي في صياغة المفاهيم والتصوّرات التي كُتِب لها الشيوخ والاستقرار في مجال الفكر الديني فرض علينا هذه الوقفة الخاصة، وهي وقفة تستهدف الكشف عن أسباب بداية عزل النص عن الواقع وعن حركة الثقافة من جهة، والكشف عن جذور كثير من الأفكار والمفاهيم الشائعة في الخطاب الديني المعاصر من جهة أخرى.

إنّ قراءة الغزالي بالإضافة إلى أهميتها في الكشف عن التحوّل الذي طرأ على مفهوم النص في الفكر تكشف لنا عن صوت الماضي الذي يُعاد تصديره لنا في الحاضر، وتكشف أكثر عن آليات الفكر الديني المعاصر في إضفاء صفة القداسة والإطلاق على ذاته بارتداء ثياب التراث في أشدّ اتجاهاته تخلّفًا ورجعية. وفي هذا الكشف نأمل أن نساهم في تعرية الوجه الحقيقي لكثير من مفاهيم الخطاب الديني المعاصر باستخدام أساليب الدرس العلمي.

الباب الأول

النص في الثقافة (التشكُّل والتشكيل)

الفصل الأول

مفهوم الوحي

يُعدُّ مفهوم «الوحي» هو المفهوم المركزي للنص عن ذاته حيث يُشير إلى نفسه بهذا الاسم في كثير من المواضع. وإذا كان ثَمَّة أسماء أخرى للنص وَرَدَتْ بها الإشارة مثل القرآن والذِّكر والكتاب، فإن اسم «الوحي» يُمكن أن يستوعبها جميعًا بوصفه مفهومًا دالًّا في الثقافة، سواء قبل تشكُّل النص أم بعد تشكُّله. وإذا كان كلُّ من السيوطي والزرکشي قد بالغا في تعداد أسماء القرآن حتى وصلّا بها إلى ما يزيد على الخمسين اسمًا وخطًا بين الأسماء والأوصاف فإن تحليلنا لمفهوم الوحي قد يتوقَّف عند بعض الأسماء الأكثر شهرة كالكتاب والقرآن والرسالة والبلاغ فقط للكشف عن مفهوم النص لنفسه.^١

وإذا كان اسم «الكتاب» واسم «القرآن» من الأسماء التي تعدُّ بمثابة الأسماء الأعلام، فإنَّ اسم «الوحي» في دلالته على القرآن ليس كذلك، بل تتَّسع دلالته لتشمل كل النصوص الدينية الإسلامية وغير الإسلامية؛ فهو مفهوم يستوعب كل النصوص الدالة على خطاب الله للبشر. هذا من حيث الاستخدام القرآني. والاسم من جهة أخرى دال في إطار اللغة العربية قبل القرآن على كل عملية اتصال تتضمَّن نوعًا من «الإعلام». وَرَدَ في اللسان: «وأصل الوحي في اللغة كلها إعلام في خفاء». وإذا كان صاحب اللسان يُعدُّ في معاني الوحي «الإلهام» و«الإشارة» و«الإيماء» و«الكتابة» و«الكلام»، فإنَّ هذه المعاني كلها يستوعبها معنى «الإعلام» ويُشير كل منها على حدة إلى طريقة من طرق الإعلام؛ فالإعلام قد يكون بالكلام وقد يكون بالكتابة وقد يكون بالإشارة والإيماء وقد يكون إلهامًا.

^١ انظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٥٠، وكذلك الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٧٣-٢٧٦.

(١) الوحي عملية اتصال

وإذا كانت الدلالة المركزية للوحي هي «الإعلام» فإنَّ من شرط هذا الإعلام أن يكون خفياً سرياً. ونستطيع أن نقول بعبارة أخرى إن الوحي علاقة اتصال بين طرفين تتضمَّن إعلامًا — رسالة — خفياً سرياً. وإذا كان «الإعلام» لا يتحقَّق في أي عملية اتصال إلا من خلال شفرة خاصة، فمن الضروري أن يكون مفهوم الشفرة مُتضمِّناً في مفهوم الوحي، ولا بد أن تكون هذه الشفرة المُستخدمة في عملية الاتصال والإعلام شفرة مشتركة بين المرسل والمستقبل أي بين طرفي عملية الاتصال/الوحي.

إنَّ هذا المفهوم للوحي يُمكن أن نجده في الشعر كما نجده في القرآن نفسه. وها هو علقمة الفحل يصف ذكر النعام عائداً إلى أُنثاه مسرعاً ... وقد انتابه قلق عليها وعلى الصغار نتيجة عاصفة شديدة وأمطار. وحين عاد وجدَّهم سالمين مُطمئننين فأخذ ...

يُوحى إليها بأنقاضٍ ونقنقة كما تراطنَ في أُفدانها الرُّومُ

فاستخدام الشاعر للفعل «يُوحى» يُشير إلى علاقة اتصال بين ذكر النعام وأُنثاه (مرسل ومُستقبل) من خلال شفرة خاصة (الأنقاض والنقنقة) سريَّة لا يفهمها الشاعر ذاته، ولذلك قارن بينها وبين «رطانة» الروم في قصورهم. ومن الضروري أن نُشير هنا إلى أن الطرف الثالث أو المراقب الخارجي لعملية الاتصال/الوحي لا يفهم شفرة الاتصال؛ ومن ثم لا يفهم مضمون الرسالة أو الإعلام المُتضمَّن فيها، لكنه يدرك بشكل عام أن ثمة اتصالاً وثمة رسالة وإعلاماً. في هذا الإطار نفهم تشبيهه علقمة لاتصال ذكر النعام بأُنثاه (الوحي) بتراطن الروم، حيث يدرك العربي أنهم يتخاطبون بلغة خاصة لكنه لا يفهم مضمون مخاطباتهم.

ونجد مثل هذا الاستخدام في القرآن في قصة زكريا ومريم بصفة خاصة. لقد سأل زكريا الله أن يهبه ولداً فبشَّره الله باستجابة الدعاء، فطلب من الله علامة.

﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَ لَيَالٍ سَوِيًّا * فَخَرَجَ عَلَى قَوْمِهِ مِنَ الْمِحْرَابِ فَأَوْحَى إِلَيْهِمْ أَنْ سَبِّحُوا بُكْرَةً وَعَشِيًّا﴾^٢.

^٢ سورة مريم: الآيات ١٠-١١.

لقد كان على زكريا أن يتَّصل بقومه، أن يُعَلِّمهم بطلب التسبيح، دون أن يستخدم النظام اللُّغوي الطبيعي العادي، فكان الإيحاء بنظام آخر من الرموز كما ورد في القرآن أيضًا في نفس القصة.

﴿قَالَ رَبِّ اجْعَلْ لِي آيَةً قَالَ آيَتُكَ أَلَّا تُكَلِّمَ النَّاسَ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ إِلَّا رَمْرًا وَاذْكُرْ رَبَّكَ كَثِيرًا وَسَبِّحْ بِالْعَشِيِّ وَالْإِبْكَارِ﴾^٢.

والرمز من الكلام هو الخفي الذي لا يُدرکه إلا المخاطب به، جاء في اللسان: «الرمز إشارة وإيماء بالعينين والحاجبين والشفَتين والقم. والرمز في اللغة كلُّ ما أُشرت إليه مما يبان بلفظٍ بأيِّ شيء أُشرت إليه بيدٍ أو بعين». وهذا الاتصال الرمزي — الوحي — كان هو الاتصال الذي حدَث بين مريم وقومها حين وضعت عيسى وخشيت مواجهة الناس فنذرت أن تصوم عن الكلام كما نُصحت.

﴿فَأَتَتْ بِهِ قَوْمَهَا تَحْمِلَهَا قَالُوا يَا مَرْيَمُ لَقَدْ جِئْتِ شَيْئًا فَرِيًّا * يَا أُخْتُ هَارُونَ مَا كَانَ أَبُوكَ امْرَأً سَوْءٍ وَمَا كَانَتْ أُمُّكَ بَغِيًّا * فَأَشَارَتْ إِلَيْهِ قَالُوا كَيْفَ نُكَلِّمُ مَنْ كَانَ فِي الْمَهْدِ صَبِيًّا﴾^٤.

والإشارة إليه — إلى عيسى الطفل — تتضمن رسالة فحواها «لا تسألوني وأسألوه هو.» وهي رسالة أدركها قومها، فكان ردهم: كيف نخاطب طفلًا؟ إن الرسالة المتضمنة في «إشارة» مريم لقومها تجعل هذه «الإشارة» وحيًا مثل إشارة زكريا لقومه طالبًا منهم التسبيح.

في الأمثلة الثلاثة السابقة لاحظنا أن عملية الاتصال/الوحي كانت تتضمن مُرسلاً ومُستقبلاً ينتميان إلى مرتبة وجودية واحدة، نذكر النعام وأنثاه، زكريا وقومه، مريم وقومها. ولاحظنا أيضًا أن الشفرة التي استُخدمت في عملية الاتصال كانت شفرة مفهومة — إشارات وأصوات في حالة النعام وإشارات فقط في حالة البشر — لكلا الطرفين. والحديث عن الوحي في القرآن ينقلنا إلى مجال أكثر تعقيدًا حيث تكون عملية الاتصال/الوحي بين طرفين لا ينتميان إلى نفس المرتبة الوجودية. ومع ذلك فقد كان هذا المفهوم أيضًا — مفهوم الاتصال بين مراتب وجودية مختلفة — مفهومًا مألوفًا في الثقافة العربية قبل الإسلام.

^٢ سورة آل عمران: آية ٤١.

^٤ سورة مريم: الآيات ٢٧-٢٩.

(٢) اتصال البشر بالجن

لقد أدرك العرب قبل الإسلام ظاهرتي الشعر والكهانة بوصفهما ظاهرتين لهما أصولهما في عالم آخر وراء هذا العالم الحسي المرئي، هو عالم الجن الذي تصوّروه على مثال عالمهم ومجتمعهم، فتصوّروا الجن قبائل تعيش في وادٍ خاص في البادية أطلقوا عليه اسم وادي «عبر»، حتى أصبح «يُقال في المثل لكأنهم جنٌ عبقر» كما يحكي صاحب اللسان. ولأنّ عالم الجن وعالم البشر عالمان مُتجاوران فقد تصوّر العرب إمكانية الاتصال بين البشر والجن. لكنّ البشر القادرين على الاتصال بالجن لا بد أن يتمتّعوا بصفات خاصة تؤهلهم للتواصل مع هذه المرتبة الوجودية المختلفة. ولأنّ الجن ليسوا على صفات البشر أو صورهم، فقد كانوا كائنات قادرة على اختراق الحدود الفاصلة بين السماء والأرض، وقادرة من ثمّ على الإنباء بالغيب ومعرفة المختفي المستور، هذه المعرفة الخاصة — التي يستطيع الجن تحصيلها باستراقه السمع إلى السماء يُمكن لبعض البشر من الخواص اكتسابها عن طريق الاتصال بالجن.

لقد كان ارتباط ظاهرتي «الشعر والكهانة» بالجن في العقل العربي، وما ارتبط بهما من اعتقاد العربي بإمكانية الاتصال بين البشر والجن هو الأساس الثقافي لظاهرة الوحي الديني ذاتها. ولو تصوّرنا خلوّ الثقافة العربية قبل الإسلام من هذه التصوّرات لكان استيعاب ظاهرة الوحي أمرًا مُستحيلًا من الوجهة الثقافية، فكيف كان يُمكن للعربي أن يتقبّل فكرة نزول ملك من السماء على بشر مثله ما لم يكن لهذا التصوّر جذور في تكوينه العقلي والفكري. وهذا كله يُؤكد أن ظاهرة الوحي — القرآن — لم تكن ظاهرة مفارقة للواقع أو تُمثل وثبًا عليه وتجاوزًا لقوانينه، بل كانت جزءًا من مفاهيم الثقافة ونابعة من مواضعها وتصوّراتها. إنّ العربي الذي يدرك أن الجني يخاطب الشاعر ويُلهمه شعره، ويدرك أن العراف والكاهن يستمدان نبوءاتهما من الجن لا يستحيل عليه أن يُصدّق بملك ينزل بكلام على بشر. لذلك لا نجد من العرب المعاصرين لنزول القرآن اعتراضًا على ظاهرة الوحي ذاتها، وإنما انصبّ الاعتراض إما على مضمون كلام الوحي، أو على شخص المُوحى إليه. ولذلك أيضًا يُمكن أن نفهم حرص أهل مكة على ردّ النص الجديد — القرآن — إلى آفاق النصوص المألوفة في الثقافة، سواء كانت شعرًا أم كهانة.

يقول الأعشى متحدثاً عن قرينه «مسحل» وعن اعتماده عليه في قول الشعر، وعن توافقهما:

وما كنت شاحِزداً ولكن حسبْتُني إذا «مسحل» سَدَى لي القول أنطُقُ
شريكان فيما بيننا من هَوادة صفيَّانِ جنِّي وإنسٌ مُوفَّقُ
يقول فلا أعياءَ لشيءٍ أقولُه كفاني لا عَيٌّ ولا هو أخرقُ

ويُفرِّق بدرُ بن عامر بين أشعار الإنس وأشعار الجن ويفخر بقدرته على النطق بكليهما:

ولقد نطقتُ قوافياً إنسيَّةً ولقد نطقتُ قوافيَ التجنين

ولم يكن القرآن في صياغته للواقع الثقافي بمعزل عن هذه التصورات؛ فقد ذكّر الجن في مواضع كثيرة وخصص سورة كاملة تُنبئ عن تحوّل في طبيعة الجن وإيمانهم بالإسلام والقرآن بعد أن استمعوا له. والسورة من ناحية أخرى تؤكد ما كان مستقرّاً في العقل العربي من اتصال الجن بالسماء ومن إمكانية اتصال بعض البشر بالجن.

﴿وَأَنَّهُ كَانَ يَاقُولُ سَفِيهُنَا عَلَى اللَّهِ شَطَطًا * وَأَنَا ظَنَّانَا أَن لَنْ تَقُولَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَى اللَّهِ كَذِبًا * وَأَنَّهُ كَانَ رِجَالُ مَنِ الْإِنْسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالِ مَنِ الْجِنِّ فَرَادُوهُمْ رَهَقًا * وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا كَمَا ظَنَنْتُمْ أَن لَنْ يَبْعَثَ اللَّهُ أَحَدًا * وَأَنَا لَمَسْنَا السَّمَاءَ فَوَجَدْنَاهَا مُلْتَتٍ حَرَسًا شَدِيدًا وَشُهَبًا * وَأَنَا كُنَّا نَقْعُدُ مِنْهَا مَقَاعِدَ لِلسَّمْعِ فَمَنْ يَسْتَمِعِ الْآنَ يَجِدْ لَهُ شِهَابًا رَصَدًا﴾^٥.

ولكن علينا أن نلاحظ أن النصّ هنا وهو يصوغ الواقع يصوغه بطريقة بنائية خاصة تُعيد تركيبه في نسق جديد. ويكفي أن نلاحظ هنا ذلك التداخل الدلالي في استخدام الضمائر. وإذا كانت السورة تبدأ بمخاطبة الرسول ﴿قُلْ أُوْحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ...﴾ فإنّ ما يلي ذلك يبدو في المستوى الظاهر حكاية لما قاله الجن بعد أن استمعوا إلى القرآن. ولكننا نلاحظ أن الآية الأولى في الاستشهاد السابق — وهي الآية الرابعة في السورة — تتسق مع ما سبقها من آيات السورة في دلالة الضمائر حيث يشير ضمير المتكلمين فيها

^٥ سورة الجن: الآيات: ٤-٩.

كلها إلى الجن، وذلك على عكس الآيات التالية لها - الآيات (٥)، (٦)، (٧) - حيث نلاحظ أن ضمير المتكلم «نا» في «أنا» وفي «ظننا» من الضروري أن يكون دالاً على مُتَكَلِّمٍ آخر غير الجن، إلا إذا اعتبرنا أن الآية تعتمد على «التجريد» حيث يُجَرَّدُ المُتَكَلِّمُ من نفسه شخصاً آخر يُشير إليه باسم أو بضمير الغائب. ولكن هذا الافتراض يعوقه استخدام ضمير الغياب في «ظنوا» إشارة إلى الإنس، وضمير المخاطب في «ظننتم» إشارة إلى الجن في الآية رقم (٧).

ومعنى هذا التداخل الدلالي في استخدام الضمائر أن صوت الجنّ ليس صوتاً مستقلاً في النص، فإن صوت المتكلم الأصلي في النص يقطع هذا الصوت بين الحين والآخر بحيث يكون حضور الجن حضوراً مشروطاً. هذا بالإضافة إلى أن بدء السورة بفعل الأمر «قل» والمُخاطَبُ بهذا الفعل محمد، يجعل صوت الجن في مستوى تالٍ لصوت المتكلم الأول (الله) من جهة وصوت المُخاطَبِ «محمد» من جهة ثانية. وأخيراً يأتي في المرتبة الثالثة صوت الجن. وفي الآيات التالية يبرز صوت الجن بروزاً واضحاً، ولكن هذا صوت إسلامي، ثم يخفت ليُفسح المجال لصوت المتكلم الأول:

﴿وَأَنَا مِنَّا الْمُسْلِمُونَ وَمِنَّا الْقَاسِطُونَ فَمَنْ أَسْلَمَ فَأُولَئِكَ تَحَرَّوْا رَشَدًا * وَأَمَّا الْقَاسِطُونَ فَكَانُوا لِجَهَنَّمَ حَطَبًا﴾.

وهنا ينتهي صوت الجن تماماً ليبرز الصوت الأول حتى نهاية السورة.

﴿وَأَنْ لَوْ اسْتَقَامُوا عَلَى الطَّرِيقَةِ لَأَسْقَيْنَهُمْ مَاءً غَدَقًا * لِنَفْتِنَهُمْ فِيهِ وَمَنْ يُعْرِضْ عَنْ ذِكْرِ رَبِّهِ يَسْلُكْهُ عَذَابًا صَعَدًا﴾.^٦

إنّ النص هنا وإن كان يُمثل الواقع الذي ينتمي إليه يعيد تشكيل هذا الواقع من خلال آلياته اللغوية الخاصة. لقد صار الجنُّ في النص جنّاً مؤمناً مسلماً يُدين سلوكه السابق ويُدين البشر الذين كانوا يعوذون به ﴿رِجَالٌ مِّنَ الْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ الْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا﴾. وفي سورة «الناس» نلاحظ تحوُّل أحاديث الجن إلى «وسوسة» يُستعاذ بالله منها، ويوصف هذا الجن بأنه «وسواس خناس». فإذا عرفنا أن سورة «الناس» سابقة في ترتيب النزول على سورة «الجن» أمكننا أن نُميز بين هاتين الصورتين: صورة الجن الخناس الموسوس الذي يُستعاذ بالله منه، وصورة الجن الذي يُشبه البشر في انقسامه إلى مؤمنين وكافرين. ولا شك أن الصورة الثانية تُعدُّ نوعاً من التطوير القرآني

^٦ سورة الجن: الآيات: ١٤-١٧.

النابع من التوافق مع مُعطيات الثقافة من جهة والهادف إلى تطويرها لمصلحة الإسلام من جهة أخرى.

لقد ظلَّ هذا التصوُّر — تصوُّر اتصال البشر بعالم الجنِّ أو العوالم الأخرى بصفة عامة — جزءاً من المفاهيم المستقرَّة في الثقافة العربية الإسلامية، وعلى أساسه أمكن تفسير ظاهرة النبوة ذاتها من خلال نظرية الخيال عند الفلاسفة والمُتصوِّفة. لكن هذا التصوُّر قد أُعيدت صياغته في بناء أكبر يستوعب الوجود كله، وهو تصوُّر صيغ على الوجه التالي:

«اعلم أُرشدنا الله وإياك أنَّا نُشاهد هذا العالم بما فيه من المخلوقات كلها على هيئة من الترتيب والإحكام وربط الأسباب بالمسبِّبات واتصال الأكوان بالأكوان واستحالة بعض الموجودات إلى بعض لا تنقضي عجائبه في ذلك ولا تنتهي غاياته. وأبدأ من ذلك بالعالم المحسوس الجسماني، وأوِّله عالم العناصر المشاهدة كيف تدرج صاعداً من الأرض إلى الماء، ثم إلى الهواء، ثم إلى النار متَّصلاً بعضها ببعض، وكل واحد منها مُستعد إلى أن يَسْتَحِيلَ إلى ما يليه صاعداً وهابطاً، ويستحيل بعض الأوقات والصاعد منها ألطف ممَّا قبله إلى أن يَنْتَهِيَ إلى عالم الأفلاك وهو ألطف من الكل على طبقات اتَّصل بعضها ببعض على هيئة لا يدرك الحس منها إلا الحركات فقط، وبها يهتدي بعضهم إلى معرفة مقاديرها وأوضاعها وما بعد ذلك من وجود الذوات التي لها هذه الآثار فيها. ثم انظر إلى عالم التكوين كيف ابتدأ من المعادن ثم النبات ثم الحيوان على هيئة بديعة من التدرج، آخر أفق المعادن متَّصل بأول أفق النبات مثل الحشائش وما لا بذر له. وآخر أفق النبات مثل النخل والكرم متَّصل بأول أفق الحيوان مثل الحلزون والصدف، ولم يوجد لهما إلا قوة اللمس فقط. ومعنى الاتصال في هذه المكوّنات أن آخر أفق منها مستعد بالاستعداد القريب لأن يَصير أول أفق الذي بعده، واتسع عالم الحيوان وتعدّدت أنواعه وانتهى في تدرج التكوين إلى الإنسان صاحب الفكر والرؤية ترتفع إليه من عالم القُدرة الذي اجتمع فيه الحس والإدراك ولم ينته إلى الرّؤية والفكر بالفعل. وكان ذلك أول أفق من الإنسان بعده. وهذا غاية شهودنا.»^٧

في مثل هذا التصوُّر الذي ساد الثقافة العربية — والذي نجد جذوره في تصوُّرات ما قبل الإسلام — لا يتكوّن الكون من عوالم مُنفصلة، بل يكون الاتصال والحركة صعوداً

^٧ ابن خلدون: المقدمة، ص ٩٥-٩٦.

وهبوطاً بين العوالم هو مجال الفعالية التي تُمكن الإنسان — آخر العوالم وأكملها في نفس الوقت — من الاتصال ببعض هذه العوالم، يَسْتَوِي في ذلك النبي والكاهن. والفارق بين اتّصال النبي بالملأ الأعلى واتّصال الكاهن، أن اتّصال النبي قائم على نوع من الفطرة والخلقة أساسها الاختيار «الاصطفاء» الإلهي، بينما يحتاج الكاهن إلى آلات وأدوات مُسَاعِدَة تُعينه على التخلص — جزئياً — من عوائق العالم المادي والاتصال بما وراءه من العوالم. إِنَّ الأنبياء:

«صنف مفضول على الانسلاخ من البشرية جملة — جسمانياتها وروحانياتها — إلى الملائكة من الأفق الأعلى ليَصِير في لمحة من اللمحات ملكاً بالفعل، ويحصل له شهود الملأ الأعلى في أفقهم وسماع الكلام النفساني والخطاب الإلهي في تلك اللمحة. وهؤلاء الأنبياء صلوات الله وسلامه عليهم جعل الله لهم الانسلاخ من البشرية في تلك اللمحة وهي حالة الوحي فطرة فطرهم الله عليها وجبله صوّرهم فيها، ونزههم عن موانع البدن وعوائقه ما داموا مُلَابِسِينَ لها بالبشرية بما رَكَّب في غرائزهم من القصد والاستقامة».^٨

والكُهَّان على عكس ذلك يَعْتَمِدُونَ على محاولاتهم البشرية، ويستعينون بما يُساعدهم على مجاوزة عوائق الجسد. وبسبب وجود الوسيط المساعد من السجع أو عظام الحيوانات يكون اتّصالهم ناقصاً ويكون ما يحصلون عليه من «معلومات» قابلاً للصدق والكذب، أو بالأحرى يختلط فيه الصدق والكذب. إن اتّصال الأنبياء:

«يَحْصَل لهم من غير اكتساب ولا استعانة بشيء من المدارك ولا من التصورات ولا من الأفعال البدنية كلاماً أو حركة ولا بأمر من الأمور إنما هو انسلاخ من البشرية إلى الملكية بالفطرة في لحظة أقرب من لمح البصر. وإذا كان كذلك وكان ذلك الاستعداد موجوداً في الطبيعة البشرية فيعطي التقسيم العقلي أن هنا صنفاً آخر من البشر ناقصاً عن رتبة الصنف الأول نقصان الضد عن ضده الكامل؛ لأن عدم الاستعانة في ذلك الإدراك ضد الاستعانة فيه، وشتان ما بينهما. فإذا أعطى تقسيم الوجود أن هنا صنفاً آخر من البشر مفضولاً على أن تتحرّك قوته العقلية حركتها الفكرية بالإرادة عندما يبعثها النزوع لذلك وهي ناقصة عنه بالجبله عندما يعوقها العجز عن ذلك تشبّثت بأمور جزئية محسوسة أو مُتخيلة كالأجسام الشفافة وعظام الحيوانات وسجع الكلام وما سَنَح من طير أو حيوان فيستديم ذلك الإحساس أو التخيل مُستعيناً به في ذلك الانسلاخ

^٨ ابن خلدون: المقدمة، ص ٩٨.

الذي يقصده ويكون كالمشيع له. وهذه القوة التي فيهم مبدأ لذلك الإدراك هي الكهانة. ولكون هذه النفوس مفطورة على النقص والقصور عن الكمال كان إدراكها في الجزئيات أكثر من الكليات، ولذلك تكون المخيلة فيهم في غاية القوة؛ لأنها آلة الجزئيات فتنفذ فيها نفوذاً تاماً في نوم أو يقظة وتكون عندها حاضرة عتيدة تحضرها المخيلة وتكون كالمرأة تنظر فيها دائماً ولا يقوى الكاهن على الكمال في إدراك المعقولات لأن وحيه من وحي الشيطان. وأرفع أحوال هذا الصنف أن يستعين بالكلام الذي فيه السجع والموازنة ليشغل به عن الحواس، ويقوى بعض الشيء على ذلك الاتصال الناقص فيهبس في قلبه عن تلك الحركة والذي يشيعها من ذلك الأجنبي ما يقذفه على لسانه، فربما صدق ووافق الحق، وربما كذب لأنه يُنمّ نقصه بأمر أجنبي عن ذاته المدركة ومباين لها غير ملائم فيعرض له الصدق والكذب جميعاً»^٩

وإذا كان ما يتلقاه الكاهن من الشياطين وحيًا فالمقصود أنّ الكهانة عملية اتصال تتضمّن رسالة، لكن عملية الاتصال هنا تتم عبر شفرة خاصة؛ لأن طرفي الاتصال — المرسل والمستقبل — لا ينتميان إلى نفس المرتبة الوجودية. لكن الشفرة الخاصة التي يُشير إليها ابن خلدون «سجع الكهان» تظل طريقة خاصة في الصياغة والأداء اللغوي، طريقة خاصة — أو لنقل شفرة ثانوية — داخل النظام اللغوي العام. والقرآن يستخدم اللفظ «يوحي» للدلالة على الاتصال بين الشياطين والكفار ﴿وَإِنَّ الشَّيَاطِينَ لَيُوحُونَ إِلَىٰ أَوْلِيَائِهِمْ لِيُجَادِلُوكُمْ﴾^{١٠} وكذلك يستخدمها للاتصال بين الكفار أنفسهم ﴿يُوحِي بَعْضُهُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ زُخْرَفَ الْقَوْلِ غُرُورًا﴾^{١١}. وإذا كان الوحي في هاتين الآيتين بمعنى «الوسوسة» كما تقول المعاجم، وكما يصف القرآن أحاديث الشيطان للبشر في سورة الناس، فإن «الوسوسة» — كما يُنبئ إيقاعها الصوتي — تعني اتصالاً محوياً بالسرية والغموض، اتصالاً لا يُتاح لطرف ثالث أن يدركه. وهذا معنى «الوحي» اللغوي كما حللناه في الفقرة السابقة. إنّ العلاقة بين النبوة والكهانة — في التصور العربي — أن كليهما «وحي»، اتصال بين إنسان وبين كائن آخر ينتمي إلى مرتبة وجودية أخرى، ملك في حالة النبي، وشيطان في حالة الكاهن. وفي هذا الاتصال/الوحي ثمة رسالة عبر شفرة خاصة لا يُتاح لطرف

^٩ ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٠.

^{١٠} سورة الأنعام: آية ١٢١.

^{١١} سورة الأنعام: آية ١١٢.

ثالث أن يفهمها على الأقل لحظة الاتصال؛ وذلك لأن النبي «يبلغ» للناس بعد ذلك الرسالة، والكاهن «يُنبيء» عن محتوى ما تلقاه. وفي هذا كله تُصبح ظاهرة «الوحي» ظاهرة غير طارئة على الثقافة ولا مفروضة عليها من خارج كما سبقت الإشارة ويكاد ابن خلدون يصر على أن النبوة لم تلغ الكهانة ولم تقضِ عليها كما يتوهم بعض الناس: «وقد زعم بعض الناس أن هذه الكهانة قد انقطعت منذ زمن النبوة بما وقع من

شأن رجم الشياطين بالشُّهْب بين يدي البعثة، وأن ذلك كان لمنعهم من خبر السماء كما وقع في القرآن. والكهان إنما يتعرَّفون أخبار السماء من الشياطين، فبطلت الكهانة من يومئذ. ولا يقوم من ذلك دليل لأن علوم الكهان كما تكون من الشياطين تكون من أنفسهم أيضًا كما قرَّره وأيضًا فالآية إنما دلَّت على منع الشياطين من نوع واحد من أخبار السماء وهو ما يتعلَّق بخبر البعثة ولم يُمنعوا مما سوى ذلك. وأيضًا فإنما كان ذلك الانقطاع بين يدي النبوة فقط، ولعلَّها عادت بعد ذلك إلى ما كانت عليه، وهذا هو الظاهر؛ لأنَّ هذه المدارك كلها تخمد زمن النبوة كما تخمد الكواكب والسُّرج عند وجود الشمس؛ لأن النبوة هي النور الأعظم الذي يُخفي معه كل نور ويذهب.»^{١٢}

إن إصرار ابن خلدون على الاحتفاظ للكهانة والعرافة بمكانهما بعد النبوة يرتدُّ إلى أمرين: الأمر الأول أن إلغاء الكهانة يستلزم إلغاء أساسها الوجودي؛ ومن ثمَّ تُصبح ظاهرة النبوة ذاتها في حاجة إلى تفسير جديد. والأمر الثاني أن الكهانة والعرافة كانتا معيارًا لدى عرب ما قبل الإسلام لإثبات حقيقة النبوة من جهة، وكانتا وسيلة للتنبؤ بالنبي الجديد المرتقب من جهة أخرى.

فقد كان العرب يَفزعون إلى الكهَّان في تعرُّف الحوادث ويتنافرون إليهم في الخصومات ليعرفوهم بالحق فيها من إدراك غيبهم ... واشتهر منهم في الجاهلية شقُّ بن أنمار بن نزار، وسطيح بن مازن بن غسان، وكان يُدرِّج كما يُدرِّج الثوب، ولا عظم فيه إلا الجمجمة. ومن مشهور الحكايات عنهما تأويل رؤيا ربيعة بن مضر، وما أخبره به من مُلك الحبشة لليمن وملك مُضر من بعدهم وظهور النبوة المحمدية في قريش، ورؤيا الموبدان التي أوَّلها سطيح لما بعث إليه بها كسرى عبد المسيح فأخبره بشأن النبوة وخراب ملك فارس.^{١٣}

^{١٢} ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠١.

^{١٣} ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٨. وانظر مناقشتنا لهذه القضية في دراستنا: السيرة النبوية سيرة شعبية.

وإذا كان إلغاء الكهانة يؤدي إلى إلغاء الأساس الوجودي وكذلك الأساس المعرفي لظاهرة النبوة، فإن ذلك يؤكد أن ظاهرة «الوحي» استندت إلى مفهوم عميق في الثقافة، مفهوم عن إمكانية اتصال بين البشر وبين العوالم الأخرى من الملائكة والشياطين. وإذا كان «الشعر» أيضًا — كما سبقت الإشارة — قد تمَّ تصوُّره من حيث مصدره داخل إطار هذا التصور العام للوحي، فإننا هنا نكتفي بهذه الإشارة، وسنعود لمناقشة علاقة القرآن بالشعر وبالسجع؛ وذلك عند حديثنا عن علاقة النص بالنصوص الأخرى في الثقافة في الفصل الخاص بالإعجاز.

(٣) الوحي بالقرآن

إنَّ الموقف الاتصالي المتضمَّن في حالة الوحي بالنص يختلف عن المواقف الاتصالية التي ناقشناها حتى الآن من حيث إنه أكثر تعقيدًا. إن طرفي الاتصال الأساسيين في عملية الوحي النبوي هما الله في جانب والرسول البشر في جانب آخر. وقد عبَّر القرآن عن هذا الاتصال بأنه «إلقاء»؛ وذلك في السورة الثانية من حيث ترتيب النزول، وهي سورة المزمل ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾^{١٤}. ومن المعروف أن المتحدث المُعبَّر عنه بالضمير «نا» في هذه الآية هو ذات المذكور في الآيات الأولى ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ من سورة «العلق». الاتصال إذن يتمُّ من خلال «الإلقاء» والشفرة المُستخدمة في الاتصال هي «القول». وفي آيات أخرى من القرآن تمَّ التعبير عن «الإلقاء» بالتنزيل، وعن «القول» بالكلام.

(أ) إن اتُّصال الله بالبشر — أو كلام الله للبشر — له طرائق محدَّدة عبَّر عنها النص ذاته على النحو التالي:

﴿وَمَا كَانَ لِبَشَرٍ أَنْ يُكَلِّمَهُ اللَّهُ إِلَّا وَحْيًا أَوْ مِنْ وَرَاءِ حِجَابٍ أَوْ يُرْسِلَ رَسُولًا فَيُوحِيَ بآيَاتِهِ مَا يَشَاءُ إِنَّهُ عَلِيمٌ حَكِيمٌ * وَكَذَلِكَ أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ رُوحًا مِنْ أَمْرِنَا مَا كُنْتَ تَدْرِي مَا الْكِتَابُ وَلَا الْإِيمَانُ وَلَكِنْ جَعَلْنَاهُ نُورًا نَهْدِي بِهِ مَنْ نَشَاءُ مِنْ عِبَادِنَا﴾^{١٥}.

أولى هذه الطرائق «الوحي» بالمعنى السالف الذي ناقشناه في الفقرة السابقة، وهو ما يُطلق عليه العلماء «الإلهام» مثل الوحي إلى أمِّ موسى وإلى النحل وإلى الملائكة، وكل

^{١٤} الآية رقم ٥.

^{١٥} سورة الشورى: الآيات ٥١-٥٢.

وحي يتميز بالخصوصية والسرية. والطريقة الثانية من طرائق كلام الله للبشر الكلام من وراء حجاب، وذلك كلامه لموسى من وراء حجاب الشجرة والنار والجبل. ونلاحظ في حالتين من حالات الكلام من وراء الحجاب أنه قد عبّر عن بداية الكلام بالنداء:

﴿فَلَمَّا أَتَاهَا نُودِيَ يَا مُوسَى * إِنِّي أَنَا رَبُّكَ فَاخْلَعْ نَعْلَيْكَ إِنَّكَ بِالْوَادِ الْمُقَدَّسِ طُوًى * وَأَنَا اخْتَرْتُكَ فَاسْتَمِعْ لِمَا يُوحَى﴾^{١٦}

﴿وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ﴾^{١٧}

وإذا كان الوحي في الحالة الأولى كلاماً لا يفهمه إلا طرفاً الاتصال، فهو كلام بدون قول، أو لنقل هو كلام بشفرة غير صوتية، بلغة غير اللغة الطبيعية. وعلى العكس من ذلك يكون الخطاب — المعبر عنه بالنداء — في حالة موسى كلاماً باللغة التي يمكن أن يستوعبها موسى أنه قول لغوي. ويؤكد هذا الحوار في مشهد الرؤية:

﴿وَلَمَّا جَاءَ مُوسَى لِمِيقَاتِنَا وَكَلَّمَهُ رَبُّهُ قَالَ رَبِّ أَرِنِي أَنْظُرْ إِلَيْكَ قَالَ لَنْ تَرَانِي وَلَكِنْ انظُرْ إِلَى الْجَبَلِ فَإِنِ اسْتَقَرَّ مَكَانَهُ فَسَوْفَ تَرَانِي فَلَمَّا تَجَلَّى رَبُّهُ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَى صَعِقًا﴾^{١٨}

إن استخدام الفعل «قال» هنا يؤكد التمايز بين حالتَي الوحي الأولى والثانية من جهة، كما يؤكد طبيعة اللغة المستخدمة في الحالة الثانية من جهة أخرى. ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن سياق الآيات التي ورد فيها الفعل «أوحى» أو «يوحي» دالاً على الاتصال غير اللغوي يؤكد أن مضمون الوحي لم يكن يتضمّن موقفاً اتصالياً تبادلياً بين المرسل والمستقبل كما هو الأمر في حالة «الكلام من وراء الحجاب» مع موسى، بل كان المضمون يتضمّن مجرد الأمر بفعل ﴿وَأَوْحَيْنَا إِلَىٰ أُمِّ مُوسَىٰ أَنْ أَرْضِعِيهِ﴾^{١٩} ﴿وَأَوْحَىٰ رَبُّكَ إِلَى النَّحْلِ أَنْ اتَّخِذِي مِنَ الْجِبَالِ بُيُوتًا﴾^{٢٠} وتكون استجابة المستقبل للوحي مجرد تنفيذ الأمر وتحقيق الفعل. وهذا فارق أساسي بين موقف الاتصال غير القولي وموقف الاتصال القولي في «الوحي».

^{١٦} سورة طه: الآيات ١١-١٣.

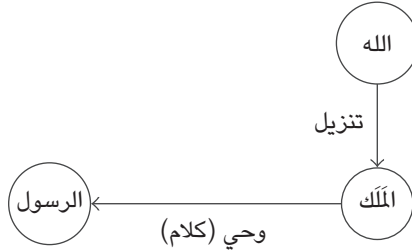
^{١٧} سورة مريم: الآية ٥٢.

^{١٨} سورة الأعراف: الآية ١٤٣.

^{١٩} سورة القصص: الآية ٧.

^{٢٠} سورة النحل: الآية ٦٨.

الطريقة الثالثة من طرائق كلام الله للبشر هي الوحي غير المباشر عن طريق الرسول المَلَك الذي يُوحى للمستقبل بإذن الله ما يشاء. وهذه الطريقة كانت هي الطريقة التي تمَّ بها إلقاء القرآن أو تنزيله. وعلى ذلك يمكن أن نضع العلاقة على النحو التالي:



إنَّ صورة الاتصال كما يَطرحها النص في الآية السابقة بالنسبة للقرآن هي صورة الاتصال عبر وسيط هو الرسول الملك الذي أطلقت عليه الآية اسم «الروح». لكن هذا التصوُّر يترك مجال الفكر مفتوحًا في كيفية الاتصال بين الله والملك، أولاً من حيث الشفرة المستخدمة في هذا الاتصال، وبين الملك والرسول ثانيًا من حيث كيفية التلاقي ما دُمنا نعلم أن الشفرة المستخدمة بينهما كانت اللغة العربية. ولقد كانت هذه الأسئلة الحرجة محور علم من علوم القرآن هو «كيفية الإنزال ومعناه».

(ب) كيف كان الاتصال على المستوى الرأسي بين الله وجبريل، وأيُّ شفرة استُخدمت في هذا الاتصال؟ ذهب العلماء إلى أن:

«الله أفهم كلامه جبريل وهو في السماء، وهو عالٍ من المكان، وعلمه قراءته، ثمَّ جبريل أداه في الأرض وهو يهبط في المكان»^{٢١}

إنَّ عبارة «علمه قراءته» تترك مجال الحدس واسعًا، لكن الإشكالية طُرحت عند علماء القرآن بطريقة أخرى حين تساءلوا: ما الذي نزل به جبريل من القرآن، أهو اللفظ والمعنى؛ أي النص بمضمونه وصياغته، أم هو المضمون والمعنى والمحتوى ثم وضع الرسول على كل ذلك رداء اللغة العربية؟ وبعبارة أخرى: هل كان الاتصال بين جبريل

^{٢١} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٢٩.

ومحمد «وحيًا» بمعنى الإلهام، أم كان «وحيًا» بالقول؟ وقد اختلف العلماء في الإجابة عن هذا السؤال إلى فريقين: ذهب الفريق الأول إلى أن المنزَّل كان: «اللفظ والمعنى، وأن جبريل حفظ القرآن من اللوح المحفوظ ونزل به. وذكر بعضهم أن أحرف القرآن في اللوح المحفوظ كلُّ حرف منها بقدر جَبَلِ قاف، وأن تحت كل حرف مَعانٍ لا يُحيط بها إلا الله عزَّ وجلَّ، وهذا معنى قول الغزالي: إِنَّ هَذِهِ الْأَحْرَفُ سِتْرَةٌ لِمَعَانِيهِ.»^{٢٢}

ويُهمنا في هذا الرأي التوقُّفُ أمام دلالاته ونتائجها التي انتهت إليها في مجرى تطوُّر الفكر الديني. والإشارة هنا للغزالي إشارة هامة ربما يتَّضح مغزاها عندما نناقش مفهوم الغزالي للنصِّ وتحويله لطبيعته ولوظيفته في الباب الثالث والأخير من هذه الدراسة. والذي يُهمنا هنا أن نلاحظه أن هذا الرأي يتصوَّر للنص وجودًا خطيًّا سابقًا في اللوح المحفوظ. وفي هذا التصوُّر ما فيه من إهدار لجدلية العلاقة بين النص والواقع الثقافي، وهي العلاقة التي تُؤكِّد عليها كثير من علوم القرآن كما سيأتي في الفصول القادمة من هذه الدراسة.

في هذا الوجود الخطي السابق كان النص مُدوَّنًا في اللوح المحفوظ بالحروف العربية قطعًا، كل حرف منها بحجم «جبل قاف»، وهو الجبل الأسطوري الذي يحيط بالأرض من جميع نواحيها وأطرافها في التصوُّر القديم عند الشيعة والمتصوِّفة خاصة. لقد أدَّى هذا التصوُّر للوجود الأزلي الكتابي للنص إلى نتيجتين هامتين؛ النتيجة الأولى المبالغة في قداسة النص وتحويله من كونه نصًّا لغويًّا دالًّا قابلًا للفهم إلى أن يكون نصًّا تصويريًّا. ومع ازدهار الفنون — خاصة فن الخطِّ والزخرفة — كان القرآن يُمثل من حيث وجوده الخطِّي محور إبداع الفنان العربي. ويُمكن القول من منظور المفهوم العربي للمحاكاة إنَّ الفنان العربي كان يُحاول محاكاة هذا الخط القديم الأزلي للنص في اللوح المحفوظ. إن هذا الافتراض يُسانده فصل الأشاعرة بين الكلام النفسي القديم من القرآن وبين مُحاكاته الصوتية في القراءة من حيث إن الكلام النفسي صفة قائمة بالذات الإلهية لا تُفارقها، على حين أن تلاوة القارئ محاكاة في الزمان لهذه الصفة

^{٢٢} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٢٩. يعتمد هذا التصوُّر الذي نناقشه هنا على ما جاء في النص ﴿بَلْ هُوَ قُرْآنٌ مَّجِيدٌ * فِي لَوْحٍ مَّحْفُوظٍ﴾ سورة البروج: الآيات ٢١-٢٢.

الأزلية. هذا على المستوى الصوتي، فلماذا لا يكون الرسام العربي الخطاط محاكيًا للخط الأزلي الكتابي للنص في اللوح المحفوظ؟ بناءً على هذا التصور أن إضافة علم «مرسوم الخط»^{٢٣} إلى مجال علوم القرآن يُوكِّد هذا الافتراض ويُسانده. هذا بالإضافة إلى المكانية الخاصة التي تمتعت بها الحروف على المستويين الصوتي والكتابي عند كل من الشيعة والمتصوفة، وهو أمر ناقشناه في مكان آخر.^{٢٤}

النتيجة الثانية التي أدَّى إليها تصور وجود خطي أزلي للقرآن — كل حرف بقدر جبل قاف — الإيمان بعمق دلالاته وتعدُّد مستوياتها؛ إذ لا بد أن يكون المعنى والدلالة مُتلائمين مع الكلام النفسي القديم — الذي توحدَّ بالعلم الإلهي — من جهة، ومع هذا الحجم الهائل لحروف القرآن الأزلية من جهة أخرى. لكن ربط تعدُّد مُستويات الدلالة بالأصل الإلهي والوجود الأزلي للنص أدَّى إلى استغلاق معنى النص نتيجة استحالة النفاذ إلى مُستويات معانيه في نهاية الأمر. لذلك لا نعجب أن يسود مفهوم للنص يوحد بين دلالاته اللغوية وبين ذات المتكلم، فينسب الزركشي للإمام الشافعي أنه قال:

«جميع ما تقوله الأمة شرحٌ للسنة، وجميع السنة شرح للقرآن، وجميع القرآن شرح أسماء الله الحسنى وصفاته العليا. وزاد غيره: وجميع الأسماء الحسنى شرحٌ لاسمه الأعظم.»^{٢٥}

ويُنسب أيضًا إلى سهل بن عبد الله التستري قوله:

«لو أُعطيَ العبد بكلِّ حرفٍ من القرآن ألفَ فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه؛ لأنه كلام الله وكلامه صفته. وكما أنه ليس لله نهاية، فكذلك لا نهاية لفهم كلامه، وإنما يفهم كلُّ بمقدار ما يفتح عليه.»^{٢٦}

وإلى مثل ذلك ذهب أبو بكر بن العربي، فجعل علوم القرآن لا تتناهى إذا راعينا الروابط والتراكيب. وهذه العلوم إذا حُصرت باعتبار كلمات القرآن فهي:

«خمسون علمًا وأربعمئة وسبعة آلاف علم وسبعون ألف علم على عدد كَلِم القرآن، مضرورية في أربعة. قال بعض السلف: إذ لكل كلمة ظاهر وباطن وحدٌ ومطلع. وهذا

^{٢٣} انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٧٦-٤٣١.

^{٢٤} انظر: فلسفة التأويل، ص ٢٩٧-٣٠١.

^{٢٥} البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٦.

^{٢٦} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٩.

مطلق دون اعتبار تراكيبه وما بينها من روابط. وهذا ما لا يُحصى ولا يعلمه إلا الله عزَّ وجلَّ.^{٢٧}

إنَّ سيادة هذا المفهوم لدلالة النص وسيطرته على الثقافة قد أدت في النهاية إلى نقل فعالية النص من مجال الدلالة اللغوية بوصف النص رسالة إلى مجال الدلالة السميوطيقية بوصف النص أيقونة. ويُمكن أن يكون ذلك مسئولاً إلى حدِّ كبير عن إعطاء الأولوية في بعض مراحل تاريخنا الفكري والثقافي للأحاديث النبوية؛ وذلك بوصفها خطاباً بشرياً قابلاً للفهم من حيث اللغة والصياغة؛ وذلك إذا قورنت بقداسة القرآن وأزلية لغته وتعبيرها عن ذات المتكلم سبحانه وتعالى. وتلك قضية سنعود إليها بمزيد من التحليل عند حديثنا عن «الإعجاز» من جهة، وعند حديثنا عن «تحويل مفهوم النص» في الباب الأخير من هذه الدراسة من جهة أخرى.

(ج) وإذا كان الرأي السابق يرى أنَّ الشفرة اللغوية في عملية الاتصال/الوحي كانت هي اللغة العربية سواء في مستوى الاتصال الرأسي (الله-جبريل) أم في المستوى الأفقي (جبريل-محمد) فإنَّ الرأي الثاني يُفرِّق بين هذين المستويين، فيجعل تحويل الوحي من مستوى «الإلهام» إلى مستوى الاتصال اللغوي؛ أي يجعل الصياغة اللغوية للوحي مهمة جبريل مرة، ويجعلها مهمة محمد مرة أخرى.

إنَّما نزل جبريل على النبي ﷺ بالمعاني خاصة، وأنه ﷺ علم تلك المعاني وعبر عنها بلغة العرب. وإنما تمسكوا (أصحاب هذا الرأي) بقول الله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ * عَلَى قَلْبِكَ﴾.^{٢٨}

وإذا كان أصحاب هذا الرأي يتمسكون بالمضمون الحرفي للنزول على «القلب»، فيعتبرون أن النزول كان نزولاً للمعاني منفصلة عن الشفرة اللغوية، فلا شك أن المفهوم الضمني للوحي هنا هو مفهوم «الإلهام» الذي تُستخدم فيه شفرة خاصة غير صوتية. لكن بعض العلماء افترضوا أن الصياغة اللغوية لمضمون الرسالة كانت من دور جبريل. إنَّ جبريل ﷺ إنَّما ألقى عليه المعنى، وأنه عبَّر بهذه الألفاظ بلغة العرب، وأن أهل السماء يقرءونه بالعربية، ثم أنزل به بعد ذلك.^{٢٩}

^{٢٧} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٧.

^{٢٨} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٣٠، والآيات من سورة الشعراء: ١٩٣-١٩٤.

^{٢٩} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٣٠.

ويُفترض هذا الرأي أنّ للملائكة نظاماً لغوياً، ويفترض علوة على ذلك أنّ هذا النظام اللغوي هو اللغة العربية. إنّ النص في هذا التصور كان نصّاً غير لغوي في المستوى الرأسي (الله-جبريل)، ولكنّه تحوّل إلى نص لغوي في المستوى الأفقي (جبريل-محمد)، سواء كان ذلك من جانب جبريل أم كان من جانب محمد. ولا شك أنّ مثل هذا التصور يتناقض مع مفهوم النص لنفسه من أنه قول وقرآن — بالاشتقاق من القراءة — وأنه رسالة لغوية لا يجوز المساس بمَنطوقها أو تحريفها.

﴿وَإِنْ كَادُوا لَيَفْتِنُونَكَ عَنِ الَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ لِتَفْتَرِيَ عَلَيْنَا غَيْرَهُ وَإِذَا لَا تَخَذُوكَ خَلِيلًا﴾^{٣٠}

﴿وَلَنْ شُنْنَا لَنْدَهَبَنَّ بِالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ ثُمَّ لَا تَجِدُ لَكَ بِهِ عَلَيْنَا وَكِيلًا﴾^{٣١}
 ﴿وَاتْلُ مَا أُوحِيَ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُلْتَحَدًا﴾^{٣٢}
 وأشدُّ دلالة فيما نحن بصديده نهى النصّ للنبيّ أن يُحرِّك لسانه بالقرآن حالة الوحي:

﴿لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ * إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾^{٣٣}

(د) إنّ إشكالية طبيعة الشفرة اللغوية المستخدمة في حالة الوحي تتضح أكثر حين يناقش العلماء «كيفيات الوحي»؛ أي الكيفيات التي أمكن بها الاتصال بين طرفين لا ينتميان للمرتبة الوجودية نفسها. إنّ جبريل ملك ينتمي إلى أفق وجودي مُغاير للأفق الذي ينتمي إليه محمد البشر. ومن الضروري الإشارة إلى أنّ هذه الإشكالية لم تكن مطروحة على العقل العربي في مرحلة ما قبل الإسلام، وقد أدّى إلى طرحها تطوّر العقل العربي واحتكاكه بثقافات أخرى، وهذا يؤكّد طبيعة العلاقة الجدلية بين النصّ والثقافة. فإذا كان النص في مفهومه الجوهري والأساسي اعتمد على مُعطيات الثقافة، فإنّ الثقافة هنا تُحاول فهم هذا الجذر الثقافي للنص. كان السؤال: كيف أمكن هذا الاتصال مع

^{٣٠} سورة الإسراء: الآية ٧٣.

^{٣١} سورة الإسراء: الآية ٨٦.

^{٣٢} سورة الكهف: الآية ٢٧.

^{٣٣} سورة القيامة: الآيات ١٦-١٨.

التغيُّر في الطبيعة الناتج عن اختلاف مراتب الوجود. وكانت الإجابة أن ثَمَّة تحوُّلاً يحدث في أحد طرفي عملية الاتصال حتى يُمكنه الاتصال بالطرف الآخر: «أحدهما أن رسول الله ﷺ انخَلع من صورة البَشَريَّة إلى صورة الملائكة وأخذه من جبريل، والثاني أن الملك انخلع إلى البشرية حتى يأخذ الرسول منه. والأول أصعب الحالين»^{٢٤}

ومثل هذا التحوُّل من مرتبة وجودية إلى مرتبة أخرى أمر مفهوم في إطار الثقافة العربية بناءً على التصوُّر الوجودي الذي سبق أن ناقشناه في الفقرة الثانية من هذا الفصل. وإذا كان علماء القرآن لم يُميِّزوا بين حالتي التحوُّل واكتفوا بوصف التحوُّل من جانب محمد إلى مرتبة الملكية بأنه أصعب الحالين فإن ابن خلدون يميز بين هاتين الحاليتين، ويربط بين كل حالة منهما وبين طبيعة الشَّفرة المُستخدمة في الاتصال. إن حالة الوحي كما سبقت الإشارة حالة تتطلب استعداداً خاصاً يكون في حالة الأنبياء استعداداً فطرياً نابغاً من الاصطفاء الإلهي لهؤلاء البشر. بهذا الاستعداد يُمكن للنبي البشر أن ينسَلخ من طبيعته ويتحوَّل إلى الملأ الأعلى فيأخذ من الملك ما يوحى إليه: «فإذا توجَّهوا وانسلخوا عن بشريتهم وتلقوا في ذلك الملأ الأعلى ما يتلقونه عاجوا به على المدارك البشرية مُنزَّلاً في قواها لحكمة التبليغ للعباد، فتارة يسمع أحدهم دويًّا وكأنه رمز من الكلام يأخذ منه المعنى الذي ألقى إليه، فلا ينقضي الدوي إلا وقد وعاه وفهمه. وتارة يتمثل له الملك الذي يُلقى إليه الوحي رجلاً فيكلمه ويعي ما يقوله. والتلقي من الملك والرجوع إلى المدارك البشرية وفهمه ما ألقى عليه كله كأنه في لحظة واحدة، بل أقرب من لمح البصر لأنه ليس في زمان بل كلُّها تقع جميعاً فيظهر كأنها سريعة. ولذلك سُمِّيت وحيًّا؛ لأن الوحي في اللغة الإسراع.

واعلم أن الأولى وهي حالة الدوي هي رتبة الأنبياء غير المرسلين على ما حقَّقوه، والثانية وهي حالة تمثُّل الملك رجلاً يُخاطب هي رتبة الأنبياء المرسلين، ولذلك كانت أكمل من الأولى. وهذا معنى الحديث الذي فسَّر فيه النبي ﷺ الوحي لما سأله الحارث بن هشام وقال: كيف يأتيك الوحي؟

^{٢٤} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٢٩.

فقال: أحياناً يأتيني مثل صلصلة الجرس، وهو أشدُّ عليّ، فيفصم عني وقد وعيتُ ما قال، وأحياناً يتمثل لي الملك فيكلمني فأعي ما يقول. وإنما كانت الأولى أشد؛ لأنها مبدأ الخروج في ذلك الاتّصال من القوة إلى الفعل فيعسر بعض العسر. ولذلك لما عاج فيها على المدارك البشرية اختصّت بالسمع وصعّب ما سواه. وعندما يتكرّر الوحي ويكثر التلقّي يسهل ذلك الاتّصال، فعندما يعرج إلى المدارك البشرية يأتي على جميعها وخصوصاً الأوضح منها وهو إدراك البصر. وفي العبارة عن الوعي في الأولى بصيغة الماضي وفي الثانية بصيغة المضارع لطيفة من البلاغة وهي أن الكلام جاء مجيء التمثيل لحالتي الوحي، فمثلّ الحالة الأولى بالدوي الذي هو في المتعارف غير كلام وأخبر أنّ الفهم والوعي يتبعه غب انقضائه. فناسب عند تصوير انقضائه وانفصاله العبارة عن الوعي بالماضي المطابق للانقضاء والانقطاع. ومثلّ الملك في الحالة الثانية برجل يُخاطب ويتكلم والكلام يُساوقه الوعي فناسب العبارة بالمضارع المُقتضي للتجدّد.^{٣٥}

هذه التفرقة بين حالتي الوحي – وحالتي التحوّل المشار إليهما عند علماء القرآن – يُمكن أن تكون تفرقة بين النصين الدينيين؛ القرآن والسنة. وفي تحليل ابن خلدون افتراض ضمنى بأنّ حالة التحوّل من البشرية إلى الملكية؛ أي التحوّل من جانب محمد، تنفي الاتّصال اللغوي حيث يكون التلقّي رمزاً من الكلام – عبّر عنه في الحديث بالدوي – يتلقّى من خلاله النبي المعنى الذي يصوغه هو بعد ذلك لإبلاغه. في هذه الحالة يكون اعتماد الاتّصال على حاسة «السمع» دون «الرؤية». وعلى ذلك يكون الاتّصال في هذه الحالة قريباً من حالة «الإلهام»، لكنّه إلهام يستلزم درجة هائلة من التركيز المرهق:

«واعلم أن في الوحي كلها صعوبة على الجملة وشدة قد أشار إليها القرآن، قال تعالى: ﴿إِنَّا سَنُلْقِي عَلَيْكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾، وقالت عائشة: كان مما يُعاني من التنزيل شدة، وقالت كان ينزل عليه الوحي في اليوم الشديد البرد فيفصم عنه وإن جبينه ليتفصد عرقاً. ولذلك كان يحدث عنه في تلك الحالة من الغيبة والغطيط ما هو معروف ... وهذا هو معنى الغط الذي عبّر به في مبدأ الوحي في قوله فغطني حتى بلغ مني الجهد، ثم أرسلني فقال اقرأ، فقلت ما أنا بقارئ، وكذا ثانية وثالثة كما في الحديث.»^{٣٦}

^{٣٥} المقدمة، ص ٩٨-٩٩.

^{٣٦} المقدمة، ص ٩٩.

والحالة الثانية هي الحالة التي يتحوّل فيها الملك إلى الصورة البشرية، فيكون الاتّصال بالكلام العادي، بالنظام اللغوي البشري الخاص بالمستقبل، ولذلك يكون الوعي «مساوقاً» للكلام على حدّ تعبير ابن خلدون، على حين يكون الوعي بالدلالة في الحالة الأولى تالياً لعملية الاتصال. إنّ تحليل ابن خلدون وتمييزه بين هاتين الحالتين من حالات الوحي يستند أيضاً إلى النص، ولذلك استطاع من خلال تحليل استخدام صيغة الفعل الماضي في حالة التحوّل من جانب النبي أن يؤكد على طبيعة الاتصال في هذه الحالة بوصفه اتصالاً غير لغوي، على حين أن حالة التحوّل من جانب جبريل تستلزم الاتصال اللغوي الذي عبّر عن الوعي فيه باستخدام صيغة المضارع. وقد لا يتّفق معنا ابن خلدون في القول بأنّ الحالة الأولى — حالة الانسلاخ عن البشرية — يمكن أن تكون حالة الوحي بالسنة، بينما تكون الحالة الثانية — حالة تحوّل الملك إلى البشرية — خاصة بالوحي بالقرآن. والواقع أن ابن خلدون يرى هاتين الحالتين من حالات الوحي مرحلتين في تطور عملية الاتصال، فيرى أن الشدة والغط لا زمًا لعملية الاتصال في بدء الوحي، ثم مع التعوّد والألفة انتقلت عملية الاتصال في الوحي من مجرد الاعتماد على «السمع» بحاسة السمع إلى المشاهدة الكلامية والاعتماد على حاسة «البصر». ويعتمد ابن خلدون على هذا المفهوم للتفرقة بين المكّي والمدني من القرآن:

«وقد يُفرض الاعتقاد بالتدرّج فيه شيئاً فشيئاً إلى بعض السهولة بالقياس إلى ما قبله. ولذلك كانت تنزل نجوم القرآن وسوره وأيّهُ حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة. وانظر إلى ما نُقل في نزول سورة براءة في غزوة تبوك، وأنها نزلت كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على ناقته بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المُفصّل في وقتٍ وينزل الباقي في حين آخر. وكذلك كان آخر ما نزل بالمدينة آية الدّين وهي ما هي في الطول بعد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمن والذاريات والمدثر والفلق وأمثالها. واعتبر من ذلك علامة تميز بها بين المكّي والمدني من السور والآيات.»^{٢٧}

وإذا كنّا سنعود في الفصول القادمة لمناقشة ما يطرحه ابن خلدون هنا، فإنّ الذي يعنينا من هذا النص في سياقنا هذا أن ابن خلدون في هذه التسوية بين حالتي

^{٢٧} ابن خلدون: المقدمة، ص ٩٩.

الوحي وفي اعتبارهما مجرد مرحلتين زمانيتين، يتخلى عن تفرقة الأساسية بينهما من حيث طبيعة الشفرة المستخدمة، التي أشار إليها باسم «الرمز» في حالة انسلاخ النبي وباسم «الكلام» في حالة تحوّل الملك إلى البشرية. وإذا كان ابن خلدون قد فرّق بين هاتين الحالتين من جهة أخرى على أساس أن حالة الانسلاخ إلى الملكية هي حالة «النبوة» — حالة الأنبياء غير المسلمين — وأن الحالة الثانية هي حالة الأنبياء المسلمين، فهل يُمكن لنا أن نفترض أن المرحلة المبكّرة في الوحي كانت مرحلة «نبوة» فقط غير مُنظمة للرسالة؟ والحقيقة أن مثل هذا الافتراض يُمكن أن يجد له سندًا في بعض الآراء عند علماء القرآن الذين ذهبوا إلى أن بداية الرسالة كانت بالأمر بالإندار في سورة «المدثر»، وأن ما سبقها من نصوص دالة على النبوة فقط.

أول ما نزل للنبوة: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾، وأول ما نزل للرسالة: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾.^{٢٨}

قوله تعالى: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾ دالٌّ على نبوة محمد ﷺ، لأنّ النبوة عبارة عن الوحي إلى الشخص على لسان الملك بتكليف خاصّ. وقوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ * قُمْ فَأَنْذِرْ ﴿ دليل على رسالته ﷺ لأنّها عبارة عن الوحي إلى الشخص على لسان الملك بتكليف عام.^{٢٩} (هـ) إنّ مفهوم «الانسلاخ عن البشرية» والتحول إلى الملكية في حالة الوحي الأولى ليس مقصودًا معناه الحرّفي بالتحوّل الفيزيقي كما يفهم من منطوقه، فالتغيّر الذي كان يُلاحظ على النبي تغيّر طارئٍ طفيف وليس تحويلًا بالمعنى الذي تُنبئ عنه لفظة «الانسلاخ» أو «الانخلاع». ولعلّ هذا هو الذي مهّد السبيل أمام الفلاسفة والمتصوّفة لمناقشة مفهوم «النبوة» من خلال نظرية «الخيال».

إنّ تفسير النبوة اعتمادًا على مفهوم «الخيال» معناه أن ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتمّ من خلال فاعلية «الخيالة» الإنسانية التي تكون في «الأنبياء» — بحكم الاصطفاء والفطرة — أقوى منها عند من سواهم من البشر.

^{٢٨} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٤.

^{٢٩} الزركشي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٠٨.

وإذا كانت فاعلية «الخيال» عند البشر العاديين لا تتبدى إلا في حالة النوم وسكون الحواس عن الانشغال بنقل الانطباعات من العالم الخارجي إلى الداخل، فإنَّ «الأنبياء» و«الشعراء» و«العارفين» قادرُونَ دون غيرهم على استخدام فاعلية «المخيلة» في اليقظة والنوم على السواء. وليس معنى ذلك — بأي معنى من المعاني — التسوية بين هذه المُستويات من حيث قدرة «المخيلة» وفعاليتها، فالنبي يأتي دون شك على قمة الترتيب، يليه الصوفي العارف، ثم يأتي الشاعر في نهاية الترتيب.

إنَّ النفس الإنسانية بصفة عامة جزء من العالم الرُّوحاني في التصور العام للوجود عند العلماء، وعلى ذلك فإنَّ كل البشر قادرُونَ على الإلمام بلمحة من هذا العالم من خلال تجربة «الرؤيا». ولكن حين يكون هؤلاء البشر العاديين تحت سطوة «العالم الحسي» لا يستطيعون مقارنة هذا العالم الخصب الثري. إنَّ «الأحلام» تُمثِّل مجال فاعلية «المخيلة» عند البشر جميعاً، لكن «دلالة» ما يراه النائم قد تكون واضحة وقد تكون غامضة، لكنَّها في كل الأحوال لها دلالتها على بعض حقائق العالم الروحي الذي تنتمي إليه النفس الإنسانية. وأما الرؤيا فحقيقتها مُطالعة النفس الناطقة في ذاتها الروحانية لمحة من صور الواقعات، فإنها عندما تكون روحانية تكون صورة الواقعات فيها موجودة بالفعل كما هو شأنُ الذوات الرُّوحانية كلها، وتصير رُوحانية بأن تتجرَّد عن المواد الجسمانية والموارد البدنية. وقد يقع لها ذلك لمحةً بسبب النوم كما نذكر، فتقتبس بها علم ما تتشَوَّف إليه من الأمور المستقبلية، وتعود به إلى مداركها. فإن كان ذلك الاقتباس ضعيفاً غير جليُّ بالمحاكاة والمثال في الخيال فيحتاج لتخلُّصه من أجل هذه المحاكاة إلى التعبير. وقد يكون الاقتباس قوياً يُستغنى فيه عن المحاكاة فلا يحتاج إلى تعبير لخلوصه من المثال والخيال. والسبب في وقوع هذه اللمحة للنفس أنها ذات رُوحانية بالقوة مُستكملة بالبدن ومداركه حتى تصير ذاتها تعقلاً محضاً ويكمل وجودها بالفعل، فتكون حينئذٍ ذاتاً رُوحانية مدركة بغير شيء من الآلات البدنية إلا أنَّ نوعها في الرُّوحانيات دون نوع الملائكة أهل الأفق الأعلى الذين لم يستكملوا ذواتهم بشيء من مدارك البدن ولا غيره. فهذا الاستعداد حاصل لها ما دامت في البدن. ومنه خاص كالذي للأولياء ومنه عام للبشر على العموم.^{٤٠}

^{٤٠} ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٢.

وإذا كانت النَّفس الإنسانية تتلقَّى من الملاء الأعلى على قَدْرِ رُوحانيتها وصفائها، فلا شك أن الأنبياء يصلون إلى الدرجة القصوى من الصفاء والرُوحانية ولكنهم لا يتحوَّلون إلى نوات من التعقُّل المحض تجعلهم ملائكة. هل يُمكن أن نقول إذن إنَّ المرحلة الأولى من مراحل الوحي — مرحلة الشدة والغطِّ والتحوُّل من جانب النَّبي — كانت مرحلة أشبه بالرؤيا حيث تتلقَّى نفس النبي — بناءً على هذا التصوُّر — من الملك رسالة ذات شفرة خاصة يُحوِّلها النَّبيُّ بعد ذلك إلى رسالة لغوية؟ وهل يُمكن أن نقول إن التعود والألفة — مع توالي عملية الاتِّصال — جعلت الوحي مُمكنًا في حالة اليقظة بالكلام اللُّغوي العادي؟ تتضافَّر الحقائق لتُجيب بالإيجاب عن هذا السؤال، والحقائق التي نشير إليها هي الحقائق كما عرفتھا الثقافة كما سبق أن أشرنا في التمهيد. من هذه الحقائق ما ترويه السيدة عائشة:

«كان أول ما بُدئ به رسول الله ﷺ من الوحي الرؤيا الصادقة في النوم، فكان لا يرى رؤيا إلا جاءت مثل فلق الصبح. ثم حُبَّ إليه الخلاء، فكان يخلو بغار حراء يتحنَّث فيه الليالي أولات العدد قبل أن يرجع إلى أهله ويتزوَّد لذلك، ثم يرجع إلى خديجة فيتزوَّد لمثلها.»^{٤١}

ويُحدِّثنا النص ذاته عن رؤيا الأنبياء وما تتضمَّنه من الوحي، سواء في قصة «إبراهيم» أم في قصة «يوسف». في الحالة الأولى كان تحقُّق الحلم بالموازاة الرمزية بين «الكبش» و«الابن»؛ إذ رأى إبراهيم أنه يذبح ابنه، وإيمانًا بأن الأحلام تعبير عن حقائق أوشك على تحقيق الحلم حرفياً ثم حدَّث التأويل «فما ذبح إلا كبشاً في صورة ولده، فأفسد الحلم صورة الكبش في المنام».^{٤٢} وكذلك في حالة «يوسف» تحقُّق الحلم بالتأويل الرمزي للصور المُدرَّكة، فكانت الشمس والقمر هما الأب والأم، وكان الأحد عشر كوكباً هم إخوته الذين سجدوا له جميعاً، فأدرك حينذاك دلالة الحلم. لكنَّ أباه يعقوب كان قد أدرك دلالة الحلم قبل ذلك حين قصَّه عليه يوسف، ولذلك طلب منه ألا يقصه على إخوته حتى لا يَكيدوا له. ومعنى ذلك كله أن «الرؤيا» تُعدُّ إحدى طرائق الوحي، وهي طريقة تكون لغتها الصور الرمزية الدالة على معانٍ

^{٤١} مختصر صحيح مسلم، الجزء الأول، ص ٢٤.

^{٤٢} ابن عربي: الفتوحات المكية، الجزء الرابع، ص ٢٤١.

تحتاج للتعبير والتأويل. وفي شخصية «النبى» تجتمع القابلية لهذه الطريقة من طرق الوحي مع القدرة على التأويل والعبور من الصور الرامزة إلى المعاني الرموز إليها. إن التشابه والتماثل بين إحدى حالات الوحي وبين «الرؤيا» أمرٌ مؤكّد في الثقافة العربية الإسلامية، سواء قبل الإسلام - مرتبطاً بالعرافة والكهانة - أم بعده.^{٤٣} إنَّ ما يحدث للأنبيا شبيه بما يحدث للنائم في حلمه مع فارق في الدرجة؛ هو أن:

«حال النوم أدون منه بكثير، فلأجل هذا الشبه عبّر الشارع عن الرؤيا بأنها جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، وفي رواية ثلاثة وأربعين، وفي رواية سبعين. وليس العدد في جميعها مقصوداً بالذات، وإنما المراد الكثرة في تفاوت هذه المراتب بدليل ذكر السبعين في بعض طرقه، وهو للتكثير عند العرب ... إنَّ معنى هذا الجزء نسبة الاستعداد الأول الشامل للبشر إلى الاستعداد القريب الخاص بصنف الأنبياء الفطري لهم صلوات الله عليهم. إنَّ هذا الاستعداد البعيد وإن كان عامّاً في البشر معه عوائق وموانع كثيرة تمنع من حصوله بالفعل. ومن أعظم تلك الموانع الحواس الظاهرة، ففطر الله البشر على ارتفاع حجاب الحواس بالنوم الذي هو جيبٌ لهم، فتتعرض النفس عند ارتفاعه إلى معرفة ما تتشوّف إليه في عالم الحق، فتدرك في بعض الأحيان منه لمحة يكون فيها الظفر بالمطلوب. ولذلك جعلها الشارع من المبشرات، فقال: لم يبق من النبوة إلا المبشرات، قالوا: وما المبشرات يا رسول الله، قال: الرؤيا الصالحة يراها الرجل الصالح أو تُرى له.»^{٤٤}

إنَّ فهم ظاهرة «الرؤيا» على أساس أنها حالة اتصال بين النفس والعالم الروحاني كان من شأنه أن يدعّم الأساس النظري لظاهرة النبوة بالاستناد إلى بعض الحقائق المشتركة بين البشر جميعاً. وفي ظلّ هذا التصوّر لا تكون «النبوة» ظاهرة فوقية مُفارقة، بل تُصبح ظاهرة قابلة للفهم والاستيعاب. ويُمكن أن يُفهم «الانسلاخ» أو «الانخلاع» في ظلّ هذا التصور على أساس أنه تجربة خاصة، أو حالة من حالات الفعالية الخلقة. ويكون التمييز بين حالتي الوحي تمييزاً بين مرحلتين لا بين حالتين.

^{٤٣} انظر عن دور «الرؤيا» بوصفها أداةً فنية في بناء السيرة النبوية: السيرة النبوية سيرة شعبية. وهناك أيضاً أشرفنا إلى عملية الوحي الأولى بوصفها رؤيا كما جاء في نص السيرة، وانظر: السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ٢٢٠-٢٢١.

^{٤٤} ابن خلدون: المقدمة، ص ١٠٣.

(٤) القرآن والكتاب

لا نريد أن نتوقف طويلاً عند ذلك الخلاف التفسيري حول كلمة «القرآن»، وهل هي مصدر من «قرأ» بمعنى رَدَد، أو من «قرأ» بمعنى جمع، وهو خلاف مبسوط في المعاجم وفي كتب علوم القرآن على السواء. والمعيار الثقافي الذي نستند إليه في التحليل لا بد أن يؤكد أنها مصدر من «قرأ» بمعنى التردد؛ ذلك أن النص تشكّل من خلال ثقافة شفاهية لم يكن للتدوين فيها دور يُذكر، هذا بالإضافة إلى أن ما ورد في الآيات والسور الأولى من النص يُشير إلى النص باسم «القرآن»، ويُشير إلى قراءته من جانب الملقي «جبريل» ومن جانب المتلقي «محمد» على السواء.

﴿إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ * فَإِذَا قَرَأْنَاهُ فَاتَّبِعْ قُرْآنَهُ﴾^{٤٥}.

وعطف القرآن على الجمع يؤكد التغيرات، وتأتي الآية الثانية لتؤكد أن «القرآن» مصدر من «قرأ» بمعنى القراءة الذي هو التردد والترتيل.

﴿وَرَتَّلِ الْقُرْآنَ تَرْتِيلًا﴾^{٤٦}.

إنّ النص في إطلاقه هذا الاسم على نفسه ينتسب إلى الثقافة التي تشكّل من خلالها، ولكنه في نفس الوقت يفرض تمييزه عنها باختيار هذا الاسم غير المؤلف تماماً من حيث صيغته وبنائه، الأمر الذي أدّى إلى مناقشات العلماء: هل هو بمعنى القراءة أم بمعنى الجمع؟ ولقد أدرك الجاحظ أن هذه الأسماء التي أطلقها النص على نفسه وعلى أجزائه مثل السورة والآية والفاصلة هي من قبيل الأسماء التي تُؤكّد مخالفة النص لغيره من النصوص في الثقافة. وهذه ملاحظة هامة، فالنص ينتسب إلى الثقافة من حيث «شفاهيته» في التلقي والأداء، ولكنّه ينفصل عنها باختيار الأسماء الدالة على أجزائه.

سمّى الله كتابه اسماً مخالفاً لما سمي العرب كلامهم على الجملة والتفصيل، سمي جملته قرآناً كما سموا ديواناً وبعضه سورة كقصيدة، وبعضه آية كالبيت وآخرها فاصلة كقافية.^{٤٧}

لكن إذا كانت هذه الأسماء تُمثّل مخالفة خارجية، فقد أطلق النص على نفسه اسماً آخر يفصل بينه وبين التيار العام لحركة الثقافة فصلاً واضحاً. لقد أطلق على نفسه

^{٤٥} سورة القيامة: الآيات ١٧-١٨.

^{٤٦} سورة المزمل: الآية ٤.

^{٤٧} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٥٠.

اسم «الكتاب». وكانت المرة الأولى التي يرد فيها هذا الاسم في سورة «ص» وهي السورة رقم ٣٨ من حيث ترتيب النزول.^{٤٨}

﴿كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ مُبَارَكٌ لِيَدَّبَّرُوا آيَاتِهِ وَلِيَتَذَكَّرَ أُولُو الْأَلْبَابِ﴾.^{٤٩}

ولا شك أن إطلاق هذا الاسم على النص لم يكن مجرد دلالة على «الانفصال» عن النصوص الأخرى؛ فالحقيقة أن هذا النص هو أول نص دُون في تاريخ الثقافة، هذا بالطبع إذا استثنينا ما جاء في الروايات من تدوين «المعلقات» وتعليقها على جدران الكعبة. وإذا كان تدوين المعلقات مع افتراض صحته حادثة جزئية للاحتفال ببعض النصوص الممتازة، فإن الحرص على تدوين كل ما يستجد في النص من جانب النبي والمسلمين يُعدُّ ظاهرة جديدة في إطار ثقافة شفاهية تعتمد على النقل الشفاهي لمخزونها من النصوص. من هذه الزاوية يمكن أن نعتبر النص حلقة فاصلة في تاريخ الثقافة بين مرحلتين: مرحلة الشفاهية، ومرحلة التدوين.

وثمة دلالة أخرى هامة لإطلاق اسم «الكتاب» على النص، وهي ترتبط بالوضع الديني في الجزيرة العربية قبل الإسلام؛ فقد كانت صفة «أهل الكتاب» تقابل صفة «الأميين» تقابل التضاد والتناقض؛ حيث تشير الصفة الأولى إلى اليهود والنصارى بينما تُشير الثانية إلى مُشركي العرب وعبداء الأوثان. ورغم ما يقوله ابن خلدون من أن علماء اليهود «كانوا بادية بالحجاز غفلاً عن الصنائع والعلوم حتى عن علم شريعتهم وفقه كتابهم وملتهم»^{٥٠} فإن مجرد كونهم أصحاب دين لهم كتاب كان يجعلهم يتمتعون باحترام «الأميين». ويتبدى ذلك في أن السيدة خديجة حين أرادت أن تستيقن من حقيقة ما ظهر لمحمد بجراء أخذته إلى ورقة بن نوفل:

«وكان امرأ تنصّر في الجاهلية، وكان يكتب الكتاب العربي، ويكتب في الإنجيل بالعربية ما شاء الله تعالى أن يكتب.»^{٥١}

^{٤٨} انظر في ترتيب النزول: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٩٢، والسيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٠-١١.

^{٤٩} الآية ٢٩.

^{٥٠} المقدمة، ص ٣٣٣.

^{٥١} مختصر صحيح مسلم، الجزء الأول، ص ٢٥.

لقد كان النص في هذه المرحلة يُميّز نفسه عن ثقافة «الأميين» بأنه كتاب، وكان يميز نفسه عن ثقافة «أهل الكتاب» من جهة أخرى بأنه «كتابٌ عربي» أو «بلسان عربي». وهذا التمييز هام في ذاته لدلالته على الوظيفة التي كان على النص أن يلعبها في إطار الثقافة بوصفه حلقة هامة فاصلة بين مرحلتين كما سبقت الإشارة. إنَّ قراءة النص قراءة خاصة من حيث ترتيب نزول الآيات يمكن أن تكشف لنا عن كثير من حقائق حركة النص في الثقافة تشكُّلاً وتشكيلاً، وإن كان الوصول إلى هذا الترتيب الدقيق أمراً يحتاج إلى طاقات كثير من الباحثين.^{٥٢}

إنَّ مفهوم «الكتابة» في ثقافة ما قبل النص كان مفهوماً يرتبط بالسرية والخفاء المتصمّنين في المفهوم اللغوي للوحي، ولذلك يضع صاحب اللسان «الكتابة» ضمن معاني «الوحي»، لكن هذا المعنى من معاني الوحي — معنى الكتابة — لا نجد له استخداماً في النص، وإنما تردُّ الكتابة بمعنى التدوين والتسجيل والتثبيت أو بمعنى الفرض والإيجاب.^{٥٣} نجد الكتابة بمعنى الوحي، أو بالأحرى الوحي بمعنى الكتابة في الشعر الجاهلي. يقول ليبيد في معلقته:

فَمَدَافِعِ الرِّيَانِ عُرِّيَ رَسْمُهَا خَلَقًا كَمَا صَمِنَ الْوُحْيِي سَلَامُهَا

لقد انمى رسم مدافع الريان بحكم إسفاء الرياح عليها، فاختفت ولم تعد مرئية تماماً كما تتضمن الحجارة الكتابة. وإذا كان تضمّن الحجارة للكتابة لا يخفيها، والأحرى القول إنه يبرزها، فإنَّ رؤية الشاعر للكتابة — المتضمنة في الحجارة — رؤية لنقوش وأشكال «عارية» عن الدلالة بالنسبة له. وتكون الحقيقة بالنسبة للشاعر أن الكتابة «الخافية الدلالة» — الوحي — يُمكن أن تُماثل اختفاء مدافع الريان بفعل الرياح، أو تعرّي رسوم هذه المدافع. إن الكتابة هنا تبدو بالنسبة للأمّي دلالة، ولكنها دلالة خفية لا يستطيع كشف غموضها، إنها دلالة على المستوى الافتراضي، لكنها في

^{٥٢} كان لا بدّ لنا لكي يستقيم إطار التحليل في هذه الدراسة من بذل بعض الجهود في هذا الصدد، لكنّها جهود مبدئية جدّاً تحتاج لكثير من المراجعة والصبر لكي تكتمل.

^{٥٣} انظر: معجم ألفاظ القرآن.

الحقيقة غموض. لكن الغموض لا ينشأ في وعي الناظر إلى الكتابة إلا من خلال معرفته أنها دالة، ولكن دلالتها بالنسبة إليه خفية. إن موقف الشاعر هنا أمام الكتابة/الوحي مُماثل لموقف علقمة أمام «الأنقاض» و«النقنقة» بين ذكر النعام وأنتاه، إنه يعلم أنها أصوات دالة بالنسبة لهما، لكن دلالتها خفية غامضة بالنسبة له، لذلك قارنها بتراطن الروم في قُصورهم.

وبهذا المعنى جاء المثل «وحي في حجر» لمن يكتم سرّه. وقد أخطأ «أبو زيد القرشي» حين شرح هذا المثل قائلاً كما حكى عنه صاحب اللسان «الحجر لا يُخبر أحداً بشيء، فأنا مثله لا أخبر أحداً بشيء أكتمه»، حيث جعل المقارنة في المثل بين الإنسان والحجر في حين أن المقارنة بين «السر» و«الوحي»، ويكون المعنى «سرك كالوحي في الحجر» لا يدركه أحد. ولا شك أن هذا المثل كان دالاً في ثقافة شفاهية تُمثل الكتابة فيها نصّاً غامضاً مُستغلق الدلالة. ولعلّ خطأ «أبو زيد القرشي» في شرح معنى المثل — وعُذره أيضاً — راجع إلى انتفاء مفهوم الكتابة من معنى «الوحي» بفعل فاعلية النص في الثقافة.

إنّ هذا المثل يُشبه إلى حدّ كبير ما نقوله في أمثالنا العامية من أنّ «السر في بير»، وليس المقصود من ذلك أنه في مكان يَسْتَحِيل الوصول إليه، بل المقصود أنه مُودع في مكان يَسْتَحِيل على غير من أودعه أن يبحث عنه فيه. وتتعدّد الدلالة بارتباط «البير» في الخيال الشّعبي بعالم الأشباح والعرافيت والأرواح الشريرة بشكلٍ عام. إنّ الدلالة اللغوية للمثل لا تَنفصل عن النظام الثّقافي بأعرافه وتقاليده ومُعتقداته.

وحين نقول إنّ النص قد ساهم في تحويل الثقافة من مرحلة الشفاهية إلى مرحلة التدوين عن طريق إضفاء اسم «الكتاب» على نفسه وعن طريق نفي دلالة «الوحي» بما يرتبط به من سرية وغموض عن معنى «الكتابة» فإننا لا نقصد بالنص مجرد المعطى اللغوي، بل نقصد فعالية النص من خلال مجموعة البشر الذين اعتبروه نصهم الأساسي. وفي هذا الصدد يكفي أن نُشير إلى أن النبي كان يجعل فدية الأسير من أهل مكة أن يُعلّم عشرة من المسلمين القراءة والكتابة؛ وذلك من شدة حرصه وحرص الجماعة على تدوين النص وعلى إحداث تغيير نوعي في الثقافة. إن النص هنا لا يفعل وحده، بل تتحقّق فعاليته بالإنسان الذي كان النص بالنسبة إليه رسالة وبلاغاً.

(٥) الرسالة والبلاغ

وليسَت الرسالة المتضمَّنة في عملية الاتصال/الوحي، سواء كانت رسالة لغوية أم كانت رسالة غير لغوية، رسالة خاصة بالمتلقِّي الأول، ولكنها رسالة مطلوب تبليغها للناس وإعلامهم بها. وإذا كانت الرسالة لغوية قولية، كما هو الأمر في حالة القرآن، فالمطلوب إبلاغ منطوق الرسالة اللفظي دون تحوير أو تبديل أو تحريف. إنَّ النص يفصل في مواطن كثيرة بين فاعل القول — المتكلِّم والموحي — وبين المتلقِّي الأول:

﴿وَلَوْ تَقَوَّلَ عَلَيْنَا بَعْضُ الْأَقَاوِيلِ * لَأَخَذْنَا مِنْهُ بِالْيَمِينِ﴾^{٥٤}.

﴿أَمْ يَقُولُونَ تَقَوَّلَهُ بَلْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^{٥٥}.

إنَّ مهمَّة المتلقِّي الأول نقل الرسالة وإبلاغها للناس لا مجرد تلقِّيها والعلم بمحتواها ومضمونها. إن مجرد التلقِّي والعلم بالرسالة لا يتجاوز مرحلة «النبوة»، والإبلاغ هو الذي يجعل من «النبوي» رسولاً.

﴿يَا أَيُّهَا الرَّسُولُ بَلِّغْ مَا أُنزِلَ إِلَيْكَ مِنْ رَبِّكَ وَإِنْ لَمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُ﴾^{٥٦}.

﴿وَأَوْحِي إِلَيَّ هَذَا الْقُرْآنَ لِأُنذِرَكُمْ بِهِ وَمَنْ بَلَغَ﴾^{٥٧}.

﴿هَذَا بَلَاغٌ لِلنَّاسِ وَلِيُنذِرُوا بِهِ﴾^{٥٨}.

﴿وَإِنْ تَوَلَّوْا فَإِنَّمَا عَلَيْكَ الْبَلَاغُ﴾^{٥٩}.

﴿إِنَّ فِي هَذَا لَبَلَاغًا لِقَوْمٍ عَابِدِينَ﴾^{٦٠}.

وكون «النص» بلاغاً معناه أن المخاطبين به هم الناس جميعاً، الناس الذين ينتمون إلى نفس النظام اللغوي للنص وينتمون إلى الإطار الثقافي الذي تُعد هذه اللغة مركزه. إن مفهوم «التنزيل» هنا لا بد أن يُفهم بوصفه تنزيلاً إلى الناس عبر وسيطين: الأول الملك،

^{٥٤} سورة الحاقة: الآية ٤٤.

^{٥٥} سورة الطور: الآية ٣٣.

^{٥٦} سورة المائدة: الآية ٦٧.

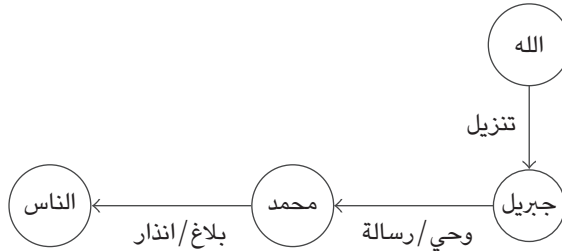
^{٥٧} سورة الأنعام: الآية ١٩.

^{٥٨} سورة إبراهيم: الآية ٥٢.

^{٥٩} سورة آل عمران: الآية ٢٠.

^{٦٠} سورة الأنبياء: الآية ١٠٦.

والوسيط الثاني محمد البشر. إنها رسالة السماء إلى الأرض، لكنها ليست رسالة مفارقة لقوانين الواقع بكلِّ ما يَنْتَظِم في هذا الواقع من أبنية وأهمها البناء الثقافي. إنَّ المطلق يكشف عن نفسه للبشر، «يَنْزَلُ» إليهم، بكلامه عبر نظامهم الدلالي الثقافي واللغوي. ويُمكن أن نضع هذا التحديد للنص على الوجه التالي:



إن «الناس» هم هدف الوحي وغايته، ومن الطبيعي أن يكون النص في هذه الحالة دالًّا؛ حيث هو رسالة لغوية، على كل أطراف عملية الاتصال. وإذا كان النص بمثابة خطاب فلا بد أن يتضمَّن دوال تدل على المتكلم، وعلى المخاطب الأول، وعلى المخاطبين، أي على الله، وعلى محمد، وعلى الناس. ومع ذلك فهذه الدوال لا تكون متساوية أو متوازية، سواء من حيث طبيعتها الدلالية أم من حيث نسبتها العددية. وبالإضافة إلى أن النص كله لا يدلُّ إلا من خلال النظام اللغوي الخاص بالمخاطبين، فإنَّ الثقافة العربية ذاتها قبل الإسلام يمكن أن توصف بأنها ثقافة تنحو نحو المخاطب في نصوصها أكثر مما تنحو ناحية المتكلم،^{٦١} وانتماء النص إلى مجال هذه الثقافة يجعله — من هذه الوجهة — نصًّا ينحو ناحية المخاطب. وليس أدلُّ على هذا الاتجاه في بناء النص وآلياته اللغوية من كثرة دوران أدوات النداء فيه، سواء كان المندى هم «الناس» أم «بني آدم» أم «الذين آمنوا» أو «الكافرون» أو «أهل الكتاب»، هذا بالإضافة إلى نداء المخاطب الأول بالنبي أو الرسول.

^{٦١} انظر في التَّفَرُّق بين هذين النوعين من النصوص؛ ومن ثم بين اتجاهين في الثقافة: يوري لوتمان: نظريات حول الدراسة السيميوطيقية للثقافات، ص ٣٣٥-٣٣٧.

في مثل هذا التصور الذي يَطرّحه النص عن نفسه، من خلال الثقافة ونظامها اللغوي، يُصبح التركيز على مصدر النص وقائله فقط إهدارًا لطبيعة النص ذاته، وإهدارًا لوظيفته في الواقع، وهو ما حدث في الفكر الديني الذي سيطر على التراث والذي ما زال فاعلاً في ثقافتنا إلى اليوم. إنَّ علاقة النص بالثقافة والواقع يُمكن أن تنجلي بشكل أعمق في الفصول التالية.^{٦٢}

^{٦٢} ثَمَّة دراسة هامة أفدنا منها إفادة كبيرة في هذا الفصل، وهي:

Toshihiko Izutsu, Revelation as a Linguistic Concept in Islam.

الفصل الثاني

المتلقي الأول للنص

لقد كان محمد — المستقبل الأول للنص ومبلغه — جزءاً من الواقع والمجتمع. كان ابن المجتمع ونتاجه، نشأ في مكة يتيماً، وتربى في بني سعد كما كان يَتَرَبَّى أترابه في البادية. تاجر كما كان يُتاجر أهل مكة، سافر معهم وشاركهم حياتهم وهمومهم. وحين أراد بعض الأعراب أن يُعاملوه معاملة الملوك بعد البعثة رفض. وحين رأى أعرابياً ترتعد فرائضه وهو يستعدُّ للقائه هدأ روعه وقال قولته المشهورة: «إنما أنا ابن امرأة كانت تأكل القديد بمكة». هذا ما يحكيه التاريخ عن الرجل والإنسان الذي شاء الفكر الديني السائد — قديماً وحديثاً — أن يُحوِّله إلى حقيقة مثالية ذهنية مفارقة للواقع والتاريخ، حقيقة لها وجود سابق على وجودها الإنساني العياني المادي. وشاء هذا الفكر في أشد مزاعمه إنسانية أن يجعل منه إنساناً مغمض العينين معزولاً عن المجتمع والواقع، يعيش هموماً مفارقة مثالية ذهنية، حتى حوِّله هذا الفكر إلى إنسان خالٍ من كل شروط الإنسانية.

إنَّ هذا التحويل الذي حدث في شخصية النبي كان موازياً لتحويل آخر حدث في تصور النص في الثقافة والفكر؛ حيث تم تحويل النص من توجُّهه إلى المخاطب والمُخاطبين لكي يكون نصّاً دالاً على المتكلم. وكان من الضروري لكي يستقيم مثل هذا التصور أن يُحوَّل المخاطب الأول إلى راهب مُتَبَتِّلٍ منقطع يتلقَّى رسالة خاصة. وصارت مهمة المخاطبين بالنص — في مثل هذا التصور — محاولة الوصول إلى المتكلم من خلال النص من جهة، ومن خلال سلوك طريق التبتُّل والانقطاع عن العالم والدنيا — تقليدياً للمُخاطب الأول — من جهة أخرى. وصارت الرسالة في النص ذاته مُزدوجة الدلالة ذات ظاهر وباطن، ثم صارت ذات دلالة مركبة معقدة، وتحوّل الخطاب اللغوي إلى شفرة سرية لا يَفْكَ رموزها إلا أقل القليلين.

إنَّ تصور النبي معزولاً عن المجتمع والواقع، منفرداً دائماً، يتناقض مع ما اشتهر به من وصف «الأمين»؛ إذ لا يشتهر بمثل هذه الصفة إلا من عامل الناس وانغمس في شئونهم واختلط بهم اختلاطاً يسمح لهم بالحكم عليه. وكيف كان يُمكن أن تخطبه إلى نفسها كريمة من كريمات العرب، ذات مالٍ وجمالٍ وحسب، مرغوب فيها لا مرغوب عنها؟ ولو كان محمد دائم الاعتزال للناس في شعاب الجبال والأودية، فكيف نال هذه الشهرة؟

وليس معنى القول بأنَّ محمداً ابن الواقع ونتاجه أنه نسخة كربونية من صورة العربي الجاهلي التي أُعيد رسمها في العصور المتأخّرة، والتي ما زالت تُعرض حتى الآن في إعلامنا الديني الرسمي، ذلك البدوي الفظ الغليظ القلب الذي يدفن ابنته الوليدة في الرمال ولا يبالي، والذي يعبد إلهاً من «العجوة» يأكله إذا جاع. لو كان هكذا عرب الجاهلية في سلوكهم ومعتقداتهم فما أهون الانتصار الذي حققه المسلمون عليهم؛ إذ لا يُقاتل أمثال هؤلاء مثل ذلك القتال الشرس عن عقائد وأوضاع بمثل هذا التردّي والخراب، ناهيك عن الضحالة والسذاجة.^١ ومع ذلك فلم يكن محمد بهذه الصورة لو كانت صحيحة.

إنَّ الواقع الذي ينتمي إليه محمد ليس بالضرورة هو الواقع السائد المسيطر؛ فالواقع — أيُّ واقع كان — يحتوي في داخله وفي بنائه الثقافي نمطين من القيم: النمط السائد المسيطر، ونمط القيم النقيض الذي يكون ضعيفاً خافت الصوت، لكنه يسعى لمناهضة نمط القيم السائد. وليس هذان النمطان من القيم إلا تعبيراً عن قوى اجتماعية وعن صراعات اقتصادية واجتماعية. لم يكن محمداً ينتمي في هذا الواقع إلى الواقع المسيطر بنمط القيم السائد فيه، لذلك يصدّق عليه وصف السيدة خديجة حين كانت تُهدئ من روعه بعد التجربة الأولى لعملية الاتصال/الوحي، وما تلاها من خشيته على نفسه أن يكون به مرض أو مسّ من الشيطان:

«كلا، أبشر، والله ما يخزيك الله أبداً، إنك لتصل الرحم، وتصدّق الحديث، وتحمّل الكّل، وتكسب المعدوم، وتقري الضيف، وتعين على نوائب الحق».^٢

^١ من المهم هنا أن نلاحظ التفرقة بين «عرب» و«أعراب» سواء في المعجم أم في الاستخدام القرآني؛ فالعرب هم سكان القرى والأعراب هم سكان البادية، بكل ما يترتب على ذلك من فروق اجتماعية وثقافية.

^٢ مختصر صحيح مسلم، الجزء الأول، ص ٢٥.

إنَّ هذه الأوصاف كلّها أوصاف للأخلاق المتعدية للغير؛ أي لأخلاق التعامل مع البشر في الواقع اليومي. إنَّ حب الخلاء والتحنُّت في غار حراء لم يكن انعزالاً عن حركة الناس في الواقع، وإنما كان طقساً يُمارسه آخرون إلى جانب محمد وقبَّله. هؤلاء الآخرون هم الأحناف الذين تحصرهم السيرة في «ورقة بن نوفل» و«عبد الله بن جحش» و«عثمان بن الحويرث» و«زيد بن عمرو بن نفيل»، وتروي أنهم التقوا ذات يوم:

«واجتمعت قريش يوماً في عيدٍ لهم عند صنم من أصنامهم، كانوا يُعظمونه ويحزُّون له، ويَعكفون عنده، ويُدِّيون به، وكان ذلك عيداً لهم، في كل سنة يوماً، فخلص منهم أربعة نفر نَجياً، ثم قال بعضهم لبعض: تصادقوا، وليكتم بعضكم على بعض، قالوا: أجل ... فقال بعضهم لبعض: تعلمون والله ما قومكم على شيء. لقد أخطأوا دين أبيهم إبراهيم، ما حجرٌ نُطيف به، لا يسمع ولا يبصر، ولا يضُرُّ ولا ينفع، يا قوم التمسوا لأنفسكم، فإنكم والله ما أنتم على شيء، ففتفرَّقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم.»^٣

وإذا كانوا قد تنصَّروا جميعاً بعد ذلك فإن «زيد بن عمرو بن نفيل» لم يدخل في يهودية ولا نصرانية.

وفارَقَ دين قومه فاعتزل الأوثان والميتة والدم والذبائح التي تُذبح على الأوثان ونهى عن قتل الموءودة وقال: أعبد رب إبراهيم، وبأدى قومه بعباب ما هم عليه.^٤

(١) محمد والحنيفية

لم يكن محمد معزولاً عن هذه الحركة الفكرية التي لا يُمكن أن تقوم على مجرد اللقاء العارض بين مجموعة من الأفراد. تروي السيرة أنه خلف «عبيد الله بن جحش» على امرأته «أم حبيبة بنت أبي سفيان بن حرب»^٥ وحين سُئل عن «زيد بن عمرو» سأله ابنه «سعيد» و«عمر بن الخطاب» هل يستغفران له؟ وكان جوابه: «نعم فإنه يُبعث أمة وحده.»

^٣ السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ٢٠٤-٢٠٥.

^٤ السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ٢٠٦-٢٠٧.

^٥ الجزء الأول، ص ٢٠٦.

وممّا له دلالته في هذا الصدد أن بعض الروايات تروي لقاءً حدث بين النبي وبين زيد بن عمرو، وهي رواية يرويها البخاري عن عبد الله بن عمر: «أن النبي ﷺ لقي زيد بن عمرو بن نفيل بأسفل بلدح قبل أن ينزل على النبي عليه السلام الوحي، فقدمت إلى النبي ﷺ سفرة، أو قدّمها إليه النبي ﷺ فأبى أن يأكل منها. ثم قال زيد: إني لست أكل ما تذبحون على أنصابكم، ولا أكل إلا ما ذكر اسم الله عليه، وأن زيد بن عمرو بن نفيل كان يعيب على قريش ذبائحهم، ويقول: الشاة خلقها الله، وأنزل لها من السماء الماء، وأنبت لها من الأرض الكلاء، ثم تذبحونها على غير اسم الله؟ إنكاراً لذلك وإعظاماً له.»^٦

وإذا كانت هذه الرواية لا تُريد إلا أن تؤكد أن «زيد بن عمرو» كان حريصاً على اعتزال قومه ومعارضة عاداتهم ومعتقداتهم ومقاطعة أطعمتهم، فإن الخطاب الديني المعاصر يجد فيها إشكالية يحاول أن يحلها. والحقيقة أن الإشكالية التي يسعى الخطاب الديني لحلها في هذه الرواية هي إشكالية من صنعه هو، تطرحها عليه تصوراته عن «النبوة»، تلك التصورات التي تعزل الظاهرة عن سياقها التاريخي وتعزل النبي عن ظروف واقعه الموضوعية. وتكون الإشكالية هي:

«كيف وفق الله زيداً إلى ترك أكل ما ذبح على النصب وما لم يذكر اسم الله عليه، ورسول الله ﷺ كان أولى بهذه الفضيلة في الجاهلية لما أثبت الله له؟ فالجواب من وجهين؛ أحدهما، أنه ليس في الحديث حين لقيه ببلدح، فقدمت إليه السفرة أن رسول الله ﷺ أكل منها، وإنما في الحديث أن زيداً قال حين قدمت السفرة: لا أكل ممّا لم يذكر اسم الله عليه. الجواب الثاني: أن زيداً إنما فعل ذلك برأى رآه، لا بشرع مُتقدم، وإنما تقدّم شرع إبراهيم بتحريم الميتة، لا بتحريم ما ذبح لغير الله، وإنما نزل تحريم ذلك في الإسلام، وبعض الأصوليين يقولون: «الأشياء قبل ورود الشرع على الإباحة.» فإن قلنا بهذا وقلنا: إن رسول الله ﷺ كان يأكل مما ذبح على النصب، فإنما فعل أمراً مُباحاً، وإن كان لا يأكل منها فلا إشكال. وإن قلنا أيضاً: إنها ليست على الإباحة ولا على التحريم، وهو الصحيح؛ فالذبائح خاصة لها أصل في تحليل الشرع المتقدم كالشاة والبعير ونحو ذلك، مما أحله الله تعالى في دين من كان قبلنا، ولم يقدر في ذلك التحليل

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

المتقدم ما ابتدعه، حتى جاء الإسلام، وأنزل الله سبحانه: ﴿وَلَا تَأْكُلُوا مِمَّا لَمْ يُذْكَرْ اسْمُ اللَّهِ عَلَيْهِ﴾. ألا ترى كيف بقيت ذبائح أهل الكتاب عندنا على أصل التحليل بالشرع المتقدم؟ ولم يقدر في التحليل ما أحدثوه من الكفر، وعبادة الصلبان، فكذا كان ما ذبحه أهل الأوثان محللاً بالشرع المتقدم، حتى خصّه القرآن بالتحريم.^٧

إن المشكلة لا تحلها هذه الافتراضات الكثيرة لأنه ليست هناك مشكلة أصلاً. لقد كان «زيد بن عمرو» مُبالغاً في مفارقة قومه والبحث عن دين إبراهيم، ومحمد وإن كان باحثاً أيضاً عن دين إبراهيم — دين الحنيفية — لم يكن على مثل تشدّد «زيد» وإدانته لواقعه ومجتمعه. كان محمد فيما تطرحه السيرة عن شخصيته قبل البعثة وبعدها رجلاً سمحاً سهل المعاشرة وودياً، ولم يكن رفضه لقيم الواقع وأعرافه ينعكس على سلوكه الشخصي إزاء الأفراد. وهل كان يُمكن لقريش حين اختلفوا حول من ينال شرف وضع الحجر الأسود مكانه عند بناء الكعبة أن تقبل تحكيم رجل مثل «زيد بن عمرو» الذي عاب آلهتهم وسبهم وفارق حياتهم مفارقة شبه تامة حتى صار أشبه بالراهب وإن لم يعتنق المسيحية؟ وها هو الشيخ وقد طعن في السن يُسند ظهره إلى الكعبة صارخاً في وجه قريش:

«يا معشر قريش، والذي نفس زيد بن عمرو بيده، ما أصبح منكم أحد على دين إبراهيم غيبي، ثم يقول: اللهم لو أني أعلم أي الوجوه أحب إليك عبدتك به، ولكني لا أعلمه، ثم يسجد على راحته».^٨

هل كان هذا الشيخ، الصارخ في البرية داعياً إلى دين إبراهيم، صوتاً في فلاة، أم كان تجسيداً لنزوع ما لاتجاه جديد في رؤية العالم في هذه الثقافة؟ وهل كان محمد الإنسان ابن واقعه ومجتمعه إلا جزءاً من هذا الاتجاه الجديد النقيض للاتجاه السائد في المجتمع والفكر على السواء؟

(٢) دين إبراهيم

لكن لماذا العودة إلى دين إبراهيم؟ ولماذا لم يكن في اليهودية والمسيحية ما يكفي للإجابة عن هذه الأسئلة الحائرة التي كانت تُعذب هؤلاء الأفراد من العرب؟ الحقيقة أن هذه الأسئلة لم تكن مجرد صرخات «صوفية» لمعانقة المطلق، بل كانت تعبيراً عن الإحساس

^٧ طه عبد الرؤوف سعد: السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ٢٠٦-٢٠٧، هامش ٢.

^٨ السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ٢٠٨.

بأزمة الواقع وبضرورة تغييره، وكانت هذه الأسئلة بمثابة البحث عن «أيديولوجية» للتغيير. ولم يكن لهذا البحث أن يتجاوز الآفاق المعرفية للجماعة التاريخية، وهي آفاق تحكمها طبيعة البنى الاقتصادية والاجتماعية لهذه الجماعة.

لقد كان البحث عن دين إبراهيم في حقيقته بحثاً عن الهوية الخاصة للعرب، وهي هوية كانت تُهددها مخاطر عدة، أهم هذه المخاطر هو الخطر الاقتصادي النابع من ضيق الموارد الاقتصادية، التي تَعتمد على المطر والعُشب من جهة، وعلى التجارة من جهة أخرى. وقد أوشكت حياة الصراع والتناحر والحروب بين القبائل — وكلها حروب وصراعات ذات جذور اقتصادية — أن تؤدي إلى القضاء على الحياة ذاتها. وزاد من حدة هذه الأزمة واستعار خطرهما أن الجزيرة العربية كانت محاصرة بالقوى الأجنبية من كل جانب، فعلى حدود العراق قامت مملكة الحيرة تحت رعاية الفرس، وكانت مهمتها رد الغارات أو الهجرات العربية عن حدود فارس والعراق. وقامت على حدود الشام دولة الغساسنة التي قامت بدور مشابه في خدمة الروم. أما في الجنوب فقد خضعت اليمن لحكم الأحباش. وحاول هذا الحصار اختراق قلب الجزيرة نفسه، وذلك بحملة أبرهة على الكعبة لهدمها ونقل مركز الثقل الديني — ومن ثم الاقتصادي — من مكة إلى كنيسة نجران.

وسط هذه المخاطر كان ثمة إحساس بضرورة التوحد، التوحد على المستوى الداخلي لضمان بقاء الحياة في هذه الظروف الاقتصادية الخطرة، والتوحد لمواجهة الخطر الخارجي الذي أوشك على القضاء على الهوية. وقد عبر هذا الإحساس الغامض عن نفسه في مجموعة من التطورات أهمها بالنسبة لتحقيق الهدف الأول تحديد مجموعة من الشهور يُحرّم فيها القتال، وقد كان ذلك أقرب إلى الاتفاق للحفاظ على وسائل الإنتاج الاقتصادي من الدمار الكامل، فكانت التجارة تزدهر في هذه الشهور، وتُقام الأسواق والاحتفالات الدينية. وكثيراً ما كانوا يُغيرون هذه الشهور — أو يُؤجلون بعضها بالنساء — الذي نهى عنه القرآن بعد ذلك — طبقاً لمصالح القبيلة ذات السطوة والسيطرة.^٩ ولمواجهة الخطر الثاني — خطر العدو الخارجي — فمما له دلالة في هذا الصدد أن القبائل العربية استطاعت لأول مرة أن تتوحد لمحاربة الفرس وحققت انتصاراً عليها في

^٩ انظر: السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ٣٧-٤٠، وقد كان الشعراء يفخرون بالقبيلة لقدرتها على النساء:

ألسنا الناسئين على معدٍّ شهور الحلّ نجعلها سنينا

واقعة «ذي قار»، وهو انتصار تجاوّبت أصدائه في أركان الجزيرة العربية كلها واحتفظ لنا الشعر حتى الآن بهذه الأصداء. وهذه الواقعة تؤكد ذلك الإحساس الغامض بضرورة الوحدة لمواجهة خطر العدو الخارجي.

إذا كانت هذه هي الأخطار فلا بدّ أن تكون «الأيدولوجية» التي كان يبحث عنها هؤلاء الأفراد من العرب أيدولوجية تحقق الهدفين: مواجهة الصراعات الداخلية وعوامل التفنيت والانقسام بكلّ ما يؤدي إليه ذلك من سيطرة الأقوى، ومواجهة الخطر الخارجي الممثل في أعداء العرب من الفرس والروم. ومن الطبيعي ألا تحقق المسيحية — وهي أيدولوجية مطروحة — أحد هذين الهدفين؛ فقد كانت ديناً غازياً مُعتدياً، ولم يكن يمكن لليهودية أن تجتذب العرب وقد كان أحبارها يتعالون عليهم وينظرون إليهم بوصفهم بدواً رعاة، هذا بالإضافة إلى أن اليهودية دين مغلق عنصرى لا يتقبّل الوافدين الجدد. كانت الأيدولوجيتان الدينيتان المطروحتان غير ملائمتين لتحقيق أهداف ذلك الوعي — أو الإحساس الغامض — الذي كانت تعكسه صرخات هؤلاء المتحنّفين أو المتحنّئين. لقد رحل زيد بن عمرو باحثاً عن هذه الأيدولوجية في «دين إبراهيم».

خرج يطلب دين إبراهيم عليه السلام، ويسأل الرهبان والأحبار، حتى بلغ الموصل والجزيرة كلها، ثم أقبل فجال الشام كله، حتى انتهى إلى راهب بميفعة من أرض البلقاء، كان ينتهي إليه علم أهل النصرانية فيما يزعمون، فسأله عن الحنيفية دين إبراهيم، فقال: إنك لتطلب ديناً ما أنت بواجد من يملك عليه اليوم، ولكن قد أظللّ زمانُ نبيّ يخرج من بلادك التي خرجت منها يُبعث بدين إبراهيم، الحنيفية، فالحق بها، فإنه مبعوث الآن، هذا زمانه. وقد كان شام اليهودية والنصرانية فلم يرص شيئاً منهما، فخرج سريعاً، حين قال له ذلك الراهب ما قال، يُريد مكة حتى إذا توسط بلاد لخم عدوا عليه فقتلوه.^{١٠}

كان البحث عن «دين إبراهيم» إذن بحثاً عن دين يُحقّق للعرب هويتهم من جهة، ويعيد تنظيم حياتهم على أسس جديدة من جهة أخرى. وكان «الإسلام» هو الدين الذي جاء يحقق هذه الأهداف. وليس من قبيل التأويل الأيدولوجي أن نقول إن الإسلام بهذه المثابة — ومن حيث هو دين يردُّ نفسه للحنيفية ملّة إبراهيم — كان تجاوباً مع حاجة

^{١٠} السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ٢١٤. وانظر: ٢١٨-٢١٩ عن إبدال الثاء من الفاء في «التحنث» و«التحنف» وهذا يؤكد أن «تحنّث» النبي في غار حراء كان جزءاً من طقوس المتحنّفين.

الواقع، وهي الحاجة التي عبر عنها الأحناف وكان محمد وإحدًا منهم. لكن النص في تجاوبه مع الواقع واستجابته له استجاب له من خلال المتلقي الأول. وليس الحديث إذن عن محمد بوصفه المتلقي الأول للنص حديثًا عن متلقٍ سلبي، بل حديثًا عن إنسان تجسّد في داخله أحلام الجماعة البشرية التي ينتمي إليها، إنسان لا يُمثل ذاتًا مستقلة منفصلة عن حركة الواقع، بل إنسان تجسّد في أعماقه أشواق الواقع وأحلام المستقبل.

(٣) الموقف الاتصالي الأول

إنّ الآيات الأولى التي نزلت من النص في عملية الاتصال الأولى، وهي آيات سورة العلق، تكشف لنا عن طبيعة الأسئلة التي كانت تُحير محمدًا وتُحرّك أشواقه وتدفعه إلى الخلوّة والتحنُّث — أو التحنّف — في غار حراء الليالي أولات العدد قبل أن يعود إلى أهله لكي يتزوّد لمثلها كما ورد في حديث عائشة. لقد كانت كلها أسئلة تدور حول مصير الإنسان، حول أصله وغايته. وليس من طبائع الأمور هنا أن نتصوّر محمدًا مفكرًا فلسفيًا، يطرح أسئلة ذات طبيعة مجردة مُطلقة؛ فالإنسان الذي كان يُثير تساؤلات محمد هو دون شك إنسان مجتمعه. إن محمدًا اليتيم لم يكن يمكن أن يتجاهل الأوضاع الاجتماعية المتردية في واقعه. لقد ذاق مرارة اليُتم في مجتمع يُعطي لعلاقات العصبية مركز الصدارة، وإذا كانت قد اجتمعت في ظروف محمد قسوة اليتيم والفقر معًا فلا شك أن وعيه قد تشكل بطريقة تُثير أسئلة لا يُسمح في مثل هذا المجتمع بالإفصاح عنها. لذلك يُمكن أن نتلمّس هذه الأسئلة في تجاوب الوحي في الآيات الأولى من النص.

لقد كان موقف الاتصال الأول موقفًا معقدًا، فبينما محمد يتأمل فاجأه الملك أمرًا بالقراءة وكانت الاستجابة الأولى من جانب محمد هي الرفض «ما أنا بقارئ» الذي تكرّر ثلاث مرات في كل مرة يغطّه الملك حتى يبلغ منه الجهد، ثم استسلم أخيرًا وقال «ما أقرأ؟» ومن الضروري هنا قبل أن نمضي في تحليل النص أن نتوقّف عند مسألتين هامتين: المسألة الأولى أنّ الأمر بالقراءة هنا أمر بالترديد، و«أقرأ» معناها «ردّد»؛ وذلك على خلاف الفهم الشائع حتى الآن والمستقر نتيجة تطوّر دلالة الفعل «أقرأ» مع تطوّر مماثل في إطار الثقافة أدّى إلى تحويلها من الشفاهية إلى التدوين. وينبغي على هذا الفهم — وهذه هي المسألة الثانية — أن قول النبي «ما أنا بقارئ» لا تعني الإقرار بالعجز عن القراءة، فهذا الفهم يصحّ في حالة الخطأ في فهم معنى الفعل «أقرأ»، بل المعنى

«لن أقرأ»، والعبارة تُجسّد حالة الخوف التي انتابت النبي حين فاجأه الملك، فأخذ يُكرّر «ما أنا بقارئ» ثلاث مرات، وفي كل مرة يحاول الملك تهدئة روعه. ويؤكد هذا الفهم من جانبنا أن النبي بعد تحقيق فعل القراءة — استجابةً لإلحاح الملك وخشية من غطة رابعة — أسرع إلى خديجة «ترجّف بواده» وقد سيطر عليه الخوف والفرع.

لقد كان هذا التوقّف ضروريًا؛ إذ فهم الموقف كله في مرحلة متأخرة بطريقة أخرى، ففهم قول النبي «ما أنا بقارئ» على أساس أنه إقرار بالعجز عن القراءة نتيجةً للأمية، كأنّ جبريل المبعوث من الله لا يدري هذه الحقيقة. وبناءً على هذا الفهم كان لا بدّ أن يتضمّن الموقف كله نوعًا من المعجزة حيث استطاع النبي «الأمي» أن يقرأ بفعل معجزة «الغطّ» من جانب جبريل. ولكن مثل هذا التأويل للموقف كله لا يستطيع أن يُجيب عن سؤال بسيط فحواه: إذا كان ثمة معجزة قد تحقّقت في هذا الموقف، فلماذا كان النبي يستعين بمن يقرأ له الرسائل ويكتبها له؟ أم إن المعجزة كانت معجزة مؤقتة زال أثرها بانتهاء هذا الموقف الخاص؟ ولكي تكتمل جوانب التصوّر تم إضافة بعض العبارات إلى الرواية الأولى التي تصف الموقف؛ وذلك من مثل أن جبريل أتاه بنمط — أو بنمط من ديباج — وقال له «اقرأ»:

«أخرج ابن أشته في كتاب المصاحف عن عبيد بن عمير قال: جاء جبريل إلى النبي ﷺ بنمطٍ فقال: اقرأ، قال ما أنا بقارئ، قال: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ﴾. فيرون أنها أول سورة أنزلت من السماء، وأخرج عن الزهري أن النبي ﷺ كان بحراء، إذ أتى ملك بنمط من ديباج فيه مكتوب: ﴿اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ﴾ إلى ﴿مَا لَمْ يَعْلَمْ﴾»^{١١}

ولا شك أن هذه الزيادات والإضافات قد ساهمت مع ما سبقّت الإشارة إليه من تصور وجود خطّي سابق للنص في اللوح المحفوظ — كل حرفٍ بقدر جبل قاف — في تكريس تصوّر للنص يتباعد به عن الواقع الذي أنتجه والثقافة التي تشكل من خلالها. إنّ هذا التصور يجعل النصّ مُعطى سابقًا كاملًا مكتملًا فُرض على الواقع بقوة إلهية لا قبّل للبشر بها. وكان من شأن هذا التصور أن يُؤدّي إلى عزل النص عن حركة الواقع تدريجيًا؛ وذلك بتحويله من نصّ لغوي دالّ إلى مجرد شيء مقدس، إلى مصحف يستمدّ قداسته من مجرد وجوده تمثيلًا لأصله القديم المائل في عالم الأرواح والمثل.

^{١١} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٣-٢٤.

إنَّ الخطاب الأول من النص متوجَّه في الأساس الأول إلى محمد مجيباً عن تساؤلاته. بدأ هذا الخطاب بالتعريف، التعريف بالمُرسل وتحديد علاقته بالمتلقي الأول من جهة، وبالناس — الإنسان موضوع استفهام محمد — من جهة أخرى. إنَّ المتحدث إلى محمد بالوحي ليس غريباً عنه. وإذا كان محمد قد نشأ يتيمًا بلا أب فإن ثمة من يُربِّيه ويكون ربًّا له ﴿أَقْرَأَ بِأَسْمِ رَبِّكَ﴾. وإسناد «رب» إلى ضمير المخاطب — ضمير محمد — يُومئ إلى معنى التربية بكلِّ ما فيها من ألفة. ويؤكد هذه الدلالة الكلام عن «التعليم» بعد ذلك. وحتى لا يكون «ربك» مجرد مُربٍّ عادي يضيف النص ﴿الَّذِي خَلَقَ﴾. ولا شك أن إحساس محمد — الذي تتوجَّه إليه هذه الرسالة — بأن ربه هو الذي خلق يتصاعد بذاته وبقيمته وأهميته، ويداوي إحساس اليُتم والفقر المُستقر في أعماقه. ولأنَّ محمدًا لا يعزل نفسه عن الواقع وعن إنسان مجتمعه فإنَّ النص يكرر الفعل «خلق» كاشفًا لمحمَّد عن تساؤلاته عن الإنسان، فربُّ محمد الذي خلق، خلق الإنسان من علق. وإذا كان الرب هو الخالق للإنسان فإنه ليس مجرد ربٍّ عادي، بل هو أكرم الأرباب. وعلينا ألا نتخلَّى هنا عن الدلالة اللغوية لكلمة «رب»، وكذلك عن الدلالة اللغوية للفظ «أكرم».

إنَّ كون رب محمد هو الخالق للإنسان وهو الأكرم بمعنى — الشرف والأصالة لا بمعنى كرم العطاء — من شأنه أن يُكسب محمدًا ثقة بنفسه وبقيمته في المجتمع والواقع. إنَّ قصة امتناع المراضع عن أخذ محمد بسبب يُتمه قصة أشهر من أن نُكرِّرها، ولم تأخذه «حليمة» إلا لأنها لم تجد سواه. إن «اليتيم» في مثل هذا المجتمع القائم على العصبية كان يُعاني — دون شك — إحساسًا طاغيًا بالإهمال والضياع. وعلى ذلك فالوصف — وصف الرب — بالأكرم يهدف إلى تطيب نفس محمد؛ ذلك أنه ينتسب — رغم يُتمه — إلى ربٍّ هو أكرم من كل الآباء والأرباب الذين يفخر بهم الأبناء. إنه ربُّ خالق. وهو بالإضافة إلى خلق الإنسان من علق علَّم بالقلم. وليست الإشارة إلى التعليم بالقلم في النص إلا تجاوزًا من النص للواقع؛ فالتعليم في الواقع تعليم شفاهي لا يكاد يُستخدَم فيه «القلم»، لكن رب محمد يُعلِّم بالقلم، يُعلِّم الإنسان ما لم يعلم.

إنَّ صَحَّ هذا الفهم من جانبنا للآيات الأولى من الوحي من حيث دلالتها على المتلقي الأول، فإننا يمكن أن نلاحظ أن النص ببنائه وتركيبه يتجاوز هذا المستوى الدلالي إلى أفق أبعد. ويتبدى هذا التجاوز في النص من خلال التبادل بين ألفاظ تنتسب إلى مجالين دلاليين مختلفين، فنلاحظ مثلًا أن الآية الأولى تجمع بين هذين المجالين، فتستخدم اللفظ «رب» وتصفه «الذي خلق» فاللفظة الأولى تنتمي إلى مجال الأوصاف الإنسانية في اللغة

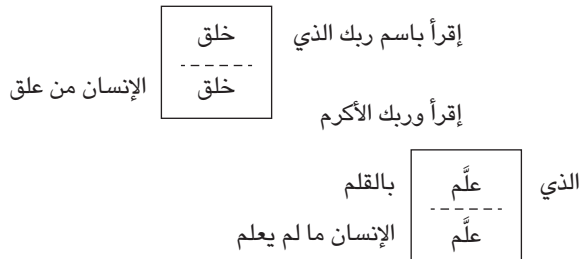
المتلقي الأول للنص

كما نرى في قولهم «لئن يرَبَّنِي رجل من قريش خير إليَّ من حُمر النعم» أو في قول عبد المطلب لأبرهة حيث تعجَّب من سؤاله عن إبله دون الكعبة «أنا ربُّ الإبل وللبيت ربُّ يحميه»، ولكن جملة الصلة «خلق»، تنقل المتلقي إلى مجال دلالي آخر. ويعود النص في الآية الثالثة «اقرأ وربك الأكرم» إلى المجال الدلالي الأول. وبكلمات أخرى نلاحظ أن مفردات «رب» و«كريم» مفردات تنتمي لمجال دلالي واحد، هو مجال الصفات الإنسانية، لكن وصف الرب بأنه «الذي خلق» ثم التأكيد بالتكرار لفعل الخلق «خلق الإنسان من علق» ينقل هذه المفردات السابقة من مجالها الدلالي المؤلف في الصفات الإنسانية إلى مجال دلالي «جديد» بالنسبة لمحمد وبالنسبة للثقافة. وهذه النقلة بين المجالين تتأكد من خلال تكرار الفعل «خلق»؛ إذ يمكن أن ينتمي في الآية الأولى إلى مجال «الفعل الإنساني»، حيث الخلق بمعنى تقدير الشيء وتصميمه قبل تحقيقه وتنفيذه، كما نجده مُستخدماً في قول الشاعر:

ولأنتَ تَفري ما خلقتَ وبعـ ض القوم يَخلق ثم لا يَفري

ولكن الآية الثانية بتركيبها «خلق الإنسان من علق» تنقل الفعل من المجال «الإنساني» إلى مجال دلالي جديد.

وإذا كانت الآيتان الثالثة والرابعة تعودان بمفرداتهما إلى المجال الدلالي الإنساني، فإن الآية الأخيرة في النص تنقل الفعل «علم» من هذا المجال إلى المجال الجديد. ويتم ذلك عن طريق التكرار أولاً، ويجعل «الإنسان» بألف ولام الجنس هو المفعول الأول، «وما» مع صلتها المنفية التي تُفيد الاستغراق هي المفعول الثاني. إن التكرار هنا أداة هامة جداً من حيث إنه ينقل الدلالة في النص من مجال إلى مجال، وهو نقل يُمكن أن نمثله على النحو التالي:



والنص على مُستوى آخر — مجال أزمنة الأفعال — يجعل من فعل الأمر «اقرأ» فاصلاً بين مُستويين في النص، المستوى الأول: مستوى الحضور والخطاب، ويكون هذا المستوى مُعَبَّرًا عنه بصيغة المضارع في الفعل من جهة، وبضمير المُخاطب في «ربك» في الآيتين الأولى والثالثة. والمستوى الثاني مستوى الغياب المُعَبَّر عنه بالأفعال الماضية من جهة: «خلق» «عَلَّمَ»، وبضمائر الغائب على المستوى النحوي من جهة أخرى. ويؤدِّي تكرار الفعل «اقرأ» إلى فصل آخر بين «صفة الخلق» و«صفة التعليم»، وهو فصل تؤكِّده الفواصل، وهي القاف في الآيتين الأولى والثانية، والميم في الآيات الثالثة والرابعة والخامسة.

إنَّ النص هنا وإن كان يتشكَّل من خلال تجاوبه مع الواقع مُمثلاً في شخص محمد، يتجاوز بنائه وتركيبه وألياته اللغوية تلك المناسبة الجزئية. إن النصوص وإن تشكَّلت من خلال الواقع والثقافة تستطيع بألياتها أن تُعيد بناء الواقع ولا تكتفي بمجرد تسجيله أو عكسه عكساً ألياً مرأوياً بسيطاً. ونحن هنا بالطبع نقصد النصوص الممتازة في الثقافة؛ فالنصوص الرديئة هي التي تكتفي بتسجيل الواقع. إن جدلية النص والواقع ليست جدلية بسيطة، فالواقع يتحول في اللغة إلى ألفاظ تدخل في علاقات تركيبية بناءً على قوانين خاصة هي قوانين اللغة. من هنا يكون للغة نوع من الاستقلال النسبي عن الثقافة التي تعبر عنها وعن الواقع الذي يفرزهما، ومن هذا الاستقلال تكتسب قدرتها على إعادة بناء الواقع. وقد رأينا هنا كيف أن النص الذي يخاطب محمداً ويستجيب لهوموم — التي هي هموم الواقع — يتجاوز موقف الاستجابة السلبي إلى محاولة صياغة واقع جديد، صياغة الأيديولوجية التي طال البحث عنها في «دين إبراهيم».

(٤) التوجه للواقع بالبلاغ

سبقت لنا الإشارة إلى ما ذهب إليه علماء القرآن من أن «سورة العلق» أول ما نزل في شأن «النبوة»، وأن «سورة المدثر» هي أول ما نزل في شأن «الرسالة». ويبدو أن الخلاف حول أول ما نزل من القرآن كان حول هاتين السورتين، أو بالأحرى الآيات الأولى منهما، وهذا الخلاف نجده مذكوراً على النحو التالي:

«عن يحيى قال: سألت أبا سلمة: أي القرآن أنزل قبل؟ قال: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾، فقلت أو «اقرأ»؟ فقال: سألت جابر بن عبد الله: أي القرآن أنزل قبل؟ قال: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ﴾ فقلت: أو «اقرأ»، قال جابر: أحدثكم ما حدثنا به رسول الله ﷺ،

قال: «جاورت بحراء شهراً، فلماً قضيت جوارى نزلت فاستبطنت بطن الوادي، فنوديت، فنظرت أمامي وخلفي وعن يميني وعن شمالي فلم أرَ أحداً، ثم نوديت فلم أرَ أحداً، ثم نوديت، فرفعت رأسي فإذا هو على العرش في الهواء، يعني جبريل عليه السلام، فأخذتني منه رجفة شديدة، فأتيت خديجة فقلت: دثروني، فدثروني، فصبوا عليّ ماءً فأنزل الله ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ * وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ * وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ * وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ﴾»^{١٢} وإذا كانت هذه الرواية كما يبدو في منطوقها تُشير إلى أنّ النبي سبقت له رؤية الملك حيث أشار إليه بضمير الغياب «فإذا هو على العرش في الهواء» فمعنى ذلك أنها لا يمكن إلا أن تكون المرة الثانية، وتكون المرة الأولى هي التي نزلت فيها آيات سورة «العلق». من هذا المنطلق لا تستقيم الرواية الأخرى التي يُوردها المفسرون والتي تجعل نزول آيات سورة «المدثر» بعد إعلان الرسالة والدعوة، وهي رواية ترد في السيرة على النحو التالي:

«أشد ما لقي رسول الله ﷺ من قريش أنه خرج يوماً فلم يلقه أحد من الناس إلا كذبه وأذاه، لا حرّاً ولا عبداً، فرجع رسول الله ﷺ إلى منزله، فتدثّر من شدة ما أصابه فأنزل الله تعالى عليه: ﴿يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ * قُمْ فَأَنْذِرْ﴾»^{١٣} والأقرب إلى سياق تجاوب النص مع حالة المتلقي الأول تلك الرواية التي يرويها الزمخشري عن الزهري:

«أول ما نزل سورة اقرأ باسم ربك إلى قوله: ما لم يعلم، فحزن رسول الله ﷺ وجعل يعلو شواهد الجبال، فأتاه جبريل فقال: إنك نبيُّ الله، فرجع إلى خديجة وقال: دثروني وصبوا عليّ ماءً بارداً، فنزل يا أيها المدثر.»^{١٤}

كان محمد إذناً حائراً بعد تجربة الاتصال الأولى لا يدري ماذا أصابه. كان يُريد أن يقرّ له قرار، ويتشوّف إلى ما يُطمئنه على صحة قواه العقلية ربما. ولعله كان شاكاً في أنّ ما أتاه في المرة الأولى كان وحياً من ربه الذي طال تشوّقه إلى معرفته. ولا شك أنه تحت وطأة هذا الشعور أصابته الرعدة، وأحس بالبرودة تسري في أطرافه شأن من أصابته الحمى، فهُرع إلى زوجته خديجة التي راحت تُلقي عليه الأعطية محاولة أن

^{١٢} مختصر صحيح مسلم، الجزء الأول، ص ٢٥.

^{١٣} الجزء الأول، ص ٢٦٠.

^{١٤} الكشاف، الجزء الرابع، ص ١٨٠.

تخفف من آلامه الجسمية وأن تُبدد مخاوفه. ولم تكن هذه هي المرة الأولى التي تُصيبه فيها هذه الحالة، فقد عاد إلى خديجة بعد تجربة الاتصال الأولى ترتجف بواده فطمأنته بكلماتها أولاً، ثم صحبته إلى «ورقة بن نوفل» — أحد المتحنفين الذين اختاروا النصرانية — ثانياً. بل لقد حاولت خديجة — متأثرة دون شك بحالة محمد — أن تختبر هذا الذي يأتيه ويتراءى له في كل مكان هل هو ملك أم شيطان؟

لما أخبر النبي ﷺ خديجة رضي الله عنها بحال الوحي أول ما فاجأته وأرادت اختباره فقالت اجعلني بينك وبين ثوبك، فلما فعل ذلك ذهب عنه، فقالت إنه ملك وليس بشيطان.^{١٥}

لقد كانت التجربة الأولى محيرة، فماذا يُريد منه هذا الملك، وماذا يُريد منه ربه؟ وما حقيقة هذا الوحي؟ ولا شك أن كل هذه الحيرة التي انتابت محمداً، والتي دفعته إلى أن يعلو شواهد الجبال ياساً يمكن أن تُؤكّد لنا حقيقة هامة هي أن محمداً لم يكن مختلفاً أو كاذباً. كان الوحي بالنسبة له — وبالنسبة للثقافة كما حللنا في الفصل السابق — حقيقة لا شك فيها. ومن شأن هذه الحقيقة أن تُفسّر فعالية النص في الواقع والثقافة معاً. لقد ظهر بعد محمد من زعموا أنهم يوحى إليهم، لكن الاختبار — وصراع القوى — كشف عن اختلافاتهم. من هذا المنطلق يصح أن نفهم كل هذه المحاولات التي بذلها محمد — وبذلتها معه خديجة — للتأكد من حقيقة هذا النداء المُلح، ومن حقيقة الملك ومن حقيقة الوحي ذاته كذلك.

وسط هذا الخوف والرعدة والتدثر أفصح له الوحي عن حقيقة الدور الذي أُسند إليه، وبين له عظم المهمة التي اختير لأجل تحقيقها. لم تكن المسألة مسألة كلمات تلقى عليه فيردّها ثم يهرع إلى فراشه، إنها مهمة تتطلّب القيام والاستعداد. إنها مهمة «الإنذار»، إنذار هذا المجتمع وهؤلاء الناس بحقيقة الفساد الذي نخر في عظام المجتمع كله وبضرورة التغيير تحقيقاً لأحلام المستقبل. وقد لاحظ المُفسرون القدماء أن مفعولي «أنذر» محذوفان، واستدلوا من ذلك على أن المقصود «فافعل الإنذار من غير تخصيص»^{١٦} «لعدم تعلق الغرض بهما، وتعلقه بأصل الإنذار؛ إذ كان هذا أهم شيء

^{١٥} ابن خلدون: المقدمة، ص ٩٢.

^{١٦} الكشاف، الجزء الرابع، ص ١٨٠.

بالنسبة إليه ﷺ ما دام لا يعلم من هذا الذي يُخاطبه وماذا يريد من غشيانه له المرة تلو المرة.»^{١٧}

والحقيقة أن الحذف هنا يُحَقِّق غايَتَيْن: أولاهما أن يحافظ النص على فاصلة الرء وهي حرف مُكْرَّر يُحْدِث رنيناً يتجاوَب مع أمر القيام لذلك المُتَدَثِّر الذي يخلد إلى النوم والراحة من جهة، ويتجاوَب مع دلالة «الإنذار» من جهة أخرى، أما الغاية الثانية التي يُحَقِّقها الحذف — حذف مفعولي أُنذِر — فهي غاية تجاوَب النص مع المتلقي الأول ذاته، من حيث إنه يعلم من ينذر ويعلم أسباب الإنذار. إنَّ النص هنا يتجنب «الإطناب» في موقف لا يَسْتَدْعِيه ولا يحتاجه.

إنَّ أفعال الأمر تتوالى في هذا النص تواليًا سريعًا بالفاء «فأنذر» «فكبر» «فطهر» «فاهجر»، وليس لذلك من دلالة سوى أنَّ النص الذي لم يُكَلَّف محمَّدًا فيما سبق إلا بالقراءة يُكَلِّفه الآن بمجموعة من الأفعال تستلزم القيام. إنَّ الأمر بالإنذار والأمر بتكبير الرب — وهو الرب الذي كشف عن نفسه في النص السابق — يُمَثِّلان محورًا واحدًا، بينما يُمَثِّل المحورَ الثاني الأمرُ بتطهير الثياب والأمرُ بهجر الرجز. إنَّ الأمر بالإنذار يتَّضح فحواه من الأمر بتكبير الرب، ذلك أن تكبير الرب يستلزم تصغير الأرباب الأخرى، وهذا من شأنه أن يكشف دلالة فعل الإنذار من ناحية مضمونه ومحتواه. وفي المحور الثاني يتقابل الأمر بتطهير الثياب — النظافة الشكلية — مع الأمر بهجر الرجز، وهي النظافة المعنوية. ومن اللافت للانتباه هنا أن التعبير عن ذلك بالفعل «فاهجر» يعني هجر كل ما عليه قومه من عادات وأعراف وعبادات من جهة، كما أنه يومئ من جهة أخرى إلى أنَّ محمَّدًا — قبل البعثة — لم يكن مهاجرًا لقومه مثل زيد بن عمرو بن نفيل. إنَّ الأمر بالهجر هنا يُمَثِّل بداية الانفصال بين الجديد والقديم، وهو أمر يتجاوَب مع الأمر بالإنذار فيلقتي المحوران على الوجه التالي:



^{١٧} المغربي: تفسير جزء تبارك.

من هنا يصعب أن نتقبَّل إجماع المُفسِّرين على أن المقصود بتطهير الثياب «تطهير النفس مما يُستقدَّر من الأفعال ويُستهجَن من العادات».^{١٨} ذلك أن هذا التأويل المجازي يجعل من الأمر بهجر الرجز نوعًا من التكرار و«الإطناب» وهي ظاهرة لا يستدعيها الموقف كما سبقت الإشارة. إن الأمر بتطهير الثياب أمر حقيقي في مجتمع صحراوي يُعاني من ندرة الماء، وتعدُّ نظافة الثياب فيه من علامات النُّبل وحسن المظهر الذي يجعل الشخص مقبولًا في أعين القوم، ولعلنا لا نغالي إذا ذهبنا إلى أن الفخر بنظافة الثوب في الشعر الجاهلي فخر بنظافة حقيقية، وأن دلالتها تطورت بعد ذلك، أي بعد انتقال العرب من جزيرتهم وسكنهم حول مجاري الأنهار في الأقطار المفتوحة. وهذا يُمكن أن ينطبق أيضًا على الدعاء بالسُّقيا للديار وللقبور.

إنَّ هذه الأوامر المتوالية بدءًا من القيام وانتهاءً إلى هجر الرجز تبدو بالنسبة للمُتدثر في غطائه — الطالب للدفع والأمان من مخاوف شتى تعتريه — عبئًا ثقيلًا أُلقيَ على كاهله دفعة واحدة، لذلك يتحوَّل الأمر إلى نهْي عن الاستكثار «ولا تمنن تستكثر». وقد أخطأ المفسرون أيضًا حين فهموا المنَّ هنا بمعنى العطاء، ويعتمد الزمخشري على قراءة للحسن تُؤكِّد هذا المعنى:

«قرأ الحسن: ولا تمنن وتستكثر، مرفوع منصوب المحل على الحال؛ أي ولا تُعطِ مُستكثرًا رائيًا لما تُعطيه كثيرًا، أو طالبًا للكثير، نهْي عن الاستكثار؛ وهو أن يهب شيئًا وهو يطمع أن يتعوَّض من الموهوب له أكثر من الموهوب».^{١٩}

ويتابع المفسرون المُحدثون هذا التأويل دون فحص أو إعادة نظر:

«لا تُعطِ وأنت تُقدِّر في نفسك أن ما تُعطيه كثير، بأن أعطِ عطاءً من لا يخاف

الفقر، أو قدَّر أن ما تُعطيه قليل وإن كان كثيرًا في الواقع ونفس الأمر».^{٢٠}

إنَّ النهْي عن المنَّة نهْي عن الضعف والتخاذل والاستكثار، استكثار الأوامر واستثقالها، وهذا النهْي يُجاوبه الأمر بالصبر «ولربك فاصبر»، ولا يكون الصبر إلا مع الشدة. ورد في الأساس:

^{١٨} الكشاف، الجزء الرابع، ص ١٨٠.

^{١٩} الكشاف، الجزء الرابع، ص ١٨٠.

^{٢٠} المغربي، تفسير جزء تبارك.

«هو ضعيف المنة، وليس لقلبه منة؛ أي قوة. وهم ضعاف المنن، ومَنَّهُ السَّفَر: أضعفه وذهب بُمَنَّتِه. قال ابن ميادة:

مَنَّاھنَّ بالأدلاج حتَّى كأن متونھنَّ عصيُّ ضال

ومنه: الحبل والثوب المنين: الواهن المنسحق»^{٢١}

وإذا كان المفسرون قد جعلوا الصبر صبراً على عناد قومه، فإن سياق النص بوصفه النص الأول في إعلان الرسالة ينفي ذلك. إن الصبر هنا صبر لأوامر الرب الذي طال حنين محمد إلى معرفته، وطال تشوقه إلى الاتصال به. وعلينا أن نلاحظ أن النص ما زال يُسند «الرب» إلى ضمير المخاطب — ضمير محمد — تأنيباً وترغيباً وتشويقاً. وقد دأب أهل مكة فترة طويلة على الحديث عن «ربِّ محمد» وما أوحى إليه به. إن النص في عملية الاتصال الثانية ما زال يتجاوب مع حالة المتلقي الأول للنص، ويُفصح عن أشواقه ويجيب عن أسئلته، فكان الأمر بالإنذار رداً على حيرته فيما يُراد منه، وكانت الأوامر بالتكبير وتطهير الثياب وهجر الرجز تأهيلاً له لكي يقوم بالمهام التي يسندها إليه النص ويكون مُستعداً لها. وكانت المرحلة الثالثة في حركة تجاوب النص مع الواقع مع بدء الدعوة وإعلان الرسالة مزيداً من الجدل والتفاعل والحوار الذي يتشكّل من خلاله النص من جهة، ويعيد بألياته الخاصة بناء واقع جديد من مفردات هذا الواقع من جهة أخرى. إن جدلية النص والواقع تبدو واضحة في صورتها العامة من خلال مبحث «المكي والمدني» في علوم القرآن، وهو موضوع تحليلنا في الفصل التالي.

^{٢١} الزمخشري، أساس البلاغة.

الفصل الثالث

المكي والمدني

سبقت لنا الإشارة في التمهيد إلى أنَّ التفرقة بين المكي والمدني في النص تفرقة بين مرحلتين هامتين ساهمتا في تشكيل النص، سواء على مستوى المضمون أم على مستوى التركيب والبناء. وليس لذلك من دلالة سوى أن النص ثمرة للتفاعل مع الواقع الحي التاريخي. وإذا كان علم «المكي والمدني» يكشف عن الملامح العامة لهذا التفاعل، فإن علم «أسباب النزول» — الذي سنتعرض له في الفصل التالي — يكشف عن تفاصيل هذا التفاعل، ويكاد يزودنا بالمراحل الدقيقة لتشكيل النص في الواقع والثقافة. ورغم ذلك فالخطاب الديني المعاصر لا يُدرك تناقضه حين يقف إزاء هذين العلمين، فيعترف:

«إنَّ أسلوب التنجيم في نزول الشريعة يتضمَّن معنى الواقعية والتدرج بالإنسان وإعانتته شيئاً فشيئاً عن التخلي عن الجاهلية وعاداتها المُستحكمة فيه والتحلِّي بالإسلام وفضائل أخلاقه. وهذا المعنى يصدق في كل عملية تربوية، فلا بدَّ من التدرُّج في التربية والتعليم، ولا بد من المقدمات لتكون النتائج، ولا بد من تهيئة النفوس والعقول لمساعدتها على تقبل الأحكام الجديدة وإعانتها على التخلص من عاداتها السيئة. فنحن نعتقد أن الإسلام دين الفطرة، فهو ليس غريباً على النفس الإنسانية، ولكن مفعول البيئة كبير وخاصة في فترة الطفولة الأولى فقد يتطبع الطفل بأخلاق محيطه مما يجعل التحرُّر منها في مستقبل أيامه أمراً غير ميسور.»^١

لكن هذا الاعتراف والتسليم — بسبب مثالية منطلقاته وطابعه الوعظي — يعود لكي يتنكَّر لكل المُعطيات والحقائق التاريخية؛ لكي يُؤكِّد مفارقة ظاهرة الوحي — ومن ثم مفارقة النص — للزمان والمكان.

^١ محسن الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامي، ص ٧٧.

وبما أن مصدر الوحي رباني يعلو على التاريخ والزمان والمكان، فهو يَسْتَشْرِفُ الحقيقة من علٍ، بل هو الحق وكل ما سواه، في عالم الزمان والمكان، محتاج إليه. لذلك كان الوحي أرقى منزلة وله الأولوية أمام العقل والواقع ما دام «الكلي» أعظم وأشمل وأكمل من «الجزئي».^٢

وإذا كان اهتمام علماء القرآن بالمكي والمدني وبأسباب النزول كان اهتماماً نابغاً من مُنْطَلَقَاتِ فقهية هدفها التَّفَرُّقَةُ بين الناسخ والمنسوخ والعام والمقيد؛ وذلك لاستخراج الأحكام الفقهية والشرعية من النصوص، فإن هذا المنطلق الفقهي في حقيقته وجوهره مُنْطَلَقٌ دلالي ما دام استخراج الحكم من النص لا يتأتى إلا باستقطار الدلالة الدقيقة للنص. لكن الاعتماد على المدخل الفقهي وحده في مناقشة قضايا المكي والمدني وأسباب النزول قد جعل علماء القرآن يَقْعُونَ في مجموعة من الاضطرابات المفهومية، خاصة فيما يرتبط بالحدود الفاصلة بين ما هو مكي وما هو مدني، سواء من حيث المضمون، أم من حيث البناء والتركيب.

(١) معايير التمييز

اعتمد علماء القرآن — غالباً — على معيارٍ مكانيٍّ للتفرقة بين المكي والمدني. ولما كان مكان الاتصال/الوحي مرهوناً دائماً بمكان المتلقي الأول للوحي الذي هاجر من مكة إلى المدينة، ثم عاد إلى مكة فاتحاً، وأخذ يتردد عليها بعد ذلك زائراً أو حاجاً، فقد ذهب بعضهم إلى «أن المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة، والمدني ما نزل بالمدينة».^٢ وبالغ بعضهم في التفرقة المكانية، فوضعوا تصنيفاً خاصاً لما نزل بين مكة والمدينة في سفريات الرسول، وما نزل بعد الهجرة في الفتح أو في الحج، كما اهتموا بما نزل في غير مكة والمدينة، وما نزل على الجبال بين السماء والأرض، وما نزل في الغار تحت الأرض، وفرّقوا كذلك بين السفري والحضري، وبين الليلي والنهاري، وبين السمائي والأرضي.^٣ وكل هذه التقسيمات التفصيلية تستنشد إلى معيار المكان أساساً للتقسيم، وذلك دون اعتبار لأثر ذلك في النص من حيث المضمون أو من حيث الشكل. وثمَّ معيار آخر

^٢ محسن الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامي، ص ٦٥.

^٣ السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٩.

^٤ انظر: السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٩.

للتفرقة بين المكي والمدني هو معيار «المُخاطبين» بالنص على التغليب في كل مرحلة من المرحلتين، ويذهب أصحاب هذا المعيار إلى أن «المكي ما وقع خطاباً لأهل مكة، والمدني ما وقع خطاباً لأهل المدينة» والعلامة الوحيدة التي تُطرح لهذه التفرقة أن «كل سورة فيها «يا أيها الناس» وليس فيها «يا أيها الذين آمنوا» فهي مكية، وفي «الحج» اختلاف.»^٥ لكن هذا المعيار معيار ناقص؛ ذلك أن مخاطبات القرآن كثيرة جداً، والمخاطبين بالقرآن — كما سلفت لنا الإشارة — يتجاوَزون ثنائية «الناس» و«المؤمنين»^٦. وكيف نُصنّف مثلاً ما ورد في القرآن خطاباً للرسول المتلقّي الأول للوحي وهو كثير؟

إنَّ معيار التصنيف يجب أن يستند إلى الواقع من جهة وإلى النص من جهة أخرى، إلى الواقع من حيث إن حركة النص ارتبطت بحركته، وإلى النص من حيث مضمونه وبناءه؛ ذلك أنَّ حركة النص في الواقع تَنطبع آثارها في جانبي النص. فإذا نظرنا إلى حركة الواقع فلا بد أن نُدرِك أن حدث «الهجرة» من مكة إلى المدينة لم يكن مجرد انتقال في المكان. وإذا كانت مرحلة الدعوة في مكة لم تكد تتجاوَز حدود «الإنذار» إلى حدود «الرسالة» إلا قليلاً، فإنَّ النقلة إلى المدينة حَوّلت الوحي إلى «رسالة». والفارق بين «الإنذار» و«الرسالة» أن الإنذار يرتبط بمصارعة المفاهيم القديمة على مستوى الفكر والدعوة إلى المفاهيم الجديدة، إنَّ «الإنذار» بهذه المثابة تحريك للوعي لإدراك فساد الواقع والنهوض من ثم إلى تغييره. و«الرسالة» تعني بناءً أيديولوجية المجتمع الجديد. ولم يكن يُمكن أن تتمَّ هذه النقلة فجأة، فقد بدأت هذه المرحلة الثانية فعلاً حين بدأ النبي — بعد الهجرة الأولى لبعض المسلمين إلى الحبشة — يعرض نفسه على الوفود التي كانت تأتي إلى مكة في موسم الحج، فبايعه أهل يثرب على أن يَفدوه مما يفدون منه أهلهم وأبناءهم بعد أن قَبِلوا «الإسلام». وكان ذلك إيذاناً بتحوُّل جديد في تاريخ الدعوة، ومن ثمَّ في حركة النص.

إنَّ معيار التصنيف الذي يَسْتند إلى الواقع إذن يجب أن يقوم على أساس التفرقة بين هاتين المرحلتين، والتسمية «المكي والمدني» لا يجب أن تكون إشارة للمكان فحسب، بل يجب أن تكون إشارة إلى مرحلتين تاريخيتين. من هذا المنطلق نختار أن:

^٥ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٨٨، وانظر أيضاً السيوطي في الإتيان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٧.

^٦ انظر: الزركشي، المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٢١٧-٢٥٣؛ والسيوطي، المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ٣٣-٣٥.

«المكي ما نزل قبل الهجرة، والمدني ما نزل بعدها، سواء نزل بمكة أم بالمدينة، عام الفتح أو عام حجة الوداع أم بسفر من الأسفار.»^٧
وفي مثل هذا التعريف نعتبر ما نزل في مكة بعد الهجرة مدنيًا ما دام معيار المكان ليس هو أساس التصنيف، ويكون ما نزل في طريق السفر إلى المدينة أول مرة مكياً، ولا اعتبار لأي معيار آخر. لكننا لا يمكن أن نعتد على هذا المعيار وحده للتفرقة بين المكي والمدني؛ فالوثائق التاريخية المتوفرة لدينا من أقوال الصحابة والتابعين غير كافية وغير حاسمة في نفس الوقت.

قال القاضي أبو بكر في الانتصار: إنَّما يُرجع في معرفة المكي والمدني لحفظ الصحابة والتابعين. ولم يرد عن النبي ﷺ في ذلك قول لأنه لم يؤمر به. ولم يجعل الله علم ذلك من فرائض الأمة، وإنَّ وجب في بعضه على أهل العلم معرفة تاريخ الناسخ والمنسوخ، فقد يُعرف ذلك بغير نصِّ الرسول.^٨

وفي حالة غياب الوثائق الحاسمة فإنَّ الاعتماد على الذاكرة يجعل التفرقة — اعتماداً على الرواية وحدها — مسألة اجتهادية، لذلك وضع العلماء القدماء بعض المعايير المضمونية من النص ذاته للتفرقة بين المكي والمدني، فذهبوا إلى أن:
«كل سورة فيها «يا أيها الناس» وليس فيها «يا أيها الذين آمنوا» فهي مكية وفي الحج اختلاف.

وكل سورة فيها «كلا» فهي مكية، وحكمة ذلك أن نصفه الأخير (نصف القرآن حسب ترتيب التلاوة لا حسب ترتيب النزول) نزل أكثره بمكة وأكثرها جابرة، فتكررت فيه على وجه التهديد والتعنيف لهم والإنكار عليهم بخلاف النصف الأول. وكل سورة فيها حروف المعجم فهي مكية إلا البقرة وآل عمران، وفي الرعد خلاف.
وكل سورة فيها قصة آدم وإبليس فهي مكية سوى البقرة، وكل سورة فيها ذكر المنافقين فمدنية سوى العنكبوت. كل سورة فيها الحدود والفرائض فهي مدنية، وكل ما كان فيه ذكر القرون الماضية فهي مكية.»^٩

^٧ السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٩.

^٨ السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٩؛ وانظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٩١-١٩٢.

^٩ انظر: السيوطي، المصدر السابق، ص ١٧-١٨، وانظر أيضاً: الزركشي، المصدر السابق، ص ١٨٨.

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

«فإن سورة البقرة مدنية، وفيها ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾، وفيها ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ كُلُوا مِمَّا فِي الْأَرْضِ حَلَالًا طَيِّبًا﴾. وسورة النساء مدنية، وفيها ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾، وفيها ﴿إِنْ يَشَأْ يُذْهِبْكُمْ أَيُّهَا النَّاسُ﴾. وسورة الحج مكية، وفيها ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا ارْكَعُوا وَاسْجُدُوا﴾. فإن أراد المفسرون أن الغالب ذلك فهو صحيح»^{١٠}

وإذا كان معيار «المضمون» أيضاً معياراً غير حاسم فذلك لأن المدخل الفقهي يفترض وجود تمايز واضح حاد يُمكن تلمُّسه والدلالة عليه في التفرقة بين المكي والمدني. والحقيقة أن مثل هذا التمايز الحاد القاطع الواضح مجرد افتراض ذهني إلا إذا تصوّرنا أن المرحلتين: المكية والمدنية مرحلتان مُنفصلتان. إن التطور لا يحدث فجأة سواء على مستوى الواقع أم على مستوى النص، ولذلك تظلُّ التفرقة بين المكي والمدني في النص تفرقة تقوم على خصائص عامة، ولكنها ليست حاسمة. وتزداد صعوبة إيجاد معيار حاسم للتمييز بما نعلمه من أن ترتيب التلاوة في المصحف المدون مُخالف لترتيب التنزيل الزمني، فتتداخل النصوص المكية والمدنية في السورة الواحدة، بحيث يحتاج تحديد انتماء كل جزء من النص، وكل آية منه، إلى دراسة لغوية دقيقة، خاصة تلك النصوص التي استشكلت على القدماء أنفسهم. وفي هذه الدراسة لا بدّ من مراعاة المعيار الزمني جنباً إلى جنب مع معيار النص ذاته، سواء من حيث مضمونه أم من حيث بناؤه وتركيبه.

(٢) معيار الأسلوب

إذا كان تحديد المكي وتمييزه عن المدني على سبيل الحسم يظلُّ أمراً اجتهادياً؛ فقد كان اجتهاد القدماء عادةً يتركز في الترجيح بين المرويّات دون أن يتجاوز ذلك إلا قليلاً إلى محاولة البحث عن خصائص أسلوبية فارقة إلى جانب المعيار الزمني والمعياري الموضوعي. ويُمكن لنا أن نحدد اثنتين على الأقل من هذه الخصائص الأسلوبية التي تُساعدنا على التمييز بين المكي والمدني. وقد أشار ابن خلدون إلى واحدة من هذه الخصائص في حديثه عن الوحي حين أشار إلى طول الآيات المدنية إذا قُورنت بقصر الآيات المكية.

^{١٠} الزركشي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٩٠.

ولذلك كان تنزُّل نجوم القرآن وسوره وآيه حين كان بمكة أقصر منها وهو بالمدينة. وانظر إلى ما نُقل في سورة براءة في غزوة تبوك، وأنها نزلت كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على ناقته بعد أن كان بمكة ينزل عليه بعض السورة من قصار المفصل في وقت وينزل الباقي في حين آخر. وكذلك كان آخر ما نزل بالمدينة آية الدين، وهي ما هي في الطول بعد أن كانت الآية تنزل بمكة مثل آيات الرحمن والذاريات والمدثر والضحى والفلق وأمثالها. واعتبر من ذلك علامة تميز بها بين المكي والمدني من السور والآيات.^{١١} والحقيقة أن هذا المعيار — معيار الطول والقصر — يمكن تدعيمه على أساسين وتفسيره بهما أيضًا. الأساس الأول: هو ما سبق أن أشرنا إليه من انتقال الدعوة من مرحلة «الإنذار» إلى مرحلة «الرسالة»، الإنذار يَعتمد على التأثير الذي يَعتمد بدوره على لغة ذات أسلوب مُركَّز ومُوقَّع، وهو أسلوب طاغٍ في قصار السور بصفة عامة، وكلها سور مكية. ولكن «الرسالة» من جهة أخرى تُخاطب المتلقِّي وتُنقل إليه محتوى أوسع من مجرد التأثير، وهي من ثم تحتاج لغة مختلفة على مستوى التركيب والبناء. في الرسالة يغلب جانب نقل «المعلومات» على جانب التأثير وإن كان لا يُلغيه إغناء تامًّا، وفي «الإنذار» تكون الأولوية للتأثير ويقلُّ جانب نقل «المعلومات» أو يصبح «ثانويًّا». بناءً على هذا المعيار لا نستطيع أن نتقبل مثلًا ما يذهب إليه السيوطي من وجود نصوص في القرآن تأخر حكمها عن نزولها؛ أي نزلت النصوص أولًا ثم فُرِضَ ما فيها من أحكام شرعية وفقهية في مرحلة متأخرة غير مقارن لنزول النص، وتلك قضية سنعود إليها بعد ذلك. والأساس الثاني هو مراعاة حال المتلقي الأول من حيث تعوُّده على حالة الوحي.^{١٢}

أما الخصيصة الثانية من الخصائص الأسلوبية التي يُمكن أن تكون فارقة بين المكي والمدني فهي خصيصة «مراعاة الفاصلة». ورغم أن هذه الخصيصة يمكن أن تُعد

^{١١} المقدمة، ص ٩٩.

^{١٢} يُمكن أيضًا أن تُضيف إلى هذين الأساسين عاملًا مساعدًا هو ما ترتب على كثرة عدد كُتَّاب الوحي — نتيجةً لحرص النبي على تعليم المسلمين القراءة والكتابة — من سهولة تدوين النص إذا قورنت بصعوبة ذلك في المرحلة المكية، لكن حركة النص بين الشفاهية والتدوين تحتاج إلى مناقشة وتحليل أوسع.

جزءاً من الطبيعة اللغوية للغة التأثيرية — لغة الإنذار — فإنها يُمكن أن تُفسَّر أيضاً في ضوء تشابه آليات النص مع آليات النصوص الأخرى في الثقافة، ورغم تنبُّه القدماء لأهمية الفاصلة في القرآن بشكل عام فإنهم تحاشوا أي مقارنة بينها وبين «السجع» الذي كان ظاهرة مألوفة في النصوص الأخرى.

كانت نبوءات الكُهان والعرافين تعتمد على السجع، وكان السجع من ثَمَّ دلالة في الضمير الثقافي على أن هذا الكلام ليس من كلام البشر الناطق به. ها هو سطيح يُفسر رؤياً ربيعة بن مضر على النحو التالي:

رَأَيْتَ حُمَمَةَ،
خَرَجْتَ مِنْ ظُلْمَةِ،
فَوَقَعْتَ بِأَرْضِ تَهْمَةَ،
فَأَكَلْتَ مِنْهَا كُلَّ ذَاتِ جُمُجْمَةَ.

ونفس الرؤيا يفسرها شقُّ بن أنمار بقوله:

رَأَيْتَ حُمَمَةَ،
خَرَجْتَ مِنْ ظُلْمَةِ،
فَوَقَعْتَ بَيْنَ رَوْضَةٍ وَأَكْمَةَ،
فَأَكَلْتَ مِنْهَا كُلَّ ذَاتِ نَسْمَةَ.^{١٢}

وإذا أخذنا هذين المعيارين الأسلوبين في اعتبارنا جنباً إلى جنب مع معيار المضمون ومعيار ارتباط حركة النص بالواقع — فيما عُرف بأسباب النزول — أمكننا أن نحلَّ كثيراً من خلافات القدماء حول المكي والمدني. إنَّ حرص القدماء على الفصل بين النص القرآني والنصوص الأخرى في الثقافة وصل إلى حدِّ تأكيد القطيعة الكاملة بين النص والواقع؛ وذلك سعياً للحفاظ على التقدير الذي ظنُّوه يتعارض مع انطلاق النص من الواقع وتفاعله به. ولو تخلَّى القدماء هوناً ما عن هذا الحرص الشديد على المفارقة

^{١٢} انظر: السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ١٤-١٦.

بين النص والنصوص الأخرى لأمكنهم أن يُفسّروا «الحروف المقطعة» في أوائل السور — التي اعتبروها إحدى علامات السور المكية — تفسيراً يتباعد بها عن إشكالية «المحكم والمتشابه»، ويربطها بالسياق الثقافي للنص. لكن ذلك كان مستحيلاً على أي حال في إطار مفاهيم الثقافة أولاً، ومع سيطرة الاتجاهات الغيبية التبريرية على تطور حركة الفكر الديني في تراثنا ثانياً.

(٣) منهج التلفيق بين الروايات

كان من نتيجة عجز المفكر القديم عن ربط النص بالواقع والثقافة بصفة عامة، وعن ربطه بغيره من النصوص بصفة خاصة، أنه راح يُحاول الترجيح بين الروايات المختلفة المتعارضة حول تحديد ما إذا كان نصٌ بعينه مكياً أو مدنياً. فإذا تساوت عنده معايير الترجيح من حيث صحة السند وصدق الرواة، وهي معايير النقد الخارجي، راح يفترض أحد أمرين: الأول أن النص تكرر نزوله، مرة في مكة ومرة في المدينة. والأمر الثاني أن النص نزل في مكة ولكن حكمه الشرعي والفقهية تأخر حتى المرحلة المدنية. أو بعبارة أخرى يلجأ المفكر القديم إلى افتراض يلغي تماماً الفروق بين المكي والمدني من جهة، ويلغي أسباب النزول من جهة أخرى؛ وذلك هو افتراض تكرّر النزول. أما الافتراض الثاني وهو افتراض تأخر الحكم عن النص فيؤدّي إلى فصل النص عن دلالاته وإلى تعليق الدلالة والمعنى وجعلهما خارج النص. وكلا الافتراضين يؤدي إلى شناعات يستحيل أن يتقبلها المفكر القديم ذاته لو مدّ نتائجه افتراضاته إلى نهاياتها المنطقية.

إن افتراض «تكرّر» نزول السورة أو الآية ليس في حقيقته إلا عجزاً عن مواجهة آراء السابقين واجتهاداتهم بالنقد والتمحيص، وهو عجز نابع من الإيمان بقداصة الأشخاص، ومن ثمّ من الإيمان بسداد آرائهم واجتهاداتهم. هذا الإيمان والولاء للماضي يُشبه إلى حدّ كبير موقف الخطاب الديني المعاصر في تقديس الروايات القديمة والاكتفاء بموقف التوفيق بينها، وعدم القدرة على تخطئة أيّ منها وصولاً إلى أي قدر من مقاربة الفهم العلمي. وليس لهذا الموقف في القديم أو الحديث من تفسيرٍ إلا سيطرة قوى التخلف على واقع المجتمعات الإسلامية، وهي قوى تقف ضد تحرير العقل وتُحارب بضراوة أيّ محاولة لاتخاذ موقف نقدي من التراث. ولا يكون أمام المفكرين المساندين لهذه القوى

بالوعي أو باللاوعي إلا الركون إلى «التقليد» الذي يضمن لهم — فيما يظنون — سلامة الدنيا والآخرة.^{١٤}

وعلى ذلك لا نجد علماء القرآن يرفضون رأياً من الآراء في قضايا المكي والمدني أو قضايا أسباب النزول، فلكل رأي وجهته، ولكل رواية مبررها ومشروعيتها ما دامت رواية صحيحة بمنهج النقد الخارجي، نقد السند والتحقق من صدق الرواة. فإذا استوت الروايتان في الصحة فالمرجح بينهما أن يكون الراوي حاضرًا القصة أو نحو ذلك من وجود الترجيحات. والمثال الذي يناقش هنا هو الآية:

﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾.^{١٥}

ورغم أن الآية مكية باتفاق فإن البخاري يورد عن ابن مسعود رواية في سبب نزولها يجعل منها آية مدنية، وهي رواية مخالفة لرواية ابن عباس التي تجعل منها آية مكية، وهي رواية رواها الترمذي، والروايتان هما:

«قال كنت أمشي مع النبي ﷺ بالمدينة وهو يتوكلًا على عسيبٍ فمرَّ بنفرٍ من اليهود فقال بعضهم: لو سألتُموه! فقالوا: حدثنا عن الرُّوح، فقام ساعة ورفع رأسه فعرفت أنه يُوحى إليه، حتى صعد الوحي، ثم قال: ﴿قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾.»

^{١٤} يُمكن أن نردُّ هذا الموقف على المستوى الفكري إلى سيطرة الاتجاهات اللاعقلية بسيادة المنهج الأشعري في مجال العقائد والمنهج الصوفي في مجال السلوك، وهما المجالان اللذان ربط بينهما أبو حامد الغزالي في كتبه كلها، كما سنوضح في الباب الثالث من هذه الدراسة، وكما سبق أن ألمحنا في دراسة سابقة:

Al-Ghazali's Theory of Interpretation.

وفي ظلُّ هذا الاتجاه صُنِّفت الاتجاهات الأخرى في الفكر الديني كالمعتزلة والشيعة والفلاسفة بوصفها اتجاهات «مُنحرفة». ولم يبقَ سوى ما أطلق عليه «مذهب أهل السنة والجماعة»، وكانت هذه — فيما ندري — أول صياغة لصكِّ البراءة والطهارة — صفة السُّني — لاتجاه واحد من اتجاهات تراثنا الفكري. وما زال هذا الصك يُمارس فعالياته الأيديولوجية حتى اليوم، فعندنا «أئمة أهل السنة» و«علماء أهل السنة» و«جمعية أنصار السنة» بحيث صار مفهوم «السنة» اليوم مفهومًا أيديولوجيًا، لا مُصطلحًا علميًا.

^{١٥} سورة الإسراء: الآية ٨٥.

وأخرج الترمذي وصحَّحه عن ابن عباس قال: قالت قريش لليهود: أعطونا شيئاً نسأل هذا الرجل، فقالوا اسألوه عن الرُّوح، فسألوه، فأَنْزَلَ اللهُ: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ﴾ الآية. فهذا يقتضي أنها نزلت بمكة والأول خلافه.^{١٦}

وإذا كان السيوطي يُرَجِّح رواية ابن مسعود على أساس أنه كان حاضراً القصة — شاهد عيان — فإنَّ الزركشي يضع هذه الآيات تحت «ما نزل من القرآن مرتين»،^{١٧} والقول بأن الآية نزلت مرتين: مرة في مكة ومرة في المدينة مجرد افتراض ذهني للتوفيق بين الروايات. ولكن إذا كُنَّا في إطار التحقيق التاريخي الذي ينتمي إليه — في جانب منه — علم المكي والمدني فمن الضروري استخدام منهج النقد الذي من شأنه أن يقبل أو يرفض بناءً على أسس موضوعية لا علاقة لها بالتوفيق والجمع بين الآراء والروايات المتعارضة. إن القول بنزول الآية مرتين قول قد يبدو له وجاهته من منظور عالم القرآن القديم الذي يُفَسِّرُ ذلك على أساس «التعظيم» و«التذكير»، ولكنَّه من منظور الدرس العلمي له خطرُه على قضية «المكي والمدني»، وقضية «أسباب النزول» ذاتهما.

وقد ينزل الشيء مرتين تعظيماً لشأنه وتذكيراً به عند حدوث سببه خوف نسيانه، وهذا كما قيل في الفاتحة نزلت مرتين: مرة بمكة، وأخرى بالمدينة ... وكذلك ما ورد في ﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ أنها جواب للمُشْرِكِينَ بمكة، وأنها جواب لأهل الكتاب بالمدينة ... والحكمة في هذا كله أنه قد يحدث سبب من سؤال أو حادثة تقتضي نزول آية، وقد نزل قبل ذلك ما يتضمَّنُها، فتؤدَّى تلك الآية بعينها إلى النبي ﷺ تذكيراً لهم بها، وبأنها تتضمَّنُ هذه. والعالم قد يحدث له حوادث فيتذكر أحاديث وآيات تتضمَّنُ الحكم في تلك الواقعة، وإن لم تكن خطرت له تلك الحادثة قبل، مع حفظه لذلك النص.^{١٨}

ومن الواضح أنَّ هذا الافتراض — افتراض النزول مرتين — قد أدَّى إلى افتراض آخر مؤدَّاه أن نصوص القرآن التي نزلت كانت عرضة للنسيان، ومن النبي ذاته، ولذلك كان يحتاج مع تجدد وقائع شبيهة أن ينزل عليه جبريل — مرة أخرى — مُذَكِّراً له بالنص السابق الذي أوحى إليه به من قبل. ومع صحة هذا الافتراض الذي تعارضه كثير من المرويات عن حرص النبي وحرص الصحابة على حفظ نصوص القرآن، فإن

^{١٦} السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٣.

^{١٧} البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٩-٣٠.

^{١٨} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٩-٣١.

نزول جبريل «مذكراً» لا يعني تكرار النزول، ولا يعني من ثم أن كل روايات أسباب النزول — أو المكي والمدني — صحيحة.

وإذا كانت رواية ابن مسعود السابق الإشارة إليها تنصُّ على حالة الوحي بأية «الروح» في المدينة وتدلُّ من ثم على أنه كان شاهد عيان على نزول الآية، الأمر الذي يُرجح روايته على رواية ابن عباس في نظر السيوطي، فإنَّ جدلية علاقة النص بالواقع كفيلة بالكشف عن حقيقة الآية بعيداً عن التفتيق بين الروايات. إن العودة إلى السياق الكبير — سياق النص في جده مع الواقع — تُؤكِّد مكية الآية. ولا يصح اعتراض معترض هنا استناداً إلى أن أهل مكة لم يكونوا في مستوَى عقلي يَسمح لهم بالسؤال عن «الروح»؛ لأنَّ ذلك اعتراض يفترض أن مجتمعي مكة والمدينة كانا مجتمعين مُنفصلين معزولين مُغلق كلُّ منهما على ذاته. إنَّ أهل الكتاب من اليهود الذي تركزوا في يثرب، أو من نصارى نجران، لم يكونوا مُنفصلين بأيِّ حال من الأحوال عن وثنيي مكة والطائف وغيرهما من بدو البادية. ولو كان الأمر على ما يُفترض في مثل هذا الاعتراض لكان علينا أن نُغضي عن حقائق التاريخ التي تخبرنا أن السيدة أمّة أم النبي كانت من بني النجار، وأنها ماتت في طريق عودتها من يثرب في زيارة أهلها، ناهيك عن وجود ورقة بن نوفل النصراني في مكة وذهاب السيدة خديجة بمحمد إليه بعد واقعة الوحي الأولى ... إلى آخر كل هذه الحقائق.

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

«إنَّ العرب لم يكونوا أهل كتاب ولا علم، وإنما غلبت عليهم البداوة والأمية، وإذا تشوَّفوا إلى معرفة شيء ممَّا تشوَّف إليه النفوس البشرية في أسباب المكوّنات وبدء الخليقة وأسرار الوجود فإنَّما يسألون عنه أهل الكتاب قبلهم، ويستفيدونه منهم، وهم أهل التوراة من اليهود، ومن تبع دينهم من النصارى. وأهل التوراة الذين بين العرب يومئذ بادية مثلهم ولا يعرفون من ذلك إلا ما تعرفه العامة من أهل الكتاب، ومعظمهم من حمير الذين أخذوا بدين اليهودية.»^{١٩}

إن كلاً من أهل الكتاب والأميين ينتمي إلى نفس الثقافة رغم اختلاف العقائد. وقد كان من الطبيعي أن يلجأ عبدة الأوثان إلى أهل الكتاب من جيرانهم في يثرب يستفتونهم

^{١٩} المقدمة، ص ٤٣٩، وانظر أيضاً: ص ٢٣٣.

في شأن هذا الذي يدَّعي النبوة على زعمهم. إنَّ السيرة النبوية هنا — على ما يُقال من ضعف مروياتها — حريصة على الربط بين الأحداث والنص، فبعد أن أعيت الجيل أهل مكة في تفسير هذه الظاهرة، وفي تصنيف مضمون الوحي، هل هو شعرٌ أم سحرٌ أم كهانة أم جنون، لجئوا إلى أحبار اليهود، فأرسلوا النضر بن الحارث وعُقبه بن أبي معيط: «وقالوا لهما: سَلَّاهُم عن محمد، وصِفا لهم صفتَه، وأخبراهم بقوله، فإنهم أهل الكتاب الأول، وعندهم علم ليس عندنا من علم الأنبياء. فخرجا حتى قدما المدينة، فسألَّا أحبار اليهود عن رسول الله ﷺ، ووصفا لهم أمره وأخبراهم ببعض قوله، وقالوا لهم: إنكم أهل التوراة وقد جئنا لتُخبرونا عن صاحبنا هذا، فقالت لهم أحبار اليهود: سلوه عن ثلاث نأمركم بهنَّ، فإن أخبركم بهنَّ فهو نبي مرسل، وإن لم يفعل فالرجل مُتَقَوِّل، فرؤوا فيه رأيكم. سلوه عن فتية ذهبوا في الدهر الأول ما كان من أمرهم، فإنه كان لهم حديث عجب، وسلوه عن رجل طَوَّاف قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها ما كان نيؤه، وسلوه عن الرُّوح ما هي؟ فإذا أخبركم بذلك فاتبعوه، فإنه نبي، وإن لم يفعل فهو رجل مُتَقَوِّل، فاصنعوا في أمره ما بدا لكم ...

فجاءوا رسول الله ﷺ، فقالوا: يا محمد أخبرنا عن فتية ذهبوا في الدهر الأول قد كانت لهم قصة عجب، وعن رجل كان طَوَّافاً قد بلغ مشارق الأرض ومغاربها، وأخبرنا عن الروح ما هي؟ فقال: فقال لهم رسول الله ﷺ: أخبركم بما سألتُم عنه غداً، ولم يستثن، فانصرفوا عنه، فمكث رسول الله ﷺ فيما يذكرون خمس عشرة ليلة لا يُحدث الله إليه في ذلك وحياً، ولا يأتيه جبريل، حتى أوجف أهل مكة، وقالوا: وعدنا محمد غداً واليوم خمس عشرة ليلة قد أصبحنا منها لا يُخبرنا بشيء مما سألناه عنه، وحتى أحزن رسول الله ﷺ مكث الوحي عنه، وشقَّ عليه ما يتكلَّم به أهل مكة، ثم جاءه جبريل من الله عز وجل بسورة أصحاب الكهف، فيها مُعاتبته إياه على حزنه عليهم، وخبر ما سأله عنه من أمر الفتية والرجل الطواف والروح.»^{٢٠}

وتَمضي السيرة بعد ذلك في الكشف عن تفاصيل الرد على المشركين، رابطة بين أحوال المشركين مع النبي من جهة وبين النص من جهة أخرى. إنَّ السيرة لا تطرح تفسيراً لسبب نزول آية واحدة، بل تربط بين سورة «الكهف» كلها وبين مرحلة من مراحل الدعوة في مكة. في هذه السورة نزلت القصة العجب قصة الفتية، ونزلت قصة الرجل الطواف.

^{٢٠} الجزء الأول، ص ٢٦٦.

وإذا كان الرد على سؤال الروح ورد في سورة أخرى فهذا أمر لا يُقَلُّ من مصداقية الرواية، ذلك أن ترتيب النزول مغاير — كما هو معروف — لترتيب التلاوة في المصحف. إنَّ السيرة هنا تطرح سبب النزول وتحدّد من ثم مكية الآيات بطريقة أكثر ارتباطاً بالنص من جهة وبالواقع من جهة أخرى، بل إنها تتجاوز ذلك إلى التعليل النابع من الإحساس بجذلية العلاقة بين الواقع والنص. لقد كان تأخر الوحي نوعاً من التأديب لمحمد الذي وعدهم بالرد على جهة القطع والتأكيد في الغد «دون أن يستثني» كما تقول الرواية؛ أي دون أن يشترط المشيئة الإلهية أو نزول الوحي عليه. لقد كان من شأن الوحي لو أجاب على أسئلتهم في الغد كما وعدّهم أن يُؤكّد في نفوس قومه شكوكهم في أنه ينقل عن كتاب أو في أنّ ثمة من يُملي عليه ما يزعم أنه يأتيه من ربه، وهي اتهامات صارخوه بها فعلاً قبل ذلك في أكثر من مُناسبة. لذلك تحرّص السيرة على بيان أن نزول الوحي ليس رهناً بإرادة محمد أو رغبته، وتحرص كذلك على التمييز بين مُستويين للخطاب في النص هما مستوى المتكلم ومستوى المخاطب، وهما مُستويان يطرحهما النص ذاته باستخدام «يسألونك» وباستخدام النهي: ﴿وَلَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا إِلَّا أَنْ يَشَاءَ اللَّهُ﴾. إنَّ السيرة النبوية تقوم في كثير من مروياتها بالربط بين أحداث الواقع وبين النص، ولذلك نعجب من تجاهل علماء القرآن لمرويات السيرة، سواء في مجال التفسير أم في مجال أسباب النزول، رغم اعتمادهم في علومهم كلها على مرويات لا تعلق كثيراً على مرويات السيرة من حيث طرق التحمل والأداء. وهذا ما عبر عنه الإمام أحمد بن حنبل في قوله: «ثلاثة ليس لها أصل: التفسير والملاحم والمغازي.» وقد فسّر المحققون من أصحابه قوله هذا بأن قالوا: «مراده أن الغالب عليها أنه ليس لها أسانيد صحاح متصلة»، أو أن «الغالب عليها المراسيل.»^{٢١}

(٤) فرض تكرر النزول

إنَّ منهج التلفيق بين الروايات المُختلفة والمتعارضة، بصرف النظر عن صدقها — سواء من جهة اتفاقها مع الوقائع أم من جهة اتفاقها مع معطيات النص — قد تجاوز أسباب النزول وحدود التمييز بين المكي والمدني إلى مجال الآراء المُختلفة في التفسير. لقد صار العالم القديم قادراً بحكم منهجه التلفيقي على القول بأنَّ منطوق الآية أو الآيات

^{٢١} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٧٨.

يَحْتَمِلُ المعاني المُختلفة التي وَرَدَتْ فيها على ألسنة أسلافه. وما دام منهج التلفيق قد وصل إلى افتراض إمكانية نزول الآية أو السورة مرتين فلماذا لا يكون كل نزول منها مُرتبباً بمعنى محدّد؛ بحيث يكون تعدّد المعاني مرهوناً بتعدّد مرات النزول، لا صفةً في جدلية علاقة القارئ مع النص، أو في تفاعل النص مع الواقع والثقافة. لم يكن التسليم بتعدّد المعنى في النصوص نابغاً إذن من التسليم بخصوصيتها وحيويتها، ولكنه كان أيضاً محاولة تليفيقية بين الاجتهادات المختلفة والمتنوعة التي وَرَدَتْ عن الصحابة أو التابعين إزاء نص بعينه. هذا الاجتهاد والتنوع قد يكون نابغاً من «احتمالية» الألفاظ، وقد يكون نابغاً من تعدد النزول.

ومن التنازُع الموجود منهم ما يكون اللفظ فيه مُحتملاً للأمرين إما لكونه مُشترِكاً في اللغة كلفظ «القسورة» الذي يُراد به الرامي ويُراد به الأسد، ولفظ «عسوس» الذي يُراد به إقبال الليل وإدباره، وإما لكونه متواطئاً في الأصل لكن المراد به أحد النوعين أو أحد الشخصين كالضمائر في قوله «ثمّ دنى فتدلى» الآية، وكلفظ «الفجر» و«الشفع والوتر» و«ليال عشر» وأشباه ذلك، فمثل ذلك قد يجوز أن يُراد به كل المعاني التي قالها السلف. وقد لا يجوز ذلك؛ فالأول إما لكون الآية نزلت مرتين فأريد بها هذا تارة وهذا تارة أخرى، وإما لكون اللفظ المشترك يجوز أن يُراد به معناه، وإما لكون اللفظ مُتواطئاً فيكون عامّاً إذا لم يكن مُخصّصه موجب، فهذا النوع إذا صحّ فيه القولان كان من الصنف الثاني.^{٢٢}

وإذا كانت ظاهرة «الاشترك» اللغوي أو الألفاظ «المُحتملة» و«المتواطئة» ظواهر لا توجد في التركيب؛ إذ التركيب اللغوي بكل علاقاته، من علاقات تجاور وعلاقات استبدال يُزيل هذا الغموض ويحدّد الدلالة، فإن منظور علماء القرآن ينتهي — بناءً على افتراضات الاشتراك والاحتمال — إلى صحة كل المعاني التي قالها السلف؛ وذلك تجنّباً لأيّ نقد حقيقي لرأي قديم. ومن شأن هذه الافتراضات وما يُصاحبها من افتراض تعدّد مرات النزول أن يقضي على مفهوم النص ذاته؛ وذلك بالقضاء على جذوره الدلالية الناتجة من علاقته بالواقع وجدله مع الثقافة.

ولقد كان الخلاف في الروايات التي وَرَدَتْ حول سورتي «الفاتحة» و«الإخلاص»، وهل هما مكيتان أم مدينتان، ومحاولة العلماء المتأخّرين الجمع بين كل الروايات، وراء

^{٢٢} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٧٧.

هذا الإصرار على أن كلتا السورتين نزلت مرتين: مرة في مكة ومرة في المدينة. هذا رغم أن سورة «الفاتحة» جزء أصيل من شعيرة الصلاة التي لا تتم إلا بقراءتها، والمعلوم المشهور أنَّ الصلاة فُرضت في نهاية المرحلة المكية، ليلة المعراج بلا خلاف وإن كانت السيرة ترى أنها فُرضت قبل ذلك.

وافترضت الصلاة عليه فصلَّى رسول الله ﷺ وآله ... عن عائشة رضي الله عنها قالت: افترضت الصلاة على رسول الله ﷺ أول ما افترضت عليه ركعتين كل صلاة، ثم إن الله تعالى أتمها في الحضر أربعاً، وأقرها في السفر على فرضها الأول ركعتين.^{٢٣} وسواء كان فرض الصلاة قبل المعراج أم بعده فلا بد أن تكون سورة الفاتحة قد نزلت قبل ذلك، ولا بد من ثم أن تكون مكية. ورغم أن كلاً من السيوطي والزرکشي في «المكي والمدني» يُقرُّ أنها سورة مكية، فإنهما في «أسباب النزول» يُقرران أنها من السور التي نزلت مرتين. والسبب وراء هذا التضارب في أقوالهما أن المُفسرين ذهبوا إلى أن معنى «المغضوب عليهم» و«الضالين» اليهود والنصارى. وقد تحوّل هذا التفسير، أو بالأحرى التأويل، إلى أن يكون منطوقاً للنص عند المتأخرين من العلماء، ومن هنا نشأ أصل القول بأن السورة مدنية ما دامت تتضمن إشارة إلى اليهود النصارى؛ أي إلى أهل الكتاب. من هنا نشأ التعارض بين هذا الفهم الذي يضعها في دائرة «المدني» وبين الروايات والحقائق التي تُؤكد أنها من القرآن «المكي». وبسبب عجز العالم المتأخر عن اتخاذ موقف نقدي لجأ إلى التلفيق بين الأمرين بالقول إنها نزلت مرتين.

والأمر في سورة الإخلاص أوضح من ذلك وأبين، فالسورة ذاتها — أي من حيث تركيبها وبنائها اللغوي وقصرها وقصر آياتها وتكرار الفاصلة — تُؤكد أنها «مكية». والسورة أيضاً من حيث مضمونها تدور حول التوحيد، وهو قضية القضايا في مواجهة المشركين وعبدة الأوثان. ولم يكن الخلاف مع أهل الكتاب من اليهود والنصارى خلافاً حول مبدأ التوحيد ذاته، بل كان خلافاً حول مفهوم التوحيد مع النصرانية من جهة، وخلافاً حول تفاصيل الشريعة وقضايا الحرام والحلال مع اليهود من جهة أخرى. وعلى ذلك فالروايات التي تُنسب إلى اليهود أنهم سألوا محمداً عن «نسب» الرب، وتفترض من ثم أن السورة مدنية روايات يجب ألا يُعتدَّ بها.^{٢٤}

^{٢٣} السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ٢٢٧.

^{٢٤} يتمسك السيوطي في «أسباب النزول» بأن سورة الإخلاص «مدنية».

إن افتراض تكرر نزول السور والآيات لم يقف عند حدود تقبُّل الآراء كلها والتلفيق بينها سواء في مجال التفسير أم في مجال «المكي والمدني» و«أسباب النزول»، بل اعتُبرت الأحرف السبعة التي ورد أن القرآن نزل بها تنزيلات مختلفة لنفس النص، بحيث ينزل كل مرة على حرف من هذه الحروف، وبذلك يكون النص نزل سبع مرات، وبذلك تُفسَّر ظاهرة الأحرف السبعة بتكرر النزول أيضاً:

«قد يجعل من ذلك الأحرف التي تُقرأ على وجهين فأكثر، ويدلُّ له ما أخرجهُ مسلم من حديث أبي «أن ربي أرسل إليَّ أن اقرأ القرآن على حرفٍ فرددتُ إليه أن هُوَن على أمتي، فأرسل إليَّ أن اقرأ على حرفين، فرددتُ إليه أن هُوَن على أمتي، فأرسل إليَّ أن اقرأه على سبعة أحرف.» فهذا الحديث يدلُّ على أن القرآن لم ينزل من أول وهلة، بل مرة بعد أخرى. وفي جمال القراءة للسخاوي بعد أن حكى القول بنزول الفاتحة مرتين: فإن قيل ما فائدة نزولها مرة ثانية؟ قلت: يجوز أن تكون نزلت أول مرة على حرف واحد، ونزلت الثانية ببقية وجوهها نحو مَلِك ومالك والسرائ والسرائ ونحو ذلك.»^{٢٥} وإذا كانت قضية «الأحرف السبعة» ذاتها إذا فُسرَت في سياق جدلية النص مع الواقع من جهة، وعلى ضوء شفاهية تلقِّي النص وشفاهية أدائه من جهة أخرى يمكن أن تُؤكِّد استجابة الوحي للواقع فإن طرح السخاوي لها من خلال هذا المنظور يُساهم في إلقاء مزيد من الغموض على ظاهرة «أسباب النزول» و«المكي والمدني» ناهيك عن القضاء على مفهوم النص ذاته. لقد كانت الأحرف السبعة في حقيقتها نوعاً من التسهيل على المسلمين في قراءة النص مُراعاة لواقع التعدُّد اللغوي في الجزيرة العربية، لتعدُّد لهجات القبائل المختلفة.

(٥) الفصل بين النص والحكم

لا شك أن علاقة التلازم بين المنطوق اللغوي للنص وبين دلالته أمرٌ بديهي. وهو ما أشار إليه ابن خلدون وهو يُفرِّق بين حالتي الوحي بالقول إن:

^{٢٥} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٥-٣٦. وانظر أيضاً الطبري: جامع البيان في تأويل آي القرآن، الجزء الأول، ص ٢٩-٣١.

التلقّي من الملك والرجوع إلى المدارك البشريّة وفهمه ما أُلقي عليه كله كأنه في لحظة واحدة، بل أقرب من لمح البصر؛ لأنه ليس في زمان، بل كلها تقع جميعاً فيظهر كأنها سريعة، ولذلك سُمّيت وحيّاً لأنّ الوحي في اللغة الإسراع.^{٢٦} وهو ما نُعبّر عنه بلغة أقرب إلى المعاصرة فنقول إنّ علاقة الاتصال اللغوي بين مُرسل ومستقبل لا تنقسم إلى علامات يتبعها العلم بالدلالة، بل حركة الفهم وفك شفرة الرسالة تتزامن مع عملية البث من جانب المُرسل. وتذهب بعض اتجاهات الفكر المعاصر إلى أن عملية فهم النصوص لا تبدأ من قراءة النص، بل تبدأ قبل ذلك من الدوال الرابطة بين النُقافة التي تُمثل أفق القارئ وبين النص^{٢٧} وفي حالة النصّ القرآني لا بد أن يتزامن «سبب النزول» مع النص مع حكمه أو دلالاته.

لكن علماء القرآن أحياناً ما يُلغون علاقة التلازم والتزامن الضرورية هذه بين النص والدلالة؛ وذلك بافتراضهم إمكانية أن يسبق النصّ الحكم، بمعنى أن ينزل النصّ أولاً في المرحلة المكيّة ثم يتقرّر حكمه الشرعي أو الفقهي بعد ذلك في المرحلة المدنية. وكان من الطبيعي أن يفترضوا أيضاً — بحكم علاقة التلازم المنطقي — إمكانية أن ينزل الحكم أولاً في المرحلة المكيّة، ثم يرد النصّ الدالّ عليه بعد ذلك في المرحلة المدنية. ويؤدي الافتراض الأول إلى وجود نصوص معطلة عن أحكامها، أي نصوص غير دالة، والنص إذا كان غير دالّ فقد أهمّ خاصية فيه بوصفه نصّاً، أو بالأحرى يتوقّف عن أن يكون نصّاً. أما الافتراض الثاني فيؤدي بدهة إلى إمكانية الوحي/الاتصال بدون نص، وإلا فكيف ينزل حكم بلا نص؟

وإذا كان علماء القرآن يُدركون دون شك أن «السنة» نصّ، فلا شك أن افتراضهم تأخّر النصوص عن أحكامها افتراض ناشئ عن تجاهلهم أحياناً — أو تناسيهم — لنصّ «السنة». إنّ هذا الافتراض معناه أن تصور هؤلاء العلماء للنصّ الديني تصوّر يقصره على «القرآن» ويرى السنة «مذكرة تفسيرية»، وهذا تصور مخالف لتصور الفقهاء والأصوليين. ولذلك يستند الفقهاء في استخراج الأحكام إلى كلّ من القرآن والسنة، ويُعتبر الإجماع عند جميعهم نصّاً، وإن كانوا اختلفوا حول «القياس». والمقصود بذلك أنهم

^{٢٦} المقدمة، ص ٩٨.

^{٢٧} انظر: Peter W., Nesselroth, Literary Identity.

اعتبروا كل ذلك دلالات شرعية يمكن استخراج الأحكام على أساسها. ولو تنبّه علماء القرآن لهذا الربط بين الدلالات الشرعية لأدركوا أن افتراضهم إمكانية تأخر نزول النص عن الحكم مجرد افتراض ذهني يعتمد على فصل بين جانبي النص الديني.

ومن تحليل الأمثلة التي يُوردها العلماء دليلاً على تأخر نزول النص عن حكمه يُمكن أن نكتشف طبيعة الخطأ الذي وقعوا فيه والناشئ — كما سبقت الإشارة — عن مُحاولتهم تقبل جميع الرويات الواردة عن القدماء دون نقدٍ أو تحليل. والمثال الأول آية التيمم التي ذهب البعض إلى أنها مدنية استناداً إلى سبب النزول، وهذا يتعارض بالقطع مع حقيقة أن الصلاة فُرِضت في مكة. والآية هي قوله تعالى:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ وَامْسَحُوا بِرُءُوسِكُمْ وَأَرْجُلَكُمْ إِلَى الْكَعْبَيْنِ وَإِنْ كُنْتُمْ جُنُبًا فَاطَّهَّرُوا وَإِنْ كُنْتُمْ مَرْضَى أَوْ عَلَى سَفَرٍ أَوْ جَاءَ أَحَدٌ مِنْكُمْ مِنَ الْغَائِطِ أَوْ لَامَسْتُمُ النِّسَاءَ فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا صَعِيدًا طَيِّبًا فَامْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ مِنْهُ مَا يُرِيدُ اللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ حَرَجٍ وَلَكِنْ يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ وَلِيُنِمْ نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾^{٢٨}.

ويُروى سبب نزول الآية على الوجه التالي:

«عن عائشة قالت: سَقَطَتْ قِلَادَةٌ لِي بِالْبَيْدَاءِ، وَنَحْنُ دَاخِلُونَ الْمَدِينَةَ فَأَنَاخَ رَسُولَ اللَّهِ ﷺ وَنَزَلَ فَنَتَى رَأْسَهُ فِي حَجْرِي رَاقِدًا. وَأَقْبَلَ أَبُو بَكْرٍ فَلَكَزَنِي لَكَزَةً شَدِيدَةً وَقَالَ: حَبَسَتْ النَّاسَ فِي قِلَادَةٍ، ثُمَّ إِنَّ النَّبِيَّ ﷺ اسْتَيْقِظَ وَحَضَرَتِ الصَّلَاةُ فَالْتَمَسَ مَاءً فَلَمْ يَجِدْ، فَنَزَلَتْ ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ﴾ إِلَى قَوْلِهِ ﴿لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ﴾. فَالْآيَةُ مَدْنِيَّةٌ إِجْمَاعًا، وَفَرَضَ الْوُضُوءَ كَانَ بِمَكَّةَ مَعَ فَرَضِ الصَّلَاةِ، قَالَ ابْنُ عَبْدِ الْبَرِّ: مَعْلُومٌ عِنْدَ جَمِيعِ أَهْلِ الْمَغَارِي أَنَّهُ ﷺ لَمْ يُصَلِّ مِنْذُ فَرَضَتْ عَلَيْهِ الصَّلَاةُ إِلَّا بِوُضُوءٍ وَلَا يَدْفَعُ ذَلِكَ إِلَّا جَاهِلٌ أَوْ مُعَانِدٌ. قَالَ وَالْحِكْمَةُ فِي نَزُولِ آيَةِ الْوُضُوءِ مَعَ تَقَدُّمِ الْعَمَلِ بِهِ لِيَكُونَ فَرَضُهُ مَتَلِّوًا بِالتَّنْزِيلِ. وَقَالَ غَيْرُهُ: يَحْتَمَلُ أَنْ يَكُونَ أَوَّلُ الْآيَةِ نَزَلَ مُعَدِّمًا مَعَ فَرَضِ الْوُضُوءِ ثُمَّ نَزَلَ بِقِيَّتِهَا وَهُوَ ذِكْرُ التَّيْمِمِ فِي هَذِهِ الْقِصَّةِ، قُلْتُ: يَرُدُّهُ الْإِجْمَاعُ أَنَّ الْآيَةَ مَدْنِيَّةٌ.»^{٢٩}

^{٢٨} سورة المائدة: الآية ٦.

^{٢٩} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٧.

إن ما ترويه السيرة عن كيفية تعليم جبريل للنبي الوضوء والصلاة معاً بطريقة عملية هو الأقرب إلى تصور مفهوم شامل للنص الديني،^{٢٠} ذلك أن القرآن لم يتضمن كيفية الصلاة ولا عدد الركعات ولا تحديد الفروض من النوافل، وإنما أشار إشارة مجملة إلى فرض الصلاة وإلى وجوبها. وفي مثل هذا التصور لا يتخلّف النص عن الحكم، بل يكون النص مقارناً للحكم ومتزامناً معه. ومع ذلك فأية سورة المائدة محل الخلاف ليست «نصاً» في الوضوء، بل هي «نص» في التيمّم، بمعنى أن ذكر الوضوء فيها ليس مقصوداً لذاته، بل جاء توطئةً لذكر التيمّم وهو محور الموقف الذي نزلت الآية استجابة له. وبالمثل فإن آية سورة الجمعة:

﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِذَا نُودِيَ لِلصَّلَاةِ مِنْ يَوْمِ الْجُمُعَةِ فَاسْعَوْا إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ وَذَرُوا الْبَيْعَ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَكُمْ إِنْ كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ﴾^{٢١}

ليست نصّاً في فرض صلاة الجمعة، بل هي نصٌّ في «وجوب» ترك البيع، وبناء النص نفسه يدلُّ على ذلك. وعلى ذلك فلا معنى لمحاولة التوفيق بين كون الآية مدنية وكون الصلاة فرضت في مكة. وكذلك يُمكن أن يُقال عن آية الزكاة: ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَاتُ لِلْفُقَرَاءِ...﴾ الآية، فهذه الآية نزلت بعد فرض الزكاة، فهي ليست نصّاً في الزكاة، وإنما هي نصٌّ في مصارف الزكاة وفي تحديد وجوه توزيعها والمستحقين لها.

وإذا كان افتراض تأخر نزول النص عن الحكم افتراضاً وهمياً ناتجاً عن قصور في مفهوم النص الديني من جهة، وعن عجز في التحليل اللغوي للنصوص من جهة أخرى، فإن افتراض تأخر الحكم عن النص، أو بكلمات أخرى تقدّم النص زمانياً على حكمه ودلالته نابع هو الآخر من مجموعة من الأخطاء نُوردها على النحو التالي:

(١) عدم التفرقة بين الدلالة اللغوية والدلالة الشرعية في النصوص، وذلك رغم إدراك العلماء نظرياً لعملية التطوير الدلالي التي أضفاها النص على كثير من ألفاظ اللغة خاصة في مجال الأحكام الشرعية والعبادات. من ذلك مثلاً تصوّرهم أن قوله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾^{٢٢} نصٌّ في الزكاة رغم أنها آية مكية:

^{٢٠} انظر: الجزء الأول، ص ٢٢٧-٢٢٨.

^{٢١} الآية ٩.

^{٢٢} سورة الأعلى: الآية ١٤.

«ولم يكن بمكة عيد ولا زكاة ولا صوم، وأجاب البغوي بأنه يجوز أن يكون النزول سابقاً على الحكم.»^{٣٣}

والآية في الحقيقة لا علاقة لها بالزكاة بالمعنى الفقهي الشرعي، بل التزكي هنا مقصود معناه اللغوي، وهو معنى مستخدم بكثرة في القرآن. ومع ذلك فالاستخدام القرآني لنفس اللفظ في سورة تالية — من حيث ترتيب النزول — يجعل التزكيّ بإتيان المال؛ وذلك في قوله تعالى:

﴿وَسَيَجْزِيهَا الْآتِقَىٰ * الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ يَتَزَكَّىٰ * وَمَا لِأَحَدٍ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَىٰ إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَىٰ﴾.^{٣٤}

ولو كان المقصود الزكاة الشرعية لكان ذكر المال نوعاً من الإطناب المردول الذي يتنزّه عنه النص. وقد كان من نتيجة هذا الخلط بين الدلالات اللغوية والدلالات الشرعية للألفاظ أن ذهب بعض العلماء إلى ورود بعض الأحكام الشرعية الفقهية في السور المكية، وهو رأي نابع من ذلك الخلط الذي أشرنا إليه. يقول ابن الحصار:

«قد ذكر الله الزكاة في السور المكيات كثيراً تصريحاً وتعريضاً بأن الله سينجز وعده لرسوله ويقيم دينه ويظهره حتى يفرض الصلاة والزكاة وسائر الشرائع ولم تؤخذ الزكاة إلا بالمدينة بلا خلاف. وأورد من ذلك قوله تعالى: ﴿وَأْتُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ﴾، وقوله في سورة المزمل: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، ومن ذلك قوله فيها ﴿وَأَخْرُونَ يُقَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ﴾، ومن ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا﴾ فقد قالت عائشة وابن عمر وعكرمة وجماعة أنها نزلت في المؤذنين، والآية مكية ولم يُشرع الأذان إلا بالمدينة.»^{٣٥}

ويهمنا في هذا الرأي الوقوف عند النصوص التي استشهد بها صاحبه للدلالة على ورود بعض الإشارات — ولو من باب التعريض — للأحكام المدنية. وأهم هذه النصوص ما ورد في سورة المزمل من قوله تعالى:

﴿إِنَّ رَبَّكَ يَعْلَمُ أَنَّكَ تَقُومُ أَدْنَىٰ مِنْ ثُلُثِي اللَّيْلِ وَنِصْفَهُ وَثُلُثَهُ وَطَائِفَةٌ مِنَ الَّذِينَ مَعَكَ وَاللَّهُ يُقَدِّرُ اللَّيْلَ وَالنَّهَارَ عَلِمَ أَنْ لَنْ تُحْصَوْهُ فَتَابَ عَلَيْكُمْ فَاقْرَءُوا مَا تَيَسَّرَ مِنْ

^{٣٣} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن الجزء الأول، ص ٣٦.

^{٣٤} سورة الليل: الآيات ١٧-٢٠، وانظر في سبب نزولها: السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ٢٧٨-٢٧٩.

^{٣٥} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٦.

الْقُرْآنِ عَلِمَ أَنَّ سَيَكُونُ مِنْكُمْ مَرَضَى وَآخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي الْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِنْ فَضْلِ اللَّهِ
وَأَخَرُونَ يُفَاتِلُونَ فِي سَبِيلِ اللَّهِ فَاقْرَأُوا مَا تيسَّرَ مِنْهُ وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ وَأَقْرِضُوا
اللَّهُ قَرْضًا حَسَنًا وَمَا تُقَدِّمُوا لِأَنْفُسِكُمْ مِنْ خَيْرٍ تَجِدُوهُ عِنْدَ اللَّهِ هُوَ خَيْرًا وَأَعْظَمَ أَجْرًا
وَأَسْتَعْفِرُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٣٦﴾

ومن السهل أن نحدد أن هذه الآية «مدنية» وليست مكية استنادًا إلى طولها البالغ
إذا قورن بقصر الآيات الأخرى في السورة ذاتها. إنَّ السورة كلها عشرون آية، تتكوَّن
الآية الواحدة من بضع كلمات، ولا تزيد إن طالت عن ستِّ كلمات، بينما هذه الآية وحدها
تكاد أن تبلغ أكثر من ثلث حجم السورة كلها. هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى
فالسورة كلها — باستثناء هذه الآية — فيها حرص على الفاصلة وهي اللام الممدودة
التي تتحول إلى ميم ممدودة في الآيتين الثانية عشرة والثالثة عشرة، وتصبح باء ممدودة
في الآية السابعة عشرة. وهذه دلائل من النص تفصل بين هذه الآية الأخيرة وبين باقي
آيات السورة. وعلى ذلك لا يصحُّ إصرار السيوطي على أن الآية مكية مثل بقية السورة
استنادًا إلى رواية عائشة أن نهاية السورة «نزل بعد نزول صدر السورة بسنة؛ وذلك
حين فُرِضَ قيام الليل في أول الإسلام قبل فرض الصلوات الخمس». ^{٣٧}

ومن أمثلة الخلط بين مستوى الدلالة اللغوية ومستوى الدلالة الشرعية للنصوص
فهمُ قوله تعالى: ﴿لَا أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ — وهو نص مكي —
على أنه إشارة إلى الحج ويكون معنى «حلٌّ» على هذا التأويل الإحلال المقابل للإحرام.
والواقع أن معنى «حل» هنا «مقيم» والقسم إنما هو قسم بمكة حيث يُقيم النبي.

(٢) المصدر الثاني لأخطاء العلماء والذي أدَّى إلى افتراضهم تأخر الحكم عن نزول
النص أن يردَّ تفسيرٌ معيَّن للنص في رواية لا يستطيع العالم أن يردّها لأنها منسوبة إلى
صحابي أو تابعي، وتكون دلالة هذا التأويل أن الآية «مدنية» فلا يجد العالم من حلِّ
لهذا التعارض سوى التوفيق بافتراض تأخر النص عن الحكم. ويمكن إدراج آية ﴿لَا
أُقْسِمُ بِهَذَا الْبَلَدِ * وَأَنْتَ حِلٌّ بِهَذَا الْبَلَدِ﴾ ضمن هذا الإطار. ويمكن أيضًا أن نشير إلى ما
ورد في قول ابن الحصار رواية عن عائشة أن قوله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا

٣٦ الآية ٢٠.

٣٧ السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٧.

إِلَى اللَّهِ وَعَمَلَ صَالِحًا ﴿﴾ نزلت في المؤذنين رغم أن الآية مكية. لكن المثال الأوضح هو ما يرويه السيوطي عن ابن مسعود تفسيراً لآية مكية هي قوله تعالى: ﴿قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ﴾.

أخرج ابن أبي حاتم عن ابن مسعود في قوله: ﴿قُلْ جَاءَ الْحَقُّ﴾ قال: السيف، والآية مكية مُتَقَدِّمَةٌ على فرض القتال. ويؤيد تفسير ابن مسعود ما أخرجه الشيخان من حديثه أيضاً قال: دخل النبي ﷺ مكة يوم الفتح وحول الكعبة ثلاثمائة وستون صنماً فجعل يطعنها بعود كان في يده ويقول: جاء الحق وزهق الباطل إن الباطل كان زهوقاً. وما يُبْدِئُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ.^{٣٨}

(٣) المصدر الثالث والأخير هو الخلط بين «مناسبة» النزول وبين سياق آخر يُعاد فيه الاستشهاد بالنص مرة أخرى، فيظن الراوي أن النص نزل سابقاً على سببه، ويأتي العالم في مرحلة أخرى فيرى إمكانية تقدُّم نزول النص على حُكْمِهِ وَمُنَاسِبَتِهِ. مثال ذلك ما يرويه السيوطي أيضاً أن عمر بن الخطاب حين نزل قوله تعالى: ﴿سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبْرُ﴾ قال:

«أَيُّ جَمْعٍ؟ فَلَمَّا كَانَ يَوْمَ بَدْرٍ وَانْهَزَمَتْ قَرِيشٌ نَظَرْتُ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ ﷺ فِي آثَارِهِمْ مُصَلِّتًا بِالسَّيْفِ يَقُولُ: سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبْرَ، فَكَانَتْ لِيَوْمِ بَدْرٍ.»^{٣٩}
ولكن سياق الآية في سورتها يكشف أنها تتضمَّن مقارنة بين آل فرعون وبين مشركي مكة، وهي مقارنة يمكن تلمُّسها من انتقال النص من قصة آل فرعون إلى تهديد أهل مكة:

﴿وَلَقَدْ جَاءَ آلَ فِرْعَوْنَ النَّذِيرُ * كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا كُلِّهَا فَأَخَذْنَاَهُمْ أَخَذَ عَزِيزٍ مُّقْتَدِرٍ * أَكْفَارُكُمْ خَيْرٌ مِنْ أَوْلِيكُمْ أَمْ لَكُمْ بَرَاءَةٌ فِي الرُّبْرِ * أَمْ يَقُولُونَ نَحْنُ جَمِيعٌ مُنْتَصِرُونَ * سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُولُونَ الدُّبْرَ * بَلِ السَّاعَةُ مَوْعِدُهُمْ وَالسَّاعَةُ أَدْهَى وَأَمْرٌ﴾.^{٤٠}

وهو انتقال يَنكشِف من خلال «الالتفاف» المتكرَّر من الغيبة إلى خطاب المؤمنين إلى خطاب الكفار، ثم إلى الغيبة مرةً أخرى في حركة سريعة. وبالإضافة إلى ذلك فإن التوعُّد

^{٣٨} الإتيان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٦.

^{٣٩} الإتيان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٦.

^{٤٠} سورة القمر: الآيات ٤١-٤٤.

بصيغة الاستقبال «السين»، ثم الإضراب باستخدام «بل»، والحديث عن الساعة يكشف عن سياق النص أو مناسبة النزول. إنَّ النص يساهم في الصراع المُستَعَر بين المؤمنين والكفار، وهو صراع كانت الغلبة فيه للكفار في المرحلة المكية، ولذلك نجد النص يتوَعَّد. وهذا هو حكم النص الذي نزل مُتزامناً معه إن أردنا استخدام مُصطلحات القدماء.

قد نقول إن هذا «الوعيد» قد تحوَّل في سياق حركة الواقع — ومع إعادة قراءة النص والاستشهاد به في سياق جديد — إلى نوع من البشارة. لكن هذا التحوُّل نوع من تطوير دلالة النص باتِّساع أفق القراءة، وليس ذلك إلا أثر تطور حركة الواقع في قراءة النصوص وفي إعادة تأويلها. إن تطور وعي الجماعة يجعل من النصوص إمكانية مفتوحة دائماً للتعبير عن وقائع جديدة. من هنا تصح إعادة قراءة النصوص المكية في ضوء المرحلة المدنية.

ولقد تنبَّه العلماء إلى أنَّ الفصل بين المكي والمدني ليس دائماً فصلاً حاسماً، فمن النصوص المدنية نصوص تحمل خصائص النصوص المكية، وكذلك من النصوص المكية نصوص تحمل خصائص النصوص المدنية. إن التحوُّل من مرحلة إلى أخرى — على مستوى الواقع وعلى مستوى النَّص — لا يتم عبر طفرة، بل هو تحول تدريجي. لذلك قد نجد في النصوص المكية ما يمكن أن يكون دالاً على تطوُّر لاحق في المرحلة المدنية. وفي هذا الصدد يشير العلماء إلى قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَائِرَ الْإِثْمِ وَالْفَوَاحِشَ إِلَّا اللَّمَمَ﴾^{٤١} وهي آية مكية باتِّفاق، لكنها تتضمن من الألفاظ ما صار ذا دلالة شرعية في المرحلة المدنية مثل «كبائر الإثم» التي تعني كل ذنب عاقبته النار، ومثل «الفواحش» التي تعني كل ذنب فيه حدٌّ، و«اللمم» وهو ما بين الحدين من الذنوب.^{٤٢} لكن هذه الدلالات الجديدة لم يكن يُمكن اكتشافها في النَّص إلا من خلال النص ذاته في تفاعله مع حركة الواقع حيث يُطوِّر النص اللغة لكي تلائم هذه الحركة. هذا بالإضافة إلى أن اكتشافها من النص لا يتمُّ إلا من خلال القارئ والمُفسر، أي من خلال جدل العقل الإنساني مع النص. إنَّ جدل العقل الإنساني مع النص وما يُؤدي إليه من اكتشاف دلالات جديدة في النصوص القديمة عملية لا تتمُّ بمعزل عن دراسة سياق النصوص، وهو السياق الذي يُمكن أن نجده في «أسباب النزول»، موضوع الفصل التالي.

^{٤١} سورة النجم: الآية ٣٢.

^{٤٢} انظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن الجزء الأول، ص ١٩٦-١٩٧.

الفصل الرابع

أسباب النزول

يُعتبر علم «أسباب النزول» من أهم العلوم الدالة والكاشفة عن علاقة النَّصِّ بالواقع وجدله معه. وإذا كان النُّقاد العرب قد نظروا لعلاقة النصوص الأدبية بالواقع من خلال مفهوم «المحاكاة» أو «المماثلة» و«التشبيه» و«الوصف» فإن علم أسباب النزول يمكن أن يطرح لنا مفهوماً مغايراً لعلاقة النص بالواقع. وإذا كانت مفاهيم النقد العربي عن «المحاكاة» قد تأثرت — في صياغاتها الفلسفية — خطى التراث اليوناني بعد أن أعادت «تأويله» ليلائم واقع النصوص العربية، فإن علم أسباب النزول يُزوِّدنا من خلال الحقائق التي يطرحها علينا بمادة جديدة ترى النص استجابة للواقع تأييداً أو رفضاً، وتؤكد علاقة «الحوار» و«الجدل» بين النص والواقع.

إنَّ الحقائق الإمبريقية المُعطاة عن النص تؤكد أنه نزل منجماً على بضع وعشرين سنة، وتؤكد أيضاً أن كل آية أو مجموعة من الآيات نزلت عند سبب خاص استوجب إنزالها، وأن الآيات التي نزلت ابتداءً — أي دون علة خارجية — قليلة جداً. وقد أدرك علماء القرآن أن السبب أو المناسبة المعينة هي التي تحدد الإطار الواقعي الذي يُمكن فهم الآية أو الآيات من خلاله. أو بعبارة أخرى أدرك علماء القرآن أن قدرة المُفسِّر على فهم دلالة النص لا بد أن تسبقها معرفة بالوقائع التي أنتجت هذه النصوص.

ولم يقف علماء القرآن عند مستوى هذا الربط الميكانيكي بين النص والواقع، وإلا ظلُّوا في إطار مفهوم فح للمحاكاة، وإنما أدركوا أن للنص — من حيث هو نصٌّ لغوي — فعالياته الخاصة التي يتجاوز بها حدود الوقائع الجزئية التي كان استجابة لها، وهو ما ناقشوه تفصيلاً في قضية «العام والخاص» وهي قضية سنتعرِّض لها في الباب الثاني الخاص بآليات النص. وبالإضافة إلى ذلك فقد أدرك العلماء أيضاً أن النص

وإن كان من حيث «النزول» — أي من حيث ترتيب نزول أجزائه — مُرتبًا بالوقائع والأسباب فإنه من حيث «التلاوة» — أي من حيث ترتيبه الآن في المصحف — يتجاوز هذا الارتباط بالوقائع ليُقيم روابط أخرى ناقشها العلماء أيضًا في علم «المناسبة بين الآيات» وهو علم سنتعرّض له أيضًا في الباب الثاني من هذه الدراسة.

(١) علة التنجيم

كان السؤال عن علة التنجيم والترتيب في نزول النص سؤالًا بديهيًا في الثقافة بشكل عام وعند علماء القرآن بشكل خاص. ولقد كان السؤال مطروحًا — على سبيل الاعتراض — من مُشركي مكة، الذين سألوا محمدًا أن يُنزل عليهم كتابًا من السماء إلى جانب ما سألوهم من معجزات أخرى. ويُمكن أن يكون هذا السؤال من جانب المشركين نابغًا من تصورهم لإنزال الكتب السابقة على أنبياء اليهود وأنها نزلت كتبًا كاملة مدونة كما نزلت الألواح على موسى، لذلك كان اعتراضهم على التنجيم نوعًا من التشكيك في مصدر النص. ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُتَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾^١. ولا شك أن «تثبيت الفؤاد» المُشار إليه في الآية يشير إلى مراعاة حال «المتلقي الأول» من حيث صعوبة عملية الاتصال بالوحي عليه على الأقل في بدايتها كما يقول ابن خلدون، ومن حيث أن الثقافة ثقافة شفاهية يستحيل فيها استيعاب نص على هذا الطول. وعلى ذلك فإن مراعاة حال المتلقي الأول ليست مجرد مراعاة لعوامل شخصية ذاتية بقدر ما هي مراعاة لحالة عامة يدخل فيها المتلقي الأول جنبًا إلى جنب مع المخاطبين بالنص. لكن علماء القرآن لم يدركوا من هذا الجانب لعل «التنجيم» سوى موقف المتلقي الأول للنص ومراعاة حالته وتثبيت فؤاده وتقوية قلبه:

«فإنَّ الوحي إذا كان يتجدد في كل حادثة كان أقوى للقلب وأشدَّ عناية بالمرسل إليه، ويستلزم ذلك كثرة نزول الملك إليه، وتجديد العهد به وبما معه من الرسالة الواردة من ذلك الجانب العزيز، فحدث له من السرور ما تقصر عنه العبارة.

كما أدركوا أيضًا الطبيعة الشفاهية للثقافة وإن ظلوا يدورون في إطار شخصية الرسول وحده:

^١ سورة الفرقان: الآية ٣٢.

«فإنه عليه السلام كان أمياً لا يقرأ ولا يكتب، ففرّق عليه لبيسر عليه حفظه، بخلاف غيره من الأنبياء، فإنه كان كاتباً قارئاً فيمكنه حفظ الجميع إذا نزل جملة»^٢ وإذا كان النص في نظر علماء القرآن يستجيب لأحوال المرسل إليه والمتلقي الأول الوحي، وهو مجرد وسيط «مبلغ» كما سبقت الإشارة، فلا شك أن استجابته لأحوال المخاطبين بالنص تكون هي الأساس. والفصل بين المتلقي الأول وبين المخاطبين فصل لا مبرر له على أية حال. إن النص هنا يستجيب لواقع ثقافي له شروطه الموضوعية الخاصة وأهمها «الشفاهية». وإذا كان القرآن يُشير إلى كتب سابقة نزلت على الأنبياء السابقين، ويشير إلى ألواح موسى التي كُتبت لها فيها من كل شيء، فإن تصور الثقافة أن الأنبياء السابقين كانوا قارئين كاتبين — وهو تصوّر ثقافي لا حقيقة تاريخية — فهم هذا فهماً حرفياً. ولذلك كان تبرير التنجيم في حالة القرآن مُقترباً بتصور النزول الكامل للكتب السابقة، وهو ما جعل المشركين يعترضون — كما سلفت الإشارة — على تنجيم نزول القرآن.

لكن فهم علماء القرآن لعلّة التنجيم يتجاوز إطار مراعاة حال المتلقي الأول إلى مقارنة الإحساس بجدلية العلاقة بين النص والواقع. إن السؤال الذي يتبادر إلى الذهن من منظور ديني هو: لماذا كان التنجيم مُراعاة للوقائع والأسباب، والله سبحانه وتعالى عالم بالوقائع كلها جملتها وتفصيلها قبل أن تقع؟ ولا شك أن مثل هذا السؤال يتجاهل حقيقة أن الفعل الإلهي في العالم فعلٌ في الزمان والمكان؛ أي فعل من خلال قوانين العالم ذاته، سواء كان عالماً طبيعياً أم عالماً اجتماعياً. وإذا كانت هذه القوانين ذاتها من منظور ديني من صنّع الله، فإن السؤال نفسه يفقد مبرر طرحه. لكن الذي برّر طرح هذا السؤال عند علماء المسلمين هو تصوّرهم أن مُراعاة قوانين الزمان والمكان في الفعل الإلهي يتضمّن تهويناً من شأن «القدرة الإلهية» المطلقة. وقد جاءت إجابة علماء القرآن على هذه الأسئلة كاشفة عن وعي لم يُتاح له للأسف أن يمتد إلى كل علوم القرآن. كان السؤال الذي طُرح هو: ألم يكن في قدرة الله المطلقة أن ينزل القرآن جملة واحدة، وأن يُقدّر النبي ﷺ على حفظه دفعة واحدة وكان الجواب:

^٢ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٣١. ولا شك أن تجدد الوحي أننا بعد أن كان من شأنه مُساندة المسلمين في صراعهم مع الكفار. ولذلك كانت «فترة» الوحي وانقطاعه عن محمد تجربة مريرة سواء بالنسبة لمحمد أم بالنسبة للمسلمين، انظر السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ٢٢٥.

«ليس كل مُمكن لازم الوقوع. وأيضًا في القرآن أجوبة عن أسئلة، فهو سبب من أسباب تفرُّق النزول، ولأنَّ بعضه منسوخ وبعضه ناسخ، ولا يتأتَّى ذلك إلا فيما نزل معرفًا.»^٣

إنَّ هذا الفهم من جانب علماء القرآن ظلَّ للأسف فهمًا جزئيًّا؛ ومن ثم لم يُتَّح له أن يظلَّ حيًّا على المستوى الحقيقي في ثقافتنا، وإن ظلَّ له على المستوى النظري نوع من الاعتراف، ولكنه اعتراف يتبدَّد في إعطاء الأولوية في التفسير للقائل على الواقع. وإذا كانت أسباب هذا الفصل بين النص والواقع في تراثنا الديني أسبابًا يُمكن تلمسها في سيطرة الاتجاهات الرجعية على مجمل التراث ومُساندتها للقوى المسيطرة على الواقع الاجتماعي والسياسي، فإن هذا الفصل في ثقافتنا المعاصرة، وفي الخطاب الديني الرسمي على وجه الخصوص، يرتد إلى أسباب مشابهة وإن اختلفت الظروف الموضوعية؛ إذ بالإضافة إلى سيطرة قوى التخلف على الواقع ومساندة الخطاب الديني لهذه القوى، يستند الفصل بين النص والواقع إلى الاتجاهات الفكرية التي سيطرت على التراث مُعطيًّا لأيدولوجيته مشروعية تاريخية، ومضيفًا عليها قداسة تحريم الآخرين من حق مناقشتها ومواجهتها.

(٢) كيفية التنجيم

ويُمكن أن نتلمَّس الانحراف الذي أصاب هذا الفهم لعلاقة النص بالواقع — على مستوى الفكر الديني — في مناقشة علماء القرآن لقضية كلامية محورها آيتان من القرآن ذاته هما:

﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾.^٤

﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾.^٥

وكان السؤال هو: هل كان الإنزال المذكور في الآيتين إنزالًا لجملة القرآن كما يُفهم من ظاهر النص، أم إن المقصود بالإنزال في الآيتين الابتداء بإنزاله؟ ورغم أنَّ جذور هذا السؤال تكمن في خلاف مناقشناه في مكان آخر بين المعتزلة والأشاعرة حول قَدَم الكلام الإلهي وحدثه؛ فقد كانت السيادة لمفهوم «القَدَم» بوصف الكلام الإلهي — والقرآن من

^٣ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٣١.

^٤ سورة البقرة: الآية ١٨٥.

^٥ سورة القدر: الآية ١.

ثم — صفة من صفات الذات الإلهية، لا فعلاً من أفعاله كما ذهب المعتزلة.^٦ وكان من شأن سيادة هذا المفهوم أن يؤدي إلى تصور وجودٍ أزلي سابق للنصّ في اللوح المحفوظ. وكان من الطبيعي أن يكون «الإنزال» المذكور في الآيتين هو الإنزال من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا. ويطرَّب على ذلك أن النص نزل بطريقتين: الأولى أنه نزل «جملة» من اللوح المحفوظ إلى السماء الدنيا، والثانية أنه نزل «منجماً» من السماء الدنيا إلى الأرض مستجيباً للوقائع والأسباب. ورغم أن فهم «الإنزال» المذكور في الآيتين بأنه «ابتداء الإنزال» هو الفهم الذي يستقيم مع الواقع، وأنَّ ما سوى ذلك يقوم على مجرد الافتراض الذهنى، فإن علماء القرآن يضعون الفهم الحقيقي بوصفه مجرد افتراض، ويحوِّلون الافتراض إلى حقيقة تُساندها الروايات:

«واختُلِف في كيفية الإنزال على ثلاثة أقوال: أحدها أنه نزل إلى السماء الدنيا ليلة القدر جملةً واحدةً، ثم نزل بعد ذلك منجماً في عشرين سنة أو ثلاث وعشرين سنة أو خمس وعشرين سنة، على حسب الاختلاف في مدة إقامته بمكة بعد النبوة.

والقول الثاني: أنه نزل إلى السماء الدنيا في عشرين ليلة قدر من عشرين سنة، وقيل: في ثلاث وعشرين ليلة قدر من ثلاث وعشرين سنة، وقيل: في خمس وعشرين ليلة قدر من خمس وعشرين سنة، في كل ليلة ما يُقدَّر الله سبحانه إنزاله في كل السنة، ثم ينزل بعد ذلك منجماً في جميع السنة على رسول الله ﷺ.

والقول الثالث: إنه ابتدئ إنزاله في ليلة القدر، ثم نزل بعد ذلك منجماً في أوقات مختلفة من سائر الأوقات.

والقول الأول أشهر وأصح، وإليه ذهب الأكثرون ويؤيده ما رواه الحاكم في مستدركه عن ابن عباس قال: أنزل القرآن جملة واحدة إلى سماء الدنيا في ليلة القدر، ثم نزل بعد ذلك في عشرين سنة. قال الحاكم: صحيح على شرط الشيخين. وأخرج النسائي في التفسير من جهة حسان عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: فصل القرآن من الذكر فوضِع في بيت العزة من السماء الدنيا، فجعل جبريل ينزل به على النبي ﷺ. وإسناده صحيح وحسان هو ابن أبي الأشرس، وثقَّه النسائي وغيره.^٧

^٦ انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ٧٠-٨٢.

^٧ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٢٨-٢٢٩. وليس الرأي الثاني، الذي يرى أن قطعة كبيرة من النص كانت تنزل كل سنة من اللوح إلى السماء الدنيا، إلا تنويحاً للرأي الأول. والاستناد

ويُمكن لمثل هذا التصور أن يمتدَّ إلى ما شاء الله؛ ذلك أنه يُدخلنا في متاهة من الافتراضات دخل فيها علماء القرآن بالفعل، وذلك إذا تساءلنا مثلاً — كما تساءلوا — ما السرُّ في إنزاله جملة إلى السماء؟ وفي أي زمان نزل على وجه التحقيق؟ وهل كان ضمن ما نزل من القرآن قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾ بصيغة الماضي التي تتعارض مع وجودها في النص قبل نزوله؟ وإذا قلنا إنها أُضيفت إلى النص — بعد نزوله — أليس معنى ذلك أنها ليست من القرآن الأزلي القديم الذي هو صفة الذات الإلهية، وهذا يُؤدي إلى القضاء على مفهوم «الصفة الأزلية» للكلام الإلهي، ويهدم كل هذه التصورات من أساسها؟ ومع ذلك كله فإن النقاش يمتد، والافتراضات الذهنية تتزايد:

«فإن قيل: ما السر في إنزاله جملة إلى السماء؟ قيل: فيه تفخيم لأمره، وأمر من نزل عليه؛ وذلك بإعلان سكان السموات السبع أن هذا آخر الكتب المنزلة على خاتم الرسل لأشرف الأمم، ولقد صرَّفناه إليهم لينزله عليهم. ولولا أن الحكمة الإلهية اقتضت نُزوله منجماً بسبب الوقائع لأهبطه إلى الأرض جملة.

فإن قيل: في أي زمان نزل جملة إلى سماء الدنيا، بعد ظهور نبوة محمد ﷺ أم قبلها؟ قلت: قال الشيخ أبو شامة: الظاهر أنه قبلها، وكلاهما محتمل، فإن كان بعدها فوجه التفخيم منه ما ذكرناه، وإن كان قبلها ففائدته أظهر وأكثر.

فإن قلت: فقوله: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾، من جملة القرآن الذي نزل جملة أم لا؟ فإن لم يكن منه فما نزل جملة، وإن كان منه فما وجه صحة هذه العبارة؟ قلت: نكر فيه وجهين: أحدهما أن يكون معنى الكلام، ما حكمنا بإنزاله في القدر وقضائه وقدرناه في الأزل ونحو ذلك. والثاني أن لفظه لفظ الماضي ومعناه الاستقبال؛ أي ينزل جملة في ليلة مباركة هي ليلة القدر، واختير لفظ الماضي، إما لتحقيقه وكونه لا بد منه، وإما لأنه حال اتصال بالمنزل عليه يكون المضي في معناه مُحَقَّقًا؛ لأن نزوله منجماً كان بعد نزوله جملة.»^٨

وليست هذه الافتراضات والتمحُّلات كلها إلا لتجنُّب اتخاذ أي موقف نقدي من الروايات القديمة كما سبقت الإشارة. والحقيقة أنه لم يكن ثمة نزول مُجَمَّل للنص من

إلى ابن عباس في تأكيد النزول جملة لا ينفي أن التصور كله ذهني، بل لعلنا لا نبالغ إذا قلنا إنه تصور أسطوري يَسْتَجِبُ أن يدرس في مجال «المعتقدات الشعبية».
^٨ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٣٠.

مكان إلى آخر وراء عالم الأرض، عالم الوقائع والجزئيات؛ ذلك أن مثل هذا التصور لا تُعارضه الآية محور النقاش فقط، بل يُعارضه «النسخ» وإزالة حكم النص ومنطوقه. وصيغة الماضي الواردة في الآية محور النقاش صيغة دالة بحقيقتها من حيث ابتداء النزول أولاً ومن حيث الموقف الاتصالي — حال الاتصال كما ورد في الفصل السابق — ثانياً. لقد كان موقف الفقهاء والأصوليين من «أسباب النزول» هو الموقف الأكثر نضجاً كما يتجلى ذلك من مناقشتهم للحكمة من وراء التنجيم وأهميته بالنسبة لاكتشاف دلالة النص.

(٣) الدلالة بين عموم اللفظ وخصوص السبب

إن معرفة أسباب النزول ليست مجرد ولع برصد الحقائق التاريخية التي أحاطت بتشكّل النص، بل تستهدف هذه المعرفة فهم النص واستخراج دلالاته، فإنّ العلم بالسبب يورث العلم بالمُسبّب كما يقولون. هذا إلى جانب أن دراسة الأسباب والوقائع تُؤدي إلى فهم «حكمة التشريع» خاصة في آيات الأحكام، ومن شأن فهم «الحكمة» أو «العلة» أن يُساعد الفقيه على نقل الحكم من الواقعة الجزئية — أو السبب الخاص — وتعميمه على ما يشابهها من الوقائع والحالات «بالقياس». لكن علينا أن ندرك أن هذا النقل من السبب إلى «صورة السبب»، أو من الواقعة الخاصة إلى ما يُشبهها لا بدّ أن يستند إلى «دوال» في بنية النص ذاته تساعد على نقل الدلالة من «الخاص» والجزئي إلى «العام» والكلي. وإذا كانت قضية «العموم والخصوص» ستناقش في الباب الثاني الخاص بآليات النص في إنتاج الدلالة، فمن الطبيعي أن نكتفي هنا بمناقشة مفهوم القدماء لعلاقة الارتباط بين المعنى و«أسباب النزول».

زعم زاعم أنه لا طائل تحت هذا الفن لجريانه مجرى التاريخ وأخطأ في ذلك بل له فوائد: منها معرفة وجه الحكمة الباعثة على تشريع الحكم. ومنها تخصيص الحكم به عند من يرى أن العبرة بخصوص السبب. ومنها أن اللفظ قد يكون عاماً ويقوم الدليل على تخصيصه، فإذا عرف السبب قُصرَ التخصيص على ما عدا صورته، فإن دخول صورة السبب قطعي وإخراجها بالاجتهاد ممنوع، كما حكى الإجماع عليه القاضي أبو بكر في التقريب ولا التفات إلى مَنْ شُدَّ فجوّز ذلك. ومنها الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال، قال الواحدي: لا يُمكن معرفة تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها. وقال ابن دقيق العيد: بيان سبب النزول طريق قوي في فهم معاني القرآن.

وقال ابن تيمية: معرفة سبب النزول يُعين على فهم الآية، فإن العلم بالسبب يورث العلم بالمسبب.^٩

إن الذي يجمع بين هذه الفوائد ويضمُّها في إهاب واحد هو سعي المُفسِّر والفقهاء إلى اكتشاف دلالة النص ومعناه. وإذا كان اهتمام الفقهاء قد انصب أساساً على النصوص الخاصة بالأحكام دون ما عداها من النصوص فإن طرائقهم في تحليل النصوص لاستقطار دلالتها طرائق هامة، فيما يرتبط بمنهج التحليل اللغوي للنصوص بشكل عام. ويُعلِّمنا هذا المنهج أن السعي لاكتشاف دلالة النص لا يجب أن يفصل بين النص وبين الوقائع التي يُعبّر عنها، ولكنه لا يصح أن يقف عند حدود هذه الوقائع دون أن يدرك خصوصية الأداء اللغوي في النص وقُدرتها على تجاوز الوقائع الجزئية. إن درس «أسباب النزول» يُزوِّد الفقيه بالعلة من وراء أحكام النصوص. ومن خلال اكتشاف هذه العلة يستطيع الفقيه أن يُعمِّم الحكم على وقائع أخرى شبيهة.

إن الوقائع لا نهاية لها، والواقع في حالة حركة مُستمرة سيالة، ولكن النصوص من جهة أخرى محدودة وإن كانت قادرة على استيعاب تلك الوقائع بحكم قدرة اللغة على التعميم والتجريد. إنَّ استيعاب النصوص للوقائع الجديدة لا بد أن يستند إلى «دوال» إما في بنية النص وإما في السياق الاجتماعي لخطابه؛ أي في أسباب النزول. وقد أدرك عمر بن الخطاب حكمة التشريع الذي يُعطي للمؤلِّفة قلوبهم نصيباً من الزكاة لا من بنية النص ذاته، بل من السياق العام للنص، فأدرك أن حكمة هذا «التأليف» تقوية الإسلام الذي كان ضعيفاً. ومع قوة الإسلام وسيطرته على الجزيرة العربية وامتداده إلى ما وراءها لم يُعد ثمة «حكمة» في إعطاء جزء من الزكاة لمن لا يستحقها. وداخل هذا الفهم يستقر فهم آخر للحكمة من فرض الزكاة على الأغنياء والقادرين وإعطائها للفقراء والمحتاجين. وبنفس الفهم من جانب عمر لحكمة فرض «حد» السرقة لم يُقم هذا «الحد» على العبدین اللذين سرقا من سيدهما الذي كان يُجيعهما، وهُدِّد ابن الخطاب السيد نفسه بقطع يده لو عاد العبدان للسرقة مرة أخرى.

إن الخطاب الديني المعاصر لا يستطيع أن يتجاهل هذين الاجتهادين من اجتهادات عمر ومع ذلك يظلُّ إصراره طاغياً على أن يتجاهل «مقاصد الشريعة» التي لا يُمكن أن

^٩ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٨، وانظر أيضاً: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٣.

تبرز إلا من خلال دراسة علاقة النص بالواقع. وذلك بالزعم أن العبرة «بعموم اللفظ لا بخصوص السبب» والتمسك بهذا الجانب.^{١٠} والتمسك بعموم اللفظ وإهدار خصوص السبب في كل نصوص القرآن من شأنه أن يؤدي إلى نتائج يصعب أن يُسلم بها الفكر الديني. إنَّ أخطر هذه النتائج للتمسك «بعموم اللفظ» مع إهدار «خصوص السبب» أنه يؤدي إلى إهدار حكمة التدرج بالتشريع في قضايا الحلال والحرام، خاصة في مجال الأطعمة والأشربة. هذا إلى جانب أن التمسك بعموم اللفظ في كل النصوص الخاصة بالأحكام يُهدد الأحكام ذاتها. لقد تدرج النص في تحريم الخمر على ثلاث مراحل تعبر عنها ثلاثة نصوص من القرآن هي:

(١) ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَا أَكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا﴾.

(٢) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى حَتَّى تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ﴾.

(٣) ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تَفْلَحُونَ * إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاوَةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَنْ ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْتَهُونَ﴾.^{١١}

فأول شيء: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ﴾ ... الآية، فقيل حُرِّمَتِ الخمر، فقالوا: يا رسول الله دعنا ننتفع بها كما قال الله، فسكت عنهم. ثم نزلت هذه الآية: ﴿لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَارَى﴾، فقيل: حُرِّمَتِ الخمر، فقالوا: يا رسول الله لا نشربها قرب الصلاة، فسكت عنهم. ثم نزلت: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ﴾، فقال رسول الله ﷺ: «حُرِّمَتِ الخمر».^{١٢}

ومثل هذا التدرج في التشريع هام جداً فيما نلحُّ عليه من جدلية العلاقة بين النص والواقع. لقد كانت الآية الأولى إجابة عن سؤال كما هو واضح من نصها «يسألونك»، ورغم إشارة الآية إلى أن الإثم أكبر من النفع فقد كان الناس حريصين على التمسك بمنافعها. إن قوة الواقع هنا جعلت النص يكتفي بالإشارة إلى ما فيها من إثم دون أن

^{١٠} انظر: محسن الميلي، ظاهرة اليسار الإسلامي، ص ٨٩-٩٠.

^{١١} على الترتيب: سورة البقرة: الآية ٢١٩، سورة النساء: الآية ٤٣، سورة المائدة: الآيتان ٩٠-٩١.

^{١٢} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٦.

يُغامر بالتحريم الذي لم يتهيأ له البشر بعد. وكانت المرحلة الثانية النهي عن الصلاة حالة السكر بما يتضمّنه من نهْي عن شرب الخمر قبل مواقيت الصلاة. وبعملية حسابية بسيطة من السهل أن ندرك أن هذا النهي كان بمثابة علاج تدريجي لحالة «الإدمان» الاجتماعية. إن النهي عن الشرب قبل الصلاة — عن طريق النهي عن الصلاة حالة السكر — لا يترك للإنسان سوى بضع ساعات من الليل يمارس فيها الشراب الذي صار مُحَرَّمًا تقريبًا طوال اليوم مع تعاقب أوقات الصلاة الخمسة، إضافة إلى مشاغل السعي في طلب الرزق. إن مثل هذا التدرج في التشريع لا يُؤكد جدلية الوحي والواقع فقط، بل يكشف عن منهج النص في تغيير الواقع وعلاج عيوبه.

هل من المنطقي بعد ذلك أن يتمسك العلماء «بعموم اللفظ» دون مُراعاة لخصوص السبب؟ إذا كان عموم اللفظ هو الأساس في اكتشاف دلالة النصوص لأمكن أن يتمسك البعض بالآية الأولى أو بالآية الثانية، ولأدى ذلك في النهاية إلى القضاء على التشريعات والأحكام كلها. وليس هذا مجرد افتراض؛ فقد وقع الفقهاء في شيء شبيه بهذا أمام آية من القرآن تمسكوا فيها بعموم اللفظ وأهدروا خصوص السبب، هذه الآية هي قوله تعالى:

﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رَجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهْلًا لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ﴾. ١٢

وقد ذهب الإمام «مالك» إلى أن هذه الآية تحصر المحرمات استنادًا إلى بنائها وتركيبها اللغوي المُعتمِد على القصر بالنفي والاستثناء، لكن الإمام «الشافعي» استنادًا إلى «أسباب النزول» ذهب إلى أنها ليست نصًّا في حصر المحرمات، بل دلالتها إثبات تحريم ما ورد فيها دون أن يستتبع ذلك أن خلاف ما ذُكر فيها مُحلَّل.

إن الكفار لما حرّموا ما أحلَّ الله، وأحلّوا ما حرّمه الله وكانوا على المضادة والمحاذاة جاءت الآية مناقضة لغرضهم فكأنه قال لا حلال إلا ما حرّمتموه، ولا حرام إلا ما أحلّتموه، نازلًا منزلة من يقول: لا تأكل اليوم حلاوة، فتقول: لا أكل اليوم إلا الحلاوة، والغرض المضادة لا النفي والإثبات على الحقيقة، فكأنه قال: لا حرام إلا ما حلّتموه من الميتة والدم ولحم الخنزير، وما أُهْلٌ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ، ولم يقصد حلًّا ما وراءه؛ إذ القصد

١٢ سورة الأنعام: الآية ١٤٥.

إثبات التحريم لا إثبات الحل. قال إمام الحرمين: وهذا في غاية الحسن، ولولا سبق الشافعي إلى ذلك لما كنا نستجيز مخالفة مالك في حصر المحرّمات فيما ذكرته الآية.^{١٤} وهذا الفهم من جانب الإمام الشافعي إلى جانب استناده إلى «أسباب النزول» يتوافق مع ترتيب نزول آيات التحريم الخاصة بالأطعمة، فالآية التي تحصر المحرّمات هي الآية الثالثة من سورة المائدة، في حين أن آية سورة الأنعام هي الآية الأولى نزولاً، وبينهما نصوص أخرى في سورة النحل: الآيتان ١١٥-١١٦، وفي سورة البقرة: الآيتان ١٧٢، ١٧٣، وذلك طبقاً لما يرويه السيوطي:

«أول آية نزلت في الأطعمة بمكة آية الأنعام: ﴿قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا﴾، ثم آية النحل: ﴿فَكُلُوا مِمَّا رَزَقَكُمُ اللَّهُ حَلَالًا طَيِّبًا﴾ إلى آخرها. والمدنية آية البقرة. ﴿إِنَّمَا حَرَّمَ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةَ... الآية، ثم المائدة: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ... الآية﴾.^{١٥} إن مناقشة دلالة النصوص من خلال ثنائية «عموم اللفظ» و«خصوص السبب» أمر يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النص اللغوي وبين الواقع الذي ينتج هذا النص؛ ذلك أن إنتاج النص يتم من خلال وسيط له قوانين لها قدر من الاستقلال هو الفكر والثقافة، وتنتمي دوال النص وعلاماته إلى النظام اللغوي الذي يعدّ نظاماً خاصاً داخل نظام الثقافة وإن كان هو النظام المركزي. وفي النصوص تتفاعل نظم دلالية ثانوية داخل النظام العام للنص، فنجد دوالاً تتجاوز إطار الوقائع الجزئية، ونجد دوالاً أخرى تشير إلى الوقائع الجزئية ولا تتجاوزها. في النصوص الأدبية مثلاً دوال يُمكن أن نقول إنها خاصة أو محلية، دوال تُشير إلى حياة المؤلف وإلى ثقافته، ولكن النصوص الممتازة — دون النصوص ذات المستوى الأدنى — تتضمّن أيضاً دوال ذات طبيعة عامة، وهي الدوال التي تُمكن العصور المختلفة من قراءة النصوص واكتشاف دلالات مُغايرة فيها. إن نصوص شكسبير مثلاً تتضمّن إشارات إلى أساطير تدلّ على معتقدات العصر، وهي دوال تسقط عادةً في القراءات المعاصرة لحساب الدلالات العامة، ونفس الأمر ينطبق على نصوص امرئ القيس أو المعريّ مثلاً.

من هنا يكون الوقوف عند أحد جانبي الدلالة في النص خطراً على مستوى النصوص الدينية من حيث إنه يُؤدّي إلى خلق تعارضات داخل النص لا يُمكن حلها،

^{١٤} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٣-٢٤.

^{١٥} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٦.

وهي تعارضات ناشئة عن إهدار «الخصوص» لحساب «العموم». إن قضية العموم والخصوص لا ينبغي أن تهدر «خصوص السبب»؛ ذلك أن اللغة رغم قدرتها الهائلة على التجريد والتعميم تظلّ نظاماً ثقافياً خاصاً. ولذلك يُمكن أن يكون اللفظ عامّاً وتكون دلالته خاصة. وقد اختلف علماء أصول الفقه حول هذه القضية وإن كانوا طرحوها بلغة عصرهم ومن 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 الإطلاق اكتفاءً بالمقيد وطلباً للإيجاز والاختصار»^{١٦} وذهب الإمام الشافعي إلى أن عموم الألفاظ لا يُستدل منها دائماً على التعميم؛ فقد يكون اللفظ عامّاً، والمراد التخصيص، فقال:

«اللفظ بين في مقصوده، ويحتمل في غير مقصوده»^{١٧}

ومعنى رأي الشافعي أن قضية العموم والخصوص قضية لغوية، وليس من الضروري أن يكون اللفظ دالاً على عموم ما يندرج تحت مفهومه من أفراد. وهو رأي يمكن التعبير عنه بطريقة أخرى بأنّ دلالة اللغة ليست دلالة منطقية؛ فالألفاظ في علاقاتها التركيبية والسياقية تكتسب دلالتها. وعلى ذلك يجب أن يكون المعيار هو «النص» ذاته بما ينتظم مفهوم النص من عناية بأسباب النزول.

إن قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا﴾^{١٨} يُمكن أن تكون مثلاً لعموم اللفظ وخصوص الدلالة، فليس من المتصور أن يكون لفظ «الناس» في هذا النص دالاً على «جميع الناس» وإلا كان جميع الناس قائلين لجميع الناس إن «جميع الناس» قد جمعوا لكم. إن بنية النص ذاته تُؤكّد على خصوص مدلول الناس، في كل لفظ من هذه الألفاظ؛ بحيث يكون القائلون غير المخاطبين غير الغائبين، وهي مستويات الضمائر في منطوق الآية. إن الألف واللام في كلمتي «الناس» ألف ولام الجنس، ولكنها ألف ولام العهد التي لا تنكشف إلا بالعودة إلى أسباب النزول. ومعنى ذلك أن دلالة النص تتكشف من خلال تحليل بنائه اللغوي أولاً ومن خلال

^{١٦} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦-١٧.

^{١٧} المصدر السابق، ص ١٨.

^{١٨} سورة آل عمران: الآية ١٧٣.

العودة إلى سياق إنتاجه ثانيًا، وأن إهدار أحد الجانبين يُعوق المفسر عن اكتشاف الدلالة والمعنى. إن التركيز على التركيب اللغوي دون اعتبار للسياق الثقافي يُدخلنا في متاهات من التحليلات المغلقة، والتركيز على السياق دون اعتبار لبناء النص وتركيبه يُعيدنا إلى مفهوم «المحاكاة». وعلى ذلك لا تُفهم الآية السابقة إلا بعيدًا عن ثنائية العموم والخصوص؛ ذلك أن عموم اللفظ:

«يَقْتَضِي دخول جميع الناس في اللفظين جميعًا، والمراد بعضهم؛ لأن القائلين غير المقول لهم، والمراد بالأول نعيم بن سعيد الثقفي، والثاني أبو سفيان وأصحابه. قال الفارسي: ومما يُقَوِّي أن المراد بالناس في قوله: «إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ» واحد قوله: «إِنَّمَا ذَلِكُمُ الشَّيْطَانُ يُخَوِّفُ أَوْلِيَاءَهُ» فوقعت الإشارة بقول «ذلكم» إلى واحد بعينه ... فهذه دلالة ظاهرة في اللفظ.»^{١٩}

وليس معنى أن «أسباب النزول» هامةٌ وأساسيةٌ لاكتشاف المعنى والدلالة أن تظلَّ حدود الدلالة واقفة عند المستوى الإشاري الخالص للواقعة الجزئية الخاصة؛ ففي مثل هذا القصور ما فيه من إهدار لكون اللغة والنصوص من ثمَّ لها آلياتها الخاصة في التعبير عن الواقع والثقافة. وإذا كنا هنا حاولنا أن نُؤكِّد على بُعد «الخصوصية» الذي تكشف عنه في دلالة النصوص «أسباب النزول»؛ فذلك لأن الاتجاه الغالب في الفكر الديني إهدار هذا البُعد لحساب بُعد «عموم اللفظ». هذا بالإضافة إلى أننا في الباب التالي سنناقش قضية العموم من زاوية إنتاج الدلالة في النصوص. إنَّ دلالة النصوص ليست إلا محصلة لعملية التفاعل في عملية تشكيل النصوص وصنعها من جانبي اللغة والواقع، وكلا الجانبين هائمٌ لاكتشاف دلالة النصوص. وإذا كانت «أسباب النزول» على هذه الدرجة من الأهمية، فما معيار تحديد أن هذه الواقعة أو تلك هي «سبب نزول» نص بعينه، خاصة إذا تضاربت الروايات، وتعدد فيها ذكر «وقائع» مختلفة ومتباعدة بوصفها سبب نزول نص بعينه؟

(٤) تحديد سبب النزول

ورغم أن «أسباب النزول» على هذه الدرجة من الأهمية لاكتشاف دلالة النص فإن معرفة سبب نزول كثير من نصوص القرآن على سبيل القطع واليقين ليست دائمًا مسألة سهلة

^{١٩} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢٢٠.

مُتاحة؛ فقد نجد روايات مُتعدّدة تطرح أسبابًا مختلفة لنزول آية بعينها. وقد سبق لنا في مكان آخر مناقشة خلافات المُفسّرين حول سبب نزول الآية السابعة من سورة «آل عمران»، وما استتبع هذا الخلاف من تحديد مُتشابهات القرآن^{٢٠} ويُمكن لنا القول إن عدم تحديد أسباب النزول تحديداً دقيقاً، وبالأحرى عدم الاهتمام بهذا التحديد، كان أحد أسباب الاضطراب الذي وقع فيه كثير من المفسرين وعلماء الفرق الدينية إزاء نصوص من القرآن ظنوا أنها تُعارض نصوصاً أخرى خاصة في مجال «حرية الإرادة الإنسانية». ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن سبب النزول أحياناً ما يُمكن المُفسّر من القراءة الصحيحة للنص؛ ومن ثم يجعله مُقارِباً لاكتشاف الدلالة. وليس المقصود بالقراءة الصحيحة تصحيح النص، بل المقصود التوجيه الصحيح لدلالة الألفاظ والعبارات. ونستشهد هنا بقراءة أبي عبيدة – التي سبق لنا التعرّض لها – لقوله تعالى: ﴿وَإِذَا أَرَدْنَا أَنْ نُهْلِكَ قَرْيَةً أَمَرْنَا مُتْرَفِيهَا فَفَسَقُوا فِيهَا فَحَقَّ عَلَيْهَا الْقَوْلُ فَدَمَّرْنَاَهَا تَدْمِيرًا﴾ فقد قرأ الفعل «أمرنا» على توجيه أنه على صيغة «أفعل» من أمر بكسر الميم بمعنى زاد؛ وذلك ليتحاكى أن الله يأمر بالقبائح؛ أي ليتحاكى ظاهر النص.^{٢١} وكان العلم بأسباب النزول هنا يمكن أن يتباعد به عن هذه القراءة؛ فمن الواضح من سياق الآية أنها وردت مورد التهديد، وذكر «القرية» فيها يشير إلى تهديد أهل مكة. وسياق التهديد يستلزم هذا الجزم والتأكيد على القُدرة. وليس وراء الآية طرح لمشكلة فلسفية هي مشكلة الجبر والاختيار.

ولكن ماذا نعمل حين لا نستطيع تحديد أسباب النزول تحديداً حاسماً جازماً؟ في الإجابة عن هذا السؤال وقع علماء القرآن أيضاً في مُشكلة كيفية الترجيح بين الروايات المختلفة، ووضعوا مجموعة من المعايير والشروط. والعلة وراء ذلك أنهم تصوّروا أن العلم بأسباب النزول لا سبيل إليه إلا بالنقل والرواية، ولا مجال فيه للاجتهاد والاستنباط، وبذلك حصروا مجال الاستنباط والاجتهاد في مقابلة الروايات والترجيح بينها. ذهب الواحدي إلى أنه:

«لا يحلُّ القول في أسباب نزول الكتاب إلا بالرواية والسمع ممّن شاهدوا التنزيل ووقفوا على الأسباب وبحثوا عن علمها ... وقال غيره: معرفة أسباب النزول أمر يحصل

^{٢٠} انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٤١-١٤٥.

^{٢١} انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٥٥-١٥٦.

للصحابة بقرائن تَحْتَفُّ بالقضايا، وربما لم يجزم بعضهم فقال: أحسب هذه الآية نزلت في كذا ... وقال الحاكم في علوم الحديث: إذا أخبر الصحابي الذي شهد الوحي والتنزيل عن آية من القرآن أنها نزلت في كذا فإنه حديث مسند، ومثى على هذا ابن الصلاح وغيره.^{٢٢}

وإذا كانت رواية الصحابة لأسباب النزول على هذه الدرجة من الثقة والصحة حتى ارتفعت إلى مستوى الأحاديث المسندة، فإن أحدًا لم يتنبه لأن رواية أسباب النزول نشأت في عصر تالٍ هو عصر التابعين؛ إذ لم يكن ثمة حاجة في عصر الصحابة للحرص على رواية الوقائع التي نزلت بسببها الآيات آية آية أو واقعة واقعة، فلم يكن الواقع العملي يُحتم على معاصري الوحي وشهوده رواية الوقائع والأسباب بالتفصيل. وما ورد عن الصحابة في هذا الشأن إنما كان استجابةً لتساؤلات عصر تالٍ هو عصر التابعين الذين أشكلت عليهم بعض دلالات النص، فأرادوا معرفة أسباب النزول لكشف هذه الدلالات. هذا بالإضافة إلى أن عامل الزمن وما يتبعه من نسيان كان له أثره دون شك في معرفة الصحابي — أو بالأحرى في تذكره — لسبب النزول، بمعنى الواقعة المحددة التي أعقبها نزول الآية أو الآيات. ولم يكن كل الصحابة يقيناً مُعاینين لنزول كل الآيات في الأوقات المختلفة. لذلك يتنبه ابن تيمية إلى أننا يجب أن نُفرّق في روايات الصحابة بين ما يُحدد سبب نزول الآية وبين ما يُشير إلى حكمها، فقال:

«قولهم نزلت هذه الآية في كذا يُراد به تارةً سبب النزول، ويُراد به تارةً أن ذلك داخل في الآية وإن لم يكن السبب كما تقول: عنى بهذه الآية كذا. وقد تنازع العلماء في قول الصحابي نزلت هذه الآية في كذا هل يجري مجرى المُسند كما لو ذكر السبب الذي نزلت لأجله، أو يجري مجرى التفسير منه الذي ليس بمسند؟ فالبخاري يُدخله في المسند وغيره لا يدخله فيه. وأكثر المسانيد على هذا الاصطلاح كُمسند أحمد وغيره، بخلاف ما إذا ذكر سبباً نزلت عقبه فإنهم كلهم يُدخلون مثل هذا في المسند.»^{٢٣}

وإذا كانت هذه الملاحظة الدقيقة من جانب ابن تيمية تُفرّق بين ما يدل على سبب النزول وبين ما يشير إلى المعنى والحكم من أقوال الصحابة ومروياتهم فإنها لا تحلُّ لنا مشكلة أن تختلف روايتان عن صحابيين في تحديد سبب النزول. وإذا

^{٢٢} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣١.

^{٢٣} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣١.

كانت «معرفة أسباب النزول أمرًا يحصل للصحابة بقرائن تحتف بالقضايا» كما يقول القدماء، فإن فهم هذه القرائن وتأويلها يختلف من صحابي إلى صحابي. وقد يسمع الصحابي الآية لأول مرة عند قرينة بعينها، فيربط بين القرينة والآية ويظن القرينة الخاصة التي عاينها هي سبب النزول. لذلك يجب أن نُحذر بعض التأكيدات الجازمة من مثل قول ابن مسعود:

«والذي لا إله غيره ما نزلت آية من كتاب الله تعالى إلا وأنا أعلم فيمن نزلت وأين نزلت. وقال أيوب: سأل رجل عكرمة عن آية من القرآن، فقال: نزلت في سفح ذلك الجبل وأشار إلى سلع.»^{٢٤}

فلكي نفهم قول ابن مسعود علينا أن نبحث عن «السبب» أو «القرينة» التي احتفت بقوله هذا وتأكيد القاطع الجازم أنه يعلم أسباب النزول وأماكنه لجميع آيات القرآن. وإذا كان العلماء قد أعطوا أولوية مُطلقة لمرويات الصحابة خاصة إذا ورد فيها ذكر السبب واضحاً دون ذكر الحكم أو الدلالة، فإنهم اعتبروا مثل هذا النمط من المرويات من مرتبة الأحاديث المسندة. وما ورد عن التابعي فهو بمثابة الحديث المرفوع يُقبل إذا صح المسند إليه وكان من أئمة التفسير الآخذين عن الصحابة كمجاهد وعكرمة وسعيد بن جبير. وهكذا صار معيار تحديد «سبب النزول» الثقة بالرواية، وأدخلت مرويات أسباب النزول منطقة الأحاديث النبوية؛ وذلك دون إدراك لمعضلات النقل والرواية ودوافعها. وإذا أضفنا إلى ذلك أن عصر التابعين كان عصر الخلافات السياسية والفكرية أدركنا أن تحديد «أهل الثقة» من الرواية تم على أساس «أيديولوجي» انتهى إلى إعطاء سلطة دينية مطلقة في مجال هذه المرويات لبعض التابعين دون بعض.

إنّ منهج القدماء في الترجيح بين الروايات من الصعب — كما رأينا في مناقشة قضايا المكي والمدني — أن يؤدي بنا إلى تحقيق سبب النزول على سبيل القطع. وتظل معرفة «أسباب النزول» مسألة اجتهادية. وعلى ذلك لا بد أن يتمتع الباحث المعاصر بحق الاجتهاد والترجيح بين الروايات المختلفة بطرائق أكثر أهمية؛ وذلك استناداً إلى مجمل العناصر والدوال الخارجية والداخلية المكونة للنص. إنّ «أسباب النزول» ليست سوى السياق الاجتماعي للنصوص، وهذه الأسباب كما يُمكن الوصول إليها من خارج

^{٢٤} المصدر السابق، الجزء الأول، ص ٩.

النص يُمكن كذلك الوصول إليها من داخل النص، سواء في بنيته الخاصة، أم في علاقته بالأجزاء الأخرى من النص العام. ولقد كانت مُعضلة القدماء أنهم لم يجدوا وسيلة للوصول إلى «أسباب النزول» إلا الاستناد إلى الواقع الخارجي والترجيح بين الروايات، ولم يَتَنَبَّهُوا إلى أن في النص دائماً دوالاً يُمكن أن يكشف تحليلها عمّا هو خارج النص؛ ومن ثم يُمكن اكتشاف «أسباب النزول» من داخل النص، كما يُمكن اكتشاف دلالة النص بمعرفة سياقه الخارجي. إن تحليل النصوص واكتشاف دلالاتها عملية معقّدة لا يجب أن تسير في اتجاه واحد من الخارج إلى الداخل، أو من الداخل إلى الخارج، بل يجب أن تسير في حركة «مكوكية» سريعة بين الداخل والخارج.

لقد كان منهج القدماء إما إغفال الداخل تماماً بالترجيح بين الروايات فقط، أو إغفال الخارج تماماً بالاعتماد على تحليل شكليّ للغة النص أدّى إلى ما وقع فيه المتكلمون من أخطاء حين اعتمدوا في «تأويلهم» للنص على مفهوم تحليلي واحد هو «المجاز»، وهو مفهوم تحوّل بدوره إلى مفهوم «أيدولوجي». لكن منهج الترجيح بين الروايات أدّى إلى ذات الافتراضات الذهنية التي سبق لنا أن ناقشناها في «المكي والمدني». وقد وضع علماء القرآن المعايير التالية لاكتشاف «أسباب النزول» من خلال الروايات؛ وذلك بالإضافة إلى المعايير التي سبق أن ناقشناها.

(١) إذا اختلفت الروايتان وكانت إحداهما أصح من الأخرى فالمُعتمَد هو الرواية الصحيحة.

(٢) إذا استوى إسناد الروائيتين في الصحة فَيُرَجَّحُ إحداهما أن يكون الراوي حاضرًا قصة أو نحو ذلك من وجوه الترجيحات. والمثال الذي يطرحه العلماء لهذا النمط هو خلاف رواية ابن مسعود عن رواية ابن عباس في سبب نزول قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الرُّوحِ قُلِ الرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّي وَمَا أُوتِيتُمْ مِنَ الْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا﴾. وقد سبقت لنا مناقشة هذا المثال في المكي والمدني، وبيّنا هناك أن الصحيح ليس رواية ابن مسعود، رغم أنه — حسب روايته — حضر نزول الوحي بالآيات. وهو أمر أدّى إلى افتراض نزول الآية مرتين؛ مرة في مكة ومرة في المدينة.

(٣) إذا تعدّدت الترجيحات بين الروائيتين فإن الحل هو افتراض تعدّد نزول الآية عقب السببين أو الأسباب المذكورة، وهذا الافتراض يؤدي بنا إلى مناقشة تعدّد نزول الآية الواحدة عند الأسباب المتعدّدة، ويؤدّي بنا أيضًا إلى مناقشة وجهه المنطقي الآخر، وهو نزول آيات مختلفة عند سبب واحد.

(٥) تكرار نزول الآية، وتعدد الآيات عند السبب الواحد

كان من شأن منهج الترجيح بين الروايات أن ينتهي إلى ما انتهى إليه في قضايا المكى والمدني من الدخول في افتراضات ذهنية هدفها وغايتها الجمع بين الآراء والروايات؛ لصدورها عن أشخاص أضيفت عليهم بعض أوصاف القداسة، سواء كانوا من الصحابة أم كانوا من التابعين. لقد انتهى الموقف بمُتأخري العلماء إلى محاولة جمع البيض كله في سلة واحدة دون فحص أو تحقيق. مثال ذلك:

«ما أخرج الشيخان عن المسيب قال: لما حَضَرَ أبا طالب الوفاة دخل عليه رسول الله ﷺ وعنده أبو جهل وعبد الله بن أبي أمية فقال: أي عمّ قل لا إله إلا الله، أحاجّ لك بها عند الله فقال أبو جهل وعبد الله: يا أبا طالب أترغب عن ملة عبد المطلب، فلم يزالا يكلمانه حتى قال هو على ملة عبد المطلب، فقال النبي ﷺ: «لأستغفرنّ لك ما لم أنه عنه»، فنزلت ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾ ... الآية.

وأخرج الترمذي وحسنه عن علي قال: سمعت رجلاً يستغفر لأبويه وهما مشركان، فقلت: تستغفر لأبويك وهما مشركان؟ فقال: استغفر إبراهيم لأبيه وهو مشرك، فذكرت ذلك لرسول الله ﷺ فنزلت.

وأخرج الحاكم وغيره عن ابن مسعود قال: خرج النبي ﷺ يوماً إلى المقابر فجلس إلى قبر منها، فناجاه طويلاً، ثم بكى، فقال: إن القبر الذي جلست عنده قبر أمي، وإنني استأذنت ربي في الدعاء فلم يأذن لي فأنزل الله عليّ ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا أَنْ يَسْتَغْفِرُوا لِلْمُشْرِكِينَ﴾، فجمع بين هذه الأحاديث بتعدد النزول.^{٢٥}

ولا يستقيم الجمع بين هذه الروايات الثلاث على خلافها بافتراض تعدد النزول لأنّ تعدد النزول افتراض إن صحّ يستلزم وقوع النسيان للنصوص من جهة مُتلقّيها الأول. وتستلزم بنية النص أن النهي واقع للنبي أولاً وللمؤمنين ثانياً ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَالَّذِينَ آمَنُوا﴾ وأن صيغة «ما كان لفلان أن يفعل» تدلّ على وقوع فعل ما كان يصحّ أن يقع منه. وهذا تركيب يدلّ دلالة واضحة على أن السبب الأول — الاستغفار لأبي طالب — هو سبب نزول الآية دون الثاني أو الثالث. ومن قراءة السيرة نستطيع أن نتلمس تلك العلاقة الخاصة التي كانت بين محمد وبين أبي طالب، خاصة بعد وفاة جده

^{٢٥} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٣.

عبد المطلب. ثم تطوّرت هذه العلاقة بالحماية التي منَحها أبو طالب لمحمّد رغم بقاءه على دين آبائه. من هنا نفهم الحرص البالغ من جانب محمد على إيمان أبي طالب. ولا شك أن وفاة أبي طالب، وما تبعه من وفاة خديجة وهو ما عُرف عن النبي بعام الحزن جعله يُدرك مدى ما كان يبذله الرجل في سبيل حمايته؛ ومن ثمّ في سبيل حماية الدعوة، إذ اشتدّ أذى المشركين للنبي وللمؤمنين حتى كانت هجرة الحبشة الأولى^{٢٦} ولا شك أن النبي كان يُداوم الاستغفار لعمه أبي طالب حتى جاءه النهي المختلط باللوم.

وإذا كانت الرواية الثانية لا تحتاج لتعليق طويل لذلك المجهول المُجادل فيها، فإنّ الرواية الثالثة التي تجعل سبب نزول الآية محاولة النبي الاستغفار لأمّه عند قبرها تُثير مجموعة من المعضلات، سواء فيما يخصّ مشاعر الرسول أم فيما يخصّ أهل «الفِترَة»، وهم الذين لم يُعاصروا الوحي وماتوا على جاهليتهم. وإذا كان النبيّ قال حين سئل عن زيد بن عمرو بن نفيل «إنه يُبعث أمة وحده» إكبارًا لاعتزاله لعادات قومه ومُعاداته لدينهم ومُعتقداتهم، رغم أنه مات قبل أن يتحوّل إلى الإسلام، فإنّ إطلاق صفة المشركين على السيدة آمنَة التي ماتت قبل البعثة من شأنه أن يجرح مشاعر النبي. والأهم من ذلك والأخطر أنه وصف يترتب عليه وعيد وعذاب لا يرى الفقهاء أنه واقع على من ماتوا قبل البعثة. لذلك لا بد من رفض هذه الرواية بوصفها سببًا لنزول الآية.

لقد كان على علماء القرآن بدلًا من الجمع بين الروايات المختلفة والمتناقضة أحيانًا — بافتراض تعدّد نزول الآية — أن يفصلوا بين كون الآية نزلت عند هذه الواقعة وبين كونها نزلت قبل ذلك عند سبب آخر، ثم حدثت واقعة مُشابهة استدعت «تلاوتها»، ولا تكون التلاوة عند واقعة مشابهة نزولًا، وإلا دخلنا في مفهوم المتصوفة عن «النزول» المتكرّر للآيات على قدر القارئ وعلى حالته. وقد كان هذا الفارق معروفًا للعلماء، لكنهم لم يطبقوه دائمًا، بل اكتفوا بالإشارة إليه قائلين:

«قد يكون في إحدى القصتين «فتلًا فيهم الراوي» فيقول: نزل. مثاله ما أخرجه الترمذي وصححه عن ابن عباس قال: مرّ يهودي بالنبي ﷺ فقال: كيف تقول يا أبا القاسم إذا وضع الله السموات على ذه والأرضين على ذه والماء على ذه والجبال على ذه وسائر الخلق على ذه، فأُنزل الله: ﴿وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ﴾ الآية. والحديث في الصحيح بلفظ «فتلًا رسول الله ﷺ» وهو الصواب فإن الآية مكية.»^{٢٧}

^{٢٦} انظر: السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ٢٣٧-٢٤٠، ص ٢٥٨-٢٦٠.

^{٢٧} انظر السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ٢٣٧-٢٤٠، ص: ٢٥٨-٢٦٠.

وما دام العلماء قد افترضوا تكرار نزول الآيات في مناسبات ووقائع مختلفة، فقد كان من الطبيعي استكمال الوجه الآخر المنطقي لهذا الافتراض؛ وذلك بافتراض أن ينزل في المناسبة الواحدة والواقعة المعينة عدة آيات. إن الافتراض الأول يؤدي هنا إلى مقابله المنطقي؛ وذلك ما يُعبّر عنه السيوطي قائلًا:

«عكس ما تقدم أن يذكر سبب واحد في نزول الآيات المتفرقة ولا إشكال في ذلك؛ فقد ينزل في الواقعة الواحدة آيات عديدة في سور شتى. مثاله ما أخرجه الترمذي والحاكم عن أم سلمة أنها قالت: يا رسول الله لا أسمع ذكر النساء في الهجرة بشيء، فأنزل الله ﴿فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّي لَا أُضِيعُ﴾ إلى آخر الآية. وأخرج الحاكم عنها أيضًا قالت: قلت يا رسول الله تذكر الرجال ولا تذكر النساء فأنزلت ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾، وأنزلت ﴿أَنِّي لَا أُضِيعُ عَمَلَ عَامِلٍ مِنْكُمْ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أُنْثَى﴾. وأخرج أيضًا عنها قالت: تغزوا الرجال ولا تغزوا النساء وإنما لنا نصف الميراث، فأنزل الله ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ﴾، وأنزل ﴿إِنَّ الْمُسْلِمِينَ وَالْمُسْلِمَاتِ﴾.^{٢٨}

ولا شك أن تعدد هذه الروايات بصيغ مختلفة عن أم سلمة في مناسبات مختلفة — إن صح — لا يمثل مناسبة واحدة، أو سؤالاً واحداً. والحقيقة أن إسناد هذه الروايات كلها إلى أم سلمة يُصوّرُها لحسن المعاصر وكأنها كانت تُدافع طول الوقت عن «قضية المرأة» في هذا المجتمع. وغالب الظن أن السؤال ربما يكون قد وقع مرة، إذ إن استخدام القرآن كلمة «رجال» لا يعني دائماً «الذكور»، بل قد يُشير إلى الذكور والإناث معاً على التغليب. وإذا كنّا في قواعد اللغة نُغلب جمع الذكور على جمع الإناث في حالة وجود «ذكر واحد» في المشار إليهم، فمن الطبيعي أن يُشير القرآن في كثير من المواضع للجنسين بكلمة «الرجال». وهذا أمر طبيعي في ثقافة «رجولية» إن صحّت العبارة؛ أي في ثقافة تتبع المرأة فيها الرجل وتكون جزءاً منه غير مُستقل بذاته. لكن القرآن يفرق عند تخصيص الأحكام بين الرجال والنساء.

ليس ثمة إذن تعدد للنصوص حول واقعة واحدة، وعلينا أن نبحث أي هذه الآيات نزل أولاً؛ أي علينا أن نرتب الآيات طبقاً لنزولها. لقد كان ثم سؤال واحد من أم سلمة، ثم كانت استجابة الوحي لهذا السؤال استجابة دائمة حرصاً على ذكر الجنسين بألفاظهما الخاصة.

^{٢٨} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٤.

أسباب النزول

إنَّ افتراض تعدُّد النصوص استجابة لواقعة واحدة — مثله مثل افتراض تكرار نزول الآية الواحدة أو الآيات عند أسباب ووقائع مختلفة، يؤدي — كما سبقَت الإشارة — إلى الفصل بين النص ودلالته، ويؤدِّي من ثم إلى القضاء على مفهوم النص ذاته. وإذا كانت علاقة النصوص بالواقع جزءاً أصيلاً من مفهوم النص، فإن قضية النسخ والمنسوخ — موضوع الفصل التالي — تَضَع الخُطوط واللمسات الأخيرة في تأكيد هذا الارتباط الضروري بين النص والواقع؛ ومن ثم بين الإسلام وحركة المجتمع.

الفصل الخامس

الناسخ والمنسوخ

تعدُّ ظاهرة النسخ التي أقرَّ العلماء بحدوثها في النص أكبر دليل على جدلية العلاقة بين الوحي والواقع؛ إذ النسخ هو إبطال الحكم وإلغاؤه، سواء ارتبط الإلغاء بمحو النص الدالُّ على الحكم ورفعهِ من التلاوة أو ظل النص موجوداً دالاً على «الحكم» المنسوخ. لكن ظاهرة النسخ تُثير في وجه الفكر الديني السائد والمستقر إشكاليّتين يتحاشى مناقشتهما. الإشكالية الأولى: كيف يُمكن التوفيق بين هذه الظاهرة بما يترتب عليها من تعديل للنص بالنسخ والإلغاء وبين الإيمان الذي شاع واستقرَّ بوجود أزلي للنص في اللوح المحفوظ؟ والإشكالية الثانية التي تُثيرها ظاهرة «النسخ» هي إشكالية «جمع القرآن» في عهد الخليفة أبي بكر الصديق. والذي يربط بين النسخ ومشكلة الجمع ما يُورده علماء القرآن من أمثلة قد توهم بأن بعض أجزاء النص قد نُسيِت من الذاكرة الإنسانية. ولكن علينا قبل مناقشة هاتين القضيتين أن نُحلِّل مفهوم النسخ ووظيفته عند علماء القرآن ونناقشهم في تصوّراتهم لأنواع النسخ وأنماطه.

(١) مفهوم النسخ

يَعتمد العلماء في تحديد معنى النسخ على نصّين من القرآن أحدهما مكي والآخر مدني. أما النصُّ المكي فهو قوله تعالى:

﴿فَإِذَا قَرَأْتَ الْقُرْآنَ فَاسْتَعِذْ بِاللَّهِ مِنَ الشَّيْطَانِ الرَّجِيمِ * إِنَّهُ لَيْسَ لَهُ سُلْطَانٌ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَلَى رَبِّهِمْ يَتَوَكَّلُونَ * إِنَّمَا سُلْطَانُهُ عَلَى الَّذِينَ يَتَوَلَّوْنَهُ وَالَّذِينَ هُمْ بِهِ مُشْرِكُونَ * وَإِذَا بَدَلْنَا آيَةً مَكَانَ آيَةٍ وَاللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنزِّلُ قَالُوا إِنَّمَا أَنْتَ مُفْتَرٍ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ * قُلْ نَزَّلَهُ رُوحُ الْقُدُسِ مِنْ رَبِّكَ بِالْحَقِّ لِيُثَبِّتَ الَّذِينَ آمَنُوا وَهُدًى وَبُشْرَى

لِلْمُسْلِمِينَ * وَلَقَدْ نَعَلُمْ أَنَّهُمْ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُ بَشَرٌ لِّسَانُ الَّذِي يُلْحِدُونَ إِلَيْهِ أَعْجَمِيٌّ
وَهَذَا لِسَانٌ عَرَبِيٌّ مُبِينٌ ۝^١

ولا شك أن معنى «الآية» في هذا النص المقصود به بعض النص ووحدته الأساسية، فسياق النص قراءة القرآن والبدء بالاستعاذة من الشيطان، ثم ردّ تهمة الافتراء وبيان أن القرآن من عند الله نزل به الروح الأمين، والرد أيضاً على اتهام مشركي مكة بأن ثمة من يُملي على محمد القرآن. في هذا السياق يكون «إبدال» آية مكان آية معناه تغيير الحُكم الوارد في نصّ بنصّ آخر مع إبقاء النصّين، ولذلك كان بناء الآية على الشرط، وكان جواب الشرط اتهام أهل مكة لمحمد بالكذب. وليس لهذا الاتهام من معنى سوى تصوّرهم لوجود تناقض في النص. والنص الآخر الذي يستند إليه العلماء في تحديد معنى النسخ نص مدني هو قوله تعالى:

﴿مَا يَوَدُّ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَلَا الْمُشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَّلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ * مَا نَنْسَخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِئُهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ * أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ اللَّهَ لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا لَكُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ مِنْ وَلِيٍّ وَلَا نَصِيرٍ * أَمْ تَرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ ۝^٢

وسياق هذا النص مُغاير لسياق النص السابق من حيث أنه يُشير إلى معاداة أهل الكتاب للمسلمين ومخالفتهم لهم في كل شيء. ولا شك أن أهل الكتاب كانوا قد أحسّوا باهتزاز مكانتهم وبضعف تفوقهم على «الأميين» الذين صار لهم «كتاب» أيضاً. ولذلك كانوا كثيراً ما يلجئون إلى اتهام آيات القرآن بالتناقض، والأمثلة على ذلك كثيرة: منها مثلاً اعتراضهم على إلغاء النص للربا في حين أن النص يعدّ المؤمنين الحسنة بعشر أمثالها إلى سبعين ضعفاً، فكان قولهم «نعجب لرب محمد كيف يحرم علينا الربا ويُعطيناه». ومعروف أن «الربا» كان يُمثل بالنسبة لليهود «يثرب» مصدرًا هاماً من مصادر سيطرتهم على حركة المجتمع. والمثال الثاني، وهو مثال أدخله العلماء في «النسخ» هو تحويل القبلة إلى الكعبة بعد أن كان النبي والمسلمون يتوجّهون في صلاتهم

^١ سورة النحل: الآيات: ٩٨-١٠٣.

^٢ سورة البقرة: الآيات ١٠٥-١٠٨.

إلى بيت المقدس، ولا شكَّ أنَّ توجُّه المسلمين إلى بيت المقدس في الصلاة كان من شأنه أن يُثير الطمع في نفوس اليهود الذين ظنُّوا في هذا التوجه اتباعاً لليهودية، ولذلك اعترضوا عند تحويل القبلة:

«فقالوا: يا محمد، ما ولاك عن قبلك التي كنتَ عليها وأنت تزعم أنك على ملَّة إبراهيم ودينه؟ ارجع إلى قبلك التي كنتَ عليها نتبعك ونصدقك، وإنما يريدون بذلك فتنته عن دينه. فأنزل الله تعالى فيهم: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّاهُمْ عَنْ قِبَلِهِمُ الَّذِي كَانُوا عَلَيْهَا قُلْ لِلَّهِ الْمَشْرِقُ وَالْمَغْرِبُ يَهْدِي مَنْ يَشَاءُ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ * وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا وَمَا جَعَلْنَا الْقِبْلَةَ الَّتِي كُنْتَ عَلَيْهَا إِلَّا لِنَعْلَمَ مَنْ يَتَّبِعُ الرَّسُولَ مِمَّنْ يَنْقَلِبُ عَلَى عَقْبَيْهِ ﴿﴾ (أي ابتلاء واختباراً) ﴿وَإِنْ كَانَتْ لَكَبِيرَةً إِلَّا عَلَى الَّذِينَ هَدَى اللَّهُ﴾ (أي من الفتن: أي الذين ثبت الله) ﴿وَمَا كَانَ اللَّهُ لِيُضَيِّعَ إِيمَانَكُمْ﴾ (أي إيمانكم بالقبلة الأولى وتصديق نبيكم، واتباعكم إيَّاه إلى القبلة الآخرة، وطاعتكم نبيكم فيها: أي ليعطينكم أجرهما جميعاً) ﴿إِنَّ اللَّهَ بِالنَّاسِ لَرَءُوفٌ رَحِيمٌ﴾.

ثم قال تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ فَلَنُوَلِّيَنَّكَ قِبْلَةً تَرْضَاهَا فَوَلِّ وَجْهَكَ شَطْرَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ وَحَيْثُ مَا كُنْتُمْ فَوَلُّوا وُجُوهَكُمْ شَطْرَهُ﴾.^٢

ولعلنا من هذا السياق نفهم أن الآية في النص السابق — التي يقع عليها النسخ أو النسيان — ليس من الضروري أن تكون بمعنى الوحدة الأساسية في النص — الآية القرآنية — ولعل المقصود بها المعنى اللغوي للآية، بمعنى العلامة الدالة. ويؤكد هذا الفهم من جانبنا الحديث عن ملك السموات والأرض أولاً، ثم الحديث عن طلب طلبه أهل الكتاب والمشركون من النبي، طلب يُقارنه النص بما سبق أن طلبه قوم موسى منه؛ وهو طلبهم رؤية الله جهرة. لقد كان طلب أهل الكتاب من النبي هو أن قالوا:

«يا محمد اثنتا بكتاب تنزله علينا من السماء نقرؤه، وفجّر لنا أنهاراً نتبعك ونصدقك. فأنزل الله تعالى في ذلك من قولهما ﴿أَمْ تَرِيدُونَ أَنْ تَسْأَلُوا رَسُولَكُمْ كَمَا سُئِلَ مُوسَى مِنْ قَبْلُ وَمَنْ يَتَّبِعِ الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ فَقَدْ ضَلَّ سَوَاءَ السَّبِيلِ﴾.^٤»

^٢ السيرة النبوية، الجزء الثاني، ص ١٤٢، والآيات من سورة البقرة: ١٤٢-١٤٤.

^٤ السيرة النبوية، الجزء الثاني، ص ١٤٠-١٤١.

وليس لهذا الطلب من معنى سوى أنهم كانوا يطلبون «علامة» أو «آية» يستدلون منها على صدق النبي. ويكون معنى الآية بناءً على هذا أن العلامات الدالة على النبوة يُمكن أن يُغيّرها الله، وأن ما يُغيّره الله من هذه العلامات أو يسحب عليها أذيال النسيان يأتي من العلامات بما هو أفضل منها في الدلالة، أو يأتي على الأقل بما يُماثلها. إن هذا الفهم يتجاوز تعدد قراءات «أو ننسها» وهي قراءات تراوحت بين نَنسها بإسناد الفعل إلى الله، أو نُنسها بجعل الفعل على صيغة «أفعل» من «أنسى» لا من «نسى» والقراءة الثالثة «ننساها» بالهمز بمعنى التأجيل، وهي قراءة يستدلُّ منها الزركشي على أن النسخ بمعنى تأجيل الحكم لا بمعنى إلغائه، وهو:

«ما أمر به لسبب ثم يزول السبب، كالأمر حين الضعف والقلّة بالصبر، وبالمغفرة للذين يرجون لقاء الله ونحوه من عدم إيجاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والجهاد ونحوها، ثم نسخه إيجاب ذلك. وهذا ليس بنسخ في الحقيقة وإنما هو نسيء، كما قال تعالى: «أو ننساها» فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون، وفي حال الضعف يكون الحكم وجوب الصبر على الأذى.»^٥

ويكون على ذلك معنى النسخ هو إبدال نصّ بنصّ مع بقاء النصين وعلى ذلك يصعب أن نتقبل كثيراً من النصوص والأنواع التي يُوردها العلماء داخل قضية «الناسخ والمنسوخ»، خاصة تلك النصوص التي يجعلون آخرها ناسخاً لأولها. إن أنماط النسخ يمكن أن تتضح أكثر إذا ناقشنا وظيفة النسخ وغاياته.

(٢) وظيفة النسخ

لا شك أن إبدال نصّ بنصّ بما يترتب عليه من إبطال حكم بحكم آخر يمكن أن يُدرَس من زوايا عديدة، أهمها التدرج في التشريع خطوة خطوة مراعاة لقانون التدرج في عملية التغيير. وإذا كان النص في مفهومه الأساسي من حيث كونه وحياً انطلق من حدود مفاهيم الواقع، فلا شك أنه في تطوره كان لا بد أن يراعي هذا الواقع. ولا يصح أن يكون هذا الفهم محجوجاً بتصور أن الله لا يجوز عليه التغيير، وأن علمه الشامل للماضي والحاضر والمستقبل وللكليات والجزئيات يمنع من أن يحكم بحكم ثم يُغيّر هذا الحكم؛

^٥ البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٤٣، وانظر في القراءات المختلفة للفظ مناقشة جولد تسيهر وردود محمد عبد الحليم النجار في الهامش. مذاهب التفسير الإسلامي، ص ٣٧-٣٩.

فالتغيُّر صفة ثابتة في الواقع لازمة له من حيث هو حركة مستمرة سيَّالة دافقة. وما دام النص نصًّا متوجِّهًا للواقع فلا بد أن يراعي شروط الواقع. لقد قارب علماء القرآن هذا الفهم وإن عبروا عنه بلغة عصرهم ومن خلال مفاهيمهم:

«والنسخ مما خصَّ الله به هذه الأمة في حكم من التيسير ويفرُّ هؤلاء (الذين يُنكرون النسخ) من القول بأن الله ينسخ شيئاً بعد نزوله والعمل به. وهذا مذهب اليهود في الأصل، ظناً أنه بداءٌ — كالذي يرى الرأي ثم يبدو له — وهو باطل لأنه بيان مدة الحكم، ألا ترى منهم الإحياء بعد الإماتة، وعكسه، والمرض بعد الصحة وعكسه، والفقر بعد الغنى وعكسه وذلك لا يكون بداءً، فكذا الأمر والنهي»^٦

إن تغيُّر أفعال الله في العالم لا يعني تغيُّراً في ذات الله أو في علمه، وكذلك إبدال آية مكان آية وتغيير الحكم لا يعني «البداء» أو أن الله يُقرِّر أمراً ثم يبدو له فيه رأي آخر. إنَّ النظر دائماً إلى «الله» في مناقشة قضايا الوحي والنص إغفال للبعد الآخر الهام وهو الواقع والمتلقِّين. إن الأحكام الشرعية أحكام خاصة بالبشر في حركتهم داخل المجتمع، ولا يصحُّ إخضاع الواقع المُتغيِّر لأحكام وتشريعات جامدة لا تتحرَّك ولا تتطوَّر.

وقد مرَّ بنا في مناقشة قضايا أسباب النزول تدرج التشريع في تحريم شرب الخمر وتدرُّجه في تحريم بعض الأطعمة، وهو تدرج يصحُّ أن يقال معه إن الآيات الأخيرة في ترتيب النزول تنسخ حكم الآيات السابقة عليها. والمهم في تحديد الناسخ من المنسوخ هو ترتيب النزول لا ترتيب التلاوة في المصحف. ومعنى ذلك أن تحديد الناسخ من المنسوخ في آيات القرآن يعتمد أساساً على معرفة تاريخية دقيقة بأسباب النزول وبترتيب نزول الآيات، وهو أمر ليس سهلاً كما نتصوَّر. وحين سأل محمد بن سيرين عكرمة لماذا لم يُؤلف الصحابة القرآن كما أنزل الأول فالأول كان جوابه لو اجتمعت الإنس والجن على أن يُؤلِّفوه هذا التأليف ما استطاعوا.^٧

وهذا ما يجعل تحديد الناسخ والمنسوخ ليس دائماً أمراً سهلاً. ولعلَّ ذلك كان السبب في مُغالة علماء القرآن في النماذج التي ناقشوها في هذا الباب. لقد جعلوا كل اختلاف نوعاً من النسخ، وخلطوا في ذلك بين أدوات التخصيص اللغوي داخل الآية الواحدة وبين تغيير الحكم لتغيير الظروف والملابسات.

^٦ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣٠.

^٧ السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٥٨.

قال ابن العربي: قوله تعالى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ﴾ ناسخة لمائة وأربع عشرة آية، ثم صار آخرها ناسخاً لأولها وهي قوله: ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ فَخَلُّوا سَبِيلَهُمْ﴾.

قالوا: وليس في القرآن آية من المنسوخ ثبتت حكمها ست عشرة سنة إلا قوله في الأحقاف. ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾ وناسخها أول سورة الفتح: قال ابن العربي: ومن أغرب آية في النسخ قوله تعالى: ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾ أولها وآخرها منسوخان، ووسطها محكم.^٨

وهذا التصور لحدوث النسخ في الآية الواحدة تصور يُعارض مفهوم «النسخ» ذاته من حيث هو إبدال آية مكان آية من جهة، وهو مفهوم يُعارض وظيفة «النسخ» التي هي التيسير والتدرج في التشريع من جهة أخرى. إن الآية الأولى: ﴿فَإِذَا انْسَلَخَ الْأَشْهُرُ الْحُرْمُ﴾^٩ تأمر بقتال المشركين بعد نهاية هذه الأشهر، إلا ﴿فَإِنْ تَابُوا وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ﴾، وليس في هذا الشرط نسخ أو تغيير في الحكم. أما الآية الثانية ﴿قُلْ مَا كُنْتُ بِدْعًا مِّنَ الرُّسُلِ وَمَا أَدْرِي مَا يُفْعَلُ بِي وَلَا بِكُمْ﴾^{١٠} فهي حوار مع أهل مكة كما يتضح من سياقها داخل السورة، فهي آية مكية لا علاقة لها بأول سورة الفتح المدنية التي نزلت عند الانصراف من الحديبية نوعاً من البشارة للنبي والمسلمين. والآية تدلُّ على أن «عدم دراية النبي» تنصبُّ على نتائج علاقته بقومه التي ساءت بسبب الدعوة بدليل قوله: ﴿إِنْ أَتَّبِعْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ وَمَا أَنَا إِلَّا نَذِيرٌ مُّبِينٌ﴾. والقول في الآية الثالثة ﴿خُذِ الْعَفْوَ وَأْمُرْ بِالْعُرْفِ وَأَعْرِضْ عَنِ الْجَاهِلِينَ﴾^{١١} بأن أولها منسوخ بالزكاة وآخرها منسوخ بالأمر بالقتال قول لا يستقيم، بل هو من قبيل استعراض المهارة والذكاء. لذلك يذهب السيوطي إلى:

«إن الذي أورده المكثر من أقسام: قسم ليس من النسخ في شيء، ولا من التخصيص، ولا له بهما علاقة بوجه من الوجوه ... وقسم هو من قسم المخصوص لا من قسم المنسوخ

^٨ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٤٠-٤١.

^٩ سورة التوبة: الآية ٥.

^{١٠} سورة الأحقاف: الآية ٩.

^{١١} سورة الأعراف: الآية ١٩٩.

ومنه قوله: ﴿وَلَا تَتَّكِحُوا الْمُشْرِكَاتِ حَتَّىٰ يُؤْمِنَ﴾ قيل إنه نُسخ بقوله: ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ﴾، وإنما هو مخصوص به. وقسم رَفَع ما كان عليه الأمر في الجاهلية أو في شرائع من قبلنا أو في أول الإسلام ولم يَنْزل في القرآن؛ كإبطال نكاح نساء الآباء، ومشروعية القصاص والدية، وحصر الطلاق في الثلاث، وهذا إدخاله في قسم الناسخ قريب، ولكن عدم إدخاله أقرب، وهو الذي رجحه مكى وغيره ووجَّهه بأن ذلك لو عُدَّ في الناسخ لَعُدَّ جميع القرآن منه؛ إذ كله أو أكثره رافع لما كان عليه الكفار وأهل الكتاب. قالوا وإنما حقُّ الناسخ والمنسوخ أن تكون آية نَسَخَتْ آية ... فإذا علمت ذلك فقد خرج من الآيات التي أوردتها المُكثرون الجم الغفير مع آيات الصّحاح والعفو إن قلنا إن آية السيف لم تنسخها.^{١٢}

وإذا كانت وظيفة النسخ هي التدرُّج في التشريع والتيسير، فلا شك أن بقاء النصوص المنسوخة إلى جانب النصوص الناسخة يعدُّ أمرًا ضروريًّا؛ وذلك لأنَّ حكم المنسوخ يُمكن أن يَفرضه الواقع مرَّةً أخرى. وقد أدرك العلماء ذلك حين ناقشوا موقف النص بين أمر المسلمين بالصبر على أذى الكفار وبين أمره بقتالهم، وقالوا إن الأمر بالصبر من قبيل «المنسأ» الذي يتأجل العمل به، أو يُلغى إلغاء مؤقتًا لتغير الظروف، فإذا عادت الظروف إلى ما كانت عليه قبل ذلك عاد حكم المنسأ إلى الفعالية والتأثير.

بمعنى أن كلَّ أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلَّ ما توجب ذلك الحكم، ثم ينتقل بانتقال تلك العلة إلى حكم آخر، وليس بنسخ، إنما النسخ الإزالة حتى لا يجوز امتثاله أبدًا ... ومن هذا قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا عَلَيْكُمْ أَنْفُسَكُمْ﴾ الآية، كان ذلك في ابتداء الأمر، فلمَّا قوي الحال وجب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والمقاتلة عليه، ثم لو فُرض وقوع الضعف كما أخبر النبي ﷺ في قوله: «بدأ الإسلام غريبًا وسيعود غريبًا كما بدأ». عاد الحكم، وقال ﷺ: «فإذا رأيت هوى مُتبعًا، وشحًا مُطاعًا، وإعجاب كل ذي رأي برأيه؛ فعليك بخاصة نفسك.» وهو سبحانه وتعالى حكيم أنزل على نبيه ﷺ حين ضعفه ما يليق بتلك الحال رافة بمن اتبعه ورحمة؛ إذ لو وجب لأورث حرجًا ومشقة، فلمَّا أعز الله الإسلام وأظهره ونصره أنزل عليه من الخطاب ما يكافئ تلك الحالة من مُطالبة الكفار بالإسلام، أو بأداء الجزية — إن كانوا أهل كتاب — أو الإسلام أو القتل إن لم يكونوا أهل كتاب.

^{١٢} السيوطي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢٢.

ويعود هذان الحُكمان — أعني المسألة عند الضعف والمسايفة عند القوة — يعود سببُهما، وليس حكم المسايفة ناسخاً لحكم المسألة، بل كلُّ منهما يجب امتثاله في وقته.^{١٣}

وإذا كان علماء القرآن قد أخرجوا هذا «المنسأ» من باب الناسخ والمنسوخ فإن تحديد وظيفة النسخ في التسهيل والتهييس والتدرُّج في التشريع تجعل المنسوخ كله من باب «المنسأ»، ويكون معنى التبديل في الآيات التي ناقشناها قبل ذلك هو تبديل الأحكام لا تغيير النصوص بإلغاء القديم بأخر جديد لفظاً وحكماً. وإن فهم معنى «النسخ» بأنه الإزالة التامة للنص تتناقض مع حكمة التيسير والتدرج في التشريع.

(٣) أنماط النسخ

يُصنَّف القدماء أنماط النسخ في القرآن طبقاً لمفاهيم مختلفة ومُتغايرة للنسخ، فإذا نظرنا إلى طبيعة النصوص الناسخة والمنسوخة كُنَّا في دائرة المقارنة بين القرآن والسنة، فهل يجوز أن تُنسخ نصوص من القرآن بنصوص من السنة؟ وفي الإجابة عن هذا السؤال اختلف العلماء:

«فَقِيلَ لَا يُنسخُ الْقُرْآنَ إِلَّا بِقُرْآنٍ؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْهَا أَوْ مِثْلَهَا﴾، قالوا: ولا يكون مثل القرآن وخيراً منه إلا قرآن.

وقيل بل يُنسخ القرآن بالسنة لأنها أيضاً من عند الله، قال تعالى: ﴿وَمَا يَنْطِقُ عَنِ الْهَوَىٰ﴾ وجعل منه آية الوصية ... والثالث إذا كانت السنة بأمر الله من طريق الوحي نسخت وإن كانت باجتهاد فلا، حكاها ابن حبيب النيسابوري في تفسيره.

وقال الشافعي حيث وقَّع نسخ القرآن بالسنة فمعها قرآن عاضدٌ لها، وحيث وقَّع نسخ السنة بالقرآن فمعها سنة عاضدة له ليتبين توافق القرآن والسنة.^{١٤}

والحقيقة أن مثل هذا التعارض بين الآراء نابع من عدم التفرقة بين النصوص الدينية، ومن عدم إدراك الحدود الفاصلة بينها. ويعدُّ موقف الشافعي هنا أقرب المواقف إلى سياق النص من حيث إصراره على التماثل في مستوى النصوص فيما يتصل بنسخ الأحكام. وإذا كان الزركشي يعترض على الشافعي قائلاً:

^{١٣} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٤٢-٤٣.

^{١٤} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢١.

«والْحُجَّةُ عَلَيْهِ مِنْ قَوْلِهِ فِي إِسْقَاطِ الْجِلْدِ فِي حَدِّ الزَّانَا عَنِ الثَّيْبِ الَّذِي رُجِمَ، فَإِنَّهُ لَا مُسْقِطٌ لِذَلِكَ إِلَّا السَّنَةُ فَعَلَ النَّبِيُّ ﷺ».^{١٥}

فإن هذا اعتراض شكلي فإن «الرجم» حدُّ أقصى من «الجلد» فكيف يُمكن الجمع بينهما، ناهيك أن إقامة حد «الرجم» على «الثيب» الذي حكمه حكم الأعزب نوع من العقاب «بالأثر الرجعي» على أساس ما كان. إن السنة الصحيحة الموحى بها تُفسَّر القرآن وتوضُّحه، ولكنها لا تلغي أحكامه. وآية الوصية المشار إليها لم يتغيَّر حكمها بالسنة، بل تغير القرآن أيضاً وهو ما يُشير إليه الزركشي عند حديثه عن وجوب تأخر الناسخ عن المنسوخ في ترتيب النزول حيث يقول:

«الآيتان إذا أوجبتا حُكْمَيْنِ مُخْتَلِفَيْنِ وَكَانَتْ إِحْدَاهُمَا مُتَقَدِّمَةً الْأُخْرَى؛ فَالْمُتَأَخَّرَةُ نَاسِخَةٌ لِلأُولَى؛ كَقَوْلِهِ تَعَالَى: ﴿إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأُولَادِ وَالْأَقْرَبِينَ﴾، ثُمَّ قَالَ بَعْدَ ذَلِكَ: ﴿وَلِأَبْوَابِهِ لِكُلِّ وَاحِدٍ مِنْهُمَا السُّدُسُ﴾، وَقَالَ: ﴿فَإِنْ لَمْ يَكُنْ لَهُ وَلَدٌ وَوَرِثَهُ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ الثُّلُثُ﴾ قَالُوا: فَهَذِهِ نَاسِخَةٌ لِلأُولَى وَلَا يَجُوزُ أَنْ يَكُونَ لِهَذَا الْوَصِيَّةِ وَالْمِيرَاثِ».^{١٦}

وإذا كان القرآن والسنة نصين دينيين فإنهما يختلفان من وجوه أخرى جعلت الفقهاء والأصوليين يضعون السنة في مرتبة تالية من حيث الأهمية للقرآن. وإذا كان إهدار السنة في التعامل مع القرآن يعدُّ إهداراً لجانب هام في فهم النص، فإن التسوية بين القرآن والسنة لا تقلُّ في خطرهما عن خطر إهدار السنة إهداراً كاملاً.

وإذا نظرنا إلى قضية الناسخ والمنسوخ من هذا المنظور نجد للعلماء تصنيفاً للآيات الناسخة والمنسوخة يدور حول الأنماط التالية:

- (١) الآيات التي نُسخَتْ تلاوتها وبقي حكمها.
- (٢) الآيات التي نُسخَ حكمها وبقيت تلاوتها.
- (٣) الآيات التي نُسخَ حكمها وتلاوتها معاً.

وإذا كان النمطان الأول والثالث يفترضان حدوث تغيير في النص حُذفت منه بعض الآيات سواء بقي حكمها كما هو النمط الأول، أو نُسخَ حكمها أيضاً كما هو

^{١٥} البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣٢.

^{١٦} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢٢.

الأمر في النمط الثالث، فإن هذا الافتراض له دلالة الخطيرة التي سنعود لمناقشتها في الفقرة التالية: ونكتفي هنا بتحليل الأمثلة التي يُعطيها العلماء للنمط الثاني، وهو النمط الذي نميل إلى حصر مفهوم النسخ فيه دون غيره من الأنماط.

الضرب الثاني: ما نُسخ حكمه وبقيت تلاوته، وهو في ثلاث وستين سورة؛ كقوله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يُؤَفَّقُونَ مِنْكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا...﴾ الآية، فكانت المرأة إذا مات زوجها لزمّت التربص بعد انقضاء العدة حولا كاملا، ونفقتها في مال الزوج، ولا ميراث لها، وهذا معنى قوله: ﴿مَتَاعًا إِلَى الْحَوْلِ غَيْرِ إِخْرَاجٍ...﴾ الآية، فنسخ الله ذلك بقوله: ﴿يَتَرَبَّصْنَ بِأَنْفُسِهِنَّ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَعَشْرًا﴾.^{١٧}

وإذا كانت الآية الناسخة مقدّمة من حيث التلاوة على الآية المنسوخة فإن العبرة بترتيب النزول لا بترتيب التلاوة. ولا شك أن تغيير حكم من يموت عنها زوجها من التربص عامًا كاملاً إلى التربص أربعة أشهر وعشراً نوع من التخفيف والتيسير هو الغاية من وراء هذا التغيير أو الإبدال. وليس هنا «نسخ» بمعنى إزالة النص ومحوه من التلاوة. وليست الحكمة من ترك التلاوة أن تكون «تذكيراً بالنعمة ورفع المشقة» فقط^{١٨} بل يمكن أن تكون — كما سبقت الإشارة — «تأجيلاً» للحكم لانتفاء الظروف المؤدية إليه، والتي قد تعود فتعود للحكم فعاليته. إن منهج الوحي هنا — رغم وضوحه من حيث دلالة على الارتباط الوثيق بالواقع الإنساني — يغيب تماماً في الفكر الديني الرسمي المعاصر، وهو في فكر دعاة «تطبيق أحكام الشريعة» أشد غيباً؛ لأنهم يريدون الوثب على قوانين الواقع بالفرض والقسر وبقوة الحديد والنار.

وفي حدود هذا الفهم لظاهرة «النسخ» لا يسلم القدماء من الخطأ الناجع من حرصهم على عدم اتخاذ موقف نقدي من مرويات علم «الناسخ والمنسوخ» واعتمادهم على مجرد النقل عن القدماء والتوفيق بين الآراء والاجتهادات والروايات، رغم أنها قضية ترتبط — كما سلفت الإشارة — بمعرفة أسباب النزول، وهي من ثم تحتاج إلى اجتهادات تتجاوز حدود التوفيق بين المرويات:

^{١٧} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣٧-٣٨ والآيات من سورة البقرة، الآية ٢٤٠ والآية ٢٣٤.

^{١٨} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣٩.

«قال ابن الحصار: إنما يرجع في النسخ إلى نقل صريح عن رسول الله ﷺ أو عن صحابي يقول آية كذا نسخت كذا. وقد يحكم به عند وجود التعارض المقطوع به مع علم التاريخ ليُعرف المتقدم والمتأخر. قال: ولا يعتمد في النسخ قول عوام المفسرين بل ولا اجتهاد المجتهدين من غير نقل صحيح ولا معارضة بيّنة لأن النسخ يتضمن رفع حكم وإثبات حكم تقرّر في عهده ﷺ والمعتمد فيه النقل والتاريخ دون الرأي والاجتهاد. قال والناس في هذا بين طرفي نقيض فمن قائل لا يقبل في النسخ أخبار الأحاد العدول، ومن مُتساهل يكتفي فيه بقول مُفسر أو مُجتهد والصواب خلاف قولهما»^{١٩}

ورغم هذا فقد درج المتأخرون على جمع الروايات دون فحص أو توفيق، والأخطر من ذلك دون الجراءة على اجتهاد حقيقي. من هنا نلمس في بعض النماذج التي يوردونها ضعفاً واضحاً في انتهائها إلى مجال النسخ بمعنى تغيير الحكم. وإذا كان اتفاق العلماء قد انتهى إلى أن مجال «النسخ» هو الأحكام؛ ومن ثم فهو لا يقع إلا في نصوص «الأمر والنهي» فإن بعضهم قد وسع مجال «النسخ» ليدخل فيه ما ليس منه. ومن هذا النمط إدخال قوله تعالى: ﴿سَيَقُولُ السُّفَهَاءُ مِنَ النَّاسِ مَا وَلَّهُمْ عَن قِبَلَتِهِمُ اللَّيِّ كَانُوا عَلَيْهَا﴾^{٢٠} داخل إطار المنسوخ؛ حيث يذهب الزركشي إلى أنها منسوخة بقوله تعالى: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾^{٢١}.

وليس في الأمر نسخ؛ فالآية الأولى آية خبرية لا تفرض حكماً يمكن أن تنسخه الآية الثانية. ومن مثل هذا الخلط تصوّرهم أن الأمر يمكن أن يُنسخ قبل تنفيذه، أو تصوّرهم أن ما أتى به النص من أحكام تخالف ما كان عليه الناس قبل الإسلام يُعدّ من قبيل «الناسخ»، وهو توسع يجعل النص كله تقريباً نصاً ناسخاً ويخرج عن حدود النسخ داخل النص. هكذا يدخل الزركشي النمطين السابقين في حدود الناسخ حيث يقول:

الأول: «نسخ المأمور به قبل امتثاله، وهذا الضرب هو النسخ على الحقيقة كأمر الخليل بدبّح ولده. وكقوله تعالى: ﴿إِذَا نَاجَيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَاكُمْ صَدَقَةٌ﴾ ثم نسّخه سبحانه بقوله: ﴿أَشْفَقْتُمْ...﴾ الآية.

^{١٩} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢٤.

^{٢٠} سورة البقرة: الآية ١٤٢.

^{٢١} البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣٨، الآية من سورة البقرة ١٤٤.

الثاني: وَيُسَمَّى نَسْخًا تَجَوُّزًا، وهو ما أوجبه الله على مَنْ قبلنا كَحَتَمِ الْقِصَاصِ، ولذلك قال عقب تشريع الدية: ﴿ذَلِكَ تَخْفِيفٌ مِّن رَّبِّكُمْ وَرَحْمَةٌ﴾، وكذلك ما أمرنا به أمرًا إجماليًّا ثم نُسَخ، كَنَسْخِهِ التَّوْجِهَ إِلَى بَيْتِ الْمَقْدِسِ بِالْكَعْبَةِ، فَإِنَّ ذَلِكَ كَانَ وَاجِبًا عَلَيْنَا مِنْ قَضِيَّةٍ أَمَرَهُ بِاتِّبَاعِ الْأَنْبِيَاءِ قَبْلَهُ، وَكَنَسْخِ صَوْمِ يَوْمِ عَاشُورَاءَ بِرَمَضَانَ».^{٢٢}

وَيَتَّفَقُ السِّيُوطِيُّ فِي عِبْتَارِ هَذِهِ النَّمَاذِجِ نَسْخًا مَعَ الزَّرْكَشِيِّ رَغْمَ أَنَّهُ عَلَى الْمُسْتَوَى النَّظَرِيِّ يُنْكِرُ هَذَا الْإِتْسَاعَ. وَإِذَا كَانَ السِّيُوطِيُّ يُوَكِّدُ أَنَّ النِّسْخَ لَا يَقَعُ إِلَّا فِي الْأَمْرِ وَالنَّهْيِ وَلَوْ بِلَفْظِ الْخَبَرِ، أَمَا الْخَبَرُ الَّذِي لَيْسَ بِمَعْنَى الطَّلَبِ فَلَا يَدْخُلُهُ النِّسْخُ وَمِنَهُ الْوَعْدُ وَالْوَعِيدُ. وَإِذَا عَرَفْتَ ذَلِكَ عَرَفْتَ فَسَادَ صَنْعِ مَنْ أَدْخَلَ فِي كِتَابِ النِّسْخِ كَثِيرًا مِنْ آيَاتِ الْأَخْبَارِ وَالْوَعْدِ وَالْوَعِيدِ.^{٢٣}

فَإِنَّهُ يَعُودُ لِيُؤَكِّدَ أَنَّ فَرْضَ التَّوْجِهَةِ إِلَى الْكَعْبَةِ فِي الصَّلَاةِ نَسْخٌ، وَيُعْطِي نَمَازِجَ أُخْرَى لَا تَدْخُلُ فِي إِطَارِ النِّسْخِ؛ وَذَلِكَ اعْتِمَادًا عَلَى الْمُرُويَاتِ الَّتِي يَجْمَعُهَا عَلَى النُّحُوِّ التَّالِي: «وَأَخْرَجَ أَبُو عُبَيْدٍ وَغَيْرُهُ عَنِ ابْنِ عَبَّاسٍ قَالَ: أَوَّلُ مَا نَسَخَ مِنَ الْقُرْآنِ نَسْخَ الْقِبْلَةِ. وَأَخْرَجَ أَبُو دَاوُدَ فِي نَاسِخِهِ مِنْ وَجْهِ آخَرَ عَنْهُ قَالَ: أَوَّلُ آيَةٍ نُسِخَتْ مِنَ الْقُرْآنِ الْقِبْلَةُ ثُمَّ الصِّيَامِ الْأَوَّلِ. قَالَ مَكِّي: وَعَلَى هَذَا لَمْ يَقَعْ فِي الْمَكِّيِّ نَاسْخٌ، قَالَ وَقَدْ ذَكَرَ أَنَّهُ وَقَعَ فِي آيَاتٍ مِنْهَا قَوْلُهُ تَعَالَى فِي سُورَةِ غَافِرٍ: ﴿الَّذِينَ يَحْمِلُونَ الْعَرْشَ وَمَنْ حَوْلَهُ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْ وَيُؤْمِنُونَ بِهِ وَيَسْتَغْفِرُونَ لِلَّذِينَ آمَنُوا﴾، فَإِنَّهُ نَاسَخَ لِقَوْلِهِ: ﴿وَيَسْتَغْفِرُونَ لِمَنْ فِي الْأَرْضِ﴾ قَلْتُ: أَحْسَنَ مِنْ هَذِهِ نَسْخِ قِيَامِ اللَّيْلِ فِي أَوَّلِ سُورَةِ الْمِزْلِ بِآخِرِهَا وَبِإِجَابِ الصَّلَوَاتِ الْخَمْسِ وَذَلِكَ بِمَكَّةَ اتِّفَاقًا».^{٢٤}

وَلَقَدْ سَبَقَ أَنْ نَاقَشْنَا الْآيَةَ الْآخِرَةَ مِنْ سُورَةِ «الْمِزْلِ» وَبَيَّنَّا أَنَّهَا مَدْنِيَّةٌ، وَلَكِنْ الْمُهْمُ هُنَا أَنْ نَلَاظِحَ التَّسَابِقَ عَلَى اكْتِشَافِ نَاسْخٍ وَمَنْسُوخٍ فِي الْمَرْحَلَةِ الْمَكِّيَّةِ. لَقَدْ صَارَ الْعَالَمُ الْمَتَأَخَّرُ مَجْرَدَ جَامِعٍ لِلرُّوَايَاتِ، وَحِينَ يَحَاوِلُ الْاجْتِهَادَ فَإِنَّمَا لِيُضَيِّفَ إِلَى هَذِهِ الرُّوَايَاتِ رِوَايَةً مِنْ عِنْدِهِ. وَقَدْ أَدَّى تَزْيِيدُ الْعُلَمَاءِ فِي قَضَايَا النَّاسْخِ وَالْمَنْسُوخِ إِلَى مَا هُوَ أَضْطَرُّ مِنْ ذَلِكَ؛ وَذَلِكَ عِنْدَمَا تَصَوَّرُوا أَنَّ مِنَ النُّصُوصِ مَا نَسَخَ حُكْمَهُ وَتَلَاوَتَهُ، وَمِنْهَا مَا نُسِخَتْ تَلَاوَتُهُ دُونَ حُكْمِهِ.

^{٢٢} البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٤١-٤٢.

^{٢٣} الإتيان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢١.

^{٢٤} الإتيان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢٤.

(٤) الانفصال بين الحكم والتلاوة

في مناقشة علماء القرآن للنمط الذي نسخ حكمه وتلاوته من الآيات يُوردون بعض النصوص التي تُوهم بحدوث تعديل في النص بعد وفاة النبي وانتفاء الوحي: «كآية التحريم بعشر رضعات فنُسَخَ بخمس، قالت عائشة: كان مما أنزل عشر رضعات معلومات، فنسخن بخمس معلومات، فتوفي رسول الله ﷺ وهي مما يقرأ من القرآن. رواه مسلم وقد تكلموا في قولها: «وهي مما يُقرأ» فإن ظاهره بقاء التلاوة، وليس كذلك، فمنهم من أجاب بأن المراد قارب الوفاة، والأظهر أن التلاوة نُسخَت أيضًا، ولم يبلغ ذلك كل الناس إلا بعد وفاة رسول الله ﷺ، فتوفي وبعض الناس يقرؤها.»^{٢٥} ولكن الذي يُعارض هذه الرواية أنه ليس في القرآن نص خاص بتحديد الرضعات المُحرّمة. وإذا كان ثمة نسخ في هذا الحكم فلا بد أنه كان نسخًا في مجال السنة لا في مجال القرآن. ويؤكد هذا الرأي ما ذهب إليه مكي حين قال:

«هذا المثال فيه المنسوخ غير متلو والناسخ غير متلو ولا أعلم له نظيرًا.»^{٢٦}

لكن موقف علماء القرآن من هذه الرواية يتراوح بين الإنكار استنادًا إلى أنه من خبر الأحاد، وبين محاولة التأويل. وإذا كان الزركشي يُورد عن الواحدي مثالًا آخر للمنسوخ حكمًا وتلاوة يرويهِ عن أبي بكر هو «لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر»، فإنه يورد الرأيين السابقين على النحو التالي:

«وحكي عن أبي بكر في «الانتصار» عن قوم إنكار هذا القسم؛ لأنّ الأخبار فيه أخبار آحاد، ولا يجوز القطع على إنزال قرآن ونسخه بأخبار آحاد لا حجة فيها.

وقال أبو بكر الرازي: نسخ الرسم والتلاوة إنما يكون بأن يُنسيهم الله إياه، ويرفعه من أوهامهم، ويأمرهم بالإعراض عن تلاوته وكتبه في المصحف، فيُندرس على الأيام كسائر كتب الله القديمة التي ذكرها في كتابه في قوله: ﴿إِنَّ هَذَا لَفِي الصُّحُفِ الْأُولَى * صُحُفِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى﴾ ولا يُعرَف اليوم منها شيء، ثم لا يخلو ذلك من أن يكون في

^{٢٥} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣٩، وانظر حديث عائشة في صحيح مسلم، الجزء الرابع، ص ١٦٧. وقد ذهب «النووي» إلى مثل ما ذكره الزركشي من أن النسخ تأخر إلى قرب وفاة النبي ولم يكن بلغ كل الناس. انظر مختصر صحيح مسلم، ص ٢٣١.

^{٢٦} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢٢.

زمن النبي ﷺ حتى إذا تُوفي لا يكون متلوًّا في القرآن، أو يموت وهو متلوًّا موجود في الرسم، ثم يُنسيه الله ويرفعه من أذهانهم. وغير جائز نسخ شيء من القرآن بعد وفاة النبي ﷺ»^{٢٧}

إنَّ هذا الموقف التأويلي في حقيقته موقف تبريري، فإذا كان بعض القرآن يمكن أن يُنسى ويندرس مثل كتب الله القديمة، فلا شك أن هذا — إن صحَّ وقوعه — نوع من النسخ بمعنى الإلغاء والإزالة. وما دام النسخ ممكنًا بعد وفاة الرسول فإنَّ ذلك يفتح الباب واسعًا أمام الشكِّ في مصداقية النص لا من الوجهة الدينية فحسب، بل من الوجهة الثقافية أيضًا. ومهما كانت الدوافع وراء هذه التأويلات حسنة النية فإنها تنتهي في امتداداتها المنطقية إلى إلغاء مفهوم النص ذاته. لقد كان على المُفكِّر القديم أن يتحلَّى بقدر أكبر من الجرأة في مواجهة هذه الرويات بدلاً من أن يحاول الجمع بينها بافتراضات تؤدي إلى أسوأ مما حاول الهرب منه. ولو ركن العلماء إلى مبدأ أن النسخ لا يتضمَّن إلغاءً للنصوص وإنما يكتفي بتعليق أحكامها، وأنه لا يقع إلا داخل النص الواحد، سواء كان قرآنًا أم سنة لاستندوا إلى مبدأ هام يعصمهم من هذه المتاهات والغايات المتشابكة من الرويات. وإذا تساءلنا عن الحكمة من وراء نسخ نص ثابت التلاوة — حسب حديث عائشة — بنصٍّ آخر غير ثابت التلاوة، لردَّ علينا العلماء ردًّا منطقيًّا شكليًّا استنادًا إلى تصورهم لوجود نصوص ثابتة التلاوة منسوخة الحكم مثل آية الجلد في حالة الزنا التي نُسخَتْ — فيما يتوهَّمون — بالرجم، وقد كانت ثمة آية للرجم نُسخَتْ تلاوتها وبقي حكمها. وهكذا ندور في دائرة مُغلقة لا ندري أين تبدأ وأين تنتهي.

وقسمه الواحدي أيضًا إلى نسخ ما ليس بثابت التلاوة كعشر رضعات، وإلى نسخ ما هو ثابت التلاوة بما ليس بثابت التلاوة كنسخ الجلد في حق المحصنين بالرجم، والرجم غير متلوًّا الآن، وأنه كان يُتلى على عهد رسول الله ﷺ، فالحكم ثبت والقراءة لا تثبت، كما يجوز أن تثبت التلاوة في بعض ولا يثبت الحكم. وإذا جاز أن يكون قرآنًا ولا يُعمل به جاز أن يكون قرآنًا يُعمل به ولا يُتلى، وذلك أن الله عز وجل أعلم بمصالحنا، وقد يجوز أن يعلم من مصلحتنا تعلق العمل بهذا الوجه.^{٢٨}

^{٢٧} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٤٠.

^{٢٨} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٤١.

إِنَّ الإشارة في هذا النص إلى النسخ في حدِّ الزنا تقودنا إلى مناقشة النمط الذي يُقال عنه أنه «مما نسخ تلاوته وبقي حكمه، فيُعمل به إذا تلقته الأمة بالقبول.»^{٢٩} إِنَّ آية الزنا الموجودة الآن في القرآن لا تشير إلا إلى «الزاني والزانية» دون تحديد أو تفرقة بين المتزوّج والأعزب. وهنا يأتي دور السنة في تخصيص هذا الحكم العام، وليس ثمة نسخ هنا كما يوهم النص السابق. لكن وهم النسخ جاء من الروايات:

«كما رُوِيَ أنه كان يقال في سورة النور: «والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة نكالا من الله.» ولهذا قال عمر: لولا أن يقول الناس: زاد عمر في كتاب الله، لكتبتها بيدي. رواه البخاري في صحيحه مُعلِّقا.

وأخرج ابن حبان في صحيحه عن أبي بن كعب قال: كانت سورة الأحزاب تُوازي سورة النور، فكان فيها: «والشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما.»^{٣٠} وإذا كان الزركشي يذهب إلى أن امتناع عمر بن الخطاب عن كتابة هذه الآية في القرآن راجع إلى اعتقاده أنها من أخبار الأحاد التي لا يثبت بها القرآن، فإن السيوطي يرى أن ذلك مردود:

«فقد صحَّ أنه تلقاها عن النبي ﷺ. وأخرج الحاكم من طريق كثير بن الصلت قال: كان زيد بن ثابت وسعيد بن العاص يكتبان المصحف فمرَّ على هذه الآية، فقال: زيد: سمعتُ رسول الله ﷺ يقول: الشيخ والشيخة إذا زنيا فارجموهما البتّة. فقال عمر: لما نزلت أتيت النبي ﷺ فقلت: أكتبها؟ فكأنه كره ذلك، فقال عمر: ألا ترى أن الشيخ إذا زنا ولم يُحصن جُلْد، وأن الشاب إذا زنا وقد أحصن رُجِم؟ قال ابن حجر في شرح المنهاج: فيستفاد من هذا الحديث السبب في نسخ تلاوتها لكون العمل على غير الظاهر من عمومها.»^{٣١}

وإذا كان الامتناع عن التدوين مصدره النبي نفسه فليس وراء هذا دلالة على أنها ليست جزءاً من النص الذي نعلم الحرص على تدوينه من جانب النبي. وتفسير نسخها بأن العمل بها على غير الظاهر من عمومها تفسير مُتهافت فكثير من آيات الأحكام يُمكن أن تكون كذلك ولم يكن ذلك مُبرراً لنسخها لأنَّ السنة بمَثابة نصِّ ثانوي يُفسَّر

^{٢٩} المصدر السابق، ص ٣٥.

^{٣٠} المصدر السابق نفسه.

^{٣١} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢٦.

النص الأصلي وَيُشرحه وَيُجلي غوامضه. لكن التسليم بالمرويات القديمة على علاتها كان من شأنه أن يؤدي إلى ذلك. ويستعرض السيوطي — بدوره — عضلاته الذهنية ليُطرح تأويلاً آخر لسبب نسخها:

«وخطر لي في ذلك نُكته حسنة؛ وهو أن سبب التخفيف على الأمة بعدم اشتهاها تلاوتها وكتابتها في المصحف وإن كان حكمها باقياً لأنه أثقل الأحكام وأشدّها وأغلظ الحدود، وفيه الإشارة إلى ندب الستر.»^{٣٢}

وليس في إلغاء النص تلاوة دون إلغائه حُكماً تخفيفاً كما يذهب السيوطي، بل فيه ما فيه من تحويل أحكام الشريعة إلى أسرار لا يعلمها إلا الخواص، خاصة إذا كانت أحكاماً تتعلّق بالعلاقات الطبيعية بين البشر في المجتمع. وفي رواية أخرى عن عمر بن الخطاب أيضاً يبدو فيها أنّ السبب وراء عدم تدوين هذا النص هو التخفيف عن الناس، ولكنه يردُّ ذلك إلى انتشار الزنا في المجتمع، فكأنَّ عدم تدوين النص — بناءً على هذه الرواية — كان بسبب عدم تنفير الناس من الإقبال على الإسلام:

«وأخرج ابن الضريس في فضائل القرآن عن يعلى بن حكيم عن زيد بن أسلم أن عمر خطبَ الناس، فقال: لا تشكُّوا في الرِّجم فإنه حق. ولقد هممتُ أن أكتبه في المصحف فسألت أباي بن كعب فقال: أليس أتيتني وأنا أستقرئها رسول الله ﷺ فدفعته في صدري وقلت: تستقرئه آية الرجم وهم يتسافدون تسأفد الحُمُر؟ قال ابن حجر وفيه إشارة إلى بيان السبب في رفع تلاوتها وهو الاختلاف.»^{٣٣}

ويكون التساؤل بعد ذلك كله — مع ابن الحصار — كيف يقع النسخ إلى غير بدل وقد قال تعالى: ﴿مَا نُنسخُ مِنْ آيَةٍ أَوْ نُنسِها نَأْتِ بِخَيْرٍ مِنْها أَوْ مِثْلها؟﴾ لكننا لا نجد إجابة سوى أن «كل ما ثبت الآن في القرآن ولم يُنسخ فهو بدل مما قد نُسخت تلاوته، فكل ما نسخه الله من القرآن مما لا نعلمه الآن فقد أبدله بما علمناه وتواتر إلينا لفظه ومعناه.»^{٣٤} ويرى آخر أنّ الحكمة في نسخ التلاوة مع إبقاء الحكم:

^{٣٢} المصدر السابق نفسه.

^{٣٣} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢٦-٢٧، وانظر حديثاً آخر في صحيح مسلم.

المجلد الخامس، ص ١١٦، نقلًا عن مختصر صحيح مسلم الجزء الثاني، ص ٣٦.

^{٣٤} المصدر السابق، ص ٢٧.

«ليظهر به مقدار طاعة هذه الأمة في المسارعة إلى بذل النفوس بطريق الظن من غير استيفصال لطلب طريق مقطوع به فيُسرعون بأيسر شيء كما سارع الخليل إلى ذبح ولدٍ بمنام، والمنام أدنى طريق الوحي.»^{٣٥}

(٥) النسخ وأزلية النص

لم يُناقش العلماء ما تؤدي إليه ظاهرة نسخ التلاوة، أو حذف النصوص، سواء بقي حكمها أم نسخ أيضًا، من قضاء كامل على تصورهم الذي سبقت الإشارة إليه لأزلية الوجود الكتابي للنص في اللوح المحفوظ. وإذا كان:

«ما نزل من الوحي نجومًا جميعه في أم الكتاب، وهو اللوح المحفوظ كما قال: ﴿فِي كِتَابٍ مَّكْنُونٍ * لَا يَمَسُّهُ إِلَّا الْمُطَهَّرُونَ﴾»^{٣٦}

فإن نزول الآيات المثبتة في اللوح المحفوظ ثم نسخها وإزالتها من القرآن المتلوة ينفي هذه الأبدية المفترضة الموهومة، ويجب أن نفهم الآيات الدالة على ذلك فهمًا غير حرفي. ولا يمكن للمفسر القديم التمسك بالمقولتين معًا. فإذا أضفنا إلى ذلك المرويات الكثيرة عن سقوط أجزاء من القرآن ونسيانها من ذاكرة المسلمين ازدادت حدة المشكلة التي كان على العلماء القدماء ومن يتابعهم من المحدثين حذوك النعل بالنعل أن يواجهوها. يقول السيوطي راويًا:

«وأمثلة هذا الضرب كثيرة. قال أبو عبيد: حدثنا إسماعيل بن إبراهيم عن أيوب عن نافع عن ابن عمر قال: ليقولنَّ أحدكم قد أخذت القرآن كله، وما يدريه ما كله، قد ذهب منه قرآن كثير، ولكن ليقلَّ قد أخذت منه ما ظهر.

وقال حدثنا ابن أبي مريم عن ابن لهيعة عن أبي الأسود عن عروة بن الزبير عن عائشة قالت: كانت سورة الأحزاب تُقرأ في زمن النبي ﷺ مائتي آية، فلما كتب عثمان المصاحف لم نُقدِّر منها إلا ما هو الآن.

وقال حدثنا إسماعيل بن جعفر عن المبارك بن فضالة عن عاصم بن أبي النجود عن ذر بن حبيش قال لي أبي بن كعب: كم آية تعدُّ سورة الأحزاب؟ قلت: اثنتان وسبعين

^{٣٥} المصدر السابق، ص ٢٤-٢٥.

^{٣٦} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣٠.

آية أو ثلاثاً وسبعين آية، قال: إن كانت لتعدل سورة البقرة، وإن كنا لنقرأ فيها آية الرجم، قلت: وما آية الرجم: قال: والشيخ والشيخة فارجموهما البتة نكالا من الله، والله عزيز حكيم.

وقال حدثنا عبد الله بن صالح عن الليث عن خالد بن يزيد عن سعيد بن أبي هلال عن مروان بن عثمان عن أبي أمامة بن سهل أن خالته قالت: لقد أقرأنا رسول الله ﷺ آية الرجم: الشيخ والشيخة فارجموهما البتة بما قضيا من اللذة.

وقال: حدثنا حجاج عن ابن جريج أخبرني ابن أبي حميد عن حميدة بنت أبي يونس قالت: قرأ عليّ أبي وهو ابن ثمانين سنة في مصحف عائشة: ﴿إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ وعلى الذين يصلون في الصفوف الأولى. قالت: قبل أن يُغيّر عثمان المصاحف.

وقال حدثنا عبد الله بن صالح عن هشام بن سعيد عن زيد بن أسلم عن عطاء بن يسار عن أبي واقد الليثي كان رسول الله ﷺ إذا أوحى إليه أتيناها فعلمنا مما أوحى إليه، قال: فجنّت ذات يوم فقال: إن الله يقول: إنا أنزلنا المال لإقام الصلاة وإيتاء الزكاة، ولو أن لابن آدم وادياً لأحب أن يكون إليه الثاني، ولو كان إليه الثاني لأحب أن يكون إليهما الثالث، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب.

وأخرج الحاكم في المستدرک عن أبي بن كعب قال: قال لي رسول الله ﷺ: «إِنَّ اللَّهَ أَمَرَنِي أَنْ أَقْرَأَ عَلَيْكَ الْقُرْآنَ»، فقرأ ﴿لَمْ يَكُنِ الَّذِينَ كَفَرُوا مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ﴾. ومن بقيتها «لو أن ابن آدم سأل وادياً من مال فأعطيه سأل ثانيًا، وإن سأل ثانيًا فأعطيه سأل ثالثًا، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب، ويتوب الله على من تاب، وإن ذات الدين عند الله الحنيفة غير اليهودية والنصرانية ومن يعمل خيراً فلن يكفره.»

وقال أبو عبيد: حدثنا حجاج عن حماد بن سلمة عن علي بن زيد عن أبي حرب بن أبي الأسود عن أبي موسى الأشعري قالت: نزلت سورة نحو براءة ثم رُفعت وحفظ منها أن الله سيؤيد هذا الدين بأقوام لا خلاق لهم، ولو أن لابن آدم واديين من مال لتمنى وادياً ثالثاً، ولا يملأ جوف ابن آدم إلا التراب ويتوب الله على من تاب.

وأخرج ابن أبي حاتم عن أبي موسى الأشعري قال: كنا نقرأ سورة نُسبها بإحدى المسبجات نسيناها، غير أنني حفظت منها: يا أيها الذين آمنوا لا تقولوا ما لا تفعلون فتكتب شهادة في أعناقكم فتسألون عنها يوم القيامة.

وقال أبو عبيد: حدثنا حجاج عن سعيد عن الحكم بن عتيبة عن عدي بن عدي قال: قال عمر: كنا نقرأ: لا ترغبوا عن آبائكم فإنه كفر بكم، ثم قال لزيد بن ثابت: أأكدك؟ قال: نعم. وقال حدثنا ابن أبي مريم عن نافع بن عمر الجمحي حدثني ابن أبي مليكة عن المسور بن مخرمة قال: قال عمر لعبد الرحمن بن عوف ألم تجد فيما أنزل علينا أن جاهدوا كما جاهدتم أول مرة فإننا لا نجدها؟ قال: أسقطت فيما أسقط من القرآن.

وقال حدثنا ابن أبي مريم عن ابن لهيعة عن يزيد بن عمرو المغافري عن أبي سفيان الكلاعي أن مسلمة بن مخلد الأنصاري قال لهم ذات يوم: أخبروني بأيّتين في القرآن لم يكتب في المصحف، فلم يخبروه وعندهم أبو الكنود سعد بن مالك، فقال ابن مسلمة: إن الذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم ألا أبشروا أنتم المفلحون والذين آووهم ونصروهم وجادلوا عنهم القوم الذين غضب الله عليهم أولئك لا تعلم نفس ما أخفي لهم من قرة أعين جزاء بما كانوا يعملون.

وأخرج الطبراني في الكبير عن ابن عمر قال: قرأ رجلان سورة أقرأهما رسول الله ﷺ فكانا يقرآن بها فقاما ذات ليلة يصليان فلم يقدرأ منها على حرف، فأصبحا غاديين على رسول الله ﷺ فذكرا له ذلك فقال إنها مما نُسَخَ فآلها عنها. وفي الصحيحين عن أنس في قصة أصحاب بدر مؤتة الذين قتلوا وقتل يدعو على قاتليهم، قال أنس: ونزل فيهم قرآن قرأناه حتى رفع: أن بلغوا عنا قومنا أنا لقينا ربنا فرضي عنا وأرضانا.

وفي المستدرک عن حذيفة قال: ما تقرءون ربيعها، يعني براءة، قال الحسين بن المناري في كتابه الناسخ والمنسوخ: ومما رُفِعَ رسمه من القرآن ولم يُرْفَعِ من القلوب حفظه سورتا القنوت في الوتر وتُسَمَّى سورتَي الخلع والحفد»^{٣٧}

هل يُمكن أن نفترض من هذه الروايات سقوط بعض نصوص من القرآن من ذاكرة الجماعة رغم كثرة الروايات التي تدلُّ على حرص النبي والمسلمين على التدوين والحفظ معاً؟ أم هل نفترض أن جمع عثمان للناس على مُصحف واحد بعد اختلافهم في القراءة — وما أدنى إليه ذلك من تدوين القرآن على حرف واحد من الأحرف السبعة —

^{٣٧} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢٥-٢٦، وانظر أيضاً: الزركشي: البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣٦-٣٧.

كان بمثابة توحيد لقراءة النص على لهجة قريش؟ وهو افتراض يُمكن أن نجد له سندًا في قول عثمان للجنة جمع القرآن وتدوينه:

«فأمر زيد بن ثابت وعبد الله بن الزبير وسعد بن أبي وقاص وعبد الرحمن بن الحارث بن هشام فنسخوها (الصحف التي كانت عند حفصة) في المصاحف. قال عثمان للرهط القرشيّين الثلاثة: إذا اختلفتم أنتم وزيد بن ثابت في شيء من القرآن فاكتبوه بلسان قريش، فإنما نزل بلسانهم. ففعلوا حتى إذا نسخوا الصحف في المصاحف، ردّ عثمان الصحف إلى حفصة، وأرسل في كل أفق بمُصحف مما نسخوا، وأمر بما سواه من القرآن في كل صحيفة أو مصحف أن يحرق.»^{٢٨}

أم هل نفترض أن هذه الروايات كلها مكذوبة مدسوسة وأنه لم يسقط شيء من القرآن؟ ونستند في ذلك إلى أن كثيرًا منها ورد على لسان أبي بن كعب وهو من أحبار اليهود. لكن أيًا كان الافتراض الذي يُمكن أن نفترضه، فالذي لا شك فيه أن هذه النماذج كلها لا تدخل في باب «النسخ» بالمعنى الذي حدّدناه من قريب أو من بعيد لا من حيث المفهوم ولا من حيث الوظيفة. والذي لا شك فيه أيضًا أن فهم قضية النسخ عند القدماء لا يؤدي فقط إلى معارضة تصوّرهم الأسطوري للوجود الخطي الأزلي للنص، بل يؤدي أيضًا إلى القضاء على مفهوم النص ذاته.

لقد رأينا الترابط بين قضايا النسخ والمنسوخ وبين قضايا أسباب النزول بحيث يُمكن أن نعهما من منظور علاقة الترابط بين النص والواقع قضية واحدة أو نوعًا واحدًا من أنواع علوم القرآن، لكن الفصل بينهما في هذه الدراسة كان ضروريًا لمناقشة مفهوم القدماء والكشف عن طرائقهم في الفهم والتحليل.

وإذا كنا في الفصول السابقة كلها قد ركزنا على بعد علاقة النص بالواقع والثقافة فإننا في الفصول التالية نودُّ أن نركز على آليات النص سواء من حيث صلته بالنصوص الأخرى داخل الثقافة أو من حيث طرائقه في إنتاج الدلالة، وهذا كله موضوع الباب التالي.

^{٢٨} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٣٦، وتحتاج قضايا «جمع القرآن وتدوينه» و«الأحرف السبعة» إلى دراسة تكشف العلاقة بينهما وتستطيع من ثمَّ أن تصل إلى تحديد مفهوم «الأحرف» بنهج علمي. وقد تساعد هذه الدراسة على تحديد أعمق لظاهرة النسخ ومناقشة كل هذه المرويات.

الباب الثاني

آيات النص

الفصل الأول

الإعجاز

إنَّ البحث في قضية الإعجاز ليس في حقيقته إلا بحثاً عن السمات الخاصة للنص والتي تُميِّزه عن النصوص الأخرى في الثقافة وتجعله يعلو عليها ويتفوق. ولا شك أن النص في علاقته بالنصوص الأخرى يتضمَّن داخله دوال تؤكد مشابهته لها، ولكنَّه يتضمَّن أيضاً دوالاً أخرى تُؤكِّد مخالفته لها. وقد سبق أن أشرنا إشارة سريعة إلى مشابهة فواصل الآي لظاهرة السجع، ولكن العلماء المسلمين كانوا حريصين أشد الحرص على نفي أي مُشابهة بين النص وبين غيره من النصوص. لقد فهم النص في مجرى الثقافة بوصفه «معجزة» خارقة للعادة تُساوي المعجزات الأخرى التي حدثت على أيدي الأنبياء مثل إحياء الموتى، بل اعتُبر القرآن مُعجزة أعظم من كل المعجزات السابقة:

«إنَّ أعظم المعجزات وأشرفها وأوضحها دلالة القرآن الكريم المنزل على نبينا محمد ﷺ فإنَّ الخوارق في الغالب تقع مُغايرة للوحي الذي يتلقَّاه النبي، ويأتي بالمعجزة شاهدة بصدقه. والقرآن هو بنفسه الوحي المدَّعى، وهو الخارق المعجز، فشاهدُه في عينه ولا يفترق إلى دليل مغاير له كسائر المعجزات مع الوحي، فهو أوضح دلالة لاتحاد الدليل والمدلول فيه. وهذا معنى قوله ﷺ: «ما من نبيٍّ من الأنبياء إلا وأوتي من الآيات ما مثله آمن عليه البشر، وإنما كان الذي أوتيته وحياً أوحى إليَّ، فأنا أرجو أن أكون أكثرهم تابَعاً يوم القيامة.» يُشير إلى أن المعجزة متى كانت بهذه المثابة في الوضوح وقوة الدلالة، وهو كونها نفس الوحي كان الصدق لها أكثر لوضوحها، فكثُر المُصدِّق المؤمن وهو التابع والأمة.»^١

^١ ابن خلدون، المقدمة، ص ٩٥.

إن ما يقوله ابن خلدون هنا عن «اتحاد الدليل والمدلول» يُمكن التعبير عنه بطريقة أخرى بالقول إن صدق الوحي لا يحتاج إلى دليل آخر خارجه، بل الوحي ذاته يتضمن الدليل على صدقه. وإذا كانت الدعوات والرسالات السابقة احتاجت إلى دليل يُؤكِّد صدق الوحي، دليل خارجي يتمثَّل في وقوع فعل خارق للعادة على يد النبي، فإن الدعوة والرسالة في حالة الإسلام لم تكن بحاجة لمثل هذا الدليل الخارجي. ولا شك أن مفهوم «الصدق الذاتي الداخلي» للوحي مفهوم أضفته الثقافة على النص بعد أن تقبَّلت وحولته إلى أن يكون «النص» بألف ولام العهد. ومن المؤكِّد أن اتحاد الدليل والمدلول في مفهوم الوحي مفهومٌ يحتاج بدوره إلى تفسير، فلماذا كان الوحي الإسلامي بهذه المثابة خلافاً لحالات الوحي السابقة التي انفصل فيها الدليل عن المدلول، واحتاج الوحي فيها من ثمَّ إلى دليل خارجي يؤكِّد صدقه؟

وفي الإجابة عن هذا السؤال نعود مرة أخرى لعلاقة النص بالثقافة لا في حالة الإسلام فقط، بل في حالات الوحي السابقة أيضاً. إن المعجزة — التي هي دليل الوحي — لا يجب أن تفارق حدود الإطار الذي تتميز به الثقافة التي ينزل فيها الوحي، لذلك كانت معجزة عيسى إبراء المرضى وإحياء الموتى، ما دامت ثقافته كانت تتميز بالتفوق في علم الطب. ولأنَّ قوم موسى كانوا مُتفوقين في السحر كانت مُعجزته من جنس ما تفوَّقوا فيه. والعرب الذين نزل فيهم القرآن كان «الشعر» مجال تفوَّقهم لذلك كانت المعجزة نصاً لغوياً هو ذاته نص الوحي، وهكذا اتحد الدليل بالمدلول:

«وقامت الحجَّة على العالم بالعرب؛ إذ كانوا أرباب الفصاحة ومظنَّة المعارضة وكما قامت الحجَّة في معجزة عيسى بالأطباء وفي معجزة موسى بالسحرة، فإنَّ الله تعالى إنما جعل معجزات الأنبياء بالوجه الشهير أبرع ما تكون في زمن النبي الذي أراد إظهاره، فكان السحر في مدة موسى قد انتهى إلى غايته، وكذا الطب في زمان عيسى، والفصاحة في مدة محمد ﷺ»^٢

لكن محاولة علماء القرآن فصل النص عن غيره من النصوص داخل الثقافة كانت نابعة من مُعطيات النص ذاته بعد أن أعيد تفسيرها تفسيراً جديداً في سياق تطور حركة الواقع ذاته. والحقيقة أن العرب المُعاصرين لتشكيل النص لم يكونوا قادرين على استيعاب «التغاير» و«المخالفة» بين النص والنصوص التي لديهم، ولذلك كانوا

^٢ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٥٨.

حريصين أشد الحرص على جذب النص «الجديد» إلى أفق النصوص المعتادة، فقالوا عن النبي شاعرًا وقالوا عنه كاهنًا. ولا شك أن هذه الأوصاف قامت — عندهم — على أساس من إدراك «المماثلة» بين نصّ القرآن ونصوص الشعراء والكُهان. وإذا كان مفهوم «الوحي» ذاته قد ارتبط — كما سلفت الإشارة — بمفهوم الاتصال في ظاهرتي الشعر والكهانة فقد كان من الطبيعي أن تترابط النصوص الناتجة عن الاتصال/الوحي في ذهن الجماعة.

(١) القرآن والشعر

إنّ نفي القرآن عن نفسه صفة «الشعر» ونفيه عن النبي صفة «الشاعر» لا بد أن يُفهم على ضوء الصراع الذي دار بين «الأيدولوجية» الجديدة ومثيلتها القديمة. لقد كان الشعر «ديوان العرب» وهو علم قوم لم يكن لديهم علم غيره على حد تعبير القدماء. ومعنى ذلك أن الشعر كان «النص» بألفٍ ولامٍ العهد في ثقافة ما قبل الإسلام. وإذا كان النص القرآني قد تشابه مع الشعر من حيث ماهيته؛ أي من حيث كونه اتصالاً، فإنه يخالفه من جوانب شتى. ويتّضح هذا «الخلاف» في تحديد أطراف عملية الاتصال وعلاقاتها. لقد صارت العلاقة في الوحي الديني علاقةً رأسيّة كما سلّفت الإشارة وصار النص «تنزيلاً»، على حين أن العلاقة في الوحي الشعري كانت علاقة أفقية إذ تصوّر العرب أن الجن قبائل تعيش في مناطق خاصة من البادية. ويختلّف الوحي الديني عن الوحي الشعري من جهة أخرى في تعدّد الوسائط بين المتكلّم بالوحي (الله) وبين المتلقّين له (الناس) في حين أنّ الاتصال في حالة الشعر يتمُّ بلا وساطة بين الشاعر وقرينه من الجن.

ويتجاوز الخلاف بين القرآن والشعر حدود أطراف عملية الاتصال وعلاقاتها إلى بناء النص ذاته. فالقرآن نص لا يُمكن أن يندرج تحت نوع «الشعر»، ولا يُمكن أيضاً أن يندرج تحت نوع «النثر» المألوف عند العرب قبل الإسلام، سواء كان خطابة أم سجع كهان أم أمثالاً. إن القرآن — كما عبّر طه حسين — ليس شعراً وليس نثراً ولكنه قرآن. ولذلك حرص المسلمون على التمييز بين المصطلحات الدالّة على النص القرآني وبين المصطلحات الدالّة على الشعر. فالقافية في الشعر صارت الفاصلة في القرآن، والآية بدل من البيت، والسورة بدل من القصيدة. وحين تمّ جمع القرآن كان حرص المسلمين أشد على اختيار اسم للكتاب.

ثم ائتمروا ما يُسمونه فقال بعضهم سموه السفر، قال ذلك لتسمية اليهود فكرهوه، فقال رأيت مثله بالحبشة يُسمى المصحف فاجتمع رأيهم على أن يسموه المصحف.^٣

إن علاقة القرآن بالشعر تقوم في جانب منها على «التماثل» وتقوم في جانب آخر على «المخالفة»، إنها علاقة جدلية بدأت من المفاهيم والتصورات الأساسية في الثقافة. وإذا كان حرص القرآن على نفي صفة الشعر عن نفسه وعلى نفي صفة الشاعرية عن محمد قد أدت إلى القول بتحريم الشعر أو كراهيته على الأقل فإن هذا الاستنتاج ينظر إلى جانب واحد من علاقة القرآن بالشعر ويغفل الجانب الآخر. لقد أراد النص أن يدفع عن نفسه صفة الشعر لأسباب ترتبط بتصوير العرب لماهية الشعر من حيث المصدر والوظيفة. وبالمثل أراد أن يدفع عن محمد صفة الشاعرية؛ لأنَّ وظيفة الشاعر في ذلك المجتمع وظيفه مُغايرة للوظيفة التي نسبها النص لمحمد. الشاعر مُعبر عن القبيلة ومحمد مُبلِّغ لرسالة، والشعر نص يُحقق مصالح القبيلة في مهاجمة أعدائها ونصرة حلفائها أو في مدح رجالها وزعمائها، والقرآن نص يَسْتهدف إعادة بناء الواقع وتغييره إلى الأفضل. من هنا كان التشديد على أنَّ محمدًا ليس شاعرًا أو كاهنًا أو ساحرًا، وعلى أن القرآن ليس بشعر.

إنَّ النص في نفيه لصفة الشعر عن نفسه ولصفة الشاعرية عن محمد لا يدين الشعر من حيث هو كما فهم الأمر بعد ذلك، بل يدين الشعر الذي أراد معاصرو محمد أن يجذبوا النص إلى آفاقه محاولين بالتالي أن يجذبوا ظاهرة الوحي كلها للنظام الثقافي المستقر والسائد، والمُعبر عن مصالح الأقلية على حساب الأغلبية. ولذلك انحاز النص إلى الشعر الذي يُساعده على تحقيق وظيفته، وانصبَّ هجومه على الشعر الذي يشوش عليه القيام بهذه الوظيفة. ويمكن القول بعبارة أخرى إن موقف الإسلام من الشعر موقف «أيدولوجي» يجب أن يُفهم بعيدًا عن مفاهيم الحلال والحرام. لقد فرق القرآن بين الشعر الذي يتحد من حيث مصدره بالوحي الديني وبين الشعر الذي يأتي من مصادر أخرى. لذلك كانت أقوال «حسان بن ثابت» و«عبد الله بن رواحة» مؤيِّدة «بروح القدس» جبريل الذي يوحى بالقرآن. وكان مصدر إلهام الشعر النقيض «الشعر العدو» الشيطان، ولذلك يكون مثل هذا الشعر في قلب المؤمن أسوأ من «القيح»:

^٣ السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٥٨.

«عن سعد بن أبي وقاص رضي الله عنه عن النبي ﷺ قال: لئن يمتلئ جوف أحدكم قيصاً حتى يريه خير له من أن يمتلئ شعراً.»^٤

ليس ثمة تعارض إذن في موقف الإسلام من الشعر، بل هو الموقف الأيديولوجي الذي يقبل ما يتفق معه ويرفض ما يتناقض مع مبادئه. لقد كانت القضية أخطر من مجرد التحليل والتحريم، كانت محاولة النص فرض هيمنته وسلطانه على الواقع والثقافة. ومن الطبيعي هنا أن يرفض النص النصوص التي تُعارضه ويهاجمها. أليس في كل نص في علاقته بالنصوص الأخرى السابقة عليه والمعاصرة له دوالٌ تؤكد بعض النصوص وتقبلها وتناصرها، ودوالٌ أخرى ترفض بعض النصوص وتدينها؟ هكذا كانت علاقة النص بالشعر قائمة على الاختيار وعلى القبول والرفض.

إنَّ علاقة النص بالواقع وجدليته معه قبولاً ورفضاً بدأت من المفاهيم والتصوّرات ومن تحديد علاقته بالنصوص الأخرى؛ وذلك في مرحلة مبكرة جداً هي مرحلة تشكّل النص في الثقافة. ولقد كان العرب الجاهليون فيما يبدو أقرب فهمًا لطبيعة النص ولوظيفته وغايته من كثير من رجال الدين المعاصرين الذين يُجزّئون النص؛ فقد كانت الحرب التي شنها العرب ضد النص في حقيقتها حرباً ضد الواقع الجديد الذي خلقه النص في بنائه اللغوي أولاً، ثم حقّقه بالإنسان في الواقع ثانياً. وحين وصف العرب محمداً بالشاعرية والسحر والكهانة فإنما كانوا يُحاولون رد النص إلى إطار النصوص المألوفة من جهة، وكانوا يُحاولون «احتواء» الدعوة والرسالة في إطار الوظائف الاجتماعية للكهانة والسحر والشعر في الواقع من جهة أخرى. وهذا يُفسر لنا أن الاعتراض على الوحي لم يكن اعتراضاً على عملية الاتصال ذاتها بين إنسان وملك، بل كان اعتراضاً إما على مضمون الوحي أو على شخص الموحى إليه.

ولقد أدرك المسلمون الأوائل أن النصّ غير مُنعزل عن الواقع؛ ومن ثم لم يجدوا حرجاً في فهم النص على ضوء النصوص الأخرى خاصة الشعر. وكان المبدأ منذ المحاولات الأولى للتفسير: «إذا تعاجم عليكم شيء من القرآن فعليكم بالشعر فإنّ الشعر ديوان العرب» وهو المبدأ الذي طرحه ابن عباس.

^٤ مختصر صحيح مسلم، الجزء الثاني، ص ١٥٧، وانظر في حضّ النبي لحسان بن ثابت على قول الشعر ومهاجاة الأعداء، ص ٢١٨-٢١٩.

قال أبو بكر بن الأنباري قد جاء عن الصحابة والتابعين كثيراً الاحتجاج على غريب القرآن ومُشكله بالشعر، وأنكر جماعة لا علم لهم على النحويين ذلك، وقالوا: إذا فعلتم ذلك جعلتم الشعر أصلاً للقرآن. قالوا. وكيف يجوز أن يُحتج بالشعر على القرآن وهو مذموم في القرآن والحديث قال: وليس الأمر كما زعموه من أننا جعلنا الشعر أصلاً للقرآن، بل أردنا تبيين الحرف الغريب من القرآن بالشعر لأنَّ الله تعالى قال: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا﴾، وقال: ﴿بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ﴾. وقال ابن عباس: الشعر ديوان العرب فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب رجعنا إلى ديوانها فالتَّمَسْنَا معرفة ذلك منه. ثم أخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس قال: إذا سألتُموني عن غريب القرآن فالتَّمَسُوهُ في الشعر فإنَّ الشعر ديوان العرب وقال أبو عبيد في فضائله ... عن ابن عباس أنه كان يُسأل عن القرآن فينشُد فيه الشعر، قال أبو عبيد: يعني كان يستشهد به على التفسير.^٥

وهكذا تحوّل الشعر إلى أن يكون إطاراً مرجعياً لتفسير القرآن. وليس معنى ذلك إلا أن علاقة القرآن بالشعر لا يجب النظر إليها من زاوية واحدة، بل يجب النظر إليها من زاوية علاقة النصوص داخل الثقافة. إن فهم النص في ضوء النصوص الأخرى السابقة عليه يدل على وعي القدماء بعلاقة «التماثل» بين النصوص، وعلى إدراك علاقة «المخالفة» كذلك.

إن تحويل الشعر إلى مجرد شاهد معناه من منظور هذه الدراسة على الأقل تحوّل في اتجاه الثقافة من نصّ إلى نص، أو لنقل من نمط من النصوص إلى نمط آخر، من الشعر إلى القرآن. وبعد أن كان الشعر هو النص المسيطر والقرآن هو النص النقيض انعكس الوضع وأصبح القرآن هو النص المسيطر. ولما كان هذا النص المسيطر يحتاج في اكتشاف دلالاته إلى الشعر، فقد حوّل لا إلى نصّ نقيض، بل إلى نصّ مُستأنس في خدمته. ولعل هذا التحول في اتجاه الثقافة يُمكن أن يفسر لنا ضعف الشعر في فترة الإسلام الأولى وتوقف كثير من الشعراء الذين أسلموا عن قول الشعر. إنَّ هذا التعارض بين التحول إلى الإسلام وبين قول الشعر لا يرتدُّ إلى تحريم الشعر بل يرتدُّ إلى الإحساس

^٥ السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١١٩-١٢٠.

بأوجه الخلاف بين النصّين. ولعلّ هذا الإحساس كان هو الدافع وراء ما قاله الأصمعيّ تفسيراً لضعف الشعر بعد الإسلام «الشعر نكدٌ بابه الشر، فإذا دخل عليه الخير لأنّ»^٦ هذا التغيّر في اتجاه الثقافة من الشعر إلى القرآن وتحويل الشعر إلى نصّ مُستأنس ظلّ سائداً في تاريخ الثقافة العربية الإسلامية. وإذا كان الشعر قد عاد إلى الازدهار في العصر الأموي نتيجة عوامل كثيرة أهمها الانقسام الاجتماعي الذي أدّى إلى الصراع الاجتماعي والسياسي فإن الشعر لم يستعد مكانته الأولى أبداً على حساب القرآن، فقد ظلّ القرآن على المستوى الثقافي والحضاري هو النصّ المسيطر، وظل الشعر يقوم بدور هامش الشرح والتفسير إلى جانب وظائفه الأخرى بالطبع.

(٢) القرآن والسجع

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

«ولو كان القرآن سجعاً لكان غير خارج عن أساليب كلامهم ولو كان داخلاً فيها لم يقع بذلك إعجاز. ولو جاز أن يُقال هو سجع مُعجز لجاز لهم أن يقولوا شعراً مُعجزاً. وكيف والسجع ممّا كان يألّفه الكهّان من العرب، ونفيه من القرآن أجدر بأن يكون حجة من نفي الشعر لأنّ الكهانة تُنافي النبوات وليس كذلك الشعر. وقد روي أن النبي ﷺ قال للذين جاءوا وكلموه في شأن الجنين: كيف ندي من لا أكل ولا شرب، ولا صاح فاستهلّ، أليس دمه قد يطلّ؟ فقال: أسجاعة كسجاعة الجاهلية؟ وفي بعضها: أسجعاً كسجع الكهّان؟ فرأى ذلك مذموماً فلم يصحّ أن يكون في دلالة»^٧

^٦ انظر: إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، ص ٤٩-٥٠.

^٧ إعجاز القرآن، الجزء الأول، ص ٨٧-٨٨.

إنَّ محاولة الباقلاني لإثبات إعجاز القرآن تَعتمد على مفهوم انفصاله انفصالاً تاماً عن النصوص الأخرى داخل الثقافة، سواء في ذلك الشعر أو النثر. وفي سبيل ذلك يُحاول قدر جهده أن يَطعن في بلاغة الشعر الجاهلي بالتعرُّض بالهدم لأهمِّ قصائده وبيان تهافتها وضعف بنائها وركاكة أسلوبها. وحين يَلجأ إلى إثبات خلو القرآن من السجع يضع تعريفاً للسجع من شأنه أن يُقلل من قيمته، فيرى أن:

«السجع من الكلام يَتبع المعنى فيه اللفظ الذي يُؤدي إلى السجع، وليس كذلك ما اتَّفَق مِمَّا هو في تقدير السجع من القرآن؛ لأنَّ اللفظ يقع فيه تابعاً للمعنى، وفصلٌ بين أن يَنْتَظِم الكلام في نفسه بألفاظه التي تُؤدي المعنى المقصود فيه وبين أن يكون المعنى مُنتظماً دون اللفظ. ومتى ارتبط المعنى بالسَّجع كانت فائدة السجع كإفادة غيره، ومتى ارتبط المعنى بنفسه دون السجع كان مُستجلباً لتجنيس الكلام دون تصحيح المعنى.»^٨

وهكذا يَفترض الباقلاني أن السجع مجرد زينة خارجية مفروضة. ومن خلال ثنائية اللفظ والمعنى التي سادت تراثنا النقدي يُحاول أن يثبت أن المعنى في السجع يتبع اللفظ، على حين أن فواصل القرآن يَتبع فيها اللفظ المعنى، وهي من ثمَّ نوع من التجنيس وليست سجعاً. وإذا كان كثير من الشواهد القرآنية يبدو — إذا سلّمنا بثنائية اللفظ والمعنى — أن المعنى فيها يتبع اللفظ تحقيقاً لتلاؤم الفواصل، فإن مفهوم الباقلاني للفصل بين الفاصلة والسجع يتبدد تماماً^٩ ويبدو أن الباقلاني يفرُّ من مجرد إطلاق لفظ «السجع» على فواصل الآيات بدليل أنه يعود ليسلم بوجود الظاهرة وإن كان يُطلق عليها اسم «التجنيس». وليس هذا المسلك بعيداً بأية حال عن مسلكه إزاء نفي الشعر عن القرآن؛ ذلك أنه إذا كان معنى إطلاق العرب صفة الشعر على القرآن أن:

«يكون محموداً على ما كان يُطلقه الفلاسفة على حكمائهم وأهل الفطنة منهم في وصفهم إياهم بالشعر لدقة نظرهم في وجوه الكلام ... كان ما أطلقوه صحيحاً؛ وذلك أن الشاعر يفتن لما لا يفتن له غيره، وإذا قدر على صنعة الشعر كان على ما دونه في رأيهم وعندهم أقرب فنسبوه إلى ذلك لهذا السبب.»^{١٠}

^٨ إعجاز القرآن، الجزء الأول، ص ٨٨.

^٩ انظر هذه الشواهد في الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٦٠-٦٧، وفي السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٩٩-١٠١.

^{١٠} إعجاز القرآن، الجزء الأول، ص ٧٧.

إنَّ محاولة القدماء سلب صفة السجع عن القرآن كانت تستهدف التَّفَرُّقَةَ بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني. وهي تَفَرُّقَةُ سَعَى الأشاعرة إلى تأصيلها والتأكيد عليها من منظور تصوُّرهم للكلام بوصفه صفة من صفات الذات الإلهية لا بوصفه فعلًا من أفعاله كما تصور المعتزلة. ومِنَ هذا التصور كان الحرص على الفصل بين القرآن وغيره من النصوص، وإذا كان هذا الفصل التام قد أدَّى في النهاية إلى تحويل النص إلى شيء مقدَّس في ذاته كما سنناقش في الباب الثالث من هذه الدراسة فإن الذي يُهمنا هنا أن نؤكِّد عليه أن الحرص على «المخالفة» بين الاصطلاحات الدالَّة على النص وبين الاصطلاحات الدالَّة على غيره من النصوص داخل الثقافة يرتدُّ إلى الجذور الفكرية والثقافية نفسها.

ولا يجوز تسميتها «الفواصل» قوافي إجمالًا لأن الله تعالى لما سلب عنه اسم الشعر وجب سلب القافية عنه أيضًا؛ لأنها منه وخاصة في الاصطلاح. وكما يمتنع استعمال القافية فيه يمتنع استعمال الفاصلة في الشُّعر لأنها صفة لكتاب الله تعالى، فلا تتعداه ... ولأجل تشريفه عن مشاركة غيره من الكلام الحادث في وصفه بذلك، ولأنَّ القرآن من صفاته تعالى فلا يجوز وصفه بصفة لم يرد الإذن بها.^{١١}

إنَّ رفض الإسلام للكهانة ولكلِّ ما ارتبط بها من طقوس وممارسات بما في ذلك السجع لا ينفي أن الكهانة ذاتها كانت أداة ثقافية هامة للتنبؤ بالوحي، فإن:

«الكُهَّان إذا عاصروا زمن النبوة فإنهم عارفون بصدق النَّبي ودلالة مُعجزته لأنَّ لهم بعض الوجدان من أمر النبوءة كما لكل إنسان من أمر النوم ومعقوبية تلك النَّسبة موجودة للكاهن بأشد مما للنائم، ولا يصدُّهم عن ذلك ويوقعهم في التَّكذيب إلا قوة المطامع في أنها نبوءة لهم فيقعون في العناد.»^{١٢}

وما دامت الكهانة كانت أداة لإثبات صدق الوحي فلا شك أن الفاصلة التي يحرص عليها النص حرصًا بالغًا في المرحلة المكية خاصة تمثل من هذه الزاوية علاقة «تماثل» بين النص وبين نمطٍ آخر من النصوص في الثقافة. وإذا كانت النصوص المدنية يغلب عليها الخروج على نسقِ الحرص على الفاصلة، فإن ذلك إلى جانب دلالاته التي سبقت

^{١١} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٩٧.

^{١٢} ابن خلدون، المقدمة، ص ١٠٢.

الإشارة إليها في المكّي والمدني يدلُّ هنا على «مخالفة» النص. إن موقف الإسلام من الكهانة مُماثل لموقف النص من السجع أو الفاصلة، موقف القبول أولاً ثم الرفض بعد ذلك، وتلك هي جدلية القرآن مع الواقع وجدلية النص مع النصوص الأخرى في الثقافة.^{١٣}

(٣) الإعجاز خارج النص

إذا كان تفسير ظاهرة «الإعجاز» قد انتهت كما سبقت الإشارة إلى القول باتحاد الدال بالمدلول في حالة القرآن خلافاً للوحي في الأديان السابقة على الإسلام فإنَّ ثَمَّة تفسيرات أخرى رأت انفصال الدلالة عن المدلول في إعجاز الوحي في الإسلام. وقد ذهب أصحاب هذا التفسير إلى أنَّ المعجزة الدالة على صدق الوحي ترتبط بالقرآن، ولكنها لا تنبع من طبيعته الخاصة بوصفه نصاً لغوياً، بل تنبع من «عجز» العرب المعاصرين للنص عن الإتيان بمثله كما تحدّاهم النص ذاته. وكان هذا العجز أمراً طارئاً بحكم تدخل الإرادة الإلهية ومنع الشعراء والخطباء من قبول التحدي والإتيان بمثله. وقد اشتهر بهذا الرأي إبراهيم بن سيار المعروف بالنظام من المعتزلة. وقد ذهب كما يروي عنه أصحاب كتب المقالات إلى أن إعجاز القرآن يقع من جهة:

«الإخبار عن الأمور الماضية والآتية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبراً وتعجيزاً، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتيوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظاماً.»^{١٤}

وإذا كان خصوم المعتزلة والنظام خاصة يتجاهلون عادة ربطه للإعجاز بإخبار النص عن الأمور الماضية وتنبؤه بأمر تحدث في المستقبل، فإنهم يفعلون ذلك من أجل الوثب إلى نتيجة فحواها أن النظام ومدرسته يُنكرون إعجاز القرآن. والحقيقة أن هذا الرأي لا يُنكر «الإعجاز» من قريب أو من بعيد. وإذا توقفنا قليلاً عند مفهوم «الصِّرفة»، وهو المصطلح الذي شاع بعد ذلك وصفاً لتفسير النظام، قلنا إن النظام يجعل المعجزة أمراً واقعاً خارج النص ويرتبط بصفة من صفات قائل النص وهو الله. وانطلاقاً من

^{١٣} انظر دراستنا: السيرة النبوية سيرة شعبية، ص ١٣-١٤.

^{١٤} الشهرستاني: الملل والنحل، الجزء الأول، ص ٦٤، ويتفق ابن حزم مع النظام في هذا التفسير للإعجاز، انظر: الفصل في الملل والنحل، الجزء الثالث.

مبدأ التوحيد الذي حرص المعتزلة على تأكيده حرصًا شديدًا يُمكن أن نقول إن تصور النظام والمعتزلة للنص بأنه كلام، وبأنه فعل من أفعال الله التي ترتبط بوجود العالم، وما ترتب على ذلك من قولهم بحدوثه، كان من شأنه أن يؤدي إلى الفصل والتمييز بين الكلام الإلهي والكلام البشري، لكن تصوّرهم للكلام ذاته جعل التمييز بين الكلامين من جهة المتكلمين لا من جهة الكلام ذاته، ولذلك كان من الضروري أن تنتقل قضية الإعجاز من مجال العدل — مجال الأفعال — إلى مجال التوحيد، ومفارقة الصفات الإلهية لصفات البشر من كل جانب. وإذا كانت قدرة الله تعالى لا تُغالبها قدرة البشر ولا تستطيع الوقوف إزاءها، فإنَّ «العجز» الذي يُشير إليه النص في تحدّيه للعرب أن يأتوا بمثله كان عجزًا ناتجًا عن تدخل القدرة الإلهية لمنع العرب من قبول التحدي ومن محاولته. وليس في هذا الرأي إنكار للإعجاز، بل هو تفسير له خارج إطار علاقة النص بغيره من النصوص الأخرى. إنه «العجز» البشري الذي سببته قدرة الله وليس «الإعجاز» أو التفوق القائم في بنية النص من حيث مقارنته بالنصوص الأخرى.

إنَّ الدلالة على صدق النبي في نظر المعتزلة هي وقوع المعجز على يديه، يستوي في ذلك المعجز الأفعال الخارقة للعادة والطبيعة أو الأفعال العادية الطبيعية المقدورة للبشر إذا قارنها عجز البشر في الحال عن إتيان ما اعتادوه من الأفعال ولم يكن مُستعصيًا عليهم من قبل:

«واعلم أن من حق المعجز أن يكون واقعًا من الله تعالى حقيقة أو تقديرًا، وأن يكون ممَّا تُنتَقَضُ به العادة المختصّة بمن أظهر المعجز فيه، وأن يتعدّر على العباد فعل مثله في جنسه أو صفته، وأن يكون مختصًا بمن يدعي النبوة، على طريقة التصديق له. فما اختصّ بهذه الصفات وصفناه بأنه مُعجز من جهة الاصطلاح.»^{١٥}

وإذا كان المعجز هو القدرة الإلهية الخارقة التي تدخلت لتمنّع العرب من الإتيان بمثله فالنص في ذاته — أي من حيث هو نصُّ لغوي — كان مقدورًا للبشر الإتيان بمثله لو خُلِّي بينهم وبين قدراتهم العادية. لكن النظام لا يتوقّف في تفسير الإعجاز عند مفهوم «الصرفة» الذي ركّز عليه خصوم المعتزلة دائمًا، بل هو يُضيف إلى ذلك ما ورد في النص من الإخبار عن الغيوب وعن الأمور المُستقبلية.

^{١٥} القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء الخامس عشر، ص ٩٩.

اعلم — علمك الله الخير — أن القرآن حجة للنبي عليه السلام على نبوته عند إبراهيم من غير وجه، فأحدها بما فيه من الإخبار عن الغيوب مثل قوله: ﴿وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ﴾ الآية، ومثل قوله ﴿قُلْ لِلْمُخَلَّفِينَ مِنَ الْأَعْرَابِ﴾ الآية، ومثل قوله ﴿الم * غُلِبَتِ الرُّومُ * فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ﴾ وقوله ﴿أَنْتُمْ أَوْلِيَاءُ لِلَّهِ مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ﴾ فما تمناه أحد منهم، ومثل قوله ﴿فَقُلْ تَعَالَوْا نَدْعُ أَبْنَاءَنَا وَأَبْنَاءَكُمْ وَنِسَاءَنَا وَنِسَاءَكُمْ وَأَنْفُسَنَا وَأَنْفُسَكُمْ﴾ الآية، ومثل إخباره، بما في نفوس القوم وبما سيقولونه. وهذا وما أشبهه في القرآن كثير؛ فالقرآن عند إبراهيم حجة على نبوة النبي ﷺ من هذه الوجوه وما أشبهها، وإياها عنى الله بقوله: ﴿قُلْ لِيُنْزِلَ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ﴾.^{١٦}

وإذا كان القول بالصرفة يردُّ الإعجاز إلى صفة القدرة الإلهية، فإنَّ تفسير الإعجاز بإخبار القرآن عن الغيوب والأمور المُستقبلية تفسير يردُّه إلى «مضمون» النص. ولا شك أن «مضمون» النص من منظور المعتزلة وغيرهم من الفرق مضمون يُعبر عن صفة «العلم الإلهي». من هذه الزاوية يكون تفسير الإعجاز استنادًا إلى مضمون النص تفسيرًا يفصل بين النص والنصوص الأخرى لا من حيث البناء اللغوي والتركيب، بل من حيث طبيعة «الرسالة» المتضمنة في النص. وتظلُّ العلاقة بين النص والنصوص الأخرى في مثل هذا التفسير علاقة قائمة على مجرد الاشتراك في الشفرة اللغوية. ويكون الخلاف بين المعتزلة والأشاعرة حول قضايا قَدَم اللغة وحدوثها خلافًا لا حول مضمون النص، بل حول شفرة النص. لكن هذا الخلاف لم يكن مجرد خلاف شكلي على آية حال، فالنظر إلى اللغة من منظور القَدَم والتوقيف الإلهي يُمكن أن يؤدي إلى عزل النص عزلاً كاملاً عن سياق الثقافة التي ينتمي إليها، وهو الموقف الأشعري.

لقد حاول المعتزلة جاهدين ربط النص بالفهم الإنساني وتقريب الوحي من قدرة الإنسان على الشرح والتحليل. ويبدو أن فكرة «الإعجاز» بما تتضمنه من معنى المعجزة الذي أشرنا إليه فيما سبق كان يُمكن لو سَلِموا بوجودها في بناء النص اللغوي أن تؤدي

^{١٦} الخياط: الانتصار، ص ٢٨-٢٩.

إلى مفارقة الوحي — من حيث هو نصٌّ لغوي — لقدرة الإنسان، وتؤدي من ثم إلى تحويل الوحي إلى نصٍّ «مُغلق» مُستعصٍ على الفهم والتحليل. لقد كان التسليم بقُدرة الإنسان على الفعل وعلى فهم الوحي معًا هو الدافع وراء محاولة تفسير «الإعجاز» من خلال مفهوم «التوحيد»، ومن خلال صفتي «القُدرة» و«العلم» بصفة خاصة. إن «عجز» البشر عن الإتيان بمثل الوحي نابع من تدخل إلهي سلَّبهم القُدرة، ونابع من «علم» بالماضي والمستقبل لا يُتاح للإنسان.

لكن هذا الموقف الاعتزالي الذي عبَّر عنه النظام أصابه قدر من التطوُّر بعد ذلك على يد القاضي عبد الجبار. وقد كان هذا التطور أمرًا طبيعيًّا بسبب الجدل المستمر بين الفِرَق حول قضايا النص بصفة عامة، وقضية الإعجاز بصفة خاصة.

(٤) الإعجاز في النص (التأليف)

يُحاول الباقلاني أن يؤكد أن إعجاز القرآن كامن داخله، وأنه ليس إعجازًا نابغًا من تدخلٍ خارجي لمنع العرب من الإتيان بمثله. وهو وإن كان يعترف بأن الإخبار عن الغيوب وأمور المستقبل وجه من وجوه إعجاز النص فإنه لا يفسر ظاهرة الإعجاز بناءً على هذا المعيار وحده. ولو كان الإعجاز مردودًا إلى معجزة خارج النص أو مقصورًا على الإنشاء عن الغيوب وأمور المُستقبل لتساوى النص هنا مع غيره من النصوص الدينية السابقة عليه كالتوراة والإنجيل:

«فإن قيل: فهل تقولون بأن غير القرآن من كلام الله عزَّ وجلَّ معجز كاللوراة والإنجيل والصحف؟ قيل: ليس شيء من ذلك بمُعجز في النظم والتأليف وإن كان مُعجزًا كالقرآن فيما يتضمَّن من الإخبار بالغيوب. وإنما لم يكن مُعجزًا لأن الله تعالى لم يصفه بما وصف به القرآن، ولأننا قد علمنا أنه لم يقع التحدي إليه كما وقع التحدي بالقرآن.»^{١٧}

ولكن إذا كان إعجاز النص في نظمه وتأليفه فما هو هذا النظام أو التأليف الذي يُخالف به غيره من النصوص؟ هنا يُفرِّق الباقلاني بين النص القرآني والنصوص الأخرى من جانبين: الجانب الأول هو الشكل الخارجي العام، البناء الكُلِّي أو «النوع» الأدبي إذا صحَّ لنا استخدام هذا المُصطلح. ومن المؤكد أن القرآن ليس شعرًا، كما أنه

^{١٧} إعجاز القرآن، الجزء الأول، ص ٤٣-٤٤.

لا يخضع لمعايير النَّثر المعتادة في الكلام العادي. ويُحاول الباقلاني جاهداً كما سبقت الإشارة نفي السجع عنه. هذا الجانب العام الذي يُفارق فيه القرآن غيره من النصوص هو جانب النَّظم والأسلوب. والمقصود بالنَّظم والأسلوب هنا الشكل الأدبي:

«وذلك أن نظم القرآن على تصرُّف وجوهه واختلاف مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومُباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختصُّ به ويتميز في تصرُّفه عن أساليب الكلام المعتاد. وذلك أن الطُّرُق التي يتقيدُّ 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 مُعدل موزون غير مسجع، ثم إلى ما يُرسل إرسالاً فتطلب فيه الإصابة والإفادة وإفهام المعاني المُعترضة على وجه بديع وترتيب لطيف وإن لم يكن مُعتدلاً في وزنه؛ وذلك شبيهه بجملة الكلام الذي لا يُتعمَّل ولا يُتصنَّع له. وقد علمنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه ومُباين لهذه الطرق ... فهذا إذا تأملته المتأمل يتبين بخروجه عن أصناف كلامهم وأساليب خطابهم أنه خارج عن العادة وأنه مُعجز. وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن، وتميُّزٌ حاصل في جميعه».^{١٨}

وممَّا يربط بسمه «التغاير» العامة بين النص القرآني وغيره من النصوص خصيصة «الحجم» أو «الطول». فالقرآن على خلاف غيره من النصوص يتميَّز بطول غير مألوف في النصوص العربية. ولا يصح لنا هنا أن نعترض على الباقلاني قائلين إن صفة الطول ليست إلا محصَّلة للتنجيم الذي قاربَ بضعاً وعشرين عامًا تكوُّن النص خلالها؛ فالباقلاني الأشعري يؤمن بالوجود الأزلي السابق للنص بوصفه صفة قديمة ملازمة للذات الإلهية، غير مستقلة عنها. إنَّ التنجيم هنا يرتبط في تصوره بمحاكاة النص للكلام الإلهي القديم، والإعجاز واقع في هذه «المحاكاة» التي تتميَّز بالتغاير عن النصوص الأخرى من حيث الشكل العام ومن حيث الطول.

ومنها أنه ليس للعرب كلام مُشتمل على هذه الفصاحة والغرابة والتصرُّف البديع والمعاني اللطيفة والفوائد الغزيرة والحكم الكثيرة والتناسب في البلاغة والتشابه في البراعة على هذا الطول وعلى هذا القدر. وإنما تُنسب إلى حكيمهم كلمات معدودة وألفاظ قليلة، وإلى شاعرهم قصائد محصورة يقع فيها ما نُبيئه بعد هذا من الاختلال، ويعترضها ما

^{١٨} إعجاز القرآن، الجزء الأول، ص ٥١-٥٢.

نكشفه من الاختلاف، ويقع فيها ما نُبديه من التعمُّل والتكُّف والتجوُّز والتعسف. وقد حصل القرآن على كثرته وطوله مُتناسباً في الفصاحة على ما وصفه الله تعالى به.^{١٩} وإذا كان القرآن يُمكن أن يُشابه النصوص الأخرى من جوانب أخرى من حيث تضمُّنه لموضوعات مختلفة وأغراض متباينة كالوعظ والقصص والإنذار والوعيد، وهو في هذا يُمكن أن يشبه القصيدة من حيث بدوُّها بالنسيب أو الوصف وتضمُّنها للاعتذار أو الهجاء أو المديح أو الفخر، فإنَّ الخصيصة الثانية التي تميز القرآن عن غيره من النصوص هي «النَّظم العجيب» أو «التأليف البديع» الذي لا يتفاوت ولا يختلف: «وفي ذلك معنى ثابت؛ وهو أن عجيب نظمه وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين على ما يتصرَّف إليه من الوجوه التي يتصرَّف فيها من ذكر قصص ومواعظ واحتجاج وحكم وأحكام وإعذار وإنذار ووعد ووعيد وتبشير وتخويف وأوصاف وتعليم أخلاق كريمة وشيم رقيقة وسير مأثورة، وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها، ونجد كلام البليغ الكامل والشاعر المُفلق والخطيب المصقع يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور ... ولذلك ضرب المثل بامرئ القيس إذا ركب، والنابعة إذا رهب، وبزهير إذا رغب. ومثل ذلك يختلف في الخُطب والرسائل وسائر أجناس الكلام.»^{٢٠}

الإعجاز واقع إذن في القرآن من حيث مُغايرته للنصوص الأخرى في «الجنس» أو «النوع»، فهو لا يندرج تحت الشعر أو النثر أو الخطب أو الرسائل أو السجع. وهو واقع ثانياً في طريقة تأليفه ونظمه بحيث لا نجد تفاوتاً في مستوى تأليفه ونظمه رغم طوله وتعدُّد موضوعاته وتباينها. وإذا اعترضنا على الباقلاني بأن هذا الإعجاز مردود إلى أن كلام الله — وهو صفته القديمة — لا يقدر عليه البشر، وأنَّ الإعجاز إنما وقع بهذه الصفة القديمة كان رده علينا:

«لسنا نقول بأنَّ الحروف قديمة، فكيف يصح التركيب على الفاسد؟ ولا نقول أيضاً إن وجه الإعجاز في نظام القرآن أنه حكاية عن الكلام القديم؛ لأنه لو كان كذلك لكانت التوراة والإنجيل وغيرهما من كتب الله عز وجل معجزات في النَّظم والتأليف، وقد بيَّنا

^{١٩} إعجاز القرآن، الجزء الأول، ص ٥٢-٥٣.

^{٢٠} المصدر السابق، ص ٥٣-٥٤.

أن إعجازها في غير ذلك. وكذلك كان يجب أن تكون كل كلمة مفردة معجزة بنفسها ومُتفردًا. وقد ثبت خلاف ذلك.»^{٢١}

ولكنَّ الباقلاني لا يُحدد ما يقصده بـ «النظم والتأليف» الذي صار به القرآن مُعجراً تحديداً دقيقاً، إنه يُعدُّ أنواع البديع في الشعر والقرآن ثم ينتهي إلى أن وجوه البديع لا يُستدل بها على الإعجاز:

«لأنَّ هذه الوجوه إذا وَقَّع التنبيه عليها أمكن التوصل إليها بالتدرُّب والتعود والتصنُّع لها؛ وذلك كالشعر الذي إذا عرف الإنسان طريقه صحَّ منه العمل له وأمكته نظمه. والوجوه التي نقول إن إعجاز القرآن يمكن أن يُعلَّم منها فليس مما يقدر البشر على التصنُّع له والتوصل إليه بحال.»^{٢٢}

ويُعدُّ أقسام البلاغة ويُعطي أمثلة لها من القرآن والشعر، ثم ينتهي إلى أن:

«هذه الأمور تنقسم فمنها ما يُمكن الوقوع عليه والعمل له ويُدرَك بالتعلم، فما كان كذلك فلا سبيل إلى معرفة إعجاز القرآن به. وأما ما لا سبيل إليه بالتعلم والعمل من البلاغات فذلك هو الذي يدلُّ على إعجازه.»^{٢٣}

ومن شأن ذلك كله أن يجعل معيار الإعجاز «العجز» بمعنى عدم إمكانية الوصول إلى فهم سرِّ «الإعجاز». وهنا لا يُفرِّق الباقلاني بين «العجز» عن الإتيان بمثله — بمثل القرآن — وبين «العجز» عن فهم سرِّ «الإعجاز». ورغم أنه يُفرق على مستوى النصوص الأدبية بين الوعي النظري النقدي وبين القدرة على الإبداع الأدبي، فإنه في تحديده لمفهوم «النظم والتأليف» الذي به صار القرآن معجراً يكاد يدخلنا في منطقة «اللاأدرية» وعدم التعليل. إنه يُحدِّد مرةً أن:

«الذي تحداهم به أن يأتوا بمثل الحروف التي هي نظم القرآن منظومةً كنظمها مُتتابعة ككتابتها مطردة كاطرادها، ولم يتحدَّهم إلى أن يأتوا بمثل الكلام القديم الذي لا مثل له. وإن كان كذلك فالتحدِّي واقع إلى أن يأتوا بمثل الحروف المنظومة التي هي

^{٢١} إعجاز القرآن، الجزء الأول، ص ٧١-٧٢.

^{٢٢} إعجاز القرآن، الجزء الأول، ص ١٤٤.

^{٢٣} المصدر السابق، الجزء الثاني، ص ١٦٩.

عبارة عن كلام الله تعالى في نظمها وتأليفها وهي حكاية لكلام ودلالات عليه وأمارات له على أن يكونوا مُستأنفين لذلك، لا حاكين بما أتى به النبي ﷺ»^{٢٤}

ولكن المُعضلة الحقيقية في مفاهيم الباقلاني والأشاعرة على وجه العموم تكمن في هذه الثنائية بين الكلام الإلهي القديم (المعنى النفسي) وبين العبارة عنه (القرآن). وإذا كان الباقلاني يَحْصُرُ وجوه الإعجاز في القرآن، وهو العبارة الدالة على الكلام القديم، في مجرّد نظمه وتأليفه، فإنه كل ما يُمكن أن يُماثل القرآن — من حيث النظم والتأليف — يظلُّ تقليدًا للشكل الخارجي. ولا شك أن هذا التقليد للشكل الخارجي هو ما سعى إليه مسيلمة الكذاب من أقواله التي يوردها الباقلاني، ثم يورد أقوال سجاح بنت الحارث ويسفهما معًا على أساس أن كلامهما لا يماثل كلام الألوهية.^{٢٥} إنَّ تركيز الباقلاني على مفهوم الكلام الإلهي — القرآن — بوصفه تعبيرًا عن الصفة القديمة قد أدّى به إلى القول باستحالة وجود أي قدر من التشابه بين كلام الله وكلام البشر، فنظم القرآن «جنس مميّز وأسلوب مُنخّص وقبيل من النظر مُتخلّص»^{٢٦} والعقول «تتية في جهته وتحار في بحره وتضل دون وصفه»^{٢٧} «وهو أدقُّ من السحر وأهول من البحر وأعجب من الشعر»^{٢٨} «ونظم القرآن عالٍ عن أن يعلّق به الوهم أو يسمو إليه الفكر أو يطمع فيه طامع أو يطلّبه طالب»^{٢٩} «وهيهات أن يكون المطموع فيه كالمأْيُوس منه، وأن يكون الليل كالنهار، والباطل كالحق، وكلام رب العالمين ككلام البشر»^{٣٠} وقد قال النبي ﷺ:

«فضل كلام الله على سائر الكلام كفضل الله على خلقه»^{٣١}

ومن شأن هذا التصور أن يُؤدّي إلى عجز في التحليل ووقوع في الخطابية من نمط قوله مثلًا:

^{٢٤} إعجاز القرآن، الجزء الثاني، ص ١٥٨-١٥٩.

^{٢٥} المصدر السابق، ص ٩.

^{٢٦} إعجاز القرآن، الجزء الثاني، ص ١١.

^{٢٧} إعجاز القرآن، الجزء الثاني، ص ٤٨.

^{٢٨} إعجاز القرآن، الجزء الثاني، ص ٤٩.

^{٢٩} إعجاز القرآن، الجزء الثاني، ص ١٣٦.

^{٣٠} إعجاز القرآن، الجزء الثاني، ص ١٤٠.

^{٣١} إعجاز القرآن، الجزء الثاني، ص ١٤١.

«ثم تأمل قوله: ﴿وَأَيَّةٌ لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلَخُ مِنْهُ النَّهَارَ فَإِذَا هُمُ مُظْلَمُونَ﴾ وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ * وَالْقَمَرَ قَدَرْنَا مَنَازِلَ حَتَّىٰ عَادَ كَالْعُرْجُونِ الْقَدِيمِ﴾. هل تجد كل لفظة وهل تعلم كل كلمة تستقلُّ بالاشتغال على نهاية البديع وتتضمن شرط القول البليغ؟ فإذا كانت الآية تنتظم من البديع وتتألف من البلاغات فكيف لا تُفوت حد المعهود ولا تجوز شأؤ المألوف؟ وكيف لا تحوز قصب السبق ولا تتعالى عن كلام الخلق؟»^{٢٢}

وقد تصوّر الباقلاني أن توجّهه بالهدم على قصائد امرئ القيس والبحثري من شأنه أن يُثبت له دعوى «الإعجاز» ومفارقة القرآن لكلام البشر، ولكنه لم يدرك أن «مفارقة» الإعجاز لا بد أن تستند إلى قوانين يمكن للبشر فهمها حتى تثبت دلالة النص على نبوة النبي، ويثبت من ثم صدق الوحي. ولذلك يكاد الباقلاني يرتدُّ بقضية الإعجاز كلها — دون أن يدري — إلى «العجز» الذي صاحب التحدي، وهو مفهوم لا يكاد يختلف كثيراً عن مفهوم «الصرفة». إنَّ الاعتماد هنا في إثبات «الإعجاز» لا يستند إلى تحليل لغوي لبناء النص، ولكنه يعتمد على إثبات «حقيقة» أن العرب أهل اللسان والفصاحة عجزوا عن الإتيان بمثله. وهذا الدليل الخارجي — دليل العجز — يظلُّ دليلاً مستمراً في العصور التالية؛ لأنَّ العرب الذين كانوا مُعاصرين لتشكيل النص ونزول الوحي كانوا أقدر على الإتيان بمثله بحكم تفوقهم الذي لا وجود له في العصور التالية. إنَّ القرآن — في ظل هذا الفهم — معجز لأنَّ العرب عجزوا عن الإتيان بمثله في الماضي، وهو معجز لأنَّ الأجيال التالية حتى الآن أشدَّ عجزاً بحكم ضعف «الإبداع» مع تأخر العصور:

«إذا علمنا أنَّ أهل ذلك العصر كانوا عاجزين عن الإتيان بمثله فَمَنْ بعدهم أعجز لأنَّ فصاحة أولئك في وجوه ما كانوا يتفننون فيه من القول ممَّا لا يزيد عليه فصاحة من بعدهم. وأحسن أحوالهم أن يُقاربوهم أو يُساووه، فأما أن يتقدموهم ويسبقوهم فلا. ومنها أننا قد علمنا عجز أهل سائر الأعصار كعلمنا بعجز أهل العصر الأول، والطريق في العلم بكل واحد من الأمرين طريق واحد لأنَّ التحدي في الشكل على جهة واحدة والتنافر في الطباع على حدِّ والتكلف على منهاج لا يختلف.»^{٢٣}

^{٢٢} المصدر السابق، ص ٥٦، وانظر أيضاً قوله ص ٦٥ «وهذه ثلاث كلمات، كل كلمة منها أعز من الكبريت الأحمر.»

^{٢٣} إعجاز القرآن، الجزء الثاني، ص ١٤٦-١٤٧.

(٥) الإعجاز في لغة النَّصِّ (النظم)

لقد كان على مفهوم «النَّظم والتأليف» تفسيراً للإعجاز أن ينتظر عبد القاهر الجرجاني ليصوغه صياغته النهائية في التراث. وإذا كنا قد ناقشنا هذا المفهوم عند عبد القاهر في مكان آخر^{٢٤} فإننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أن صياغة هذا المفهوم تمت على يد المعتزلة الذين لم يُفرقوا هذه التفرقة الحادة بين الكلام الإلهي والكلام الإنساني. لقد حرص المعتزلة على فتح معبر وجسر بين الكلام الإلهي والعقل الإنساني، ولذلك أصرّوا على أن اللغة نتاج بشري، وعلى مواضعها وطرائقها نزل الكلام الإلهي. وكان من الطبيعي بعد ذلك كله أن يكون تحديدهم للإعجاز قائماً على أساس اكتشاف قوانين عامة يُمكن للعقل البشري تقبُّلها والتسليم بها.

وقد ذهب أبو هاشم الجبائي إلى أن القرآن ليس معجزاً لاختلافه من حيث الشكل أو النوع أو الجنس عن النصوص الأخرى في الثقافة؛ لأنَّ تغاير الشكل لا يعني تفوقاً أو امتيازاً. إنَّ الفصاحة — التي هي سر الإعجاز عند أبي هاشم — ظاهرة يُمكن تلمسها في التركيب اللغوي سواء كان هذا التركيب في الشُّعر أم في الخطابة أم في الرسائل. ولا بد من حسن المعنى وجزالة اللفظ معاً لاعتبار النص فصيحاً.

قال شيخنا «أبو هاشم»: إنما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه، وحُسن معناه، ولا بد من اعتبار الأمرين؛ لأنه لو كان جزل اللفظ ركيك المعنى لم يُعد فصيحاً، فإذن يجب أن يكون جامعاً لهذين الأمرين. وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظمٌ مخصوص؛ لأنَّ الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، والنَّظم مختلف، إذا أُريد بالنظم اختلاف الطريقة. وقد يكون النظم واحداً وتقع المزية في الفصاحة فالمعتبر ما ذكرناه؛ لأنه الذي يتبيَّن في كل نظم وكل طريقة.^{٢٥}

لكن القاضي عبد الجبار لا يكتفي بالوقوف عند حدود هذا التعريف العام للفصاحة، والذي يحصرها في حسن المعنى وجزالة اللفظ بصرف النظر عن «الشكل» أو «النوع»، بل يتقدم خطوات هامة في سبيل تحديد الخصائص الفارقة بين النصوص. وإذا كان اشتراط حسن المعنى في مفهوم «الفصاحة» يُمكن أن يؤدي إلى القول بأن فصاحة القرآن

^{٢٤} انظر: مفهوم النظم عند عبد القاهر، قراءة في ضوء الأسلوبية.

^{٢٥} القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر، ص ١٩٧.

ترتدُ — في جانب منها — إلى «المعاني» التي لا يقدر البشر على الإتيان بمثلاها، فإن القاضي عبد الجبار يستبعد هذا الجانب من مفهوم الفصاحة:

«إنَّ المعاني وإن كان لا بد منها فلا تظهر فيها المزية، وإن كانت تظهر في الكلام لأجلها. ولذلك نجد المُعَبِّرِينَ عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى مُتَّفَقًا؛ وقد يكون أحد المعنيتين أحسن وأرفع، والمُعَبَّرُ عنه في الفصاحة أدون، فهو لا بد من اعتباره، وإن كانت المزية تظهر بغيره. على أننا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فإنَّ يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ التي يعبر بها عنها.»^{٣٦}

وعلينا هنا أن نفهم ما يقصده عبد الجبار بالمعاني على أساس أنها «الأغراض» العامة والأفكار كما قال عبد القاهر بعد ذلك. من هنا يحرص القاضي على جعل المزية والفصاحة في «الألفاظ». ولا يقصد عبد الجبار بالألفاظ المفردات اللغوية؛ فالفصاحة عنده ترتبط بالتركيب، أو بالضم على طريقة مخصوصة:

«اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وإنما تظهر بالضمِّ على طريقة مخصوصة.»^{٣٧}

وإذا كان للألفاظ جهات شتى من حيث علاقتها بالعالم الذي تُشير إليه «المواضعة»؛ ومن حيث علاقتها ببعضها البعض في التركيب اللغوي، فإنَّ القاضي عبد الجبار يستبعد «المواضعة» من أن يكون لها دخل في الفصاحة أو في تحديد مزية الكلام. إنَّ المواضعة لا دخل لها في تحديد خصائص الكلام من حيث هو كلام؛ فالكلام كله — فصيحا كان أم غير فصيح — ينتمي إلى مجال اللغة، وهي كلها تعتمد على «المواضعة». وإنما تكون المزية في التأليف والتركيب؛ أي نَظْم الكلام على طريقة مخصوصة. ويحدِّد القاضي عبد الجبار مفهومه للتأليف والنَّظْم على النحو التالي:

«فالذي به تظهر المزية ليس إلا الإبدال الذي به تختصُّ الكلمات، أو التقدم والتأخر، الذي يختص الموقع، أو الحركات التي تختص الإعراب، فبذلك تقع المباينة. ولا بد في الكلامين اللذين أحدهما أفصح من الآخر أن يكون إنما زاد عليه بكل ذلك أو ببعضه. ولا يمتنع في اللفظة الواحدة أن تكون إذا استعملت في موضع أفصح منها إذا استعملت في غيره، وكذلك فيها إذا تغيَّرت حركاتها. وكذلك القول في جملة من الكلام فيكون هذا

^{٣٦} المصدر السابق، ص ١٩٩-٢٠٠.

^{٣٧} المصدر السابق، ص ١٩٩.

الباب داخلاً فيما ذكرناه من موقع الكلام لأن موقعه قد يظهر بتغيّر المعنى، وقد يظهر بتغيّر الموضوع، وبالتقديم والتأخير.^{٣٨}

إنَّ عبد الجبار يُحدّد الفصاحة من خلال ثلاثة أبعاد في التركيب اللغوي هي: الإبدال الذي به تختص الكلمات. والمقصود بالإبدال اختيار كلمة معيّنة من بين كلمات أخرى يُمكن أن تصلح للاستخدام في السياق الخاص. والبُعد الثاني هو «الموقع» الذي يختص بالتقديم والتأخير، والبُعد الثالث هو «الإعراب» الذي يختص بالموقع النحوي للكلمة في عبارة بعينها. ولا شك أن تفرقة عبد الجبار بين «الموقع» و«الإعراب» تفرقة هامة هنا من حيث إنَّ للموقع دلالةً مُغايرة لدلالة «الإعراب» وإن كان كلاهما يقع على مستوى العلاقات السياقية. وإذا كان المقصود «بالإبدال» الذي تختص به الكلمات مستوى العلاقات الدلالية أمكن لنا القول إن القاضي عبد الجبار قد وضع بذلك الأساس المكين الذي بنى عليه عبد القاهر نظريته في النظم. وليس تفسيرنا «للإبدال» عند عبد الجبار قائماً على التخمين؛ فهو يُشير إلى هذا البُعد أحياناً باسم المُواضعة التي تتناول الضم؛ وذلك حين يقول:

«ولا بد مع الضم من أن يكون لكلّ كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالإعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع؛ لأنه إما أن تُعتبر فيه الكلمة أو حركاتها أو موقعها، ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة.»^{٣٩}

ومن المؤكد أن «المواضعة التي تتناول الضم» هنا والتي يضعها القاضي جنباً إلى جنب مع «الإعراب» و«الموقع» ليست المواضعة اللغوية؛ أي المواضعة بوصفها علاقة بين الألفاظ وما تُشير إليه، ذلك أن المواضعة بهذا المعنى لا مدخل لها في الفصاحة على الإطلاق:

«لأنَّ ما يبلغ من الكلام في الفصاحة النهائية لا يخرج عن أن يكون من جملة اللغة، كما أن ما دونه لا يخرج عن أن يكون من جملتها، وإنما تتبّين زيادة الفصاحة لا بتغيّر المواضعة، لكن بالوجه التي ذكرناها.»^{٤٠}

^{٣٨} القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر، ص ٢٠٠.

^{٣٩} القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر، ص ١٩٩.

^{٤٠} المصدر السابق، ص ٢٠١.

إن حصر الفصاحة في الوجوه الثلاثة السابقة ليس إلا محاولة من جانب المعتزلة لحصر الإعجاز في قوانين يُمكن اكتشافها والعلم بها. وهذه القوانين قوانين لغوية يُشارك فيها النص غيره من النصوص من جهة ولكنه يتفوق عليها في استثمار نفس القوانين من جهة أخرى. ومن شأن هذا الحصر أن يُؤدِّي إلى نتيجتين انتهى إليهما كلُّ من القاضي عبد الجبار وعبد القاهر فعلاً. أما النتيجة الأولى فهي استبعاد التفسيرات الجزئية للإعجاز التي تحصره مرةً في البلاغة ومرة في البديع وتقع في دائرة التفرقة بين أجزاء النص التي يكون فيها الإعجاز لائحاً بينا وبين الأجزاء الأخرى التي لا يتضح فيها الإعجاز. وقد وَقَعَ الباقلاني في هذه الدائرة، فنراه مرة يقول:

«إنَّ الشاعر المُفْلِقَ إذا جاء إلى الزهد قَصْرَ، والأديب إذا تكلم في بيان الأحكام وذكر الحلال والحرام لم يكن كلامه على حسب كلامه في غيره. ونظم القرآن لا يتفاوت في شيء ولا يتباين في أمر ولا يختلف في حال، بل له المثل الأعلى والفضل الأسنى.»^{٤١}

ولكن هذا التأكيد لا يلبث أن يتبدد عند محاولة اكتشاف إعجاز آيات الأحكام استناداً إلى مفاهيم البديع والبلاغة، ولذلك يتراجع الباقلاني عن تأكيده السابق فيرى:

«إن قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ وَبَنَاتُكُمْ وَأَخَوَاتُكُمْ وَعَمَّاتُكُمْ وَخَالَاتُكُمْ﴾ إلى آخر الآية ليس من القبيل الذي يُمكن إظهار البراعة فيه وإبانة الفصاحة، وذاك يجري عندنا مجرى ما يُحتَاج إلى ذكره من الأسماء والألقاب، فلا يمكن إظهار البلاغة فيه، فطلبها في نحو هذا ضرب من الجهالة، بل الذي يعتبر في نحو ذلك تنزيل الخطاب وظهور الحكمة في الترتيب والمعنى.»^{٤٢}

لذلك يحرص القاضي عبد الجبار على جعل الفصاحة في قوانين لغوية تعمُّ الكلام كله بصرف النظر عن الموضوع أو الغرض (المعنى) وبصرف النظر عن الشكل أو النوع أو الجنس. لذلك نراه يُؤكِّد أنَّ هذه القوانين التي تفسر الفصاحة ومن ثم الإعجاز لا تتعلَّق بكون الكلام حقيقة أو بكونه مجازاً.

^{٤١} إعجاز القرآن، الجزء الثاني، ص ٧٥.

^{٤٢} إعجاز القرآن، الجزء الثاني، ص ٨٧. وهي فكرة سيُحجَّ عليها الغزالي بعد ذلك وسنناقشها في الباب

الثالث.

ولا فصل فيما ذكرناه بين الحقيقة والمجاز، بل ربما كان المجاز أدخل في الفصاحة لأنه كالاستدلال في اللغة، والغالب أنه يزيد على المواضع السابقة، ولأنه مواضع تختص فلا تفارق المواضع العامة، فلا يمتنع أن يكون كالحقيقة وأزيد.^{٤٣}

ويرتبط بهذه النتيجة حل مشكلة تحديد مقدار «المعجز» من القرآن؛ فالإعجاز قد يقع في الجملة الواحدة وقوعه في الكثرة من الجمل، قد يقع في الآية القصيرة وقوعه في الآية الطويلة، طالما أن تلك القوانين اللغوية التي تُفسر الفصاحة والإعجاز قوانين لها فعاليتها في الجملة الواحدة، وفي النص الطويل على السواء. وهذا ما أشار إليه عبد الجبار في نص سابق حين قال:

«وكذلك القول في جملة من الكلام، فيكون هذا الباب داخلاً فيما ذكرناه من موقع الكلام؛ لأنَّ موقعه قد يظهر بتغيُّر المعنى وقد يظهر بتغيُّر الموضوع، وبالتقديم والتأخير.»^{٤٤}

والنتيجة الثانية التي ينتهي إليها قصر مفهوم الفصاحة على قوانين اللغة استبعاد مفهوم «الإيقاع» من تحديد خصائص الكلام. والسبب وراء ذلك أن مفهوم «الوزن» قد ارتبط ارتباطاً شديداً بالشعر في مفاهيم الثقافة. ولما كانت المغايرة بين «القرآن» و«الشعر» مغايرة هامة وضرورية كان سعي القدماء لاستبعاد هذا البعد من مفهوم الفصاحة ومن مفهوم الإعجاز كذلك.

فأما حسن النغم وعذوبة القول فمما يزيد الكلام حسناً على السمع، لا أنه يوجد فضلاً في الفصاحة؛ لأنَّ الذي تتبين به المزية في ذلك يحصل فيه وفي حكايته على سواء، ويحصل في المكتوب منه على حسب حصوله في المسموع.^{٤٥}

ولم يتنبه القدماء إلى أن «حسن النغم» ليس إلا خصيصة لغوية ترتبط بالقُدرة على استخدام البعد الصوتي للغة استخداماً خاصاً في تناغم مع قوانين اللغة التي حصروا الفصاحة فيها. ولم يتنبهوا كذلك إلى أن «الإيقاع» سمة من سمات النصوص الممتازة في الثقافة لا تختلف كثيراً في النثر عنها في الشعر. إن لغة القرآن من هذه الزاوية لغة لها إيقاعها الذي يميّزها داخل إطار النظام اللغوي العربي، ولا شك أنها اكتسبت هذا

^{٤٣} المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر، ص ٢٠٠.

^{٤٤} القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر، ص ٢٠٠.

^{٤٥} القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، الجزء السادس عشر، ص ٢٠٠.

الإيقاع من الطبيعة الشفاهية للنص سواء في مرحلة تشكُّله أم فيما تلا ذلك من مراحل في تاريخ الثقافة حتى الآن؛ فالنص حتى الآن ما زال يُتلى بتنغيم خاص وطبقاً لقوانين أدائية مُعيَّنة معروفة في علم «التجويد والقراءات».

لقد كان حرص القدماء على التمييز بين القرآن والشعر أحد الأسباب دون شكٍّ وراء استبعاد «الإيقاع» من خصائص الفصاحة؛ ومن ثم من خصائص الإعجاز. لكن السبب الأهم فيما نظنُّ هو محاولة المعتزلة إيجاد «معيّار» للفصاحة يختص بالكلام كله ويركز على قوانين يُمكن للعقل الإنساني استيعابها وفهمها وتطبيقها على النصوص، وقد كان ذلك كله أمام عبد القاهر الأشعري فأفاد منه لا في تفسير الإعجاز فقط بل في تفسير خصائص النصوص الممتازة بشكل عام.

الفصل الثاني

المناسبة بين الآيات والسور

إذا كان علم «أسباب النزول» يربط الآية أو المجموعة من الآيات بسياقها التاريخي، فإن علم المناسبة بين الآيات والسور يتجاوز الترتيب التاريخي لأجزاء النص ليبحث في أوجه الترابط بين الآيات والسور في الترتيب الحالي للنص وهو ما يُطلق عليه «ترتيب التلاوة» في مقابل «ترتيب التنزيل». وإذا كان فهم علماء القرآن قد انتهى إلى أن ترتيب الآيات داخل السورة ترتيب «توقيفي» فإنهم اختلفوا في ترتيب السور داخل المصحف، هل هو توقيفي أم توفيقية^١ ولكن العلماء المتأخرين يميلون إلى جعل ترتيب السور داخل المصحف توقيفياً أيضاً؛ وذلك لانساق هذا الفهم مع تصور الوجود الأزلي السابق للنص في اللوح المحفوظ. إن الفارق بين ترتيب «التنزيل» وبين ترتيب «التلاوة» فارق في النظم والتأليف يمكن أن يجعل الكشف عن «المناسبة» بين الآيات داخل السورة الواحدة، وبين السور المختلفة كشفاً عن وجه آخر من وجوه الإعجاز:

«فالمصحف كالمصحف الكريمة على وفق ما في الكتاب المكنون مرتبة سورته كلها وآياته بالتوقيف. وحافظ القرآن العظيم لو استفتي في أحكام متعدّدة أو ناظر فيها، أو أملاها لذكر آية كل حكم على ما سُئل. وإذا رجع إلى التلاوة لم يقل كما أفتى، ولا كما نزل مُفَرَّقاً، بل كما أنزل جملة إلى بيت العزة. ومن المعجز البين أسلوبه ونظمه الباهر، فإنه ﴿كَتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾. وقال: والذي ينبغي في كل آية أن يبحث أول كل شيء عن كونها مُكَمَّلة لما قبلها أو مُسْتقلة. ثم المستقلة، ما وجه

^١ انظر هذا الخلاف في السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٦٠-٦٣.

والزرکشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٥٦-٢٦٢.

مناسبتها لما قبلها، ففي ذلك علم جم، وهكذا في السور يطلب وجه اتصالها بما قبلها وما سيقَّت له.^٢

من هذه الزاوية يَرْتَبط علم «المناسبة» بقضية الإعجاز من حيث هي في حقيقتها بحث في آليات النص الخاصة التي تُميزه عن غيره من النصوص داخل الثقافة. إنَّ الفارق بين علم «المناسبة» وعلم «أسباب النزول» فارق بين درس علاقات النص في صورتها الأخيرة النهائية، وبين درس أجزاء النص من حيث علاقاتها بالظروف الخارجية، أو بالسياق الخارجي لتكوُّن النص وتشكُّله. إنه بعبارة أخرى فارق بين البحث عن جماليات النص وبين البحث عن دلالة النص على الوقائع الخارجية. من هنا نفهم إصرار القدماء على أن علم أسباب النزول علم «تاريخي»، في حين أن علم المناسبة علم «أسلوبي»؛ بمعنى أنه يهتمُّ بأساليب الارتباط بين الآيات والسور:

«واعلم أنَّ المناسبة علم شريف تحزر به العقول، ويعرف به قدر القائل فيما يقول. والمناسبة في اللغة: المقاربة، وفلانٌ يُناسب فلاناً؛ أي يقرب منه ويشاكله. ومنه النسب الذي هو القريب المنصل؛ كالأخوين وابن العم ونحوه، وإن كانا مُتناسبين بمعنى رابط بينهما، وهو القرابة. ومنه المناسبة في العلة في باب القياس: الوصف المُقارب للحكم؛ لأنه إذا حصلت مقاربتة له ظنُّ عند وجود ذلك الوصف وجود الحكم، ولهذا قيل: المناسبة أمر معقول، إذا عُرض على العقول تلقَّته بالقبول. وكذلك المناسبة في فواتح الآي وخواتمها، ومرجعها — والله أعلم — إلى معنى ما رابط بينهما: عام أو خاص، عقلي أو حسِّي أو خيالي، وغير ذلك من أنواع العلاقات. أو التلازم الذهني كالسبب والمسبب، والعلة والمعلول، والنظيرين، والضدَّين ونحوه. أو التلازم الخارجي كالمرتب على ترتيب الوجود الواقع في باب الخبر. وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذاً بأعناق بعض، فيقوى بذلك الارتباط، ويصير التأليف حاله حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء.»^٣

إنَّ «المناسبة» بين الآيات والسور تقوم على أساس أن النص وحدة بنائية مُترابطة الأجزاء. ومهمة المفسر محاولة اكتشاف هذه العلاقات أو «المناسبات» الرابطة بين الآية والآية من جهة، وبين السورة والسورة من جهة أخرى. وبديهي أن اكتشاف هذه العلاقات يَعتَمِد على قدرة المفسر وعلى نفاذ بصيرته في اقتحام آفاق النص. إنَّ المناسبة

^٢ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٧.

^٣ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٥-٣٦.

قد تكون عامة وقد تكون خاصة، قد تكون عقلية ذهنية أو حسية أو خيالية، وقد تعتمد العلاقات على التلازم سواء كان تلازماً ذهنياً أم حسياً خارجياً. ومعنى ذلك أن «العلاقات» و«المناسبات» احتمالات مُمكنة على المفسر أن يحاول اكتشافها وتحديدها في كل جزء من أجزاء النص. إن اكتشاف علاقات الآيات والسور ليس معناه بيان علاقات مستقرة كائنة ثابتة في النص، بل معناه تأسيس علاقة بين عقل المفسر وبين النص، من خلالها يتم اكتشاف علاقات أجزاء النص. من هنا قد يَعْتَمِدُ مُفسِّرٌ على بعض معطيات النص ليكتشف من خلالها علاقات خاصة، بينما يعتمد مفسر آخر على معطيات أخرى فيكشف عن نمط آخر من العلاقات. إن العلاقات أو «المناسبات» بين أجزاء النص ليست في حقيقتها إلا وجهاً آخر للعلاقة بين عقل المفسر أو القارئ وبين معطيات النص. أو لنقل بعبارة أخرى إن المفسر يكتشف جدلية أجزاء النص من خلال جدله هو مع النص. ولعل ذلك هو الذي دعا بعض العلماء إلى الاعتراض على علم «المناسبة»، وذلك انطلاقاً من البُعد «التاريخي» للنص وهو بعد ارتباط الآية بسبب خاص:

«وقال الشيخ عز الدين بن عبد السلام: المناسبة علم حسن ولكن يُشترط في حسن ارتباط الكلام أن يقع في أمر مُتَّحِدٍ مُرتَبطٍ أوله بآخره. فإن وقع على أسباب مُختلفة لم يُشترط فيه ارتباط أحدهما بالآخر. قال: ومن ربط ذلك فهو مُتكلف بما لا يقدر عليه إلا برباط ركيك يُصان عنه حسن الحديث فضلاً عن أحسنه، فإنَّ القرآن نزل في نَيْفٍ وعشرين سنة في أحكام مُختلفة ولأسباب مُختلفة، وما كان كذلك لا يتأتى ربط بعضه ببعض، مع اختلاف العلل والأسباب، كتصرف الملوك والحكام والمُفتين، وتصرُّف الإنسان نفسه بأمور مُتوافقة ومتخالفة ومتضادة. وليس لأحد أن يطلب ربط بعض تلك التصرفات مع بعض، مع اختلافها في نفسها، واختلاف أوقاتها.»^٤

وقد وهمَ عز الدين بن عبد السلام كما يقول القدماء لا لأن القرآن «على حسب الحكمة ترتيباً» فحسب، بل لأنه خلط بين التصرف العام وبين التصرف اللغوي. إنَّ اللغة ألياتها الخاصة التي بها تمثل الواقع، فهي لا تُمثل الوقائع تمثيلاً حرفياً بل تصوغها صياغة رمزية وفق آليات وقوانين خاصة. من هنا قد تكون العلاقات بين «الوقائع» الخارجية مُفتقدة، ولكن اللغة تصوغ هذه «الوقائع» في علاقات لغوية. والنص القرآني وإن كانت أجزاءه تعبيرات عن وقائع متفرقة نصُّ لغوي له قدرة على

^٤ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٧.

تنمية وإبداع علاقات خاصة بين الأجزاء، وهي العلاقات أو المناسبات التي يبحث فيها هذا العلم. إن الوقائع الخارجية في النص القرآني يمكن أن تتماثل مع «الأغراض» المتعددة أو «الموضوعات» الخارجية المختلفة للقصيدة الجاهلية. وإذا كانت هذه الأغراض والموضوعات لم تمنع كون القصيدة «وحدة» من العلاقات التي يتحتم أن يكشفها الناقد أو القارئ، فإن «وحدة» النص القرآني بوصفه «بناءً مترابط الأجزاء» — على حد تعبير القدماء — هي الغاية التي يبحث عنها «علم المناسبة».

(١) المناسبة بين السور

كان من الطبيعي وقد انطلق العلماء إلى البحث في «المناسبة» بين السور والآيات، من منطلق التساؤل عن الحكمة في جعل آية إلى جنب آية، وفي جعل سورة إلى جنب السورة؛ أن يُحاولوا إيجاد روابط عامة بين السور من حيث المضمون أولاً. وكان من الضروري أن تحتل سورة «الفاتحة» مكانة خاصة من حيث إنها تمثل المدخل الأساسي للنص كما يتبين من اسمها «الفاتحة» أو «أم الكتاب». إنَّ الفاتحة لا بد إذن أن تتضمن — ولو على سبيل الإشارة — كل أقسام القرآن. إنها بمثابة الافتتاحية، أو الحركة الأولى في القصيدة السيمفونية، لا بد أن تُؤمى إلى باقي الحركات. وعلى ذلك يُمكن حصر علوم القرآن في ثلاثة أقسام، تُشير سورة الفاتحة إلى كل قسم منها على سبيل التمهيد والافتتاح، وبذلك تكتسب مكانتها بوصفها «أم الكتاب».

أم علوم القرآن، ثلاثة أقسام: توحيد وتذكير وأحكام؛ فالتوحيد تدخل فيه معرفة المخلوقات ومعرفة الخالق بأسمائه وصفاته وأفعاله. والتذكير ومنه الوعد والوعيد والجنة والنار وتصفية الظاهر والباطن. والأحكام ومنها التكليف وتبيين المنافع والمضار، والأمر والنهي والندب ... ولهذا المعنى صارت فاتحة الكتاب أم الكتاب؛ لأنه فيها الأقسام الثلاثة: فأما التوحيد فمن أولها إلى قوله: ﴿يَوْمَ الدِّينِ﴾، وأما الأحكام فـ ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ وأما التذكير فمن قوله ﴿أَهْدِنَا﴾ إلى آخرها، فصارت بهذا أمًّا لأنه يتفرع عنها كل نبت.^٥

^٥ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٧.

وإذا كان انحصار أقسام القرآن في هذه العلوم الثلاثة — التوحيد والتذكير والأحكام — قد أدى إلى كشف العلاقات بين الفاتحة والقرآن كله، فإنه يُفسر أيضاً ما قيل عن سورة الإخلاص من أنها تعدل «ثلث» القرآن:

«لذلك قيل في معنى قوله ﷻ ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ تعدل ثلث القرآن، يعني في الأجر؛ وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء. وقيل ثلثه في المعنى. لأن القرآن ثلاثة أقسام كما ذكرنا. وهذه السورة اشتملت على التوحيد.»^٦

ولكن علينا أن نلاحظ أن هذه العلاقات العامة ليست بديلاً عن العلاقات الخاصة التي تُوجد بين السورة — سورة الفاتحة — وبين السورة التالية لها وهي سورة البقرة. والعلاقة الخاصة أقرب إلى أن تكون علاقة أسلوبية لغوية في حين تكون العلاقات العامة علاقات في المضمون والمحتوى. هذه العلاقة الأسلوبية اللغوية تتمثل في أن سورة «الفاتحة» تنتهي بالدعاء: ﴿اهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ * صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾. وهذا الدعاء يجد الإجابة عليه في أول سورة «البقرة» ﴿الم * ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ هُدًى لِلْمُتَّقِينَ﴾. ويكون النص على ذلك متصلاً.

كأنهم لما سألوا الهداية إلى الصراط المستقيم قيل لهم: ذلك الصراط الذي سألتهم الهداية إليه هو الكتاب.^٧

وإذا كان الارتباط بين سورة الفاتحة وسورة البقرة ارتباطاً أسلوبياً فإن العلاقة بين سورة البقرة وسورة آل عمران أشبه بالعلاقة بين «الدليل» و«شبهات الدليل» من حيث إن سورة البقرة «بمنزلة إقامة الدليل على الحكم»؛ وذلك لأنها «تضمّنت قواعد الدين» أما سورة آل عمران «بمنزلة الجواب عن شبهات الخصوم».

ولهذا قرن فيها ذكر المتشابه منها بظهور الحجة والبيان فإنه نزل أولها في آخر الأمر لما قدم وفد نجران النصارى وآخرها يتعلّق بيوم أحد، والنصارى تمسّكوا بالمتشابه فأجيبوا عن شبههم بالبيان. ويوم أحد تمسّك الكفار بالقتال فقولوا بالبيان. وبه يُعلم الجواب لمن تتبّع المتشابه من القول والفعل. وأوجب الحجّ في آل عمران، وأما في البقرة فذكر أنه مشروع وأمر بتمامه بعد الشروع فيه، ولهذا ذكر البيت والصفة والمروءة.^٨

^٦ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٧.

^٧ المصدر السابق، ص ٣٨.

^٨ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٦١.

وإذا كان هذا الترابط بين «البقرة» و«آل عمران» ترابطاً يعتمد على نوع من التأويل يكاد يقصر محتوى سورة «آل عمران» على الآية السابعة منها، فإن علينا أن نلاحظ كيف اعتمد المفسر في هذا التأويل على «سبب النزول» أولاً، ثم كيف أعاد تفسير آخر السورة اعتماداً على سبب نزوله أيضاً — موقعة أحد — ليربطه بمفهوم «التشابه» وقد أدى هذا التأويل إلى اختصار محتوى سورة «آل عمران» في «الجواب على شبهات الخصوم»؛ وذلك لتكون مكملة لسورة البقرة المتضمنة «إقامة الدليل على الحكم». وإذا تساءلنا: ما هو الحكم الذي تتضمن سورة البقرة «إقامة الدليل» عليه، وتتضمن سورة «آل عمران» الجواب عن «شبهات» الخصوم عليه؟ كان جواب المفسر القديم أن الحكم هو المتضمن في سورة الفاتحة ويشتمل على:

«الإقرار بالربوبية، والالتجاء إليه في دين الإسلام، والصيانة عن دين اليهودية والنصرانية».^٩

ومعنى ذلك أن الأحكام التي تدل عليها سورة الفاتحة تتضمن سورة البقرة «الدليل» عليها، وتتضمن سورة آل عمران «الجواب على شبهات الخصوم» الخاصة بهذا الدليل. ولما كانت شبهات الخصوم على الدليل الإسلامي تأتي من جانب اليهود أو من جانب النصارى؛ فقد كان من الطبيعي أن تسبق سورة البقرة سورة آل عمران، بحكم أسبقية علاقة الإسلام باليهود من جهة بحكم التجاور المكاني، وبحكم أسبقية التوراة للإنجيل من جهة أخرى من الناحية التاريخية:

«وكان خطاب النصارى في آل عمران أكثر، كما أن خطاب اليهود في البقرة أكثر؛ لأن التوراة أصل والإنجيل فرع لها، والنبي ﷺ لما هاجر إلى المدينة دعا اليهود وجاهدهم، وكان جهاده للنصارى في آخر الأمر، كما كان دعاؤه لأهل الشرك قبل أهل الكتاب. ولهذا كانت السور المكية فيها الدين الذي اتفق عليه الأنبياء، فخطب بها جميع الناس، والسور المدنية فيها خطاب من أقر بالأنبياء من أهل الكتاب، فخطبوا يا أهل الكتاب، يا بني إسرائيل».^{١٠}

ومن الطبيعي بعد ذلك كله أن تكون سورتا «النساء» و«المائدة» متضمنتين لتفاصيل الأحكام والشرائع؛ حيث تتضمن السورة الأولى أحكام العلاقات الاجتماعية بين

^٩ المصدر السابق، ص ٢٦٠.

^{١٠} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٦١.

البشر، بينما تتضمن السورة الثانية أحكام العلاقات التجارية والاقتصادية. وإذا كانت الأحكام التشريعية — سواء على مستوى العلاقات الاجتماعية أو على مستوى العلاقات الاقتصادية — مجرد وسائل لغايات ومقاصد أخرى هي حماية المجتمع والحفاظ على سلامته، فإن هذه المقاصد تتكفل بها سورتا الأنعام والأعراف. وبذلك يكون ترتيب السور داخل المصحف قائماً على أساس البدء بالكلية التي تصوغها أولاً سورة الفاتحة، ثم تتكفل سورة البقرة بالكشف عن الأحكام. وعلى حين تمثل سورة آل عمران «الجواب على شبهات الخصوم» الخاصة بهذه الأحكام، تكون سورتا النساء والمائدة بمثابة تفصيلٍ تشريعيٍّ للحدود في مجال العلاقات، ثم تتكفل السورتان التاليتان ببيان مقاصد الشريعة وغاياتها من هذه الأحكام التفصيلية.

وأما سورة النساء فتتضمن جميع أحكام الأسباب التي بين الناس، وهي نوعان: مخلوقة لله تعالى، ومقدورة لهم، كالنسب والصره، ولهذا افتتحها الله بقوله: ﴿رَبُّكُمْ الَّذِي خَلَقَكُمْ مِنْ نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾ ثم قال: ﴿وَاتَّقُوا اللَّهَ الَّذِي تَسَاءَلُونَ بِهِ وَالْأَرْحَامَ﴾، وبين الذين يتعاهدون ويتعاهدون فيما بينهم، وما تعلق بذلك من أحكام الأموال والفروج والمواريث. ومنها العهود التي حصلت بالرسالة، والتي أخذها الله على الرسل.

وأما المائدة فسورة العقود وبهن تمام الشرائع، قالوا: وبها تم الدين، فهي سورة التكميل. بها ذكر الوسائل كما في الأنعام والأعراف ذكر المقاصد، كالتحليل والتحريم، كتحريم الدماء والأموال وعقوبة المعتدين. وتحريم الخمر من تمام حفظ العقل والدين. وتحريم الميتة والدم والمنخقة، وتحريم الصيد على المحرم من تمام الإحرام. وإحلال الطيبات من تمام عبادة الله. ولها ذكر فيها ما يختص بشريعة محمد ﷺ كالوضوء والحكم بالقرآن فقال تعالى: ﴿لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَا جَا﴾ وذكر أنه من ارتدَّ عوَّض الله بخير منه ولا يزال هذا الدين كاملاً، ولهذا قيل: إنها آخر القرآن نزولاً، فأحلُّوا حلالها وحرَّموا حرامها.^{١١}

ولكن هذه العلاقات المضمونية كلها لا تنفي وجود علاقات لغوية وأسلوبية أخرى كما سبقت لنا الإشارة في العلاقة الخاصة بين سورة الفاتحة وسورة البقرة. ومن

^{١١} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٦٢.

الطبيعي أن يكون اكتشاف هذه العلاقات اللغوية والأسلوبية مُعتمداً بدوره أيضاً على نوع من التأويل لا يختلف كثيراً عن التأويل الذي يتم على أساسه اكتشاف العلاقات المضمونية. من هذا التأويل الذي يتم به اكتشاف العلاقة بين آخر سورة «المائدة» وأول سورة «الأنعام». تنتهي سورة المائدة بقوله تعالى: ﴿قَالَ اللَّهُ هَذَا يَوْمُ يَنْفَعُ الصَّادِقِينَ صِدْقُهُمْ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُمْ وَرَضُوا عَنْهُ ذَلِكَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ * لِلَّهِ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا فِيهِنَّ وَهُوَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ﴾. وتبدأ سورة «الأنعام» بقوله تعالى: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَجَعَلَ الظُّلُمَاتِ وَالنُّورَ ثُمَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾. وقد يذهب الباحث المعاصر إلى الاكتفاء بتكرار ألفاظ «السموات والأرض» في نهاية السورة الأولى وبداية السورة الثانية لإقامة «المناسبة» أو «العلاقة» اللغوية بينهما. لكن الاعتماد على مجرد ظاهرة التكرار لا يكفي عالم القرآن الذي يريد أن يجد للعلاقة التي يكتشفها سنداً من النص ذاته، ولو من جزء ثالث منه.

لذلك يتجاوز عالم القرآن مجرد الوقوف عند الآية الأخيرة ليتأمل الموقف في الآيات الخمس الأخيرة كلها من سورة المائدة حيث يفصل الله بين عيسى ابن مريم وبين قومه يوم القيامة في شأن ادعائهم ألوهيته. وإذا كان الموقف العام لنهاية السورة موقف «الفصل»، فإن علاقته ببداية سورة الأنعام التي تبدأ «الحمد لله» علاقة يمكن اكتشافها استناداً إلى جزء ثالث في النص هو قوله تعالى: ﴿وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِالْحَقِّ وَقِيلَ الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^{١٢}.

إن الارتباط الذي يؤسسه النص بين «القضاء والفصل» وبين «الحمد» يتحول إلى قانون عام يفسر علاقات بعض السور. وإذا كانت سورة «فاطر» أيضاً تبدأ بالحمد فإن المناسبة بينها وبين السورة السابقة عليها هي العلاقة بين الحمد والفصل والقضاء؛ حيث تنتهي سورة «سبأ» السابقة عليها بقوله تعالى: ﴿وَحِيلَ بَيْنَهُمْ وَبَيْنَ مَا يَشْتَهُونَ كَمَا فُعِلَ بِأَشْيَاعِهِمْ مِنْ قَبْلُ إِنَّهُمْ كَانُوا فِي شَكٍّ مُرِيبٍ﴾. ومع ذلك فيمكن الاستئناس هنا بنص آخر إن قال قائل إن موقف «فصل القضاء» لا يشبه الموقف في نهاية سورة «سبأ»، وهو موقف «الحيلولة» بين الكافر وبين ما يريد، ذلك النص هو قوله تعالى:

^{١٢} سورة الزمر: الآية ٧٥، وانظر: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٨.

﴿فَقَطَّعَ دَابِرُ الْقَوْمِ الَّذِينَ ظَلَمُوا وَالْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^{١٢} ولا شك أن «قطع الدابر» أشد دلالة على «الحيلولة» من حيث هو قضاء على الوجود ذاته.

وثمة علاقات بين السور لا تحتاج لهذا القدر من التأويل، بل تعتمد على وجود نوع من الترابط اللغوي أو تعتمد على التكرار اللغوي بين لفظ في آخر السورة ولفظ في أول السورة التي تليها. من النمط الثاني انتهاء سورة «الواقعة» بالأمر بالتسبيح وافتتاح سورة «الحديد» بالتسبيح. ومن النمط الأول العلاقة بين سورتي «الكهف» و«الإسراء»، ورغم أن العلاقة بين هاتين السورتين تُكتشف من خلال بدايتهما لا من خلال نهاية الأولى وبداية الثانية كما في الأمثلة السابقة، فإن اقتران التسبيح بالحمد في الصيغة الدعائية «سبحان الله والحمد لله» هو الذي يُقيم الرابطة بين السورتين؛ حيث تبدأ سورة الإسراء بقوله تعالى: ﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا﴾ بينما تبدأ سورة «الكهف» بقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ﴾.

لأن التسبيح حيث جاء مُقدِّمًا على التحميد، يقال: سبحان الله والحمد لله.^{١٤} وبناءً على فكرة التشابه بين بدايات السور يستطيع عالم القرآن أن يُفسر ترتيب السور التي تبدأ بحروف متشابهة مثل «حَم»، وهي السور التي أُطلق عليها اسم «الحواميم»^{١٥} ولكن المناسبة بين السور القصيرة يمكن أن تدخلنا في علاقات لغوية أكثر تحديدًا. إن العلاقة بين سورة «الفيل» وسورة «قريش» علاقة ارتباط لغوي تحوّلها إلى سورة واحدة لو تقبّلنا منظور القدماء لهما. وإذا كانت السورة الأولى تنتهي بقوله تعالى: ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾ فإن السورة الثانية تبدأ باللام ﴿لِإِيلَافِ قُرَيْشٍ﴾ * ﴿إِيلَافِهِمْ﴾ وبدلاً من أن تكون هذه اللام متعلّقة بالمحذوف العامل في ﴿رِحْلَةَ الشِّتَاءِ وَالصَّيْفِ﴾ تكون متعلّقة بنهاية السورة الأولى ﴿فَجَعَلَهُمْ كَعَصْفٍ مَأْكُولٍ﴾. وبذلك تكون السورتان سورة واحدة، ويكون المعنى: إنَّ الله قضى على أصحاب الفيل وكان ثمرة ذلك وعاقبته أن قريشاً تآلّفت. وتكون هذه اللام في أول سورة «قريش» لام العاقبة استناداً

^{١٢} سورة الأنعام: الآية ٢٤٥، وانظر سورة الزمر: الآية ٧٥.

^{١٤} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٩.

^{١٥} المصدر السابق، ص ٢٦٠.

إلى الأخفش الذي ذهب. إلى أن اتصالهما من باب قوله ﴿فَالْتَقَطَهُ آلُ فِرْعَوْنَ لِيَكُونَ لَهُمْ عَدُوًّا وَحَزَنًا﴾.^{١٦}

وإذا كان الاتصال بين سورتي «الفيل» و«قريش» اتصالاً لغوياً دلاليًا، فإن الاتصال بين سورتي «المسد» و«الإخلاص» اتصال إيقاعي يعتمد على تناغم الفاصلة الأخيرة في سورة «المسد» مع فواصل سورة «الإخلاص». ولعلّ مما يُقوّي هذا الترابط أن الفاصلة الأخيرة من سورة «المسد» تخالف فواصل السورة نفسها؛ فهي على حرف الدال وفواصل السورة كلها على حرف الباء. وإذا كانت فواصل سورة «الإخلاص» كلها على حرف الدال فإن هذا من شأنه أن يخلق ترابطاً إيقاعياً بين السورتين.^{١٧}

والنمط الأخير من العلاقات بين السور القصيرة هو علاقة «التقابل» وهو نمط نجده بين سورتي «الماعون» و«الكوثر» من جهة، وبين سورتي «الضحى» و«الشرح» من جهة أخرى. في سورة الماعون صفات أربع يقابلها في سورة «الكوثر» صفات أربع نقيضة.

«لأنّ السابقة قد وصف الله فيها المنافق بأمر أربعة: البخل وترك الصلاة، والرياء فيها، ومنع الزكاة. فذكر هنا في مقابلة البخل: ﴿إِنَّا أَعْطَيْنَاكَ الْكُوثَرَ﴾ أي الكثير. وفي مقابلة ترك الصلاة «فَصَلِّ» أي دُم عليها. وفي مقابلة الرياء «لِرَبِّكَ» أي لرضاه لا للناس، وفي مقابلة منع الماعون «وَأَنْحَرْ»، وأراد به التصدّق بلحم الأضاحي. فاعتبر هذه المناسبة العجيبة».^{١٨}

ومثل هذا التقابل نجده بين سورتي «الضحى» و«الشرح» من حيث إن السورة الأولى تسعى إلى نفي ما أشاعه المشركون من هجر رب محمد له ثم تُعَدُّ لمحمد المواقف التي ساندّه فيها الله، والسورة الثانية — من هذه الزاوية — تمثل استمراراً للسورة الأولى، وهو استمرار يؤكد التشابه الأسلوبي المعتمد على الاستفهام والنفي «ألم...» المتكرّر في السورتين معاً ما يلي ذلك في السورتين من العطف بصيغة الماضي وانتهاء كل سورة منها بصيغ التأكيد التي تتمثل في أسلوب الاختصاص المعتمد على التقديم في السورة الأولى، وتتمثل في أسلوب التكرار وتقديم المفعول في السورة الثانية.

^{١٦} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٨.

^{١٧} انظر المصدر السابق، ص ٢٦٠.

^{١٨} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٦.

(٢) المناسبة بين الآيات

إذا كان البحث عن المناسبة بين السور قد حاول كما رأينا أن يقيم للنص وحدة عامة تعتمد على تأسيس علاقات متعدّدة ومختلفة ذات طابع «تأويلي» في أغلب الأحيان، فإن البحث عن المناسبة بين الآيات يدخلنا مباشرة في صميم الدرس اللغوي لآليات النص. ومن المهم أن نلاحظ هنا أن علم «المناسبة» لا يبيح عن علاقات خارجية، ولا يستند إلى شواهد من خارج النص؛ فالنص في هذا العلم هو شاهد ذاته، وهو الذي يُؤسّس معايير علاقاته بناءً على طريقة تركيبه اللغوي أو العقلي أو الحسي. وليس معنى ذلك أن هذه العلاقات علاقات «موضوعية» مفارقة لحركة عقل القارئ والمفسر، بل هي علاقات ناتجة عن جدل القارئ مع النص في عملية القراءة.

إنّ مفهوم «وحدة» النص مفهوم يرتد إلى قضية الإعجاز، وهي قضية ترتد في جانب كبير منها — كما سبقت الإشارة في الفصل السابق — إلى مغايرة قائل النص — الله — لغيره من المتكلمين. لذلك يتجنب العلماء في علم «المناسبة» الحديث عن المناسبة بين الآيات التي يكون وجه الارتباط بينها واضحاً مثل:

«إذا كانت الثانية للأولى على جهة التأكيد والتفسير أو الاعتراض والتشديد»^{١٩}
كما يتجنّبون مناقشة النماذج التي تكون الآية فيها معطوفة على الآية السابقة عليها، ويكون وجه العطف بين الآيتين قائماً على أساس من جهة جامعة كالنظيرين والشريكين. وقد تكون العلاقة بينهما المضادة، وهذا كمناسبة ذكر الرحمة بعد ذكر العذاب، والرغبة بعد الرهبة. وعادة القرآن العظيم إذا ذكر أحكاماً ذكر بعدها وعداً ووعيداً، ليكون ذلك باعثاً على العمل بما سبق، ثم يذكر آيات التوحيد والتنزيه، ليعلم عظم الأمر والناهي.^{٢٠}

وإنما يكون التركيز على تلك الآيات المعطوفة على بعضها دون أن يكون للعطف وجه واضح من الوجوه المعروفة التي أسهب عبد القاهر في شرحها وتحليلها في باب «الفصل والوصل». وهو باب يؤكّد على أهميته قائلاً:

«اعلم أن العلم بما ينبغي أن يُصنع في الجمل من عطف بعضها على بعض أو ترك العطف فيها والمجيء بها منثورة تستأنف واحدة منها بعد الأخرى من أسرار البلاغة،

^{١٩} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٤٠.

^{٢٠} المصدر السابق نفسه.

وممّا لا يتأتى تمام الصواب فيه إلا للأعراب الخالص. والأقوام طبعوا على البلاغة، وأوتوا فناً من المعرفة في ذوق الكلام هم بها أفراد. وقد بلغ من قوة الأمر في ذلك أنهم جعلوه حدّاً للبلاغة؛ فقد جاء عن بعضهم أنه سُئِلَ عنها فقال: معرفة الفصل من الوصل، ذاك لغموضه ودقّة مسلكه وأنه لا يُكْمَل لإحراز الفضيلة فيه أحد إلا كمل لسائر معاني البلاغة.»^{٢١}

ويبدو أنّ الآيات الأولى من سورة «الإسراء» كان لها في مبحث «المناسبة» مكانة خاصة من حيث إن العلاقات بينها تحتاج إلى الكشف عنها بعيداً عن علاقات العطف المألوفة. إنّ الآية الأولى تتحدّث عن «الإسراء»، وتنتقل الآية الثانية إلى الحديث عن موسى وبني إسرائيل والآيتان معطوفتان بالواو. وتصف الآية الثالثة بني إسرائيل وصفاً خاصاً بأنهم ذرية من حملنا مع نوح وتستطرد في وصف نوح بأنه «كان عبداً شكوراً»، ثم تأتي الآية الرابعة إلى ذكر وعد الله لبني إسرائيل ويستمر ذلك إلى الآية الثامنة. وفي الآية التاسعة ينتقل النص للحديث عن القرآن. ونلاحظ في هذه الآيات كلها اختلاف الفواصل؛ فالفاصلة في الآية الأولى الرء، وفي الآية الثانية اللام الممدودة. وفي الآيات من الثالثة إلى التاسعة تكون الفاصلة هي الرء الممدودة. ويكون السؤال ما هي العلاقة بين الإسراء وبين ذكر بني إسرائيل، ولماذا التركيز على كونهم من ذرية من حمل مع نوح مع أن التصور أن البشر جميعاً من هذه الذرية لبني إسرائيل وحدهم؟ ثم ما دلالة الانتقال إلى ذكر القرآن بعد ذلك؟

﴿سُبْحَانَ الَّذِي أَسْرَى بِعَبْدِهِ لَيْلًا مِنَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ إِلَى الْمَسْجِدِ الْأَقْصَى الَّذِي بَارَكْنَا حَوْلَهُ لِنُرِيَهُ مِنْ آيَاتِنَا إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ الْبَصِيرُ * وَأَتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَجَعَلْنَاهُ هُدًى لِبَنِي إِسْرَائِيلَ أَلَّا تَتَّخِذُوا مِنْ دُونِي وَكَيْلًا * ذُرِّيَّةً مِنْ حَمَلْنَا مَعَ نُوحٍ إِنَّهُ كَانَ عَبْدًا شَكُورًا * وَقَضَيْنَا إِلَى بَنِي إِسْرَائِيلَ فِي الْكِتَابِ لَتُفْسِدُنَّ فِي الْأَرْضِ مَرَّتَيْنِ وَلَتَعْلُنَّ عُلُوقًا كَبِيرًا * فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ أُولَاهُمَا بَعَثْنَا عَلَيْكُمْ عِبَادًا لَنَا أُولِي بَأْسٍ شَدِيدٍ فَجَاسُوا خِلَالَ الدِّيَارِ وَكَانَ وَعْدًا مَفْعُولًا * ثُمَّ رَدَدْنَا لَكُمُ الْكَرَّةَ عَلَيْهِمْ وَأَمْدَدْنَاكُمْ بِأَمْوَالٍ وَبَنِينَ وَجَعَلْنَاكُمْ أَكْثَرَ نَفِيرًا * إِنْ أَحْسَنْتُمْ أَحْسَنْتُمْ لِأَنْفُسِكُمْ وَإِنْ أَسَأْتُمْ فَلَهَا فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ الْآخِرَةِ لِيَسُوءُوا وُجُوهَكُمْ وَلِيَدْخُلُوا الْمَسْجِدَ كَمَا دَخَلُوهُ أَوَّلَ مَرَّةٍ وَلِيُتَبِّرُوا مَا عَلَوْا تَتْبِيرًا * عَسَى رَبُّكُمْ أَنْ

^{٢١} دلائل الإعجاز، ص ٢٣٠.

يَرْحَمَكُمُ وَإِنَّ عُدَّتُمْ عُدْنَا وَجَعَلْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ حَصِيرًا * إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا*.

وفي محاولة الباقلاني الكشف عن وجه الارتباط بين هذه الآي بوصفه وجهًا من وجوه الإعجاز يرى أن ما يبدو «فصلاً» بين الآية الأولى والآية الثانية هو في حقيقته «وصل» يرتدُّ إلى النَّظْم الذي يبرأ منه الكلام العادي — كلام البشر — وهو نظم أدنى إلى الانتقال إلى ذكر نوح. ووصفه بأنه «شكور» وصفاً يربط الكلام بعضه ببعض لمناسبته للفاصلة من جهة، وللإيماء إلى ما يجب على بني إسرائيل — المعاصرين للنص — من الشكر اقتداءً بنوح من جهة أخرى. وفي كل ذلك يكون تركيز الباقلاني على مُفارقة النص لغيره من النصوص وذلك دون أن يحدد بالضبط وجه العلاقة بين الآية الأولى والآية الثانية. إنه يكتفي بالقول:

«هذا خروج لو كان في غير هذا الكلام لتُصوَّر في صورة المنقطع. وقد تمثَّل في هذا النَّظْم لبراعته وعجيب أمره موقع ما لا ينفك منه القول. وقد يتبرَّأ الكلام المتصل بعضه من بعض، ويظهر عليه التَّبْيِيج والتَّبَايِن للخلل الواقع في النظم. وقد تصور هذا الفصل للطفه وصلاً، ولم يبين عليه تمييز الخروج، ثم انظر كيف أجرى هذا الخطاب إلى ذكر نوح وكيف أثنى عليه، وكيف يليق صفته بالفاصلة، ويتمُّ النظم بها مع خروجها مخرج البروز من الكلام الأول إلى ذكره وإجرائه إلى مدحه بشكره، وكونهم من ذريته يوجب عليهم أن يسيروا بسيرته وأن يستنوا بسنته في أن يشكروا كشكره ولا يتخذوا من دون الله وكيلًا، وأن يَعْتَقِدُوا تعظيم تخليصه إياهم من الطوفان لما حملهم عليه ونجاهم فيه حين أهلك من عداهم به. وقد عرفهم أنه إنما يُؤَاخِذُهُم بذنوبهم وفسادهم فيما سلت عليهم من قبلهم وعاقبهم، ثم عاد عليهم بالإفضال والإحسان حتى يتذكَّروا ويعرفوا قدر نعمة الله عليهم وعلى نوح الذي ولد لهم وهم من ذريته، فلَمَّا عادُوا إلى جهالتهم وتمردوا في طغيانهم عاد عليهم بالتعذيب.»^{٢٢}

وإذا كان الباقلاني يكتفي بهذه التعميمات، فإنَّ الزركشي الذي ينقل عن الباقلاني كثيراً ويعتمد عليه في كثير من الآراء يستطيع أن يلمح وجهًا من أوجه المناسبة بين ذكر الإسراء في الآية الأولى وبين الحديث عن بني إسرائيل في الآيات التالية. ويستطيع كذلك أن

^{٢٢} إعجاز القرآن، الجزء الثاني، ص ٩١-٩٢.

يكشف عن وجه المناسبة بين قصة بني إسرائيل وبين ذكر القرآن في الآية التاسعة. إن العلاقة بين ذكر الإسراء وذكر قصة بني إسرائيل:

«التقدير: أطلعناه على الغيب عياناً، وأخبرناه بوقائع من سلف بياناً، لتقوم أخباره على مُعجزته برهاناً؛ أي سبحان الذي أطلعك على بعض آياته لتقصّها ذكرًا، وأخبرك بما جرى لموسى وقومه في الكرتين، لتكون قصتهما آية أخرى. أو أنه أسرى بمحمد إلى ربه كما أسرى بموسى من مصر حين خرّج منها خائفًا يترقّب».^{٢٣}

ويكون الانتقال من قصة بني إسرائيل إلى ذكر القرآن. خروجًا آخر إلى حكمة القرآن؛ لأنه الآية الكبرى. وعلى هذا فقس الانتقال من مقام إلى مقام.^{٢٤}

إنّ المناسبة بين الإسراء وبين قصة بني إسرائيل يمكن أن تُكتشف من زاويتين: الزاوية الأولى أن حدث الإسراء كان الهدف منه مُعاينة الغيب، وهو هدف يُمكن أن يتحقّق بالقصص القرآني. والفارق بين الإسراء والقصص أن الإسراء يعتمد على «العيان» بينما يعتمد القصص على «البيان». لقد كان حدث الإسراء معاينة للغيب الميتافيزيقي، والقصص بمثابة إخبار أو «بيان» للغيب التاريخي. الزاوية الثانية التي يُمكن من خلالها اكتشاف «المناسبة» التشابهُ بين «إسراء» محمد ليلاً وبين خروج موسى من مصر خائفًا يترقّب بعد أن وكز المصري فقتله.

والانتقال بعد ذلك إلى ذكر «نوح» يُعطي للقصة كلها دلالتها في سياق علاقة النص بالواقع، فليس الغرض من القصص القرآني مجرّد التسلية أو المتعة، بل الهدف منه — إلى جانب دلالته على إطلاع محمد على الغيب التاريخي — يرتبط بمجمل هدف النص وغايته، وهو تغيير الواقع من خلال الجدل معه، لذلك يعدُّ ذكر نوح نوعًا من التذكير لبني إسرائيل المعاصرين بتلك النعمة التي أنعم الله بها عليهم حين نجّاهم مع نوح. لذلك كان وصف نوح بأنه عبد شكور وصفًا على سبيل الرمز والإيماء لما يجب عليهم من شكر نعمة إرسال محمد، هذا بالطبع إلى جانب ما يُحقّقه الوصف من قيمة إيقاعية تربط الآية بالآيات التالية.

ويكون الانتقال إلى ذكر القرآن في الآية التاسعة انتقالًا للحديث عن آية ثالثة هي الآية الكبرى، وذلك بعد الحديث عن آية الإسراء وعن آية الإنباء عن الغيب بما تتضمّنه

^{٢٣} البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٤٢.

^{٢٤} البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٤٣.

داخلياً من آيات الإنقاذ من الغرق والوعد الذي وعده الله لبني إسرائيل. وهكذا تتربط الآيات على مستوى المضمون وعلى مستوى الشكل كما تتربط من حيث دلالتها على الواقع الذي يتجادل معه النص، وهو الواقع الذي يضم النبي ويضم بني إسرائيل. وإذا كانت الآيات السابقة لم تحتج في بيان «المناسبة» بينها إلى معرفة «سبب النزول» فإن اكتشاف «المناسبة» يحتاج في بعض الآيات إلى معرفة «سبب النزول» من أجل اكتشاف المعنى والدلالة الذي يُساعد المفسر على اكتشاف وجه الترابط أو «المناسبة» مثال ذلك قوله تعالى:

﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْأَهْلَةِ قُلْ هِيَ مَوَاقِيتُ لِلنَّاسِ وَالْحَجِّ وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنِ اتَّقَى وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾.^{٢٥}

فما هي العلاقة أو «المناسبة» بين ذكر الأهلة وبين حكم إتيان البيوت؟ ويكتسب السؤال أهميته من أن «الموضوعين» تتضمنهما آية واحدة، ولا بد من ثم أن يكون وجه «الترابط» قوياً. ويحصر علماء القرآن وجه الارتباط بين جزأي الآية في أحد احتمالين: الاحتمال الأول أن يكون ذكر إتيان البيوت من ظهورها نوعاً من «التمثيل» الرمزي لسؤالهم عن «الأهلة». وفي هذا الاحتمال يفهم السؤال استناداً إلى سبب النزول على أنه لم يكن سؤالاً استفهامياً بل كان سؤالاً على سبيل التهكم والسخرية؛ فقد تساءلوا: «ما بال الهلال يبدأ صغيراً ثم يكتمل بدرًا ثم يعود هلالاً صغيراً؟ وما الحكمة في ذلك؟» واستناداً إلى هذا «السبب» يكون النص في إجابته عن هذا السؤال قد تجاهله، وأجاب عن سؤال آخر كان هو الذي يجب أن يسأله — وذلك ما عُرف بعد ذلك باسم «أسلوب الحكيم» — ثم سخر النص منهم ببيان أنهم في سؤالهم المعكوس هذا شأن من يأتي البيوت من ظهورها. وبناءً على هذا الفهم تكون العلاقة بين جزأي الآية هي علاقة الممثل بالممثل. ويكون الجزء الثاني من الآية:

«من قبيل التمثيل لما هم عليه، من تعكيسهم في سؤالهم، وأن مثلهم كمثل من يترك باباً ويدخل من ظهر البيت، فقليل لهم: ليس البر ما أنتم عليه من تعكيس الأسئلة، ولكن البر من اتقى ذلك. ثم قال سبحانه: ﴿وَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ أَبْوَابِهَا﴾؛ أي باشروا الأمور من وجوهها التي يجب أن تُبأشر عليها، ولا تعكسوا.»^{٢٦}

^{٢٥} سورة البقرة: الآية ١٨٩.

^{٢٦} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٤١.

إن النص في مثل هذا الفهم يُحوّل الحدث الخارجي — سبب النزول — إلى صورة رمزية تمثيلية، فهو لا يعكس الحدث عكسًا آليًا ولا يُعبر عنه بطريقة ميكانيكية، إنه يعكسه ويتجاوزُه في نفس الوقت بتحويله إلى صورة مجازية. ولكن علينا أن نلاحظ أن هذا فهم يعتمد على ضرب من التأويل وإن كان مُعتمدًا على سبب النزول. ويعتمد التأويل هنا على «التقابل» بين المعنى الناتج عن معرفة سبب النزول وبين «الصورة» المجازية المنتزعة من إتيان البيوت من ظهورها.

والاحتمال الثاني في وجه ارتباط جزأي الآية يتباعد عن هذا الفهم «التمثيلي» لصور إتيان البيوت من ظهورها، ويكتفي بالتركيز على علاقة النص بالواقع، فيذهب إلى أن إتيان البيوت من ظهورها نوع من الاستطراد بعد ذكر «الحجّ» ردًا على سؤالهم عن الهلال.

إنه من باب الاستطراد، لما ذكر أنها مواقيت للحج، وكان هذا من أفعالهم في الحج؛ ففي الحديث أن أناسًا من الأنصار كانوا إذا أحرموا لم يدخُل أحد منهم حائطًا ولا دارًا ولا فسطاطًا من باب، فإن كان من أهل المدر نقب نقبًا في ظهر بيته، منه يدخل ويخرج، أو يتخذ سلمًا يصعد به، وإن كان من أهل الوبر خرج من خلف الخباء، فقليل لهم؛ ليس البر بتحرجكم من دخول الباب، لكن البر من اتقى ما حرم الله، وكان من حقهم السؤال عن هذا وتركهم السؤال عن الأهلة. ونظيره في الزيادة على الجواب قوله ﷺ لما سُئِلَ عن المُتوضئ بماء البحر فقال: «هو الطهور ماؤه، الحلُّ ميتته».^{٢٧}

وهو احتمال ينقلنا إلى مناقشة العلاقة بين «المناسبة» و«السبب». وإذا كان السبب هو الحادثة أو الواقعة التي ينزل النص استجابة لها رفضًا أو تأييدًا أو تعديلًا، فهي الأساس الذي يستند إليه الفقيه في استخراج الحكم الشرعي الذي تتضمنه الآية، وإذا كانت الآيات المختلفة تتجاوز بناءً على علاقات «تناسب» غير «أسباب» نزولها، ألا يؤدي ذلك في بعض النصوص إلى نوع من الغموض يعوق الفقيه عن استخراج الحكم؟

إنّ المعضلة هنا مُعضلة فقهية يطرحها علماء القرآن على الوجه التالي:
«وقد تنزل الآيات على الأسباب خاصة، وتوضّع كل واحدة منها مع ما يُناسبها من الآي رعايةً لنظم القرآن وحسن السياق، فذلك الذي وُضعت معه الآية نازلة على سبب

^{٢٧} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٤١.

خاص للمناسبة؛ إذ كان مسوقاً لما نزل في معنى يدخل تحت ذلك اللفظ العام، أو كان من جملة الأفراد وضِعاً تحت اللفظ العام؛ فدلالة اللفظ عليه: هل هي كالسبب فلا يخرج ويكون مُراداً من الآيات قطعاً؟ أو لا ينتهي في القوة إلى ذلك؟ لأنه قد يُراد غيره وتكون المناسبة مشبهة به؟»^{٢٨}

والسؤال المطروح هنا: إذا تجاوزت آيتان لكل منهما سبب خاص هل يُمكن أن يدخل حكم إحداها في حكم الأخرى اعتماداً على عموم اللفظ في هذه الأخرى؟ وهل يُعدُّ اللفظ المعبر عن الحكم في الآية الأولى — والمندرج تحت حكم عموم اللفظ في الآية الأخرى — بمثابة سبب أم إنه لا يقوى هذه القوة؟ ويتضح السؤال أكثر إذا عرضنا للآيتين محور الإشكال. الآية الأولى قوله تعالى:

﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ أُوتُوا نَصِيحًا مِّنَ الْكِتَابِ يُؤْمِنُونَ بِالْجِبْتِ وَالطَّاغُوتِ وَيَقُولُونَ لِلَّذِينَ كَفَرُوا هَؤُلَاءِ أَهْدَىٰ مِنَ الَّذِينَ آمَنُوا سَبِيلًا﴾.

والآية الثانية قوله تعالى:

﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَنْ تُؤَدُّوا الْأَمَانَاتِ إِلَىٰ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُمْ بَيْنَ النَّاسِ أَنْ تَحْكُمُوا بِالْعَدْلِ إِنَّ اللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُمْ بِهِ إِنَّ اللَّهَ كَانَ سَمِيعًا بَصِيرًا﴾.^{٢٩}

وسبب نزول الآية الأولى أن كعب بن الأشرف:

«كان قدم إلى مكة وشاهد قتلى بدر وحرّض الكفار على الأخذ بثأرهم وغزو النبي ﷺ، فسأله: من أهدى سبيلاً النبي ﷺ، أو هم؟ فقال: أنتم — كذباً منه وضلالة — لعنه الله، فتلك الآية في حقه وحق من شاركه في تلك المقالة، وهم أهل كتاب يجدون عندهم في كتابهم بعث النبي ﷺ وصفته، وقد أخذت عليهم المواثيق ألا يكتموا ذلك وأن ينصروه، وكان ذلك أمانة لازمة لهم فلم يُؤدوها وخانوا فيها.»^{٣٠}

وقد نزلت الآية الثانية في شأن «مفاتيح الكعبة» «في الفتح أو قريباً منها، وبينهما ست سنين.»^{٣١} إن وجه المناسبة بين الآيتين هنا لا ينكشف إلا بمعرفة أسباب النزول.

^{٢٨} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٥.

^{٢٩} سورة النساء: الآيتان: ٥١، ٥٨.

^{٣٠} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٦.

^{٣١} المصدر السابق نفسه.

قال ابن العربي: وجه النظم أنه أخبر عن كتمان أهل الكتاب صفة محمد ﷺ وقولهم: إنَّ المشركين أهدى سبيلاً. فكان ذلك خيانة منهم، فانجرَّ ذلك إلى ذكر جميع الأمانات.^{٢٢}

لكن السؤال الفقهي يظلُّ: أي الآيتين تدخل في حكم الأخرى؟ وأيتهما العامة وأيتهما الخاصة؟ أيتهما تمثل «الأصل» الذي يستثمر منه الحكم وأيتهما تمثل «الفرع» الذي ينطبق عليه حكم الأصل. إن الإجابة هنا واضحة فالآية الثانية تدلُّ بصيغتها على «جوب» رد الأمانة وذلك باستخدام صيغة التأكيد «إن» واستخدام لفظ «يأمر»، في حين أن الآية الثانية وردت مورد الخبر، وما جاء على صيغة الأمر لا يرقى في دلالة على الحكم إلى ما جاء على صيغة الخبر. إنَّ دلالة الآية الأولى على «خيانة الأمانة» دلالة نابعة من إدراك المفسر لعلاقة «التناسب»، وليست نابعة من «سبب النزول» وحده. ومعنى ذلك أن «السبب» و«المناسبة» يتعاونان في الكشف عن دلالة النص، ولا يؤديان إلى أي غموض في دلالة النص. إن اكتشاف المناسبة هو الذي يسهل على السيوطي القول بأن معنى الآية الثانية:

«عام في كل أمانة، وذاك خاص بأمانة هي صفة النبي ﷺ، والعام تالٍ للخاص في الرسم متراخ عنه في النزول. والمناسبة تقتضي دخول ما دلَّ عليه الخاص في العام»^{٢٣}

إنَّ «المناسبة» بين الآيتين السابقتين مناسبة نابعة من تشابه سياق نزولهما من حيث الإطار العام — إطار الكذب في الأولى ورد الأمانة في الثانية — دون الوقائع الجزئية. وإذا كانت النصوص لا تصوغ الوقائع صياغة حرفية كما سبقت الإشارة فإن تجاوزهما لا يعني تعارضاً، ولا يؤدي إلى غموض حتى لو كانت أسباب نزولهما متباعدة أو مختلفة. لذلك يحرص العلماء على الفصل بين علم «المناسبة» وعلم «الأسباب» من حيث إنَّ كلَّ واحد منهما ينظر للنص من زاوية خاصة. ينظر علم «الأسباب» للنصوص من حيث دلالتها على الوقائع وارتباطها بها، وينظر علم «الأسباب» للنصوص من حيث علاقاتها اللغوية والأسلوبية أو العقلية أو الذهنية. إنه العلم الذي يدرس «العلاقات» داخل النص، في حين يدرس علم «الأسباب» علاقات النص بما هو خارجه في الواقع. وإذا كان العِلمان يُمثَلان زاويتين من درس النصوص، فأحياناً ما تلتقي الزاويتان للكشف

^{٢٢} المصدر السابق نفسه.

^{٢٣} الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٣٠.

المناسبة بين الآيات والسور

عن دلالة جزء من النص. وإذا كانت آلية النصّ تتبدّى من خلال علاقات أجزائه فإنها يُمكن أيضًا أن تتبدّى من خلال جدلية الغموض والوضوح داخل النص وهذا موضوع الفصل التالي.

الغموض والوضوح

تُعدُّ جدلية الغموض والوضوح من أهم خصائص النص في الدراسات النقدية الحديثة؛ إذ الفارق بين النص ذي الطبيعة «الإعلامية» الخالصة وبين النص الأدبي يكمن في قدرة النص الأدبي على إبداع نظامه الدلالي الخاص داخل النظام الدلالي العام في الثقافة التي ينتمي إليها. وإذا كانت النصوص «الإعلامية» الخالصة تعتمد «الوضوح» معيارًا للجودة والرداءة، فإنَّ هذا المعيار في النصوص الأدبية يختلف باختلاف طبيعة النصِّ وباختلاف النوع الأدبي الذي ينتمي إليه. إنَّ من أهم خصائص النصوص الأدبية مع ذلك أن يخالف النص نفسه ولا يكتفي بالمخالفة بين نفسه وبين غيره من النصوص:

«إنَّ اختلاف النص (عن غيره من النصوص) ليس هو المُميز له أو المحدِّد لهويته الخاصة، ولكنها طريقة النص في الاختلاف مع ذاته. وهذا الاختلاف لا يمكن الوصول إليه إلا من خلال فعل القراءة. إنها الطريقة التي تُصبح بها الطاقة الدلالية للنص غير محدودة ... من خلال عملية التكرار، وهي ليست إعادة للشيء نفسه، بل لشيء مختلف: إنَّ الاختلاف بكلمات أخرى ليس هو ما يُميز نصًّا من آخر. إنه ليس الاختلاف بين «كيانين مستقلَّين» ولكنه اختلاف في «داخل النص ذاته»^١

وفي حالة القرآن فقد سبق أن ناقشنا في «الإعجاز» الكيفية التي يُفارق النص بها غيره من النصوص سواء على مستوى النص أم على مستوى فعل القراءة عند العلماء. وتتجلَّى الكيفية التي يُخالف بها النص ذاته من خلال مجموعة من المستويات سبق أن

ناقشنا بعضاً منها في الفصول السابقة. تتجلى هذه الكيفية من خلال «المكي والمدني» سواء على مستوى المضمون أم على مستوى اللغة والصياغة. وتتجلى أيضاً من خلال «الناسخ والمنسوخ» في اختلاف الأحكام. وإذا كانت قضايا «المكي والمدني» و«الناسخ والمنسوخ» تُشير إلى مخالفة النص لذاته بتأثير علاقته بالواقع وجدله، فإن للنص آليات أخرى في مخالفة ذاته لا ترتبط ارتباطاً مباشراً بجدله مع الواقع، بل ترتبط أكثر بجدل الواقع معه من خلال فعل «القراءة».

والفارق بين جدل النص مع الواقع وبين جدل الواقع مع النص فارق في الأولوية ليس إلا، ففي مرحلة تشكيل النص في الثقافة تكون الثقافة «فاعلاً» والنص «منفعلاً»، وإن كان «انفعال» النص هنا — كما سبقت الإشارة — انفعلاً من خلال آليات اللغة. وفي مرحلة تشكيل النص للثقافة يكون النص «فاعلاً» والثقافة «منفعلاً»؛ فالثقافة هنا لا تشكل النص، بل تُعيد قراءته، وهي من ثم تُعيد تشكيل دلالاته ولا تُعيد تشكيل معطياته اللغوية. في هذا السياق الجدلي بين «النص» و«الثقافة» تكشفت آلية «الغموض والوضوح» بوصفها سمة من سمات النص. ولقد أشار النص ذاته إلى هذه السمة في الآية التي تقول:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾^٢.

ولقد تمّ فهم «المحكم» على أساس أنه الواضح البين الذي لا يحتاج إلى تأويل، كما فهم «المتشابه» على أساس أنه «الغامض» الذي يحتاج إلى تأويل. وكان القانون الذي اتفق عليه العلماء هو ضرورة رد المتشابه إلى المحكم؛ أي تفسير «الغامض» استناداً إلى «الواضح». ومعنى هذا القانون أن العلماء — على خلافاتهم الأيديولوجية حول هذه القضية وغيرها من القضايا — قد اتفقوا على أن النص هو معيار ذاته؛ فالواضح المحكم يعد بمثابة «الدليل» لتفسير الغامض المتشابه وفهمه. إن أجزاء النص يُفسر بعضها

^٢ سورة آل عمران: الآية ٧.

بعضاً، وليس مطلوباً من المفسر أن يلجأ إلى معايير خارجية لفض غوامض النص واستجلاء دلالتها. ويمكن التعبير عن هذا القانون بلغة النُّقد الأدبي فنقول إن النص يتضمن أجزاء تُعدُّ بمثابة «مفاتيح» دلالية تُمكن القارئ من الولوج إلى عالم النص وكشف أسراره وغوامضه. واحتواء النص على الغموض والوضوح يُعدُّ بمثابة آلية هامة للنص لتحويل فعل القراءة إلى فعل إيجابي يُساهم في إنتاج دلالة النص. وهكذا يكون إنتاج الدلالة فعلاً مشتركاً بين النص والقارئ، ويكون من ثمَّ فعلاً مُتجدِّداً بتعدد القراء من جهة، وامتجدداً باختلاف «ظروف» القراءة من جهة أخرى.

لقد ناقشنا في مكان آخر خلاف العلماء حول «المحكم والمتشابه» من منظور «التأويل»^٣ وغايتنا هنا التركيز على الكيفية التي أدرك بها القدماء آليات النص في إنتاج الدلالة من خلال جدلية «الغموض والوضوح»، ولذلك فمن الضروري أن نتوقَّف عند الجوانب المختلفة التي ناقش القدماء من خلالها هذه الآلية. وهي جوانب تضمُّ مجموعة من علوم القرآن إلى جانب علم المحكم والمتشابه.

(١) المنطوق والمفهوم (ندرة النصوص)

يكاد القدماء في مناقشة العلاقة بين المنطوق اللفظي للنص وبين المفهوم الذهني الناتج عن هذا المنطوق يُبلورون مفهوماً للنص يقرن بينه وبين الوضوح؛ بحيث يُصبح «النص» هو التركيب اللغوي الذي يتطابق فيه المنطوق مع المفهوم تطابقاً تاماً. ولكنهم يدركون أيضاً أن النصوص التي ينطبق عليها هذا المفهوم نادرة جداً وذلك بحكم الطبيعة الرمزية للغة التي تَعتمد على طاقتي التجريد والتعميم. وعلى ذلك يقسمون التركيب اللغوي إلى أربعة أنماط؛ وذلك طبقاً لآليات العلاقة بين المنطوق اللفظي والمفهوم الذهني. النوع الأول هو «النص» وهو الدالُّ بمنطوقه على معنى لا يحتمل غيره. والنوع الثاني هو «الظاهر» وهو الدالُّ بمنطوقه على معنيين، المعنى الظاهر منهما هو المعنى الراجح من المنطوق. والنوع الثالث هو «التأويل» وهو الذي يدلُّ بمنطوقه على معنيين يكون المعنى الراجح منهما هو المعنى غير الظاهر؛ وذلك على عكس النوع الثاني. والنوع الرابع هو النوع «الغامض» الذي يحتمل معنيين سواء على سبيل الحقيقة أو على سبيل المجاز ويصعب تحديد المعنى المراد من المنطوق، وهذا الغامض يُطلقون عليه أحياناً

^٣ انظر: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٤١-١٤٦، ص ١٦٤-١٩٠.

اسم «المجمل». وهذه الأقسام الأربعة كلها خاصة بالعلاقة بين منطوق التركيب اللغوي وبين المعنى أو الدلالة:

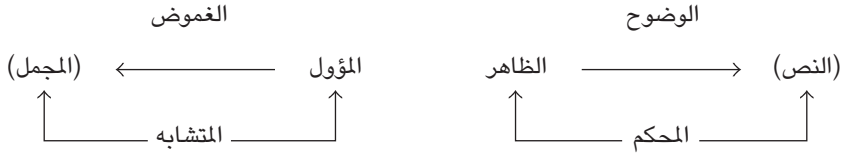
«المنطوق ما دلَّ عليه اللفظ في محلِّ النطق، فإن أفاد معنى لا يحتمل غيره فالنص نحو: ﴿فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ﴾ ... ومع احتمال غيره احتمالاً مرجوحاً فالظاهر نحو: ﴿فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ﴾، فإنَّ الباغي يُطَلَّق على الجاهل وعلى الظالم وهو فيه أظهر وأغلب، ونحو: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ﴾ فإنه يُقال للانقطاع طهر وللوضوء والغسل وهو في الثاني أظهر. وإن حمل على المرجوح لدليل فهو تأويل ويُسمى المرجوح المحمول عليه مؤولاً كقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ﴾ فإنه يستحيل حمل المعية على القرب بالذات فتعين صرفه عن ذلك وحمله على القدرة والعلم والحفظ والرعاية، وكقوله: ﴿وَاحْفَظْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ﴾ فإنه يستحيل حمله على الظاهر لاستحالة أن يكون مُشْتَرِكًا بين حقيقتين أو حقيقة ومجاز ويصحُّ حمله عليهما جميعاً فيُحْمَل عليهما جميعاً سواء قلنا بجواز استعمال اللفظ في معنياه أولاً، ووجهه على هذا أن يكون اللفظ قد خوطب به مرتين مرة أريد هذا ومرة أريد هذا. ومن أمثلته ﴿وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾ فإنه يُحتمل ولا يُضَارُّ الكاتب والشهيدُ صاحبُ الحقِّ بجورٍ في الكتابة والشهادة، ولا يُضَارُّ بالفتح أي لا يُضارهما صاحبُ الحقِّ بإلزامهما ما لا يلزمهما وإجبارهما على الكتابة والشهادة. ثم إن توقفت صحة دلالة اللفظ على إضمار سُميت دلالة «اقتضاء» نحو ﴿وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ﴾ أي أهلها، وإن لم تتوقَّف ودلَّ اللفظ على ما لم تُقصد به سُميت دلالة «إشارة» كدلالة قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾ على صحة صوم من أصبح جنباً إذ إباحة الجماع إلى طلوع الفجر تستلزم كونه جنباً في جزء من النهار.»^٤

إن هذه الأقسام الأربعة تعتمد على التدرج من الوضوح إلى الغموض؛ فالنص هو الواضح وضوحاً تاماً بحيث لا يحتمل سوى معنى واحد، ويقابل «النص» «المجمل» الذي يتساوى فيه معنيان يصعب ترجيح أحدهما، ويكون «الظاهر» أقرب إلى «النص» من حيث إن المعنى الراجح فيه هو المعنى القريب، بينما يكون «المؤول» أقرب إلى «المجمل» من حيث إن المعنى الراجح فيه هو المعنى البعيد. ومعنى ذلك أن قطبي «الوضوح»

^٤ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣١-٣٢.

الغموض والوضوح

و«الغموض» اللذين يندرج تحتهما «النص» و«المجمل» بينهما منطقة وسطى يقع فيها «الظاهر» و«المؤول». في هذا التقسيم الرباعي يقع «المحكم» في منطقة وسطى بين «النص» و«الظاهر»، ويقع المتشابه بين «المؤول» و«المجمل»^٥.



لكن العلاقة بين المنطوق اللفظي والدلالة لا تقف عند حدود هذا التقسيم الرباعي؛ فالمنطوق اللفظي قد لا يدل وحده ويحتاج إلى إضمار، وقد يتجاوز المنطوق دلالة المباشرة إلى دلالة «ضمنية». وتزداد المسألة تعقيداً حين ننظر إلى دلالة المفهوم، وهي الدلالة الناتجة عن دلالة المنطوق. إنَّ المنطوق يؤدي إلى مفهوم بدلالة الألفاظ، ولكن المفهوم من الألفاظ قد يدل على معنى آخر وراءه، وتتم هذه الدلالة إما بالموافقة وإما بالمخالفة. مثال دلالة الموافقة قوله تعالى: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٌ﴾ فالمنطوق هنا يدل على النهي عن قول «أف» للوالدين، وهذه الدلالة تدلُّ «بفحوى الخطاب» على تحريم ضربهما؛ ذلك لأنَّ النهي عن الضيق منهما بالكلام «أف» يتطلَّب بطريق الأوَّل النهي عن إيذائهما. وهذه الدلالة الثانية ليست ناتجة عن منطوق الكلام، ولكنها ناتجة عن دلالة هذا المنطوق أو عن «المفهوم». ومثال آخر هو قوله تعالى: ﴿إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَىٰ ظُلْمًا إِنَّمَا يَأْكُلُونَ فِي بُطُونِهِمْ نَارًا وَسَيَصْلَوْنَ سَعِيرًا﴾ فالمنطوق يدلُّ على حكم من يأكل مال اليتيم ظلماً، وهذه الدلالة الناتجة عن المنطوق تدلُّ «بلحن الخطاب» على تحريم الإحراق لأنه مُساوٍ للأكل في الإتلاف.

والنوع الثاني من دلالة المفهوم هو ما يدل بالمخالفة، وذلك في حالة أن يكون المنطوق دالاً على مفهوم مُحدِّد لغويّاً بالوصف أو الحال أو الظرف أو العدد، فيكون المفهوم المحدد دالاً على نفي الحكم. عن غيره، أي عن غير الموصوف، بطريق المخالفة،

^٥ السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٤.

مثال ذلك قوله تعالى: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا إِن جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا﴾ فالمفهوم من هذا المنطوق وجوب التبيّن في خبر «الفاسق»، وهذا المفهوم يدل على «أن غير الفاسق لا يجب التبيين في خبره، فيجب قبول خبر الواحد العدل».^٦

ومعنى ذلك أن دلالة المنطوق اللغوي للنصوص لا تتراوح بين الوضوح والغموض فحسب، ولكنها تختلف من حيث طرق الدلالة أيضاً؛ فقد تكون الدلالة مباشرة وهي ما يُطلق عليه القدماء «دلالة المنطوق»، وقد تكون الدلالة دلالة «اقتضاء» كما في حالة الإضمار، وقد تكون دلالة «إشارة» مثل استنتاج صحة صيام من أصبح جنباً من قوله تعالى: ﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ﴾. والدلالة الرابعة هي دلالة «المفهوم» التي تنقسم إلى دلالة موافقة وإلى دلالة مخالفة.

إنّ هذا التعدّد في طرائق الدلالة اللغوية يعكس إحساس القدماء أن طرائق الدلالة اللغوية تخالف طرائق الدلالة الأخرى مخالفة اللغة غيرها من أنواع الدلالات. من هنا نفهم حصرهم مفهوم «النص» في التركيب اللغوي الدال بمنطوقه على مفهومه دلالة مباشرة واضحة ليس فيها لبس أو احتمال، وإدراكهم في نفس الوقت أنّ هذا النمط من الدلالة نادر جداً، وهو ما عبّروا عنه بقولهم بندرة النصوص:

«وقد نُقِلَ عن قوم من المتكلمين أنهم قالوا بندور النص جداً في الكتاب والسنة. وقد بالغ إمام الحرمين وغيره في الرد قال: لأنّ الغرض من النص الاستقلال بإفادة المعنى على قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال، وهذا إن عَزَّ حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة فما أكثره مع القرائن الحالية والمقالية».^٧

والقول بندرة النصوص مردود إلى طبيعة اللغة التي تعتمد على التجريد والتعميم في دلالتها، وهذا من شأنه أن يجعل إنتاج الدلالة في اللغة بشكل عام وفي النصوص الممتازة بشكل خاص لا يُفارق جدلية النص/القارئ. إن تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في «الظاهر» أو «المؤوّل» تحديد مرهون بأفق قارئ وعقله، وتحديد المحذوف المضمّر في دلالة «الاقتضاء» يحتاج كذلك إلى قارئ. فإذا انتقلنا من دلالة

^٦ انظر: السيوطي، ص ٣٢. هذا الانتقال من «المفهوم» إلى دلالته سواء بالموافقة أم بالمخالفة، وهو ما يُطلق عليه الفقهاء «الاستنباط»، وهو بابٌ لاستثمار الأحكام الفقهية من النصوص بدلالة «المفهوم»، انظر أمثلة لذلك: الزركشي، البرهان في علوم القرآن الجزء الثاني، ص ٤-٦، ص ١٩-٢١.

^٧ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣١.

«المنطوق» إلى مُستويات دلالة «المفهوم» كانت الدلالة غير مُفارقة لفعل القراءة بما تتضمنه من تأويل. وهذا كله مفهوم للدلالة يَقْتَرِبُ إلى حدٍّ كبيرٍ من المفهوم المعاصر الذي يرى أن فعل القراءة — ومن ثم التأويل — لا يبدأ من المُعطى اللغوي للنص؛ أي لا يبدأ من المنطوق، بل يبدأ — قبل ذلك — من الإطار الثقافي الذي يمثل أفق القارئ الذي يتوجّه لقراءة النص.^٨

(٢) المَجْمَل

المَجْمَل يقف في الطرف الآخر من النص، وهو طرف الغموض كما سبقت الإشارة. وقد كان المثال الذي أُشير إلى المَجْمَل به قوله تعالى: ﴿وَلَا يُضَارُّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ﴾، وهو تركيب يحتمل قراءتين ويحتمل من ثم معنيين: القراءة الأولى: ولا يُضَارُّ على البناء للمعلوم، والقراءة الثانية ولا يُضَارُّ على البناء للمجهول. وكلتا القراءتين تحتملها الآية. لكن من الملاحظ أن «الإجمال» هنا نوع من الغموض الذي يجعل النص قابلاً لتأويلين لا يتعارضان، فسواء كان النهي للكاتب والشاهد ألا يضراً صاحب الحق أم كان لصاحب الحق ألا يضراً الكاتب والشاهد، فإنه نهى عن أن تُؤدى كتابة الديون إلى ضرر. وإذا كان «الإجمال» هنا راجعاً إلى الصيغة الصرفية للفعل، فإنَّ القدماء يُعدّون أشكالاً أخرى للإجمال المؤدي إلى الغموض مثل «الاشتراك» الدلالي للألفاظ و«الحذف» و«اختلاف مرجع الضمير» و«احتمال العطف والاستئناف» و«الغرابة» في اللفظ و«ندرة الاستعمال» على مستوى التركيب و«التقديم والتأخير» و«قلب المنقول» من الألفاظ و«التكرير القاطع لوصل الكلام» وكلها ظواهر لغوية وأسلوبية موجودة في نص القرآن.^٩

وقد أشار القدماء إلى بعض الألفاظ «الغريبة» التي غمض معناها على الجيل الأول من المسلمين:

«فأخرج أبو عبيد في الفضائل عن إبراهيم التيمي أن أبا بكر الصديق سُئِلَ عن قوله: ﴿وَفَاكِهَةٌ وَأَبًّا﴾ فقال: أي سماء تُظَلُّني وأي أرض تُقَلِّني إن أنا قلت في كتاب الله ما لا أعلم. وأخرج عن أنس أن عمر بن الخطاب قرأ على المنبر: ﴿وَفَاكِهَةٌ وَأَبًّا﴾ فقال: هذه الفاكهة قد عرَفْنَاها فما الأب؟ ثم رجع إلى نفسه فقال: إنَّ هذا لهو الكلف يا عمر.

^٨ انظر: Peter W. Nesselroth, Literary Identity and Contextual Difference, p. 51.

^٩ انظر السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٨.

وأخرج من طريق مجاهد عن ابن عباس قال: كنتُ لا أدري ما فاطر السموات حتى أتاني أعرابيان يختصمان في بئر، فقال أحدهما: أنا فطرتها، يقول أنا ابتدأتها. وأخرج ابن جريح عن سعيد بن جبير أنه سُئِلَ عن قوله ﴿وَحَنَانًا مِنْ لَدُنَّا﴾ فقال: سألت عنها ابن عباس فلم يجب فيها شيئاً. وأخرج من طريق عكرمة عن ابن عباس قال: والله ما أدري ما حناناً وأخرج الفريري حديثنا إسرائيل حدثنا سمك بن حرب عن عكرمة عن ابن عباس قال: كل القرآن أعلمه إلا أربعاً: غسلين وحناناً وأواه والرقيم. وأخرج ابن أبي حاتم عن قتادة قال: قال ابن عباس: ما كنت أدري ما قوله: ﴿رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ﴾ حتى سمعت قول بنت ذي يزن: تعالِ أفتحك، تُريدِ أخاصمك.

وأخرج من طريق مجاهد عن ابن عباس قال: ما أدري ما الغسلين، ولكني أظنه الزقوم.^{١٠}

ولم تكن ظاهرة «الغموض» بالنسبة للجيل الأول من المسلمين قاصرة على «الألفاظ» الغريبة، بل كانت تتجاوز ذلك إلى مستوى التركيب، ولذلك احتاج النص في هذه المرحلة المبكرة إلى التفسير في بعض أجزائه:

«كسؤالهم لما نزل: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ فقالوا: أيُّنا لم يظلم نفسه؟ ففسره النبي ﷺ بالشرك، واستدلَّ عليه بقوله تعالى: ﴿إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾. وكسؤال عائشة رضي الله عنها عن الحساب اليسير فقال: «ذلك العرض، ومن نوقش الحساب عُدِّبَ.» وكقصة عدي بن حاتم في الخيط الذي وضعه تحت رأسه. وغير ذلك ممَّا سألوا عن آحاد منه.^{١١}

ولعلَّ من أهم مظاهر «الغموض» الخلاف حول آية المُحْكَمِ والمتشابهة ذاتها لا على مستوى الدلالة فقط وما ارتبط بها من تحديد معنى المُحْكَمِ ومعنى المتشابهة، ولكن على مستوى القراءة ذاتها في تحديد طبيعة «الواو» في ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾ فهل هي واو عطف أو واو استئناف. وعلى قراءة العطف يكون «الراسخون في العلم» معطوفاً على اسم الجلالة في ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ﴾ ويكون

^{١٠} انظر: السيوطي، الإتيقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١١٣.

^{١١} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٤-١٥.

من ثم داخلًا في حكم من يعلم التأويل. وعلى هذه القراءة تبقى جملة «يقولون آمنًا به» مقطوعة عن السياق إلا على تأويل أنها خبر لمبتدأ محذوف. وعلى قراءة الاستئناف يكون «الراسخون في العلم» خارجة من حكم العلم بالتأويل، وتكون مبتدأ خبره «يقولون آمنًا به».^{١٢}

لقد كان المبدأ الذي طرحه المُفسِّرون أن هذا الغموض الراجع إلى «الإجمال» يُمكن الوصول إلى دلالاته بالعودة إلى النص ذاته في مكان آخر؛ فالمُجَمَّل في موضع له بيان في موضع آخر. إنَّ تفسير الرسول للظلم بالشرك كان تفسيرًا للنص بالنص ذاته، فالنص من خلال نظامه اللغوي والدلالي يُؤسس مُعجمه الخاص ويضع أساس تفسير الغامض في بعض أجزائه:

«قال العلماء من أراد تفسير الكتاب العزيز طلبه أولاً من القرآن فما أُجْمِل منه في مكان فقد فُسِّر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بُسِّط في موضع آخر».^{١٣}
وليس أدلَّ على أن النص يُؤسس لغته الخاصة من «المشكلة الشرعية» التي أضفاها النص على كثير من ألفاظ اللغة كالصلاة والزكاة والصيام والحج، بل إن ألفاظ «الإسلام» و«القرآن» و«الوحي» و«الشرع» و«السنة» تدخل في إطار الألفاظ التي أضفى عليها النص دلالات لم تكن لها في اللغة، وهذا هو الفارق بين «الدلالة الشرعية» و«الدلالة الوضعية» لهذه الألفاظ. لقد بلغ من الإحساس بهذا النُّقل الدلالي الذي قام النص بتحقيقه في بعض ألفاظ اللغة أن اعتبر بعض العلماء أن هذه الألفاظ من «المجمل» الذي يحتاج للبيان:

«ومنها الآيات التي فيها الأسماء الشرعية نحو ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، ﴿فَمَنْ شَهِدَ مِنْكُمُ الشَّهْرَ فَلْيَصُمْهُ﴾، ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ﴾ قيل إنها مجملة لاحتمال الصلاة لكل دعاء، والصيام لكل إمساك والحج لكل قصد، والمراد بها لا تدلُّ عليه اللغة وافتقر إلى البيان. وقيل: لا، بل يحمل على كل ما ذكر إلا ما حُصَّ بديل.»^{١٤}
إن بيان «المجمل» والكشف عن دلالة الغامض بالعودة إلى سياق النص في أجزاء أخرى أمر هام دون شك خاصة في مجال استثمار الأحكام الشرعية الفقهية من

^{١٢} انظر تفاصيل هذا الخلاف في: الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٧٢-٧٤.

^{١٣} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٧٥.

^{١٤} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢٠.

النصوص، لكن كثيراً من أجزاء النص أيضاً تظلُّ تحتلُّ تعدُّد القراءات؛ ومن ثمَّ تعدُّد التأويلات خاصة على مستوى التركيب والأسلوب، ومع اختلاف «المنظور» الذي ينطلق منه القارئ والمفسر، وآية «آل عمران» خير دليل على ذلك.

(٣) الاختلاف الذي يُوهم التناقض

في كثير من أجزاء النص يحدث نوع من الاختلاف الذي يبرز من خلال «التكرار»، ولكنه تكرر لا يُعيد نفس الشيء، بل تكرر يطرح جديداً. وحين قارن القدماء هذه النصوص «المكررة» ولاحظوا «الاختلاف» بينها حاولوا أن يكشفوا أن هذا «الاختلاف» لا يؤدي إلى غموض أو تناقض في دلالة النص، بل الأحرى القول إنه اختلاف دالٌّ على «الإعجاز» من حيث دلالته على قدرة النص على التصرف دون الوقوع في التكرار الحرفي. إنَّ القصص القرآني مثلاً يتكرَّر في السور المُختلفة، لكن هذا التكرار يُضيف دائماً شيئاً جديداً؛ فقصة موسى مع أهله حين رأى النار في طريق عودته إلى مصر تأتي في كل سورة بأسلوب مختلف وبإضافة جديدة. فالقصة تحكي في سورة «النمل» أن موسى:

«رَأَى نَارًا فَقَالَ لِأَهْلِهِ: ﴿إِنِّي آنَسْتُ نَارًا سَآتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ أَوْ آتِيكُمْ بِشَهَابٍ قَبَسٍ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾. وقال في سورة طه في هذه القصة: ﴿لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِقَبَسٍ أَوْ أَجْدٍ عَلَى النَّارِ هُدًى﴾. وفي موضع ﴿لَعَلِّي آتِيكُمْ مِنْهَا بِخَبْرٍ أَوْ جَذْوَةٍ مِنَ النَّارِ لَعَلَّكُمْ تَصْطَلُونَ﴾. وقد تصرف في وجوه وأتى بذكر القصة على ضروب ليُعلمهم عجزهم عن جميع طرق ذلك. ولهذا قال: ﴿فَلْيَأْتُوا بِحَدِيثٍ مِثْلِهِ﴾ ليكون أبلغ في تعجيزهم وأظهر للحجة عليهم»^{١٥}

ولذلك أعاد قصة موسى في سور وعلى طرق شتى وفواصل مختلفة مع اتفاق

المعنى.^{١٦}

ولا يكتفي القدماء بهذا «التعليل» لوجود ظاهرة الاختلاف بين أجزاء النص، بل يُحاولون تفسير هذا الاختلاف؛ وذلك اعتماداً على مبدأ هام هو نفي الاختلاف الذي يوهم التناقض. ونفي الاختلاف الذي يُوهم التناقض ليس نفيًا للاختلاف في ذاته، بل هو نفي

^{١٥} الباقلاني، إعجاز القرآن، الجزء الثاني، ص ٥٦، والآيات من سورة النمل: ٧، طه: ١٠، القصص: ٢٩.

^{١٦} المصدر السابق، ص ٥٩.

للتناقض الذي يُمكن أن يوهمه هذا الاختلاف. إن النص ذاته ينفي عن نفسه «الاختلاف» الموهوم بالتناقض:

«سُئِلَ الغزالي عن معنى قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾ فأجاب بما صورته: الاختلاف لفظ مُشترك بين معانٍ، وليس المراد نفي اختلاف الناس فيه، بل نفي الاختلاف عن ذات القرآن، يقال: هذا كلامٌ مختلفٌ، أي لا يُشبهه أوله آخره في الفصاحة؛ إذ هو مختلفٌ؛ أي بعضه يدعو إلى الدين، وبعضه يدعو إلى الدنيا. أو هو مُختلف النظم، فبعضه على وزن الشعر، وبعضه مُنزحف، وبعضه على أسلوب مخصوص في الجزالة، وبعضه على أسلوب يُخالفه، وكلام الله مُنزه عن هذه الاختلافات، فإنه على منهاج واحد في النظم مناسب أوله آخره، وعلى مرتبة واحدة في غاية الفصاحة، فليس يشتمل على الغثِّ والسمين، ومسوق لمعنى واحد، وهو دعوة الخلق إلى الله تعالى، وصرّهم عن الدنيا إلى الدين، وكلام الأدميين يتطرق إليه هذه الاختلافات ... ولقد كان رسول الله ﷺ بشراً تختلف أحواله، فلو كان هذا كلامه أو كلام غيره من البشر لوجد فيه اختلافٌ كثير، فأما اختلاف الناس فهو تباين في آراء الناس لا في نفس القرآن، وكيف يكون هذا المراد، وقد قال تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ فقد ذكر في القرآن أنه في نفسه غير مختلف، وهو مع هذا سبب لاختلاف الخلق في الضلال والهدى.»^{١٧}

إنَّ الاختلاف — في تأويل الغزالي — ظاهرة أحدثها النص بين الناس؛ فقد اختلف الناس في النص وفي تفسيره وتأويله، ولكن النص نفسه لا اختلاف فيه لا على مستوى النظم والأسلوب ولا على مستوى المضمون والدلالة. لكن مثل هذا التأويل يتجاهل أن اختلاف الناس حول النص «تأويلاً» استند إلى أجزاء مُختلفة في النص. إن استشهاد الغزالي بقوله تعالى: ﴿يُضِلُّ بِهِ كَثِيرًا وَيَهْدِي بِهِ كَثِيرًا﴾ هو في حقيقته استشهاد يعتمد على «تأويل» يأخذ الآية على ظاهرها بوصفها آية «محكمة» تدلُّ بظاهرها. وهو استشهاد لا يوافق عليه أي مُفكّر معتزلي يضع الآية في نطاق «المتشابه» الذي يحتاج إلى التأويل الذي يتباعد بها عن دلالتها الظاهرة. ويضع المعتزلي في مُقابلة هذا الاستشهاد بالنص

^{١٧} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٤٦-٤٨. ولاحظ فيما أكدناه من النص كيف يجذب الغزالي دلالة القرآن إلى الدعوة إلى الآخرة دون الدنيا التي يضعها في علاقة تعارض مع «الدين»، وهو الاتجاه الذي نناقشه في الباب الثالث من هذه الدراسة.

من جانب الأشعري استشهداً بجزء آخر من النص يراه «محكماً» دالاً بظاهره على نقيض معنى النص الذي يستشهد به الأشعري.

إنَّ اختلاف الناس حول النص يرتدُّ في جانب منه إلى «اختلاف» النص ذاته، وهو اختلاف أوهم التناقض. من هنا يحرص العلماء على إزالة هذا الوهم، ومن هنا ينبع الاتِّفاق بين الفرق المختلفة على نفي التناقض عن القرآن. وليس تأويل «المُتشابه» برده إلى «المحكم» في حقيقته إلا محاولة لإزالة وهم «التناقض» عن النصوص المختلفة. ومعنى ذلك أن كل الفرق تسلم بطريقة أو بأخرى بوجود نوع من الاختلاف بين أجزاء النص، لكنه اختلاف لا يُؤدِّي إلى التناقض. إنه اختلاف قد يرتد في جزء منه إلى طبيعة اللغة؛ فهو اختلاف طبيعي مردود إلى الطبيعة اللغوية للنص، أو لنقل بلغة معاصرة: اختلاف مردود إلى آلية النص في تحديد طبيعته الخاصة. وهذه الآلية الخاصة كما سبقت الإشارة هي التي تجعل فعل القراءة — والتأويل من ثم — جزءاً من آليات النص. لقد عبر القدماء عن هذا الترابط بين «آلية النص» وبين «فعل القراءة» حين أدركوا أن الاختلاف يرتد إلى طبيعة اللغة، وأن القراءة تتم من خلال «المعقول» الذي لا يصح أن يتعارض معه المنقول أو النص.

وإنما حملهم على التأويل وجوب حمل الكلام على خلاف المفهوم من حقيقته؛ لقيام الأدلة على استحالة التشابه والجسمية في حق الباري تعالى، والخوض في مثل هذه الأمور خطره عظيم. وليس بين المعقول والمنقول تغاير في الأصول، بل التغاير إنما يكون في الألفاظ، واستعمال المجاز «في» لغة العرب. وإنما قلنا: لا تغاير بينهما في الأصول لما علم بالدليل أن العقل لا يكذب ما ورد به الشرع؛ إذ لا يرد الشرع إلا بما يفهمه العقل، إذ هو دليل الشرع وكونه حقاً. ولو تُصوِّر كذب العقل في شيء لتُصوِّر كذبه في صدق الشرع، فمن طالعت ممارسته العلوم، وكثرت خوضه في بحورها أمكنه التلفيق بينهما، لكنه لا يخلو من أحد أمرين، إما تأويل يبعد عن الأفهام، أو موضع لا يتبين فيه وجه التأويل لقصور الأفهام عن إدراك الحقيقة، والطمع في تليق كل ما يرد مستحيل المرام.^{١٨} وإذا كان «الاختلاف» حين يُقرأ من خلال «المعقول» يُزيل توهم «التناقض» فإن الاختلاف يصبح نوعاً من التنوع لا يتعارض مع الإيمان بوحدة «النص» ووحدة مصدره.

^{١٨} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٨٠.

وإذا كانت الآراء والأيدولوجيات تختلف، فإن «المعقول» الذي لا يتعارض معه النص يختلف من جماعة إلى جماعة داخل العصر الواحد في المجتمع الواحد، ويختلف من مجتمع إلى مجتمع في العصر الواحد، وهو أشد اختلافًا بتغاير العصر وتقدم الزمان وتطور المجتمعات. ويظلُّ النص من خلال آليات الاختلاف نصًّا قابلاً للقراءة والتفسير والتأويل.

لو كان القرآن كله محكمًا لما كان مُطابِقًا إلا لمذهب واحد وكان بصريحه مبطلًا لكلِّ ما سوى ذلك المذهب، وذلك مما يُنفّر أرباب سائر المذاهب عن قبوله والنظر فيه والانتفاع به. فإذا كان مشتملاً على المُحكّم والمتشابه طمع صاحب كل مذهب أن يجد فيه ما يؤيد مذهبه وينصر مقالته، فينظر فيه جميع أرباب المذاهب، ويجتهد في التأمّل فيه صاحب كل مذهب. وإذا بالغوا في ذلك صارت المُحكّمات مُفسّرة للمتشابهات.^{١٩}

إنّ النص بهذا الاختلاف لا يُحدد هويته فقط ويميز نفسه عن غيره من النصوص، بل يتجاوز ذلك لكي يجعل من نفسه محورًا في الثقافة عن طريق قابليته للتفسيرات والتأويلات المختلفة في المكان والزمان على السواء. إنّ النصوص المحددة الدلالة هي النصوص ذات الوظيفة الإعلامية الخالصة، والتي تنتهي مهمتها بفك شفرة الرسالة ووصول المتلقّي إلى مضمونها ومحتواها وصولًا كاملًا نهائيًّا، ومن شأن هذه النصوص أن تكون خاضعة خضوعًا شبه تامّ لمعطيات اللغة العادية؛ فهي نصوص لا تُبدع لغتها الخاصة؛ وذلك على خلاف النصوص الممتازة. وفي القرآن نجد مستويات لغوية مختلفة تتراوح بين «الإعلام» الخالص وهي نصوص قليلة جدًا وبين اللغة «الأدبية» المكثّفة الدلالة المبدعة لآلياتها الخاصة.

(٤) الحروف المقطعة في أوائل السور

إذا كان «المجمل» يجد تفسيره في جزء آخر من النص، وإذا كان «المختلف» يُفسر فيه «المتشابه» على ضوء «المُحكّم»، فإن الحروف المقطّعة في أوائل السور لا تدخل تحت أيّ من هذين النمطين، ناهيك أن تدخل تحت أي وجه من وجوه الدلالة التي ناقشناها في المنطوق والمفهوم. إن المنطوق في حالة الحروف المقطّعة غير دالّ؛ أي ليس له مفهوم

^{١٩} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٣.

مباشر أو غير مباشر. ولا شك أن هذا هو الذي دفع بالبعض إلى جعل هذه الحروف من «المتشابه» الذي لا يعلمه إلا الله، وقرأ الآية — بناءً على هذا التأويل لمعنى «المتشابه» — على الاستئناف دون العطف.

قال ابن عباس: أنزل الله القرآن على أربعة أوجه: حلال وحرام، ووجه لا يسع أحدُ جهالته، ووجه تعرفه العرب، ووجه تأويل لا يعلمه إلا الله.^{٢٠} وقد وُضِع تحت هذا الوجه الذي لا يعلمه إلا الله كثير من أجزاء النص تدلُّ بمنطوقها على اختصاص العلم الإلهي ببعض الجوانب التي لا يعلمها البشر مثل الساعة ونزول الغيث وما في الأرحام والروح.

فهو يجري مجرى الغيوب نحو الآي المتضمنة قيام الساعة ونزول الغيث وما في الأرحام. وتفسير الروح والحروف المقطعة. وكل مُتَشابه في القرآن عند أهل الحق، فلا مساعٍ للاجتهاد في تفسيره، ولا طريق إلى ذلك إلا بالتوقيف من أحد ثلاثة أوجه؛ إما نصٌّ من التنزيل، أو بيان من النبي ﷺ، أو إجماع الأمة على تأويله، فإذا لم يرد فيه توقيف من هذه الجهات علمنا أنه ممَّا استأثر الله تعالى بعمله.^{٢١}

وإذا كانت النصوص المشار إليها عن الساعة والغيث وما في الأرحام وعن الرُّوح نصوصاً دالّةً بمنطوقها على استئثار علم الله بهذه الأشياء فإنها نصوص ليس لها تأويل وراء منطوقها. إنها نصوص دالّة أدخل في باب «المحكم» ولا علاقة لها بالمتشابه أو الغموض. ومعنى ذلك أن الحروف المقطعة والآيات «المتشابهات» فقط هي التي استأثر الله بعلمها وليس لإنسان تأويلها.

إنَّ اختلاف الروايات عن ابن عباس جعل أنصار التأويل يَسْتَنْدُون إلى مروياتٍ أخرى عنه تُعارض وجود شيء في القرآن لا يصل الإنسان إلى فهمه وتأويله: «ألا ترى أن ابن عباس كان يقول: أنا من الراسخين في العلم، ويقول عند قراءة قوله في أصحاب الكهف: ﴿مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلٌ﴾: أنا من أولئك القليل.

وقال مجاهد ... لو لم يكن للراسخين في العلم حظ من المتشابه إلا أن يقولوا: «أمناً» لم يكن لهم فضل على الجاهل؛ لأنَّ الكل قائلون ذلك. ونحن لم نَرِ المُفسرين إلى

^{٢٠} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٧٤.

^{٢١} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦٦.

هذه الغاية توقّفوا عن شيء من القرآن فقالوا: هو متشابه لا يعلمه إلا الله، بل أمروا على التفسير، حتى فسّروا الحروف المقطعة.»^{٢٢}

والحقيقة أن تفسير الحروف المقطّعة ومحاولة الوصول إلى سرّها يرجع إلى زمن نزول النص، وإلى جدل اليهود مع النبي حول الإسلام والقرآن. وسواء كانت هذه الرواية هي سبب نزول آية آل عمران أم كانت مجرد «واقعة» لا تعلّق لها بنزول الآية فإن مغزاها بالنسبة لتفسير الحروف المقطّعة يظلّ هاماً. لقد حاول اليهود تفسير هذه الحروف تفسيراً عددياً ظناً منهم أنها يمكن أن تكشف لهم عن مدة سيادة «الإسلام» وسيطرته سياسياً. قال ابن إسحاق راوياً عن ابن عباس:

«إنّ أبا ياسر بن أخطب مرّ برسول الله ﷺ وهو يتلو فاتحة البقرة: ﴿الم * ذَلِكِ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾ فأتى أخاه حيي أخطب في رجال من يهود، فقال: تعلموا والله، لقد سمعتُ محمداً يتلو فيما أنزل عليه، ﴿الم * ذَلِكِ الْكِتَابُ﴾ فقالوا: أنت سمعته؟ فقال: نعم، فمشى حيي بن أخطب في أولئك النفر من يهود إلى رسول الله ﷺ، فقالوا له: يا محمد، ألم يذكر لنا أنك تتلو فيما أنزل إليك ﴿الم * ذَلِكِ الْكِتَابُ﴾؟ فقال رسول الله ﷺ: بلى، قالوا: أجاءك بها جبريل من عند الله؟ فقال: نعم: قالوا: لقد بعث الله قبلك أنبياء ما نعلمه بيّن لنبي منهم ما مدة ملكه، وما أكل أمته غيرك، فقال حيي بن أخطب، وأقبل على من معه، فقال لهم: الألف واحدة، واللام ثلاثون، والميم أربعون، فهذه إحدى وسبعون سنة، أفتدخلون في دينٍ إنما مدة ملكه وأكل أمته إحدى وسبعون سنة؟ ثم أقبل على رسول الله ﷺ، فقال: يا محمد، هل مع هذا غيره؟ قال: نعم، قال: ماذا؟ قال: ﴿المص﴾ قال: هذه والله أثقل وأطول، الألف واحدة واللام ثلاثون، والميم أربعون، والصاد تسعون فهذه إحدى وستون ومائة سنة، هل مع هذا يا محمّد غيره، قال: نعم ﴿الر﴾ قال: هذه والله أثقل وأطول، الألف واحدة، واللام ثلاثون، والراء مائتان، فهذه إحدى وثلاثون ومائتان، هل مع هذا غيره يا محمّد قال: نعم ﴿المر﴾ قال: هذه والله أثقل وأطول، الألف واحدة، واللام ثلاثون، والميم أربعون، والراء مائتان، فهذه إحدى وسبعون ومائتا سنة، ثم قال: لقد لبس علينا أمرك يا محمد، حتى ما ندري أقلباً أعطيت أم كثيراً؟ ثم قاموا عنه. فقال أبو ياسر لأخيه حيي بن أخطب ولمن معه من

^{٢٢} المصدر السابق، ص ٧٣.

الأخبار: ما يُدريكم لعله قد جمع هذا كله لمحمد، إحدى وسبعون، وإحدى وستون ومائة، وإحدى وثلاثون ومائتان، وإحدى وسبعون ومائتان، فذلك سبع مائة وأربع وثلاثون سنة، فقالوا: لقد تشابه أمره علينا.»^{٢٣}

ولقد كان هذا التأويل أساساً فيما يبدو اعتمد عليه كثير من السلف في محاولة كشف أمِّ الدنيا ومدة العالم، ومن هؤلاء الذي اعتمدوا عليه السهيلي في كتابه فيما يقول ابن خلدون:

«وهو أنه جمع الحروف المقطعة في أوائل السور بعد حذف المكرّر قال وهي أربعة عشر حرفاً يجمعها قولك «الم يسطع نص حق كره» فأخذ عددها بحساب الجمل فكان سبعمائة وثلاثة إضافة إلى المنقضي من الألف الآخر قبل بعثته فهذه هي مدة الملة قال: ولا يبعد ذلك أن يكون من مقتضيات هذه الحروف وفوائدها. قلت: وكونه لا يبعد لا يقتضي ظهوره ولا التعويل عليه.»^{٢٤}

وينتهي ابن خلدون إلى رفض مثل هذا التأويل؛ وذلك استناداً إلى أمرين: الأول أن دلالة الحروف على «الأرقام» ليست دلالة طبيعية أو عقلية، بل هي دلالة عرفية وضعية اعتبارية. والأمر الثاني أن اليهود الذين وضعوا هذه الدلالة هم أقرب إلى البداوة والأمية بالمعنى الثقافي والحضاري؛ ومن ثم لا يصح التعويل على آرائهم واجتهاداتهم في مثل هذه المسائل. يقول:

«ولا يقوم من القصة دليل على تقدير الملة بهذا العدد؛ لأن دلالة هذه الحروف على تلك الأعداد ليست طبيعية ولا عقلية، وإنما هي بالتواضع والاصطلاح الذي يُسمونه حساب الجمل. نعم إنه قديم مشهور، وقدم الاصطلاح لا يصير حجة، وليس أبو ياسر وأخوه حبي ممّن يؤخذ رأيه في ذلك دليلاً ولا من علماء اليهود لأنهم كانوا بادية بالحجاز غفلاً عن الصنائع والعلوم، حتى عن علم شريعتهم وفقه كتابهم وملّتهم، وإنما يتلقفون مثل هذا الحساب كما تتلقّفه العوام في كل ملة.»^{٢٥}

وإذا كان اليهود قد حاولوا تفسير هذه الحروف تفسيراً حسابياً، فإن ابن عباس قد حاول أن يردّ هذه الحروف إلى أسماء الله وصفاته، فكلُّ حرف منها يدل على اسم أو

^{٢٣} السيرة النبوية، الجزء الثاني، ص ١٣٩-١٤٠.

^{٢٤} المقدمة، ص ٢٣٢.

^{٢٥} المقدمة، ص ٢٣٣.

صفة دلالة الجزء على الكل. وفي هذه الحالة يُمكن أن يدلّ الحرف الواحد على أكثر من اسم وأكثر من صفة:

«فالألف من «الله»، واللام من «لطيف»، والميم من «مجيد»، أو الألف من «آلته»، واللام من «لطفه»، والميم من «مجده».^{٢٦}

ويُمكن أيضاً أن يكون مفتتح كل سورة دالاً على عبارة كاملة على سبيل الاختصار، فتكون الدلالة:

«في قوله تعالى: «الم» أنا الله أعلم، وفي: «المص» أنا الله أفضل، و«الر» أنا الله أرى، ونحوه من دلالة الحرف الواحد على الاسم العام والصفة التامة».^{٢٧}

ولا شك أن هذا التأويل المنسوب إلى ابن عباس قد تطوّر فيما بعد، عند كل من الشيعة والمتصوفة، إلى علم قائم بذاته. اكتسبت فيه الحروف بصفة عامة وحروف أوائل السور بصورة خاصة أبعاداً ودلالات شتى سواء على الأئمة عند الشيعة على اختلاف فرقهم أم على حقائق الوجود والنص عند المتصوفة. وكان ذلك كله تعميماً للاتجاهات «الغنوصية» في تفسير النص وتأويله.

وفي مُقابل هذا الاتجاه التأويلي السري نجد اتجاهاً آخر يتعامل مع هذه الحروف من حقيقة أنها حروف غير دالة في ذاتها، بل هي جزء من النظام اللغوي الذي يَعتمد عليه النص، ووجودها في النص هكذا مفرّقة له دلالة عامة هي «تأكيد» أن هذا «النص» المعجز في نظمه مؤلّف من نفس الحروف التي يُؤلّفون منها نصوصهم التي لا ترقى في مستواها إلى آفاق هذا النص. ومعنى ذلك أن الاشتراك بين النص وغيره من نصوص الثقافة هو اشتراك في النظام الصوتي؛ وذلك معنى من معاني الإعجاز عند الباقلائي:

«وهو أن الحروف التي بُنيَ عليها كلام العرب تسعة وعشرون حرفاً وعدد السور التي افتتح فيها بذكر الحروف ثمان وعشرون سورة وجملة ما دُكرَ من هذه الحروف في أوائل السور من حروف المعجم نصف الجملة وهو أربعة عشر حرفاً ليدلّ بالمذكور على غيره، وليعرفوا أن هذا الكلام منتظم من الحروف التي ينظمون بها كلامهم».^{٢٨}

^{٢٦} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٧٣.

^{٢٧} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٧٤.

^{٢٨} إعجاز القرآن، الجزء الأول، ص ٦٥-٦٦. وقد عدّد الباقلائي الحروف تسعة وعشرين على اعتبار «لا» حرفاً مُستقلاً، وإذا اعتبرناها حرفاً مركباً من حرفين هما اللام والألف صارت الحروف ثمانية وعشرين مُطابقة لعدد السور. انظر الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٧٦.

وهذه الحروف الأربعة عشر المذكورة في أوائل السور إلى جانب أنها من حيث العدد نصف حروف اللغة تُمثّل من جهة أخرى كل الظواهر الصوتية الموجودة في اللغة، فهي تُمثّل ظواهر «الهمس» و«الجهر» و«الشدة» و«الرخاوة» و«الانفتاح» و«الإطباق». وهي من جهة ثالثة تمثل تقسيم الحروف من حيث «المخرج» إلى حلقية وغير حلقية. ومعنى ذلك أن اختيار هذه الحروف لبدء السور بها لم يكن اختياراً عشوائياً قائماً على المصادفة والارتجال، بل هو اختيار له دلالة من حيث إن هذه الحروف تُمثّل الظواهر الصوتية الموجودة في حروف اللغة. فمن الحروف المهموسة فيها: الصاد والكاف والقاف والسين والحاء والطاء، ومن الحروف المجهورة: الألف واللام والميم والراء والهاء والعين والياء والنون، ومن الشديدة الألف والكاف والطاء والقاف، ومن الرخوة اللام والميم والراء والصاد والهاء والعين والسين والحاء والياء والقاف والياء المنفتحة: الألف واللام والميم والراء والكاف والهاء والعين والسين والحاء والقاف والياء والنون. وبالإضافة إلى ذلك ففيها من حروف القلقة القاف والطاء. ومن حروف الحلق الحاء والهاء والعين:

«والذي ينقسم إليه هذه الحروف على ما قسمه أهل العربية وبنوا عليها وجوها أقسام نحن ذاكروها. فمن ذلك أنهم قَسَمُوهَا إلى حروف مهموسة وأخرى مجهورة؛ فالمهموسة منها عشرة وهي الحاء والهاء (?) والحاء والكاف والشين والتاء والفاء والتاء والصاد والسين، وما سوى ذلك من الحروف فهي مجهورة، وقد عرفنا أن نصف الحروف المهموسة مذكورة في جملة الحروف المذكورة في أوائل السور، وكذلك نصف الحروف المجهورة على السواء لا زيادة ولا نقصان.»^{٢٩}

وكذلك مما يُقسّمون إليه الحروف يقولون إنها على ضربين: أحدهما حروف الحلق وهي ستة أحرف العين والحاء والهمزة (?) والهاء والحاء (?) والغين (?) والنصف من هذه الحروف مذكور في جملة الحروف التي تشتمل عليها الحروف المبيّنة في أوائل السور. وكذلك النصف من الحروف التي ليست بحروف الحلق.

وكذلك تنقسم هذه الحروف إلى قسمين آخرين: أحدهما حروف غير شديدة، وإلى الحروف الشديدة وهي التي تمنع الصوت أن يجري فيه وهي الهمزة والقاف والكاف والجيم (?) والطاء والذال والطاء والياء، وقد علمنا أن نصف هذه الحروف أيضاً هي

^{٢٩} الباقلاني، إعجاز القرآن، الجزء الأول، ص ٦٦.

مذكورة في جملة تلك الحُرُوف التي بُنيت عليها تلك السور. ومن ذلك الحروف المطبقة وهي أربعة أحرف وما سواها مُنفتحة فالمطبقة الطاء والظاء والضاد والصاد. وقد علمنا أن نصف هذه الحروف في جملة الحروف المبدوء بها في أوائل السور.

وإذا كان القوم الذين قسموا في الحروف هذه الأقسام لأغراض لهم في ترتيب العربية وتنزيلها بعد الزمان الطويل من عهد النبي ﷺ، ورأوا مباني اللسان على هذه الجهة، وقد نبه بما ذكر في أوائل السور على ما لم يذكر على حد التصنيف الذي وصفنا دل على أن وقوعها الموقع الذي يقع التواضع عليه بعد العهد الطويل لا يجوز أن يقع إلا من الله عز وجل لأنَّ ذلك يجري مجرى علم الغيوب. وإن كان إنما نَبَّهوا على ما بُنِيَ عليه اللسان في أصله، ولم يكن لهم في التقسيم شيء، وإنما التأثير لمن وضع أصل اللسان، فذلك أيضًا من البديع الذي يدلُّ على أن أصل وضعه وقع موقع الحكمة التي يقصر عنها اللسان. فإن كان أصل اللغة توقيفًا فالأمر في ذلك أبين، وإن كان على سبيل التواضع فهو عجيب أيضًا، لأنه لا يصحُّ أن تجتمع همهمم المختلفة على نحو هذا إلا بأمر من عند الله تعالى. وكل ذلك يوجب إثبات الحكمة في ذكر هذه الحروف على حد يتعلَّق به الإعجاز من وجه.^{٢٠}

إن الدلالة التي يضيفها الباقلاني هنا على وجود هذه الحروف في النص دلالة مشابهة لدلالة «الإخبار عن الغيوب» على إعجاز النص. ولكن علينا أن نكون على ذكر بأنَّ هذه الدلالة دلالة أضافتها الثقافة على هذه الحروف بعد تطوُّر الدرس اللغوي. ولا يقلل من هذه الدلالة الآن أن تقسيم الأصوات مخالف لتقسيم القدماء الذين كانوا يعتمدون على مجرد الملاحظة المباشرة، هذا بالإضافة إلى تطور نطق بعض الأصوات في اللغة الحديثة.^{٢١}

ثمَّة تأويلات أخرى تحاول إضفاء دلالة على هذه الحروف، منها مثلًا اعتبار هذه الحروف بمثابة أسماء للسور التي وردت فيها، ولكن هذا التأويل يُضَعِف من مشروعيته كثرة السور التي تبدأ بحروف متشابهة مثل «الم» التي تبدأ بها سور «البقرة» و«آل عمران» و«العنكبوت» و«الروم» و«لقمان» و«السجدة»، ومثل «الر» التي تبدأ بها سور

^{٢٠} الباقلاني، إعجاز القرآن، الجزء الأول، ص ٦٨-٦٩.

^{٢١} انظر: فليش، العربية الفصحى، نحو بناء لغوي جديد، ص ٢٧-٤١.

«يونس» و«هود» و«يوسف» و«الرعد» و«إبراهيم» و«الحجر»، هذا علاوة على الطواسين والحواميم. ويبدو دفاع علماء القرآن عن مثل هذا التأويل دفاعاً مُتَهافتاً؛ ذلك أنهم يذهبون إلى أنه:

«قد يقع الوفاق بين اسمين لشخصين. ثم يميز بعد ذلك بصفة وقعت، كما يقال زيد وزيد، ثم يميزان بأن يقال: زيد الفقيه، وزيد النحوي، فكذلك إذا قرأ القارئ: ﴿الم ذَلِكِ الْكِتَابُ﴾ فقد ميّزها عن ﴿الم * الله لا إله إلا هو الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾»^{٣٢}

ويطول بنا الأمر إذا ناقشنا كل التأويلات التي طُرحت لوجود هذه الحروف والتي أسهب علماء القرآن في تعدادها حتى وصلت إلى ثلاثة عشر تأويلاً، وانتهى الأمر ببعض العلماء إلى التسليم بها جميعاً وجعلها بمثابة تأويل واحد:

«فيقال: إن الله جلّ وعلا افتتح السور بهذه الحروف إرادةً منه للدلالة بكل حرف منها على معانٍ كثيرة، لا على معنى واحد، فتكون هذه الحروف جامعة لأن تكون افتتاحاً، وأن يكون كل واحد منها مأخوذاً من اسم من أسماء الله تعالى، وأن يكون الله عز وجل قد وضعها هذا الوضع فسَمَّى بها، وأن كل حرف منها في آجال قوم وأرزاق آخرين، وهي مع ذلك مأخوذة من صفات الله تعالى في إنعامه وأفضاله ومجده، وأن الافتتاح بها سبب لأن يسمع القرآن من لم يكن يسمع، وأن فيها إعلاناً للعرب أن القرآن الدالّ على نبوة محمد ﷺ بهذه الحروف وأن عجزهم عن الإتيان بمثله مع نزوله بالحروف المتعالمة بينهم دليل على كفرهم وعنادهم وجحودهم، وأن كل عدد منها إذا وقع أول كل سورة فهو اسم لتلك السورة.»^{٣٣}

ولا شك أن كل هذه التأويلات تؤكد بطريقة أو بأخرى إحساس القدماء بأن «غموض» دلالة هذه الحروف يشكل جانباً من جوانب خصوصية النص، فهو غموض يُؤكّد «الاختلاف»، بين القرآن وبين غيره من النصوص. من هنا تختلف الحروف المُقَطَّعة عن غيرها من ظواهر الغموض التي ناقشناها في الفقرات السابقة، من حيث إن هذه الأخيرة ظواهر غموض دلالية تبيّنُها وتكشف عنها أجزاء أخرى من النص، وهي من ثم ظواهر غموض تبرز اختلاف النص داخلياً. وهكذا يكون النص قد خالف بين ذاته

^{٣٢} الزركشي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٧٤.

^{٣٣} الزركشي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ١٧٥.

الغموض والوضوح

وبين غيره من النصوص من جهة، وخالف بين أجزائه من جهة أخرى. ولم تكن هذه المخالفة إلا آلية من آليات النص حَقَّقَ بها تميُّزه وحقق بها من ثم قدرته على التفاعل مع الثقافة في المكان والزمان.

الفصل الرابع

العام والخاص

إذا كانت علوم «الإعجاز» و«المناسبة بين السور والآيات» و«المحكّم والمتشابه» علومًا تؤكد مفهوم «وحدة» النص في وعي القدماء فإن علم «العام والخاص» يزيد هذا الوعي بالوحدة وضوحًا رغم ارتباطه ارتباطًا وثيقًا بعلم «أسباب النزول». إذ لم يكتفِ العلماء بالوقوف عند حدود النظرة التجزيئية للنص التي ترى كل آية «نصًا» مُستقلًا بمعنى منفصل عن معنى الآيات السابقة لها أو التالية لها، بل بذلوا — كما رأينا — غاية جهدهم لتأكيد أن النص من حيث «النزول» نزل مُجرَّدًا، ولكنه من حيث «التلاوة» نصّ واحد. وفي علم «العام والخاص» يُؤكِّد العلماء مرة أخرى أن النصوص أو الآيات وإن نزلت عند سبب خاصّ تتجاوز من حيث دلالتها حدود هذا السبب الخاص. وإذا كان العلماء قد اختلفوا في دلالة النص وتساءلوا: هل العبرة بعموم اللفظ أم بخصوص السبب، فقد كان هذا الخلاف خلافاً فقهياً يرتبط بآيات الأحكام دون غيرها من الآيات. ولا شك أن ما ورد في القرآن خاصًا بالأحكام والتشريعات يُمكن النظر إليه من خلال هذه الثنائية؛ إذ يرتبط بعضها بسبب النزول ولا يفارقه، وإن كان بعضها الآخر يتجاوز «الواقعة» الجزئية التي نزل فيها ليدلّ على حكم عام يصلح أن ينطبق على آلاف الوقائع الشبيهة. لقد كان اهتمام الفقهاء والأصوليين باكتشاف الطرائق التي يُمكن أن يستجيب بها النص لمُتغيرات الواقع في 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 التي يُمثلها علم «أسباب النزول» بوصفها مجرد نماذج وأمثلة لأحوال اجتماعية وإنسانية. وعلى ذلك فإن دلالة النص لا تقف عند حدود هذه الوقائع الجزئية، بل تنسحب على كل الوقائع الشبيهة:

«ومن الأدلة على اعتبار عموم اللفظ «كون» احتجاج الصحابة وغيرهم في وقائع بعموم آيات نزلت على أسباب خاصة شائعًا نائغًا بينهم. قال ابن جرير: حدّثني

محمد بن أبي معشر: أخبرنا أبو معشر نجيح، سمعت سعيداً المقبري يذكر محمداً بن كعب القرظي، فقال سعيد: إن في بعض كتب الله: إن الله عبداً أَسْنَتَهُمْ أحلى من العسل وقلوبهم أَمْرٌ من الصبر، فقال محمد بن كعب: هذا في كتاب الله: ﴿وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُعْجِبُ قَوْلَهُ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا﴾ الآية، فقال سعيد: قد عرفت فيمن أنزلت، فقال محمد بن كعب: إن الآية تنزل في الرجل ثم تكون عامة.

فإن قلت فهذا ابن عباس لم يعتبر عموم قوله: ﴿لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ﴾ الآية، بل قصرها على ما أنزلت فيه من قصة أهل الكتاب، قلت: أوجب عن ذلك بأنه لا يخفى عليه أن اللفظ أعم من السبب، لكنه بين أن المراد باللفظ خاص، ونظيره تفسير النبي ﷺ «الظلم» في قوله تعالى: ﴿وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ﴾ بالشرك من قوله: ﴿إِنَّ الشَّرْكَ لَظُلْمٌ عَظِيمٌ﴾. مع فهم الصحابة العموم في كل لفظ. وقد ورد عن ابن عباس ما يدل على اعتبار العموم فإنه قال به في آية السرقة مع أنها نزلت في امرأة سرت. قال ابن أبي حاتم: حدثنا علي بن الحسين نبأنا محمد بن أبي حماد حدثنا أبو ثميلة بن عبد المؤمن عن نجدة الحنفي، قال: سألت ابن عباس عن قوله: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا﴾ أخاص أم عام؟ قال: بل عام.

وقال ابن تيمية: قد يجيء كثيراً من هذا الباب قولهم هذه الآية نزلت في كذا، لا سيما إن كان المذكور شخصاً، كقولهم آية الظهر نزلت في امرأة ثابت بن قيس، وأن آية الكلاله نزلت في جابر بن عبد الله، وأن قوله: ﴿وَأَنْ أَحْكَمْ بَيْنَهُمْ﴾ نزلت في بني قريظة والنضير، ونظائر ذلك مما يذكر أن نزل في قوم من المشركين بمكة أو قوم من اليهود والنصارى أو في قوم من المؤمنين، فالذين قالوا ذلك لم يقصدوا أن حكم الآية يختص بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإن هذا لا يقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق. والناس وإن تنازعوا في اللفظ العام الوارد على سبب، هل يختص بسببه؟ فلم يقل أحد إن عموماً الكتاب والسنة تختص بالشخص المعين، وإنما غاية ما يقال إنها تختص بنوع ذلك الشخص فتعم ما يشبهه، ولا يكون العموم فيها بحسب اللفظ. والآية التي لها سبب معين إن كانت أمراً أو نهياً فهي متناولة لذلك الشخص ولغيره ممن كان بمنزلة، وإن كانت خبراً بمدح أو ذم فهي متناولة لذلك الشخص ولمن كان بمنزلة.^١

^١ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٩-٣٠.

إن تجاوز «السبب الخاص» في دلالة النص إلى مستوى «العموم» لا بد أن يستند إلى دوالٍ في النص ذاته تسمح بهذا التجاوز والانتقال. ومن طبيعة اللغة ذاتها أنها تُعبر عن الوقائع تعبيراً رمزياً، فالوجود الفيزيقي للأشياء يتحوّل في اللغة إلى رموز صوتية، وهذا التحول لا يتم إلا عبر المرور من الوجود المادي إلى الوجود الذهني في المفاهيم والتصورات المشتركة. هذا على مستوى دلالة الألفاظ على مدلولاتها، فإذا انتقلنا من دلالة الألفاظ إلى دلالة التراكيب كان تعبير اللغة عن الوقائع تعبيراً من خلال علاقات لغوية لها خصوصيتها. إن عبارة «مات السائق» مثلاً أسندت الفعل «مات» إلى الفاعل «السائق»، ولكن هذا إسناد لغوي لا يتطابق مع الحدث الخارجي ولا يحاكيه؛ ففي الحدث الخارجي الذي تُعبر عنه الجملة لم يفعل السائق الموت بنفسه. وفي عبارة أخرى مثل «أعجبني العَرَضُ» نجد أن علاقات الفاعلية والمفعولية لا تشير إلى وقائع خارجية، بل تشير إلى علاقات لغوية. هذا من حيث علاقة اللغة بما تدلُّ عليه في الواقع الخارجي؛ إذ للغة آليات خاصة بها تحول الواقع إلى وجود رمزي صوتي أو كتابي.

لكن أهم آليات اللغة في التعبير عن الوقائع أن أي عبارة من العبارتين السابقتين تصلح للتعبير عن ملايين الوقائع الشبيهة التي يموت فيها السائقون أو التي يستأثر فيها عرض بإعجاب مُتكلّم. ولو استُخدمت بعض أدوات التخصيص في أيّ من الجملتين كأن نقول مثلاً: «مات السائق حين اصطدمت السيارة التي كان يقودها بالقطار» فإن الجملة تظلُّ رغم ذلك صالحة للتعبير عن آلاف الوقائع التي يموت فيها سائقون حين تصطم سياراتهم بقطارات. وحتى في حالة استبدال اسم علم بكلمة «سائق» ونعت كلمة «السيارة» ببعض النعوت التي تميزها عن غيرها من السيارات، فلن تفلح كل هذه الوسائل اللغوية في جعل العبارة اللغوية «خاصة» بالحادثة الجزئية. هكذا تَعتمد اللغة في تعبيرها الرمزي عن العالم على طاقتي التجريد والتعميم.

إنَّ الأصل في آليات اللغة إذن التعميم، لذلك حرص العلماء على تأكيد العموم في كثير من الأحكام التي شرعها النص. ولكن هذا الحرص على «العموم» لا يُقلل من أهمية علم «أسباب النزول» الذي يتوقف عليه في كثير من الأحيان اكتشاف دلالة النصوص. إن الآيات:

﴿وَإِذْ أَخَذَ اللَّهُ مِيثَاقَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ لَتُبَيِّنُنَّهُ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُ فَنَبَذُوهُ وَرَاءَ ظُهُورِهِمْ وَاشْتَرَوْا بِهِ ثَمَنًا قَلِيلًا فَبَيَّسَ مَا يَشْرُونَ * لَا تَحْسَبَنَّ الَّذِينَ يَفْرَحُونَ بِمَا

أَنْتَوَا وَيُجِبُونَ أَنْ يُحْمَدُوا بِمَا لَمْ يَفْعَلُوا فَلَا تَحْسَبْنَهُمْ بِمَقَارَةِ مَنْ الْعَذَابِ لَهُمْ عَذَابٌ
أَلِيمٌ ﴿٢﴾

قد أشكلت على مروان بن الحكم فسأل ابن عباس:
«لئن كان كل امرئ فرح بما أوتي وأحب أن يُحمد بما لم يفعل مُعذَّبًا لَنُعَذِّبَنَّ
أجمعون: فقال ابن عباس: هذه الآية نزلت في أهل الكتاب ... سألهم النبي ﷺ عن شيء
فكتموه وأخبروه بغيره، فخرجوا وقد أروه أن قد أخبروه بما سألهم عنه، فاستحمدوا

بذلك إليه وفرحوا بما أوتوا من كتمانهم ما سألهم عنه»^٢
وليس معنى قول ابن عباس: إن الآية نزلت في أهل الكتاب أنه يجعل دلالتها دلالة
خاصة، بل القصد من وراء ذكر «السبب» اكتشاف دلالة النص بالعودة به إلى سياقه
الأكبر. والدلالة التي يمكن الوصول إليها أن الذم واقع على الجمع بين الفرح بما يجنيه
الإنسان من الباطل وبين حب الحمد على هذا الباطل أيضًا. لقد كذب اليهود على محمد،
وحققوا من وراء هذا الكذب غايتين: الفرح بخداع محمد، واكتساب الحمد على شيء لم
يفعلوه في الحقيقة. وهذه الدلالة تحتاج لا شك إلى معرفة سبب النزول، ولكنها تظل
دلالة عامة غير خاصة بالسبب الذي نزلت من أجله:

«لأن اللفظ أعم من السبب ... وإنما الجواب أن الوعيد مرتب على أثر الأمرين
المذكورين، وهما الفرح وحب الحمد، لا عليهما أنفسهما، إذ هما من الأمور الطبيعية
التي لا يتعلق بها التكليف أمرًا ونهيًا ... لا يخفى عن ابن عباس رضي الله عنه أن
اللفظ أعم من السبب، لكنه بين أن المراد باللفظ خاص، ونظيره: تفسير النبي ﷺ الظلم
بالشرك»^٤

إن معنى التخصيص الذي يفهم من كلام ابن عباس تحديد مدلول النص لا
تخصيص الحكم بقصره على الواقعة الجزئية الخاصة التي هي سبب النزول، إنه تحديد
المقصود بالفرح وحب الحمد فليس كل من يفرح بما أوتي ويحب أن يحمد بما لم يفعل
معذَّبًا وإلا عُذِّبَ الناس جميعًا كما توهم مروان بن الحكم. إن دلالة النص التي أمكن
الوصول إليها من «سبب النزول» تحصره في «فرح» خاص بفائدة يجنيها الإنسان من

^٢ سورة آل عمران: الآيات: ١٨٧-١٨٨.

^٣ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٧.

^٤ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٧-٢٨.

باطل، ويجتمع مع هذا الفرع حب الحمد على هذا الباطل الموهم. لكن هذه الدلالة عامة في كل من تحققت فيه هذه الشروط.

(١) آليات العموم

يَعُدُّ الأصوليون الوسائل اللغوية التي يستفاد منها معنى العموم ويحصرونها في الوسائل الآتية:

- (١) «كل» سواء بدئاً بها الكلام أو جاءت في التوابع.
- (٢) أسماء الموصول.
- (٣) «أي» و«ما» و«من» سواء جاءت شرطية أم استفهامية أم موصولة.
- (٤) الجمع المُعرَّف سواء كان التعريف بالألف واللام أم كان بالإضافة.
- (٥) اسم الجنس المُعرَّف سواء بالإضافة أو بالألف واللام.
- (٦) النكرة في سياق النهي والنفي والشرط، وفي سياق الامتنان.

العام لفظ يستغرق الصالح من غير حصر. وصيغة «كل» مبتدأة نحو: ﴿كُلُّ مَنْ عَلَيْهَا فَانٍ﴾، أو تابعة نحو: ﴿فَسَجَدَ الْمَلَائِكَةُ كُلُّهُمْ أَجْمَعُونَ﴾، و«الذي» و«التي» وتثنيتهما وجمعهما نحو: ﴿وَالَّذِي قَالَ لِوَالِدَيْهِ أُفٍّ لَكُمَا﴾ فإن المراد به كل من صدر منه هذا القول، بدليل قوله بعد: ﴿أُولَئِكَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ﴾، و﴿الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أُولَئِكَ أَصْحَابُ الْجَنَّةِ﴾، ﴿الَّذِينَ أَحْسَنُوا الْحُسْنَىٰ وَزِيَادَةٌ﴾. ﴿الَّذِينَ اتَّقَوْا عِنْدَ رَبِّهِمْ جَنَّتْ﴾ و﴿الَّذِينَ يَبْتَغُونَ مِنَ اللَّهِ فَضْلًا لِّذَاتِهِمْ﴾ ... الآية ﴿وَاللَّاتِي يَأْتِينَ الْفَاحِشَةَ مِنْ نِسَائِكُمْ فاسْتَشْهَدُوا﴾ ... الآية. ﴿وَاللَّذَانِ يَأْتِيَانِيهَا مِنْكُمْ فَأَدُوهُمَا﴾.

و«أي» و«ما» و«من» شرطاً واستفهاماً وموصولاً، نحو: ﴿أَيُّ مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَىٰ﴾، ﴿إِنَّكُمْ وَمَا تَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ حَصَبُ جَهَنَّمَ﴾، ﴿مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ﴾. والجمع المضاف نحو ﴿يُوصِيكُمُ اللَّهُ فِي أَوْلَادِكُمْ﴾ والمُعرَّف بـأل نحو: ﴿قَدْ أَفْلَحَ الْمُؤْمِنُونَ﴾ و﴿اقْتُلُوا الْمُشْرِكِينَ﴾.

واسم الجنس المضاف نحو: ﴿فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ﴾ أي كل أمر الله، والمُعرَّف بـأل نحو: ﴿وَاحْلَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ﴾ أي كل بيع، ﴿إِنَّ الْإِنْسَانَ لِفِي خُسْرٍ﴾ أي كل إنسان بدليل ﴿إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا﴾.

«والنكرة» في سياق النفي والنهي نحو: ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أُفٍّ﴾، ﴿وَإِنْ مِنْ شَيْءٍ إِلَّا عِنْدَنَا خَزَائِنُهُ﴾، ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾، ﴿فَلَا رَفْتٌ وَلَا فُسُوقٌ وَلَا جِدَالٌ فِي الْحَجِّ﴾. وفي سياق الشرط نحو: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِنَ الْمُشْرِكِينَ اسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّى يَسْمَعَ كَلَامَ اللَّهِ﴾. وفي سياق الامتنان نحو: ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً طَهُورًا﴾.^٥

ويضيف الزركشي — في إفادة «النكرة» العموم — إلى الشرط والنفي والنهي سياق الاستفهام «من قوله»: ﴿هَلْ تَعْلَمُ لَهُ سَمِيًّا﴾.^٦ ويضيف في مكان آخر ظاهرة «الحذف» خاصة حذف المفعول، حيث يعامل الفعل المتعدي معاملة الفعل اللازم للدلالة على «العموم» وذلك في سياق توجيه الخطاب إلى ضمير مخاطب غير معين أو محدد، فيقصد به العموم أيضاً:

﴿وَلَوْ تَرَىٰ إِذْ فَزِعُوا فَلَا فَوْتَ﴾، أُخْرِجَ فِي صُورَةِ الْخَطَابِ لِمَا أُريدَ الْعُمُومُ، لِلْقَصْدِ إِلَى تَفْظِيحِ حَالِهِمْ، وَأَنَّهَا تَنَاهَتْ فِي الظُّهُورِ حَتَّى امْتَنَعَ خَفَاؤُهَا، فَلَا تَخْصُ بِهَا رُؤْيَا رَأَى، بَلْ كُلٌّ مِنْ يَتَأْتَى مِنْهُ الرُّؤْيَا دَاخِلٌ فِي هَذَا الْخَطَابِ، لِقَوْلِهِ تَعَالَى:

﴿وَإِذَا رَأَيْتَ ثَمَّ رَأَيْتَ نَعِيمًا وَمُلْكًا كَبِيرًا﴾ لم يرد به مخاطب معين، بل عبر بالخطاب ليحصل لكل واحد فيه مدخل، مبالغة فيما قصد الله من وصف ما في ذلك المكان من النعيم والملك، ولبناء الكلام في الموضوعين على العموم لم يجعل لـ «ترى» ولا لـ «رأيت» مفعولاً ظاهراً ولا مقدرًا ليشيع ويعم».^٧

إن كثيراً من الآيات التي يوردها العلماء في مجال الأحكام للدلالة على أن «عموم اللفظ» هو الأحق بالاعتبار من «خصوص» السبب آيات تستخدم فيها الأسماء الموصولة. من هذه الآيات مثلاً قوله تعالى:

﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ * الَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْكُمْ مِنْ نِسَائِهِمْ مَا هُنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِنَّ أُمَّهَاتُهُمْ إِلَّا اللَّائِي وَلَدْنَهُمْ وَإِنَّهُمْ لَيَقُولُونَ مُنْكَرًا مِنَ الْقَوْلِ وَزُورًا وَإِنَّ اللَّهَ لَعَفُوفٌ عَفُورٌ * وَالَّذِينَ يُظَاهِرُونَ مِنْ نِسَائِهِمْ ثُمَّ يَعُودُونَ لِمَا قَالُوا فَتَحْرِيرُ رَقَبَةٍ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتَمَاسًا ذَلِكُمْ

^٥ السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦.

^٦ البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٦.

^٧ البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٢١٩.

تَوْعَظُونَ بِهِ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ * فَمَنْ لَمْ يَجِدْ فَصِيَامُ شَهْرَيْنِ مُتَتَابِعَيْنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يَتِمَّاسًا فَمَنْ لَمْ يَسْتَطِعْ فإِطْعَامُ سِتِّينَ مَسْكِينًا ذَلِكَ لِتُؤْمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَتِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ وَلِلْكَافِرِينَ عَذَابٌ أَلِيمٌ^٨.

وهي آيات نزلت في شأن «سلمة بن صخر»، وعلينا أن نلاحظ كيف أن النص يبدأ بالخاص «الواقعة الجزئية» وهي شكوى المرأة من زوجها، ثم ينتقل إلى العام باستخدام الأسماء الموصولة. والمثال الثاني هو آيات اللعان، وهو قوله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَاجَهُمْ وَلَمْ يَكُنْ لَهُمْ شُهَدَاءُ إِلَّا أَنْفُسُهُمْ فَشَهَادَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الصَّادِقِينَ * وَالْخَامِسَةَ أَنَّ لَعْنَةَ اللَّهِ عَلَيْهِ إِنْ كَانَ مِنَ الْكَاذِبِينَ * وَيَدْرَأُ عَنْهَا الْعَذَابَ أَنْ تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَادَاتٍ بِاللَّهِ إِنَّهُ لَمِنَ الْكَاذِبِينَ * وَالْخَامِسَةَ أَنَّ غَضَبَ اللَّهِ عَلَيْهَا إِنْ كَانَ مِنَ الصَّادِقِينَ^٩﴾.

وهي آيات نزلت في شأن «هلال بن أمية»، والآية الثالثة نزلت في حق من قذفوا عائشة، وهي قوله تعالى:

﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ^{١٠}﴾.

وهذا الاستخدام للأسماء الموصولة هو الذي ينقل دلالة الآيات من مستوى «الخصوص» إلى مستوى العموم. ولذلك فإن الأحكام الواردة بها ليست «خاصة» بمن نزلت فيهم، بل هي أحكام عامة لكل من ينطبق عليه الوصف الذي صاغته «جملة الصلة» بعد اسم الموصول. إن استخدام اسم الموصول — وما يتبعه من جملة الصلة التي تعد بمثابة جملة وصفية عند عبد القاهر^{١١} — استخدام يستهدف التعميم:

«فتعدى الحكم إلى من سواهم، فمن يقول بمراعاة حكم اللفظ كان الاتفاق ها هنا هو مقتضى الأصل، ومن قال بالقصر على الأصل خرج عن هذا الأصل في هذه الآية بدليل^{١٢}».

^٨ سورة المجادلة: الآيات ٤-٤.

^٩ سورة النور: الآيات ٦-٩.

^{١٠} سورة النور: الآية ٤.

^{١١} انظر: دلائل الإعجاز، ص ٢٠٠-٢٠٢.

^{١٢} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الأول، ص ٢٥.

إن استخدام اسم الموصول بما يرتبط به من جملة الصلة يؤدي إلى خلق مفهوم عام في «الوهم والخيال» على حد تعبير عبد القاهر. وهذا المفهوم العام ينقل الدلالة اللغوية من مستوى الواقعة الجزئية لتعبر عن مفهوم عام: «وليس شيء أغلب على هذا الضرب الموهوم من «الذي» فإنه يجيء كثيراً على أنك تقدر شيئاً في وهمك، ثم تعبر عنه بالذي، ومثال ذلك قوله:

أخوك الذي إن تدعُه لمُلمِّمةً يُجِبُّك وإن تغضَّب إلى السيف يَغضِب

وقول الآخر:

أخوك الذي إن ربَّته قال إنَّما أربت وإن عاتبته لأنَّ جانبُه

فهذا ونحوه على أنك قدرت إنساناً هذه صفته وهذا شأنه وأحلت السامع على من يتعين في الوهم دون أن يكون قد عرف رجلاً بهذه الصفة، فأعلمته أن المستحق لاسم الأخوة هو ذلك الذي عرفه حتى كأنك قلت: أخوك زيد الذي عرفت أنك تدعه للممة يُجبك، ولكون هذا الجنس معهوداً من طريق الوهم والتخيُّل جرى على ما يوصف بالاستحالة»^{١٣}

وإذا كانت دلالة اسم الموصول على العموم ناتجة عن حاجته لجملة الصلة التي تحوله إلى مفهوم عام، فإن ظاهرة حذف المفعول تؤدي إلى العموم من حيث تحويلها لدلالة الفعل من التعدي إلى اللزوم على المستوى النحوي، ومن حيث قابلية التركيب لاحتمالات دلالية متعددة على مستوى «التأويل». لذلك يصف عبد القاهر هذه الظاهرة — ظاهرة الحذف — بقوله:

«إنه باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر شبيه بالسحر، فإنك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، وتجذك أنطق ما تكون إذا لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تبين»^{١٤}

^{١٣} عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ٢٠٢.

^{١٤} المصدر السابق، ص ١٧٠.

ويتوقف عبد القاهر أمام شاهدين شعريين كاشفاً عن دلالة الحذف، يتوقف أمام قول البحرّي:

شجو حسابه وغيظُ عداه أن يرى مُبصرٌ ويسمعَ واعٍ

وكذلك أمام بيت عمرو بن معد يكرب:

فلو أنّ قومي أنطقني رماحهم نطقت، ولكنّ الرماح أجرت

ويرى أن حذف المفعول للفعل «يرى» ولل فعل «يسمع» في البيت الأول، وحذفه للفعل «أجر» في البيت الثاني، حذف ليس الغرض منه الاختصار فحسب، وهو الاختصار الذي يعبر عنه النحاة بقولهم: «حذف ما يعلم جائز»، بل هو حذف يستهدف نقل دلالة الأبيات من إطار التجربة الخاصة إلى مجال التجربة العامة. إن الحذف هنا يقوم بوظيفة نقل الدلالة من «الخاص» إلى «العام» لا بالمعنى الفقهي الذي ناقشناه قبل ذلك، بل بالمعنى النقدي.

ولا شك أن المفعولات المحذوفة يمكن تقديرها اعتماداً على السياق من منظور نحوي تقليدي كما يفعل عبد القاهر حين يشرح البيت الأول قائلاً:

«المعنى لا محالة أن يرى مبصر محاسنه ويسمع واع أخباره وأوصافه».^{١٥}

ويكون معنى البيت الثاني اعتماداً على تقدير المحذوف أيضاً:

«ولكن الرماح أجزتني، وأنه لا يتصور أن يكون ها هنا شيء آخر يتعدى إليه لاستحالة أن يقول: فلو أن قومي أنطقني رماحهم، ثم يقول: ولكن الرماح أجزت غيري».^{١٦}

لكن هذا المعنى الذي يعتمد على تقدير المحذوف هو «المعنى الأصلي» «أو» «الغرض» عند عبد القاهر، وليس هو المعنى الناتج عن هذا النظم الخاص وما يتضمنه من حذف. إن معنى النظم ودلالة الحذف يتجاوز الحدث الجزئي الذي كان البيت تعبيراً عنه «قصداً»، أي يتجاوز الدافع الأول للنص وهو المديح في البيت الأول والاعتذار في البيت

^{١٥} دلائل الإعجاز، ص ١٧٨.

^{١٦} المصدر السابق، ص ١٧٩.

الثاني. إنه ينقل التجربة من مجال الخاص إلى مجال العام. وعلى ذلك تكون الدلالة في البيت الأول:

«فأنت ترى حُسادَه وليس شيء أشجى لهم وأغيظُ من علمهم بأن ههنا ميصراً يرى وسامعاً يعي حتى ليتمنَّونَ أن لا يكون في الدنيا كلها من له عين يبصر بها وأذن يعي بها كي يخفي مكان استحقاقه لشرف الأمانة فيجدوا بذلك سبيلاً إلى منازعته إياها.»^{١٧} وتكون دلالة النظم في البيت الثاني:

«كان من سوء بلاء القوم ومن تكذيبهم عن القتال ما يجرُّ مثله، وما القضية فيه أنه لا يتفق على قوم إلا خرس شاعرهم فلم يستطع نطاقاً. وتعديتك الفعل تمنع من هذا المعنى، لأنك إذا قلت: ولكن الرماح أجزرتني، لم يمكن أن يتأوَّل على معنى أنه كان منها ما شأن مثله أن يجر قضيةً مستمرةً في كل شاعر قوم، بل قد يجوز أن يوجد مثله في قوم آخرين فلا يجر شاعرهم. ونظيره أنك تقول: قد كان منك ما يؤلم، تريد ما الشرط في مثله أن يؤلم كل أحد وكل إنسان. ولو قلت ما يؤلني لم يفد ذلك لأنه قد يجوز أن يؤلم الشيء لا يؤلم غيرك.»^{١٨}

وهذا المبدأ الهام الذي يطرحه عبد القاهر من أن الحذف — حذف المفعول — قد يحول المعنى والدلالة من مجال الخاص إلى مجال العام مبدأ يمكن تطبيقه على كثير من النصوص الأدبية. وعلى ذلك تصبح الدلالة في أبيات طُفَيْل الغنوي التي قالها مادحاً جعفر بن كلاب، وهي:

جزى الله عنا جعفرًا حين أزلفت	بنا نَعْلُنا في الواطئين فزلت
أبوا أن يَمْلُونا ولو أن أَمَّنا	تُلاقِي الذي لاقوه منا لَمَلت
هم خلطونا بالنفوس وألجئوا	إلى حُجْرَاتِ أذْفَاتِ وَأَظْلَّت

«إن من له حكم مثله في كل أم أن تمل وتسأم وأن المشقة في ذلك إلى حد يعلم أن الأم تمل له الابن وتتبرم به، مع ما في طباع الأمهات من الصبر على المكراه في مصالح الأولاد، وذلك أنه وإن قال «أَمَّنا» فإن المعنى على أن ذلك حكم كل أم مع أولادها. ولو

^{١٧} دلائل الإعجاز، ص ١٧٨.

^{١٨} دلائل الإعجاز، ص ١٨٠-١٨١.

قلت «ملئتنا» لم يحتمل ذلك لأنه يجري مجرى أن تقول: لو لقيت أمنا ذلك لدخلها ما يملها منا. وإذا قلت ما يملها منا فقيدت لم يصلح لأن يراد به معنى العموم وأنه بحيث يمل كل أم من كل ابن.

وكذلك قوله: إلى حجرات أدفأت وأظلت، لأن فيه معنى قولك: حجرات من شأن مثلها أن تدفئ وأن تظل، أي هي بالصفة التي إذا كان البيت عليها أدفأ وأظل. ولا يجيء هذا المعنى مع إظهار المفعول، إذ لا تقول: حجرات من شأن مثلها أن تدفننا وتظلنا. هذا لغو من الكلام»^{١٩}

وإذا كان عبد القاهر في 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 في دائرة البحث الفقهي لاستثمار الأحكام من النصوص، ثم انتقل بعد ذلك إلى مجال الدراسات الأدبية واللغوية. ويكفي عبد القاهر قدرته على هذا الربط بين المجالين دون أن يظل مبحث «العام والخاص» في إطار المفاهيم العامة للمجاز كما هو الأمر عند ابن قتيبة والباقلاني وغيرهم. ومع ذلك فإن في كثير من تحليلات عبد القاهر لبعض النصوص ما يكشف عن وعي 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 وإن قربت شفت فهجرتها يُبلي ولقيانها يشفي

«قد علم أن المعنى: إذا بعدت عني أبلتني، وإن قربت مني شفتني، إلا أنك تجد الشعر يأبى ذكر ذلك ويوجب اطراحه، وذلك لأنه أراد أن يجعل البلى كأنه واجب في عادها أن يوجبها ويجلبه وكأنه كالطبيعة فيه، وكذلك حال الشفاء مع القرب حتى كأنه قال: أتدري ما بعادهما؟ هو الداء المضني. وما قربها؟ هو الشفاء والبرء من كل داء. ولا سبيل لك إلى هذه اللطيفة وهذه النكتة إلا بحذف المفعول البتة فاعرفه.

وليس لنتائج هذا الحذف — أعني حذف المفعول — نهاية، فإنه طريق إلى ضروب من الصنعة وإلى لطائف لا تحصى»^{٢٠}.

^{١٩} عبد القادر الجرجاني: دلائل الإعجاز، ص ١٨١.

^{٢٠} دلائل الإعجاز، ص ١٨٣.

إن الانتقال من الخاص إلى العام انتقال دلالي يتحقق باستخدام بعض آليات اللغة، ولكنه انتقال لا ينفي علاقة النص بالواقع ولا يتصادم معها. وعلى مستوى النص القرآني يكون فهم سبب النزول هاماً لإدراك المعنى واكتشاف الدلالة، لكن المعنى والدلالة لا يقفان عند حدود الوقائع، بل تكون النصوص قابلة للتعبير عن وقائع شبيهة، وتكون من ثم قابلة لإعادة القراءة والتفسير والتأويل.

(٢) آليات الخصوص

إذا كانت آليات العموم تعتمد على بعض الوسائل اللغوية فإن ثمة وسائل لغوية أخرى تحول العموم إلى خصوص، أي تخصص الدلالة العامة للنصوص، ويعد اكتشاف هذه الأدوات أمراً هاماً بالنسبة لعلماء أصول الفقه، ولا يقل في أهميته عن اكتشاف أدوات العموم وآلياته. لكن هذا «الخصوص» الذي تحققه بعض الوسائل اللغوية ليس خصوص «المناسبة»، بمعنى أنه لا يعني قصر مفهوم النص على الحدث الجزئي الذي كان النص استجابة له. إن معنى «الخصوص» اللغوي ينحصر في أحد أمرين كما يقول الفقهاء: أن يكون اللفظ عاماً في صيغته وتكون دلالاته غير شاملة لجميع الأفراد الذين يشير إليهم، بل تكون دلالاته خاصة. وهذه الدلالة الخاصة تكون مفهومة من السياق التركيبي للنص وهو ما يطلق عليه الفقهاء «العام المراد به الخصوص». والمعنى الثاني للخصوص اللغوي أن يكون اللفظ عاماً في صيغته ودلالاته، ولكن الحكم الوارد في النص لا ينطبق على مدلول عموم الألفاظ. ويعتمد التخصيص في هذا النمط من النصوص على دوال لغوية قد تكون متصلة بالنص المذكور، أو على نصوص أخرى منفصلة عن النص المعني. وهذا النوع الثاني يطلق عليه الفقهاء «العام المخصوص». وقد ذهب بعض العلماء إلى أن هذا النوع الثاني هو الغالب على النصوص الخاصة بالأحكام الشرعية:

«إذ ما من عام إلا وَيُخَيَّلُ في التخصيص فقولُه: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ اتَّقُوا رَبَّكُمْ﴾^{٢١} قد يخص منه غير المكلف، و﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ﴾^{٢٢} حُصَّ منه حالة الاضطرار ومنه السمك والجراد و﴿حَرَّمَ الرَّبَا﴾^{٢٣} حُصَّ منه العرايا.»^{٢٤}

^{٢١} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦. و«العرايا» جمع «عرية» وهي النخلة خارج البستان، أباح الرسول بيع ثمرها قبل أن ينضج. وذلك إشارة إلى حديث مسلم «أن رسول الله ﷺ نهى

ولكن السيوطي يجد في آيات الأحكام نصًّا واحدًا لا خصوص فيه: «وقد استخرجت من القرآن بعد الفكر آية فيها وهي قوله: ﴿حُرِّمَتْ عَلَيْكُمْ أُمَّهَاتُكُمْ﴾ الآية فإنه لا خصوص فيها.»^{٢٢}

إن الفارق بين «العام المراد به الخصوص» وبين «العام المخصوص» فارق دلالي في الأساس، الأول يتحدد من خلال عدة زوايا: الزاوية الأولى هي التي أشرنا إليها قبل ذلك، وهي أن دلالة اللفظ في النمط الأول لا تكون دلالة شاملة تستغرق كل الأفراد الداخلة في مفهوم اللفظ، في حين أن دلالة اللفظ في النمط الثاني تكون شاملة. الزاوية الثانية من حيث الحكم المتضمن، فالحكم في النمط الأول لا ينطبق إلا على دلالة اللفظ الخاصة، في حين أن الحكم في النمط الثاني لا يتطابق مع دلالة اللفظ، فاللفظ عام ولكن الحكم خاص. الزاوية الثالثة: إن دلالة اللفظ في النمط الأول مجازية في حين أن دلالة اللفظ في النمط الثاني دلالة حقيقية. الزاوية الرابعة أن قرينة التخصيص في النمط الأول قرينة عقلية، في حين أن القرينة في النمط الثاني قرينة لفظية. الزاوية الخامسة: أن القرينة العقلية في النمط الأول متصلة بالخطاب، أما القرينة اللفظية في النمط الثاني فقد تكون متصلة وقد تكون منفصلة. ويمكن أن نضع هذه الزوايا الفارقة بين النمطين دلاليًّا على النحو التالي:

العام المخصوص	العام المراد به الخصوص	
عامة	خاصة	(١) الدلالة اللفظية
حقيقية	مجازية	(٢) طبيعة الدلالة
لفظية متصلة/أو منفصلة	عقلية متصلة	(٣) أداة التخصيص
خاص	خاص	(٤) الحكم

عن المزابنة، الثمر بالثمر، إلا أصحاب العرايا فإنه قد أذن لهم». «مختصر صحيح مسلم»، الجزء الثاني ص ٦-٧.

^{٢٢} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦.

وللناس بينهما فروق: أن الأول لم يرد شموله لجميع الأفراد لا من جهة تناول اللفظ ولا من جهة الحكم بل هو ذو أفراد استعمل في فرد منها. والثاني أريد عمومه وشموله لجميع الأفراد من جهة تناول اللفظ لا من جهة الحكم. ومنها أن الأول مجاز قطعاً لنقل اللفظ عن موضوعه الأصلي بخلاف الثاني فإن فيه مذاهب أصحها أنه حقيقة، وعليه أكثر الشافعية، وكثير من الحنفية، وجميع الحنابلة، ونقله إمام الحرمين عن جميع الفقهاء. وقال الشيخ أبو حامد: إنه مذهب الشافعي وصححه السبكي لأن تناول اللفظ للبعض الباقي بعد التخصيص كتناوله بلا تخصيص وذلك التناول حقيقي اتفاقاً فليكن هذا التناول حقيقياً أيضاً. ومنها أن قرينة الأول عقلية والثاني لفظية، ومنها أن قرينة الأول لا تنفك عنه وقرينة الثاني قد تنفك عنه.^{٢٣}

إن المثال الذي يطرحه العلماء للنمط الأول وهو «العام المراد به الخصوص» مثال سبق أن ناقشناه في حديثنا عن «الخصوص» في «أسباب النزول»، وهو قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ قَالَ لَهُمُ النَّاسُ إِنَّ النَّاسَ قَدْ جَمَعُوا لَكُمْ فَاخْشَوْهُمْ فَزَادَهُمْ إِيمَانًا﴾. ولا نريد أن نكرر هنا ما قلناه هناك^{٢٤} بل نشير إلى أن تصور القدماء للدلالة المجازية لاستخدام لفظ «الناس» في الآية تصور لا يستقيم، وإلا تحولت دلالات الألفاظ كلها إلى دلالات مجازية، وذلك أن اللفظ يكتسب من خلال التركيب والسياق دلالة خاصة محددة لا تكون له خارج السياق. والنظر إلى الألفاظ من خلال دلالتها على «أفراد» المفهوم في حقيقته نظر «منطقي» لا نظر لغوي. والتحليل اللغوي يرى أن تخصيص المفهوم من لفظ «الناس» في الآية تخصيص يرتد إلى التركيب اللغوي ولا علاقة له بالتحول الدلالي المجازي. إن أداة التخصيص «عقلية متصلة» على شريطة أن نفهم «القرينة العقلية» هنا على أساس أن المقصود بها «عقل» القارئ في حوار مع النص.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن الربط بين «العام المراد به الخصوص» وبين الدلالة المجازية قد انتقل من مجال علم أصول الفقه إلى مجال التأويل الكلامي بين المعتزلة وخصوصهم الأشاعرة خاصة في مجال «حرية الإرادة» الإنسانية. وإذا كان المعتزلة يستشهدون بقوله تعالى: ﴿وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْإِنْسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ﴾ للدلالة على أن الله أراد من العباد عبادته وخلقهم لذلك، فإن الأشاعرة يرون أن هذه الآية من «العام المراد

^{٢٣} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦-١٧.

^{٢٤} انظر: ص ١٠٧ من هذه الدراسة.

به الخاص» ويستشهدون على ذلك بقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ ذَرَأْنَا لِجَهَنَّمَ كَثِيرًا مِّنَ الْجِنِّ وَالْإِنسِ﴾ ويرون أن هذه الآية مخصصة لعموم الآية الأولى^{٢٥} ومن المهم أن نلاحظ هنا أن هذا الاستشهاد يجعل الآية من النمط الثاني «العام المخصوص» طالما أن أداة التخصيص لفظية منفصلة، أي طالما أن المخصص آية أخرى غير متصلة بالآية موضع الخلاف.

والحقيقة أن الحدود الفاصلة بين النمطين حدود شكلية خاصة إذا تبدد وهم مجازية الدلالة في النمط الأول. ومن المهم هنا أن نناقش الأدوات التي حصرها القدماء للقرائن اللفظية المتصلة والمنفصلة في النوع الثاني لأنها تدخلنا في مناقشة بعض الظواهر اللغوية التي تنكشف من خلالها آليات النص في إنتاج الدلالة. يحصر القدماء القرائن اللفظية المتصلة في خمس ظواهر لغوية هي: «الاستثناء» و«الوصف» و«الشرط» و«الغاية» و«بدل البعض من الكل».

«الاستثناء» نحو ﴿وَالَّذِينَ يَزْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءٍ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ * إِلَّا الَّذِينَ تَابُوا﴾، ﴿وَالشُّعْرَاءُ يَتَّبِعُهُمُ الْغَاوُونَ ... إِلَّا الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ﴾ الآية، ﴿وَمَنْ يَفْعَلْ ذَلِكَ يَلْقَ أَثَامًا﴾ إلى قوله: ﴿إِلَّا مَنْ تَابَ﴾، ﴿وَالْمُحْصَنَاتُ مِنَ النِّسَاءِ إِلَّا مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ﴾، ﴿كُلُّ شَيْءٍ هَالِكٌ إِلَّا وَجْهَهُ﴾.

الثاني «الوصف» نحو: ﴿وَرَبَائِبُكُمُ اللَّاتِي فِي حُجُورِكُمْ مِّن نِّسَائِكُمُ اللَّاتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ﴾.

الثالث «الشرط» نحو: ﴿وَالَّذِينَ يَبْتَغُونَ الْكِتَابَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾، ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ﴾.

الرابع «الغاية» نحو: ﴿فَاتْلُوا الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَلَا بِالْيَوْمِ الْآخِرِ﴾ إلى قوله ﴿حَتَّى يُعْطُوا الْجِزْيَةَ﴾، ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهَرْنَ﴾، ﴿وَلَا تَحْلِقُوا رُءُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ﴾، ﴿وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمُ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ﴾ الآية.

الخامس «بدل البعض من الكل» نحو: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ

إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾^{٢٦}.

^{٢٥} انظر تفاصيل هذه التأويلات في: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ٢٢١-٢٢٣.

^{٢٦} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١١٧.

ولا شك أن هذه الأدوات اللغوية تعد بمثابة محددات دلالية داخل التركيب اللغوي، محددات دلالية تعيد صياغة دلالة بعض الألفاظ فتحولها من دلالتها العامة إلى أن تدل دلالة خاصة. إن هذه الأدوات تعمل وفق مفهوم التفاعل السياقي الذي عبر عنه عبد القاهر بطرائق شتى في نظريته عن النظم. ومن اللافت للانتباه أن مفهوم التفاعل السياقي قد ناقشه عبد القاهر وهو بصدد الحديث عن «الفصل والوصل» في تحليل بعض آيات القرآن من سورة البقرة وهي قوله تعالى:

﴿وَمِنَ النَّاسِ مَن يَقُولُ آمَنَّا بِاللَّهِ وَيَالْيَوْمِ الْأَخِيرِ وَمَا هُمْ بِمُؤْمِنِينَ * يَخَادِعُونَ اللَّهَ وَالَّذِينَ آمَنُوا وَمَا يَخْدَعُونَ إِلَّا أَنفُسَهُمْ وَمَا يَشْعُرُونَ * فِي قُلُوبِهِمْ مَّرَضٌ فَزَادَهُمُ اللَّهُ مَرَضًا وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ بِمَا كَانُوا يَكْذِبُونَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ لَا تُفْسِدُوا فِي الْأَرْضِ قَالُوا إِنَّمَا نَحْنُ مُصْلِحُونَ * أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ * وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمَنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ * وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنَّا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ * اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾.^{٢٧}

ويفسر عبد القاهر الفصل في الآيات على أساس أنه دال يفرق بين الحكاية — حكاية قول المنافقين — وبين خبر الله عنهم بأنهم ﴿هُمُ الْمُفْسِدُونَ وَلَكِن لَّا يَشْعُرُونَ﴾، وأنهم ﴿هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾ وأن الله ﴿يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾. ولأن الآية الأولى وردت كلها مورد الحكاية لم تكن ثم حاجة إلى الفصل وذلك على عكس الآيات التالية التي تراوح الأسلوب فيها بين الحكاية والخبر:

«فلو عطف للزم عليه مثل الذي قدمت ذكره من الدخول في الحكاية ولصار خبراً عن اليهود ووصفاً منهم لأنفسهم بأنهم مفسدون، ولصار كأنه قيل: قالوا إنما نحن مصلحون وقالوا إنهم هم المفسدون وذلك مما لا يشك في فساده. وكذلك قوله تعالى: ﴿وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمَنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ أَلَا إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِن لَّا يَعْلَمُونَ﴾، ولو عطف ﴿إِنَّهُمْ هُمُ السُّفَهَاءُ﴾ على ما قبله لكان يكون أدخل في الحكاية، ولصار حديثاً منهم عن أنفسهم بأنهم هم السفهاء من بعد أن زعموا أنهم إنما تركوا أن يؤمنوا لئلا يكونوا من السفهاء.»^{٢٨}

^{٢٧} سورة البقرة: الآيات: ٨-١٥.

^{٢٨} دلائل الإعجاز، ص ٢٣٨-٢٣٩.

ويمكن أن نناقش عبد القاهر في هذا التحليل فنقول: إن الفصل ليس هو الدال الوحيد للتفرقة بين الحكاية والخبر في النص، بل ثم دال آخر هو اختلاف الضمائر من التكلم إلى الغياب، ففي الحكاية يكون الحضور مدلولاً عليه بضمير المتكلمين «نا»، بينما يستخدم الخبر ضمير الغياب «هم»، وهذا الاختلاف دال آخر يتضافر مع دال «الفصل» للكشف عن الدلالة. وفي الآية الأولى تدل «الواو» العاطفة على أن أسلوب الخبر هو الأساس في دلالتها وذلك رغم وجود ظاهرة اختلاف الضمائر، وهذا يدل على أن النص يعتمد على تفاعل الدوال في إنتاج دلالاته ولا يكتفي بدال واحد. لكن وقوف عبد القاهر عند «الفصل» وحده مُبَرَّرٌ بطبيعة أن موضوع التحليل كان مبحث «الفصل والوصل».

لكن الأساس الثاني في تحليل عبد القاهر لظاهرة الفصل في الآيات السابقة إلى جانب الفصل بين الحكاية والخبر هو الأساس الذي يهمننا هنا أكثر، إن الفصل والوصل ليس مجرد ظاهرة لغوية تقترن بالعطف أو ترك العطف، بل هي ظاهرة دلالية هامة من ظواهر آليات النصوص، لذلك يرى عبد القاهر أنه من أغمض أبواب البلاغة وأصعبها: «واعلم أنه ما من علم من علوم البلاغة أنت تقول إنه فيه خفي غامض ودقيق صعب إلا وعلم هذا الباب أغمض وأخفى وأدق وأصعب. وقد قنع الناس فيه بأن يقولوا إذا رأوا جملة قد تُرك فيها العطف: إن الكلام قد استؤنف وقُطِع عما قلبه. لا تطلب أنفسهم منه زيادة على ذلك، ولقد غفلوا غفلة شديدة. ومما هو أصل في هذا الباب أن ترى الجملة وحالها مع التي قبلها حال ما يعطف ويقرن إلى ما قبله، ثم تراها قد وجب فيها ترك العطف لأمر عرض فيها صارت أجنبية مما قبلها.»^{٢٩}

وعلى ذلك فليس «العطف» - الوصل - مجرد ربط ميكانيكي بين العبارات والجمل، بل هو أداة هامة لتحقيق التفاعل السياقي بين أجزاء النص. والعطف يأتي فيما يقول عبد القاهر على ضربين: أحدهما الربط بين جملتين أو لفظين يتصور وجود كل واحد منهما دون الآخر، وهو يدل هنا على «كمال الانفصال» مثل أن تقول: «إن تأتني أكرمك وأعطك وأكسك»، فكل واحد من الأفعال الثلاثة المعطوفة لا يتعلق بالآخر، ولذلك دل العطف هنا على «الانفصال». والضرب الثاني من ضروب العطف هو الواقع في جملة الشرط، وهو:

^{٢٩} دلائل الإعجاز، ص ٢٣٧-٢٣٨.

«أن يكون المعطوف شيئاً لا يتكون حتى يكون المعطوف عليه ويكون الشرط لذلك سبباً فيه بواسطة كونه سبباً للأول. ومثاله قولك: إذا رجع الأمير إلى الدار استأذنته وخرجت، فالخروج لا يكون حتى يكون الاستئذان، وقد صار الرجوع سبباً في الخروج من أجل كونه سبباً في الاستئذان فيكون المعنى في مثل هذا على كلامين نحو: إذا رجع الأمير استأذنت وإذا استأذنت خرجت».^{٣٠}

إن العطف في المثال الذي يطرحه عبد القاهر عطف مغاير للضرب الأول الدال على «كمال الانفصال»، إنه دال على «كمال الاتصال»، ولكنه اتصال قائم على التفاعل لا على مجرد «الوصل». إن التفاعل هنا يتم على أساس من فاعلية علاقات الشرط ذاتها التي تربط جملتين مثل «إذا عاد الأمير استأذنته» فإذا عطفنا على جملة «استأذنت» جملة أخرى مثل «وخرجت»، فإن الواو هنا لا تعطف الجملة الأخيرة على جملة جواب الشرط معزولة عن سياقها في جملة الشرط، بل العطف هنا يكون على مجمل التفاعل السياقي لجملة الشرط كلها، فيكون الخروج معطوفاً على الاستئذان المشروط بعودة الأمير. وعلى ذلك تكون دلالة النص محصلة لا لتراكم عدد الجمل المكونة له، بل لتفاعل دلالتها في السياق. وتتضح هذه المسألة في فكر عبد القاهر بصورة أوضح وهو يكشف عن ذلك التفاعل الدلالي في أبيات المتنبي:

تولوا بغتة فكأن بيئاً تَهَيَّبَنِي ففاجأني اغتياًلاً
فكان مسير عيسهم ذميلاً وسيرِ الدمعِ إثرهم انهمالاً

إن جملة «فكان مسير عيسهم ذميلاً» في البيت الثاني ليست معطوفة على الجملة السابقة لها «ففاجأني اغتياًلاً» بل هي معطوفة على الجملة الأولى «تولوا بغتة»، وليس معنى ذلك أنها معطوفة عليها معزولة عن الجمل التالية لها «فكأن بينا تهيبني ففاجأني اغتياًلاً» بل هي معطوفة على مجمل السياق الناتج عن التفاعل الدلالي بين الجمل الثلاث الموجودة في البيت الأول:

«ألا ترى أن المعنى «تولوا بغتة» فتوهمت أن «بيئاً تهيبني»، ولا شك أن هذا التوهم كان بسبب أن كان التولي بغتة. وإذا كان كذلك كانت مع الأولى كالشيء الواحد، وكانت

^{٣٠} المصدر السابق، ص ٢٣٩.

منزلتها منها منزلة المفعول والظرف وسائر ما يجيء بعد تمام الجملة من معمولات الفعل مما لا يمكن إفراده عن الجملة، وأن يعتد كلاً ما على حدته. وههنا شيء آخر دقيق، وهو أنك إذا نظرت إلى قوله: «فكان مسير عيسهم زميلاً» وجدته لم يعطف هو وحده على ما عطف عليه، ولكن تجد العطف قد تناول جملة البيت مربوطاً آخره بأوله، ألا ترى أن الغرض من هذا الكلام أن يجعل توليهم بغتة وعلى الوجه الذي توهم من أجله أن البين تهيئته مستدعيًا بكاءه وموجباً أن ينهمل دمه، فلم يعنه أن يذكر زملان العيس إلا ليذكر هملان الدمع وأن يوفق بينهما.

وكذلك الحكم في الأول، فنحن وإن كنا قلنا: إن العطف على «تولوا بغتة» فإننا لا نعني أن العطف عليه وحده مقطوعاً عما بعده، بل العطف عليه مضمومًا إليه ما بعده إلى آخره. وإنما أردنا بقولنا إن العطف عليه أن نعلمك أنه الأصل والقاعدة، وأن نصرّفك عن أن تطرحه وتجعل العطف على ما يلي هذا تعطفه فتزعم أن قوله «فكان مسير عيسهم» معطوف على «فاجأني» فتقع في الخطأ كالذي أريناك»^{٣١}

في هذا التحليل يكشف عبد القاهر عن وعيه بأليات النصوص في إنتاج الدلالة، فالعطف ظاهرة تتجاوز الربط بين الجمل المتجاوزة لتكشف عن تفاعل دلالات الجمل داخل السياق. وفي البيتين السابقين تم مستويان للتفاعل الدلالي: المستوى الأول يتجلى من خلال التفاعل بين الجمل الثلاث في البيت الأول وبين جملي البيت الثاني، والمستوى الثاني يتجلى من خلال التفاعل بين البيتين، أي من خلال التفاعل بين مجمل سياق البيت الأول وبين مجمل سياق البيت الثاني، وهو تفاعل يمكن وضعه على النحو التالي:

تولوا بغتة

ف

كأن بينا تهيّيني

ف

فاجأني اغتياًلاً

كان مسير عيسهم زميلاً

ف

و

سير الدمع إثرهم انهماًلاً

^{٣١} دلائل الإعجاز، ص ٢٤٧-٢٤٨.

وعلينا أن نلاحظ التقابل بين «التولي» و«البين» وبين «المباغطة» و«التهيب» في الجملتين الأولى والثانية في البيت الأول، ونلاحظ التقابل بين «المباغطة» وبين «المفاجأة» و«الاغتيال» في الجملتين الأولى والثالثة. والتقابل يترد هنا إلى أن هذه الألفاظ تنتمي إلى مجال دلالي واحد. وفي البيت الثاني علينا أن ندرك التقابل — أو التوازن — بين «مسير العيس» و«سير الدمع» وبين «الذملان» و«الانهمال»، والتوازن الذي يحققه مع «التولي» وما نتج عنه من «تهيب» و«مفاجأة» و«اغتيال»، وبذلك تتوازن استجابة «الذات» مع فعل «الجماعة». إن العطف بالفاء داخل جمل البيت الأول وبين البيت الأول والثاني يحقق السرعة التي تتضافر مع دلالات الأفعال والأحوال من جهة ومع سرعة العيس من جهة أخرى. والعطف بالواو بين جملتي البيت الثاني يحقق التوازن بين استجابة الذات وبين فعل الجماعة، وهو توازن يتحقق كذلك عن طريق التقابل في التركيب اللغوي للجملتين.

إن ما يقوله عبد القاهر عن التفاعل الدلالي على مستوى الجمل المكونة لكل بيت من جهة وعلى مستوى البيتين من جهة أخرى هام جداً بالنسبة لآليات النصوص في إنتاج الدلالة بصفة عامة. وهو هام بصفة خاصة بالنسبة لتأويله لآيات سورة البقرة التي مرَّ الحديث عنها خاصة الآية الأخيرة منها:

﴿وَإِذَا لَقُوا الَّذِينَ آمَنُوا قَالُوا آمَنُوا وَإِذَا خَلَوْا إِلَى شَيَاطِينِهِمْ قَالُوا إِنَّا مَعَكُمْ إِنَّمَا نَحْنُ مُسْتَهْزِئُونَ * اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾.

حيث يرى عبد القاهر أن استهزاء الله بهم ومدّه لهم في طغيانهم إنما هو جزاء على مجموع قولهم «آمنا» وعلى استهزائهم بالمؤمنين حين يخلون إلى شياطينهم، أي أنه جزاء مترتب على حكم الشرطين المعطوفين بالواو، ولا يتعلق بالشرط الثاني منهما فقط كما قد يوهم العطف بينه وبين «الله يستهزئ بهم» لو كانت الآية وردت مورد العطف. ومعنى ذلك أن «العطف» كان يمكن أن يؤدي إلى خلل دلالي في تعلق الحكم بالفعل، و«الفصل» يمنع هذا الخلل الدلالي ويحقق للنص دقته الدلالية. إن المعنى في حالة العطف كان يمكن أن يكون:

«فإذا خلوا إلى شياطينهم قالوا إننا معكم إنما نحن مستهزئون فإذا قالوا ذلك استهزأ الله بهم ومدهم في طغيانهم يعمهون. وهذا وإن كان يُرى أنه يستقيم فليس هو بمستقيم، وذلك أن الجزاء إنما هو على نفس الاستهزاء وفعلهم له وإرادتهم إياه في

قولهم: «أمنًا»، لا على أنهم حدثوا عن أنفسهم بأنهم مستهزئون، والعطف على «قالوا» يقتضي أن يكون الجزاء على حديثهم عن أنفسهم بالاستهزاء لا عليه نفسه.^{٣٢} وإذا كان هذا التحليل يعود بنا إلى ما قاله الفقهاء من أن «الشرط» أحد أساليب تخصيص العام في الأحكام الفقهية والشرعية، فذلك لأن الجزاء الذي يتحدث عنه عبد القاهر هنا بمثابة «العقاب» الذي يستحق على الفعل. ولكن تحليل أسلوب الشرط وما يندرج فيه من العطف وصولاً للدلالة عند عبد القاهر يتجاوز الموقف الفقهي إلى آفاق أعمق في اكتشاف آليات النصوص. ولا يقف عبد القاهر في تحليله للنص القرآني السابق عند حدود تحليله من منظور الفصل والوصل، بل يمضي في تحليل «الفصل» إلى اكتشاف اعتماد النص على استخدام الفعل «قال» بطريقة لافتة وهو استخدام يقترب من أسلوب السرد القصصي الذي عبر عنه عبد القاهر باسم «الحكاية». ويلاحظ عبد القاهر أن هذا الأسلوب من شأنه أن يشرك المتلقي في النص وذلك عن طريق إثارة فضوله لمتابعة تطور حدث النص. من هنا يجد عبد القاهر تعليلاً آخر للفصل يطرحه على النحو التالي:

«إن الحكاية عنهم بأنهم قالوا كيت وكيت تحرك السامعين لأن يعلموا مصير أمرهم وما يُصنع بهم، أتُنزل بهم النعمة عاجلاً أم لا تنزل ويُهملون، وتوقع في أنفسهم التمني لأن يتبين لهم ذلك. وإذا كان كذلك كان هذا الكلام الذي هو قوله ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ﴾ في معنى ما صدره جواباً عن هذا المقدر وقوعه في أنفس السامعين. وإذا كان مصدره كذلك كان حقه أن يؤتى به مبتدأ غير معطوف ليكون في صورته إذا قيل: فإن سألتم قيل لكم: ﴿اللَّهُ يَسْتَهْزِئُ بِهِمْ وَيَمُدُّهُمْ فِي طُغْيَانِهِمْ يَعْمَهُونَ﴾.»^{٣٣}

وهذا تأويل آخر يقوم على أساس تقدير محذوف يشرك المتلقين في جدلية «الأصوات» التي يتضمنها النص، صوت المنافقين، صوت المؤمنين المعبر عنه في بناء الفعل للمجهول «وإذا قيل لهم»، وصوت المتكلم أو الراوي. وإذا كان النص يتضمن هذه الأصوات فإن العلاقة بين صوت المنافقين وبين صوت المؤمنين علاقة شرطية، ولكن العلاقة بين هذين الصوتين وبين الصوت الثالث (صوت المتكلم أو الراوي) هي علاقة «التعليق» على الحدث، وهي علاقة تتحقق على المستوى النحوي بالفصل. إن الفصل هنا يقوم بوظيفة دلالية هامة هي التفرقة بين الأصوات، أو بين الحكاية والخبر على حد تعبير عبد القاهر.

^{٣٢} دلائل الإعجاز، ص ٢٤٠.

^{٣٣} دلائل الإعجاز، ص ٢٤٠.

وتأويل عبد القاهر الأخير يضيف للآيات صوتاً رابعاً هو صوت المستمعين، وهو صوت يؤكد ضرورة الفصل حتى لا تتداخل الأصوات داخل النص. هل يمكن أن نضيف هنا أن ظاهرة «الفصل» في النص تتجاوز حدود دلالة النص لتؤكد «الفصل» الوجودي بين المتكلم وبين من سواه وما سواه، وهو فصل يحرص عليه النص ذاته؟! لكن هذه قضية أخرى ليس هنا مجال مناقشتها.

(٣) المطلق والمقيد

إذا كنا في الفقرة السابقة ناقشنا آليات الخصوص اللغوية المتصلة، أي التي لا تفارق النص الجزئي ذاته، فإننا سنناقش هنا آليات الخصوص المنفصلة. وبعبارة أخرى سنناقش علاقة أجزاء النص بعضها ببعض الآخر من منظور العموم والخصوص، وهي العلاقة التي يطلق عليها الفقهاء أحياناً اسم «المطلق والمقيد». وإذا كانت بعض أجزاء النص قد تكون ذات دلالة عامة فإن البعض الآخر قد يخص هذه الدلالة العامة، أو بعبارة أخرى أن ما ورد في النصوص مطلقاً قد يأتي في نص آخر ما يقيد هذا الإطلاق، ومعنى ذلك أن التخصص قد يستفاد بمقابلة النصوص داخل النص الكلي العام، أو بين القرآن وبين غيره من النصوص الدينية. وما ورد مطلقاً في أي من هذه النصوص يظل على إطلاقه وعمومه ما لم يكن هناك نص آخر يقيد هذا الإطلاق. والأصل الذي يستند إليه الأصوليون أن «القرآن كالأية الواحدة»^{٢٤} إن قاعدة رد المطلق إلى المقيد توضع على النحو التالي:

«إن وُجِدَ دليل على تقييد المطلق صير إليه وإلا فلا، والمطلق على إطلاقه، والمقيد على تقييده، لأن الله خاطبنا بلغة العرب. والضابط أن الله تعالى إذا حكم في شيء بصفة أو شرط ثم ورد حكم آخر مطلقاً نُظِرَ، فإن لم يكن له أصل يرد إليه إلا ذلك الحكم المقيد وجب تقييده به، وإن كان له أصل غيره لم يكن رده إلى أحدهما بأولى من الآخر»^{٢٥}

إن جدلية العموم والخصوص أو الإطلاق والتقييد تكشف عن تعامل الفقهاء مع النص القرآني بوصفه نصاً واحداً. وإذا كانت الآيات ترتبط من حيث النزول بوقائع

^{٢٤} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٧.

^{٢٥} المصدر السابق، ص ١٥.

ومناسبات تكشف عن معناها ودلالاتها، فإن استثمار الأحكام من النص يتعامل مع النص بوصفه وحدة دلالية واحدة. ولقد امتدت هذه النظرة لوحدة النص إلى مجال الآيات التي لا علاقة لها بالأحكام الشرعية الفقهية، ولذلك يجمع علماء القرآن بين النصوص الخاصة بالأحكام وبين غيرها من النصوص عند حديثهم عن ظاهرة الإطلاق والتقييد:

«مثل اشتراط الله العدالة في الشهود على الرجعة والفرار والوصية، وإطلاق الشهادة في البيوع وغيرها، والعدالة شرط في الجميع. ومنه تقييد ميراث الزوجين بقوله: ﴿مَنْ بَعْدَ وَصِيَّةٍ يُوصِيَنَّ بِهَا أَوْ دَيْنٍ﴾ وإطلاقه الميراث فيما أطلق فيه، وكان ما أطلق من المواريث كلها بعد الوصية والدين. وكذلك ما اشترط في كفارة القتل من الرقبة المؤمنة، وأطلقها في كفارة الظهار واليمين، والمطلق كالمقيد في وصف الرقبة.»^{٣٦}

وإذا كان المسلمون جميعاً على اختلاف اتجاهاتهم الفكرية قد أجمعوا على أن قدرة الله قاهرة غالبية لا ينتقص منها شيء، فإن معنى ذلك أن كل شيء يقع في العالم إنما يقع بمشيئة الله وذلك باستثناء الفعل الإنساني الذي اختلفوا حوله خلافاً معروفاً شائعاً. وعلى ذلك فقد اعتبر العلماء هذه المشيئة الإلهية «نصاً» يقيد كل ما ورد في القرآن من الوعود المطلقة التي لا تتحقق عادة مع توفر شروطها، وهي الوعود التي وعد الله بها الإنسان في هذه الحياة الدنيا:

«وقوله: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الْآخِرَةِ نَزِدْ لَهُ فِي حَرْثِهِ وَمَنْ كَانَ يُرِيدُ حَرْثَ الدُّنْيَا نُؤْتِهِ مِنْهَا﴾ فإنه لو قيل: نحن نرى من يطلب الدنيا طلباً حثيثاً ولا يحصل له منها شيء قلنا: قال الله تعالى: ﴿مَنْ كَانَ يُرِيدُ الْعَاجِلَةَ عَجَلْنَا لَهُ فِيهَا مَا نَشَاءُ لِمَنْ نُرِيدُ﴾، فعلق ما يريد بالمشيئة والإرادة.

ومثله قوله تعالى: ﴿أَجِيبْ دَعْوَةَ الدَّاعِ إِذَا دَعَانِ﴾ وقوله: ﴿ادْعُونِي أَسْتَجِبْ لَكُمْ﴾

فإنه مُعَلَّقٌ.»^{٣٧}

إن اكتشاف دلالة النص بالمقابلة بين أجزائه ليس من الضروري أن يستند إلى سبب النزول أو إلى ترتيب النزول، فعلى مذهب الشافعي «العبرة بالخاص، سواء تقدم

^{٣٦} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٥.

^{٣٧} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦.

أم تأخر»^{٢٨} وإنما يكون الاهتمام بأسباب النزول للكشف عن دلالة النص. لكن هذا التصور لوحدة النص لا يهدر الترتيب الزمني لأجزاء النص إهدارًا تامًا، والدلالة تكون واضحة حين يقابل النص المطلق بالنص المقيد الوارد في نفس القسم أو حول نفس القضية. وأحيانًا لا يكون التقابل بين النصوص والتوفيق بينها ممكنًا. وقد مر بنا في «أسباب النزول» ما أثارته الآية ﴿لَيْسَ عَلَى الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ جُنَاحٌ فِيمَا طَعَمُوا﴾ من توهم عند عثمان بن مظعون وعمرو بن معد يكرب اللذين ظنا - استنادًا إلى هذه الآية - أن الخمر مباحة. وقد يتوهم البعض من بعض النصوص ما هو أكثر من ذلك كأن يتعلق متعلق بقوله تعالى: «كلوا واشربوا» في الآية:

﴿أَجَلٌ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفْتُ إِلَى نِسَائِكُمْ هُنَّ لِبَاسٌ لَكُمْ وَأَنْتُمْ لِبَاسٌ لَهُنَّ عَلِمَ اللَّهُ أَنَّكُمْ كُنْتُمْ تَخْتَانُونَ أَنْفُسَكُمْ فَتَابَ عَلَيْكُمْ وَعَفَا عَنْكُمْ فَالآنَ بَاشِرُوهُنَّ وَأَبْتَغُوا مَا كَتَبَ اللَّهُ لَكُمْ وَكُلُوا وَاشْرَبُوا حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَكُمْ الْخَيْطُ الْأَبْيَضُ مِنَ الْخَيْطِ الْأَسْوَدِ مِنَ الْفَجْرِ ثُمَّ أَتُمُوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ وَلَا تُبَاشِرُوهُنَّ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ تِلْكَ حُدُودُ اللَّهِ فَلَا تَقْرَبُوهَا كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ آيَاتِهِ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ﴾.^{٢٩}

ويذهب إلى أن الآية مطلقة في إباحة أكل كل شيء وشرب كل شيء، وهذا تعلق لا معنى له؛ فالآية:

«لم ترد مُبَيَّنَّةً لذلك، بل مبينة لحكم جواز الأكل والشرب والمباشرة إلى الفجر دفعا لما كان الناس عليه من حظر ذلك على من نام، فبين في الآية إباحة ما كان محظورًا، ثم أطلق لفظ الأكل والشرب والمباشرة لا على معنى إبانة الحكم فيما يحل من ذلك وما يحرم. ألا ترى أنه لا يدخل فيه شرب الخمر والدم وأكل الميتة ولا المباشرة فيما لا يُبْتَغَى منه الولد، ومثله في القرآن كثير. وهذا يدل على أن النظر في العموم إلى المعاني لا لإطلاق اللفظ.»

إن الآية واضحة في دلالتها على أنها ليست نصًّا في بيان الحلال والحرام في المطعم والمشرب، بل محور اهتمامها نفي ما كان شائعًا عند المسلمين من تحريم الأكل والشرب والمباشرة بعد النوم. لكن المهم أن «عموم» اللفظ هنا أو إطلاقه ليس هو معيار الدلالة،

^{٢٨} المصدر السابق، ص ٢٢٢.

^{٢٩} سورة البقرة: الآية ١٨٧.

فالدلالة محصلة تفاعل علاقات السياق، وهي التي تحدد الخاص والعام أو المطلق والمقيد.

ومع ذلك فمن المهم دائماً العودة إلى ترتيب النزول عند وجود «تعارض» بين النصوص. وفي ذلك يضع الأصوليون مجموعة من القواعد لتحديد العام والخاص عند توهم التعارض. وفي هذه القواعد يتسع مفهوم النص ليضم إلى جانب «القرآن» السنة النبوية والإجماع.

قال الأستاذ أبو إسحاق الأسفراييني:

«إذا تعارضت الآي وتعدر فيها الترتيب والجمع طُلبَ التاريخ وتُركَ المتقدّم بالمتأخّر، ويكون ذلك نسخاً له. وإن لم يُعلم وكان الإجماع على العمل بإحدى الآيتين عُلم بإجماعهم أن الناسخ ما أجمعوا على العمل بها قال: ولا يوجد في القرآن آيتان متعارضتان تخلوان عن هذين الوصفين. قال غيره: وتعارض القراءتين بمنزلة تعارض الآيتين نحو «وأرجلكم» بالنصب والجر، ولهذا جمع بينهما بحمل النصب على الغسل والجر على مسح الخف. وقال الصيرفي في جماع الاختلاف والتناقض إن كل كلام صح أن يضاف بعض ما وقع الاسم عليه إلى وجه من الوجوه فليس فيه تناقض، وإنما التناقض في اللفظ ما ضاده من كل جهة ولا يوجد في الكتاب والسنة شيء من ذلك أبداً. وإنما يوجد فيه النسخ في وقتين، وقال القاضي أبو بكر: لا يجوز تعارض أي القرآن والآثار وما يوجبه العقل»^{٤٠}

وإذا كانت إزالة التعارض المتوهم بين أجزاء النص القرآني أو بين القرآن والسنة تحتاج إلى عقل «الفقيه» و«المفسر» فمعنى ذلك أن آليات النص كلها سواء على مستوى «العام والخاص» أم على مستوى «الغموض والوضوح» تقودنا إلى مناقشة دور القارئ في اكتشاف دلالة النص وفي سبر أغواره. وقد مر بنا في فصلي «الإعجاز» و«المناسبة بين السور والآيات» بعض هذه الجهود الإنسانية لاكتشاف تفوق النص ووحدته. وفي الفصل التالي نناقش «التفسير والتأويل» من خلال مواجهة القارئ للنص لاكتشاف دلالاته ومغزاه.

^{٤٠} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ٣٠.

الفصل الخامس

التفسير والتأويل

إذا صح افتراضنا في مفتح هذه الدراسة أن الحضارة العربية الإسلامية هي حضارة النص يصح أيضًا أن نقول إنها حضارة «التأويل»، وذلك أن التأويل هو الوجه الآخر للنص. وإذا كان مصطلح «التأويل» في الفكر الديني الرسمي قد تحول إلى مصطلح «مكروه» لحساب مصطلح «التفسير» فإن وراء مثل هذا التحويل محاولة مصادرة كل اتجاهات الفكر الديني «المعارضة» سواء على مستوى التراث أم على مستوى الجدل الراهن في الثقافة. إن وصم الفكر السائد للفكر النقيض بأنه فكر «تأويلي» يستهدف تصنيف أصحاب هذا الفكر في دائرة ﴿الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ﴾. ويتجاوز مثل هذا التصنيف تجاوزًا تامًا مع الخطاب السياسي المباشر الذي يصم كل تحركات المعارضة أو الاحتجاج السياسي ضد قرارات السلطة التنفيذية بأنها تحركات تستهدف إثارة «الفتنة». وفي مقابل ذلك يكون وصف «تأويلات» هذا الفكر الرسمي بأنها «تفسير» وصفًا يستهدف إضفاء صفة «الموضوعية» و«الصدق» المطلق على هذه التأويلات. وكأن الإمام أبو القاسم محمد بن حبيب النيسابوري كان يعاني من أمثال هؤلاء من علماء السلطة والسلطان حين قال:

«وقد نبغ في زماننا مفسرون لو سئلوا عن الفرق بين التفسير والتأويل ما اهتموا إليه، لا يحسنون القرآن تلاوة، ولا يعرفون معنى السورة أو الآية، ما عندهم إلا التشنيع عند العوام، والتكثُر عند الطغام، لنيل ما عندهم من الحطام، أعفوا أنفسهم من الكدِّ والطلب، وقلوبهم من الفكر والتعب، لاجتماع الجهال عليهم، وازدحام ذوي الأفعال لديهم، لا يكفون الناس من السؤال، ولا يأنفون من مجالسة الجهال، مُفتَضِّحون عند السُّبْرِ والذواق، زائغون عن العلماء عند التلاق، يصادرون الناس مصادرة السلطان،

ويختطفون ما عندهم اختطاف السرحان. يدرسون بالليل صفحاً ويحكونه بالنهار شرحاً، إذا سُئلوا غضبوا، وإذا نفرُوا هربوا، القحة رأس مالهم، والخرق والطيش خير خصالهم، يتحلون بما ليس فيهم، ويتنافسون فيما يرذلهم، الصيانة عنهم بمعزل، وهم من الخنى والجهل في جوف منزل، وقد قال ﷺ: «المتشعب بما لم يعط كلابس ثوبي زوراً»^١.

وليس هذا المسلك في الفكر الديني الرسمي في حقيقته مغايراً لمسلك الاتجاهات الرجعية في التراث التي وصمت بدورها كل التأويلات المناقضة لتأويلاتها بأنها تأويلات «فاسدة» أو «مستكرهة» وأنها في أحسن الأحوال «تفسير بالرأي» المذموم والمنهي عنه من الرسول والصحابة. وقد تم تصنيف أصحاب هذه التأويلات بأنهم من أهل «البدع» وذلك في مقابلة «أهل السنة» والجماعة، وهو تصنيف يستهدف مصادرة الفكر النقيض ومحاصرته وحبسه في دائرة «الكفر» في مقابل «الصدق» و«الإيمان» الذي يومئ إليه مفهوم «أهل السنة». وقد تم حصر هذا الفكر النقيض في اتجاهين: هما المعتزلة والمتصوفة. ويرجع خطأ المعتزلة في تأويل القرآن عند «أهل السنة» إلى خطأ في جانبي الدليل والمدلول، بينما يرجع خطأ الصوفية إلى خطأ في الدليل دون المدلول، بمعنى أن المعتزلة أخطئوا في الدلالات التي حملوا عليها ألفاظ القرآن فكان خطأهم نابغاً من خطأ المعاني ومن الخطأ في حمل ألفاظ القرآن عليها. ويرتد خطأ المتصوفة إلى حمل ألفاظ القرآن على معانٍ هي في ذاتها صحيحة ولكن الألفاظ لا تدل عليها، فهو خطأ في المدلول دون الدليل. وإذا كان الأشاعرة — وهم خصوم المعتزلة — يذهبون إلى تأويل آيات الصفات فإنهم يشاركون المعتزلة في «بدعتهم» التأويلية، وإن كانوا أقرب إلى أهل السنة لاتفاقهم معهم فيما سوى ذلك. إن معيار التفسير الصحيح عند من يطلقون على أنفسهم اسم «أهل السنة» سواء في التراث أم في الفكر الديني الرسمي المعاصر هو ما ورد عن الرسول أو عن الصحابة الذين شهدوا نزول الوحي، وكانوا أقرب من ثم إلى فهم دلالاته، فالتفسير عندهم لا بد أن يستند إلى «النقل» لأن الاستدلال يؤدي دائماً إلى الخطأ في زعمهم:

«وأما ما يُعلم بالاستدلال لا بالنقل فهذا أكثر ما فيه الخطأ من جهتين حدثتا بعد تفسير الصحابة والتابعين وتابعيهم بإحسان، فإن التفاسير التي يُذكر فيها كلام هؤلاء

^١ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٥٢.

صرفاً لا يكاد يوجد فيها شيء من هاتين الجهتين ... (إحداهما) قوم اعتقدوا معاني ثم أرادوا حمل ألفاظ القرآن عليها (والثاني) قوم فسروا القرآن بمجرد ما يسوغ أن يريده من كان من الناطقين بلغة العرب من غير نظر إلى المتكلم بالقرآن والمنزل عليه والمخاطب به، فالأولون راعوا المعنى الذي رأوه من غير نظر إلى ما تستحقه ألفاظ القرآن من الدلالة والبيان، والآخرون راعوا مجرد اللفظ وما يجوز أن يراد به من غير نظر إلى ما يصلح للمتكلم وسياق الكلام. ثم هؤلاء كثيراً ما يغلطون في احتمال اللفظ لذلك المعنى في اللغة كما يغلط في ذلك الذين قبلهم، كما أن الأولين كثيراً ما يغلطون في صحة المعنى الذي فسروا به القرآن كما يغلط في ذلك الآخرون، وإن كان نظر الأولين إلى المعنى أسبق ونظر الآخرين إلى اللفظ أسبق.

والأولون صنفان: تارة يسلبون لفظ القرآن ما دل عليه وأريد به، وتارة يحملونه على ما لم يدل عليه ولم يُرد به. وفي كلا الأمرين قد يكون ما قصدوا فيه أو إثباته من المعنى باطلاً، فيكون خطأهم في الدليل والمدلول، وقد يكون حقاً فيكون خطأهم في الدليل لا في المدلول. فالذين أخطئوا فيهما مثل طوائف من أهل البدع اعتقدوا مذاهب باطلة وعمدوا إلى القرآن فتأولوه على رأيهم، وليس لهم سلف من الصحابة والتابعين لا في رأيهم ولا في تفسيرهم، وقد صنفوا تفاسير على أصول مذهبهم مثل تفسير عبد الرحمن بن كيسان الأصبم والجُبَّائي وعبد الجبار والرَّمَّاني والزَمخشري وأمثالهم. ومن هؤلاء من يكون حسن العبارة يدرس البدع في كلامه وأكثر الناس لا يعلمون كصاحب الكشَّاف ونحوه حتى أنه يروج على خلق كثير من أهل السنة كثيراً من تفاسيرهم الباطلة.

وتفسير ابن عطية وأمثاله أتبع للسنة وأسلم من البدعة، ولو ذُكر كلام السلف المأثور عنهم على وجه لكان أحسن فإنه كثيراً ما ينقل عن تفسير ابن جرير الطبري — وهو من أجلِّ التفاسير وأعظمها قدراً — ثم إنه يدع ما ينقله ابن جرير عن السلف ويذكر ما يزعم أنه قول المحققين، وإنما يعني بهم طائفة من أهل الكلام الذين قرروا أصولهم بطرق من جنس ما قررت به المعتزلة أصولهم، وإن كانوا أقرب إلى السنة من المعتزلة، لكن ينبغي أن يُعطى كل ذي حق حقه، فإن الصحابة والتابعين والأئمة إذا كان لهم في الآية تفسير وجاء قوم فسروا الآية بقول آخر لأجل مذهب اعتقدوه، وذلك المذهب ليس من مذاهب الصحابة والتابعين صار مشاركاً للمعتزلة وغيرهم من أهل البدع في مثل هذا. وفي الجملة من عدل عن مذاهب الصحابة والتابعين وتفسيرهم إلى ما يخالف

ذلك كان مخطئاً في ذلك بل مبتدعاً لأنهم كانوا أعلم بتفسيره ومعانيه كما أنهم أعلم بالحق الذي بعث الله به رسوله.

وأما الذين أخطئوا في الدليل لا في المدلول فمثل كثير من الصوفية والوعاظ والفقهاء يفسرون القرآن بمعانٍ صحيحة في نفسها لكن القرآن لا يدل عليها مثل كثير مما ذكره السلمي في الحقائق. فإن كان فيما ذكره معانٍ باطلة دخل في القسم الأول.^٢ إن التفسير الصحيح — عند من يطلقون على أنفسهم اسم «أهل السنة» — قديماً وحديثاً — هو التفسير الذي يعتمد على سلطة القدماء. وبصرف النظر عن هذا التقسيم الشكلي إلى دليل ومدلول فإن خلاف القدماء حول تفسير النص يحتاج إلى نوع من «التأويل» حتى يصح الاستناد إلى سلطتهم في فهم النص.

والخلاف بين السلف في التفسير قليل وغالب ما يصح عنهم من الخلاف يرجع إلى اختلاف تنوع لا اختلاف تضاد.^٣

لكن هذا «التأويل» لخلاف القدماء لا يحل كثيراً من الإشكاليات الموجودة في التفسير المأثور، سواء في ذلك ما يُنسب إلى النبي ﷺ أم ما يُنسب إلى الصحابة، خاصة ما يُنسب إلى ابن عباس. إن فيما يروى من هذه التفاسير أن «الرعد» ملك يسوق السحاب، وهو تفسير يُروى من طرق عدة:

«وأخرج أحمد والترمذي وصححه النسائي عن ابن عباس قال: أقبلت اليهود إلى النبي ﷺ فقالوا: أخبرنا عن الرعد ما هو؟ قال: ملك من ملائكة الله مُوكَّل بالسحاب بيده مخراق من نار يزر به السحاب يسوقه حيث أمره الله، قالوا: فما هذا الصوت الذي نسمع؟ قال: صوته.

وأخرج ابن مردويه عن عمرو بن نجاد الأشعري قال: قال رسول الله ﷺ: «الرعد ملك يزر السحاب والبرق طرف ملك يقال له روفيل».

وأخرج ابن مردويه عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قال: إن ملكاً موكلاً بالسحاب يلم القاصية ويلحم الراية في يده مخراق فإذا رفع برقت وإذا زجر رعدت وإذا ضرب صعقت.»^٤

^٢ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٧٨.

^٣ المصدر السابق، ص ١٧٧.

^٤ السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٩٦.

والتمسك بهذا التفسير بوصفه التفسير الوحيد الصحيح استناداً إلى سلطة القدماء يؤدي إلى ربط دلالة النص بالأفق العقلي والإطار الثقافي لعصر الجيل الأول من المسلمين. وهذا الربط يتعارض تعارضاً جذرياً مع المفهوم المستقر في الثقافة من أن دلالة النص تتجاوز حدود الزمان والمكان. إن الاكتفاء بتفسير الأجيال الأولى للنص — وقصر دور المفسر الحديث على الرواية عن القدماء — يؤدي إلى نتيجة أخطر من ذلك في حياة المجتمع، فإما أن يتمسك الناس بحرفية هذه التفاسير ويحولونها إلى «عقيدة»، وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه «الحقائق الأزلية» بوصفها حقائق نهائية، والتخلي عن منهج «التجريب» في درس الظواهر الطبيعية والإنسانية، وإما أن يتحول «العلم» إلى «دين» ويتحول الدين من ثم إلى خرافات وخزعبلات وبقية من بقايا الماضي. وكلا الموقفين له وجود في واقعنا الثقافي نلمس آثاره في جدل «العلمانيين» و«رجال الدين».

إن تفسير «الرعد» بأنه ملك يسوق السحاب بسوطة يمكن أن يكون تفسيراً يرتد إلى خطأ في الدليل والمدلول معاً إن شئنا أن نستخدم منهج «أهل السنة» في النقد، ولكننا مع ذلك نرى أن هذا التفسير تفسير مشروع في إطاره الزماني والثقافي. والمفسر الحديث حين يدافع عن هذا التفسير يجد نفسه في صدام مباشر مع حقائق العلم فيلجأ للالتفاف «التأويلي». وذلك حين يذهب مثلاً إلى أن التفسير العلمي لظاهرة «الرعد» لا يتناقض مع كون الملائكة «جنود الله» التي لا يعلم عددها إلا هو، فلعل هناك ملكاً موكلاً بإحداث الرعد حين تتوفر أسبابه وشروطه. وحين يود أن يضيف على تفسيره صفة «العقلانية» يلجأ إلى نقد سند الرواية التي ورد فيها هذا التفسير دون أن يعي أن نفي نسبتها إلى ابن عباس أو إلى غيره من الصحابة لا ينفي نسبتها إلى العصر ذاته.

إن الخطأ الجوهرى في موقف «أهل السنة» قديماً وحديثاً هو النظر إلى حركة التاريخ وتطور الزمن بوصفها حركة نحو «الأسوأ» على جميع المستويات، ولذلك يحاولون ربط «معنى» النص ودلالته بالعصر الذهبي، عصر النبوة والرسالة ونزول الوحي، متناسين أنهم في ذلك يؤكدون زمانية الوحي لا من حيث تكوّن النص وتشكله فقط، بل من حيث دلالاته ومغزاه كذلك. وليس هذا مجرد خطأ «مفهومي» ولكنه تعبير عن موقف أيديولوجي من الواقع، موقف يساند التخلف ويقف ضد التقدم والحركة. ولذلك يرتبون أمهات مآخذ التفسير في أربعة، تبدأ بالأخذ عن الرسول، رغم ما قاله أحمد بن حنبل عن مرويات التفسير من ضعف في طرق تحملها وأدائها، ثم الأخذ بقول

الصحابي، ثم الرجوع إلى أقوال التابعين، ثم يأتي في الرتبة الرابعة والأخيرة التفسير اللغوي.^٥

إن التفرقة بين «التفسير» و«التأويل» ورفع مكانة «التفسير» على حساب «التأويل» تعد جزءاً من هذا الخطأ في فهم «أهل السنة» وفي موقفهم الفكري قديماً وحديثاً، ولذلك يتعين علينا أن نحدد الفرق بين المفهومين ونحدد مجالات استخدام كل منهما.

(١) بين التفسير والتأويل (الدلالة اللغوية)

هناك خلاف بين اللغويين حول الأصل الاشتقاقي لكلمة «تفسير» هل هي من «فسر» أم من «سفر». وإذا كان «الفسر» كما ورد في اللسان «نَظَرُ الطبيب إلى الماء و«التفسرة» هي «البول الذي يُستَدَل به على المرض، وينظر فيه الأطباء يستدلون بلونه على علة العليل» فنحن إزاء أمرين: المادة التي ينظر فيها الطبيب للكشف عن العلة وهي «التفسرة»، وفعل عن النظر نفسه من جانب الطبيب، وهو الفعل الذي يُمَكِّنُه من فحص المادة واكتشاف «العلة». إن المادة التي ينظر فيها الطبيب تمثل «الوسيط» الذي يستطيع الطبيب من خلال «النظر» فيه أن يكتشف العلة. ومعنى ذلك أن «التفسير» — وهو اكتشاف علة المريض — يتطلب المادة (الموضوع) والنظر (الذات)، ولا يمكن لأي إنسان أن يقوم بعملية التفسير هذه، بل لا بد أن يكون «المفسر» طبيباً، أي إنساناً لديه معرفة ما بالعلل ومظاهرها وذلك حتى يتمكن من اكتشاف العلة من المادة، أي حتى يتمكن من القيام بعملية التفسير. إن الطبيب الذي يفسر المادة لا يفسرها من فراغ، بل يفسرها من خلال معرفة مسبقة تسمح بالتفسير، وبدون هذه المعرفة المسبقة تتحول المادة إلى شيء لا دلالة له على الإطلاق.

وفي مادة «سفر» تقابلنا دلالات عديدة مركزها الانتقال والارتحال، ويتفرع عن هذه الدلالة دلالة الكشف والظهور و«سُمِّيَ المسافر مسافراً لكشفه قناع الكن عن وجهه، ومنازل الحضر عن مكانه، ومنزل الخفض عن نفسه، وبروزه إلى الأرض الفضاء، وسُمِّيَ السَّفَرُ سفراً لأنه يُسْفَر عن وجوه المسافرين وأخلاقهم فيظهر ما كان خافياً منها».

^٥ السيوطي، الإتيان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٧٩، والزرکشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٥٦-١٦١.

وبارتحال الليل يظهر الصبح فيقال: «سَفَرُ الصَّحْبِ وَأَسْفَرُ: أضاء. وأسفر القوم: أصبحوا. وأسفر: أضاء قبل الطلوع. وسَفَرٌ وَجْهُهُ حَسَنًا وَأَسْفَرُ: أشرق. وفي التنزيل العزيز: ﴿وَجُوهٌ يَوْمَئِذٍ مُّسْفِرَةٌ﴾، قال الفراء: أي مشرقة مضيئة. وقد أسفر الوجه وأسفر الصبح. قال: وإذا أَلَقَتِ الْمَرْأَةُ نِقَابَهَا قِيلَ: سَفَرْتُ فَهِيَ سَافِرٌ».

ومن هذه المادة «السفير» وهو «الرسول والمصلح بين القوم، والجمع سفراء». ولعل هذه الدلالة ترتبط بمعنى الانتقال والحركة «سفرت بين القوم إذا سعت بينهم في الإصلاح»، لكن دلالة «السفر» بمعنى الكتاب و«السفرة» بمعنى الكتابة، وهما استعمالان وردا في القرآن، حيث ورد الثاني في قوله تعالى: ﴿بِأَيْدِي سَفَرَةٍ * كِرَامٍ بَرَرَةٍ﴾ وورد الأول في قوله: ﴿كَمَثَلِ الْجَمَارِ يَحْمِلُ أَسْفَارًا﴾ يمكن شرحهما على النحو التالي: «قال ابن عرفة: سُمِّيَتِ الْمَلَائِكَةُ سَفَرَةً لِأَنَّهُمْ يَسْفِرُونَ بَيْنَ اللَّهِ وَبَيْنَ أَنْبِيَائِهِ، قَالَ أَبُو بَكْرٍ: سُمُّوا سَفَرَةً لِأَنَّهُمْ يَنْزِلُونَ بِوَحْيِ اللَّهِ وَبِإِذْنِهِ وَمَا يَقَعُ بِهِ الصَّلَاحُ بَيْنَ النَّاسِ، فَشَبَّهُوا بِالسَّفَرَاءِ الَّذِينَ يَصْلُحُونَ بَيْنَ الرَّجُلَيْنِ فَيَصْلِحُ شَأْنُهُمَا. وَفِي الْحَدِيثِ: مَثَلُ الْمَاهِرِ بِالْقُرْآنِ مَثَلُ السَّفَرَةِ، هُمُ الْمَلَائِكَةُ جَمَعَ سَافِرٌ، وَالسَّافِرُ فِي الْأَصْلِ الْكَاتِبُ، سُمِّيَ بِهِ لِأَنَّهُ يَبِينُ الشَّيْءَ وَيُوضَحُهُ». وبناءً على هذا الشرح يكون معنى «السفرة» مرتبطاً بدلالة الكشف والبيان إلى جانب ارتباطه بالحركة والانتقال. وعلى ذلك يكون «السفر» هو الكتاب، وتكون الكلمتان «سفر» و«سافر» بمعنى كتاب وكاتب، ويرتد كلاهما إلى معنى الكشف والبيان «قال الزجاج: قيل للكاتب سافر، وللكتاب سفر، لأن معناه أنه يبين الشيء ويوضحه». وإذا كان السفره هم الملائكة الذين ينزلون بالوحي على الأنبياء، فمن الطبيعي أن ترتبط دلالة «السفر» بالتوراة.

ولكن ما الذي يكشفه ويوضحه السفر أو الكتاب؟ لا شك أن دلالة الكتاب مثل دلالة الكلام من حيث إنها تكشف عما كان مخبوءاً أو مجهولاً، وهو ما يشير إليه القدماء دائماً بقول الشاعر:

إِنَّ الْكَلَامَ لَفِي الْفَوَادِ وَإِنَّمَا جُعِلَ اللِّسَانَ عَلَى الْفَوَادِ دَلِيلًا

فالكتاب يكشف ما كان خبيئاً في القلب. وليس إلا «المعاني» النفسية أو الأفكار التي تدور في النفس. من هنا كان اشتقاق كلمة «المعنى» من المادة اللغوية «عنا» ومنها المعاناة والتعنيّة بما تتضمنه من معنى «الحبس» و«الأسر»، فكأن الكتاب وكذلك الكلام يكشفان الخبيء في القلب ويطلقانه من أسره داخل النفس. وهنا يتحول «الكتاب» إلى

دليل للمعنى، إلى «تفسر» من خلالها يمكن اكتشاف المعنى، كما يتمكن الطبيب بالنظر في «التفسر» من اكتشاف المرض. إن الكتاب (أو الكلام) في مثل هذا التصور بمثابة «دليل» يَوْمى إلى مدلول هو «المعنى» فهو من حيث علاقته بالمعنى دال وكاشف، لكنه من حيث علاقته بالقارئ أو المفسر يسمى «تفسر».^٦

وعلى ذلك يستوي أن يكون التفسير مشتقاً من «الفَسْر» أو من «السَّفَر» فدلالة المادتين واحدة في النهاية وهي 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:

«معاني العبارات التي يُعَبَّرُ بها عن الأشياء، ترجع إلى ثلاثة: المعنى، والتفسير، والتأويل، وهي وإن اختلفت فالمقاصد بها متقاربة. فأما المعنى فهو القصد والمراد، يقال عنيت بهذا الكلام كذا، أي قصدت وعمدت. وهو مشتق من الإظهار، يقال: عَنَتِ القِرْبَةَ، إذا لم تحفظ الماء بل أظهرته، ومنه عنوان الكتاب. وقيل مشتق من قولهم: عنت الأرض نباتاً حسن، إذا أنبتت نباتاً حسناً.»^٧

ويربط الزركشي بين دلالة «المعنى» على الإظهار وبين دلالة «التفسير» عليه أيضاً: «وأما التفسير في اللغة، فهو راجع إلى معنى الإظهار والكشف وأصله في اللغة من التفسر، وهي القليل من الماء الذي ينظر فيه الأطباء، فكما أن الطبيب بالنظر فيه يكشف عن علة المريض، فكذلك المفسر، يكشف شأن الآية وقصصها ومعناها، والسبب الذي أنزلت فيه ... فالتفسير كَشْفُ المغلق من المراد بلفظه، وإطلاق للمحتبس عن الفهم به، ويقال: فَسَّرْتُ الشيء أفسره تفسيراً، وَفَسَّرْتَهُ أَفسره فَسْراً، والمزيد من الفعلين أكثر في الاستعمال، وبمصدر الثاني منهما سُمى أبو الفتح ابن جني كتبه الشارحة «الفسر»».^٨

^٦ يمكن مقارنة هذا التصور الثلاثي للدال والمدلول والتفسر بتصوير بيرس الثلاثي للعلامة القائم على الموضوع والمصورة والمفسرة، وذلك على أساس أن النص — الكتاب — يتحول في ذهن المفسر إلى سلسلة من العلامات تكون هي «التفسر» أو «المفسر» الموصلة إلى المعنى. انظر: تشارلز سوندرس بيرس: تصنيف العلامات، ص ١٣٨-١٣٩. وانظر أيضاً: سيزا قاسم: السيميوطيقا: حول بعض المفاهيم والأبعاد، ص ١٧.

^٧ الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٤٦.

^٨ نفس المصدر السابق، ص ١٤٧.

لقد جاء استعمال كلمة «التفسير» في القرآن بمعنى البيان وذلك في قوله تعالى في سورة الفرقان: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾^٩ وذلك في مجال الرد على مشركي مكة الذين كثر العنت منهم على الرسول في التشكيك في نبوته ورسالته بأن وصفوا القرآن مرة بأنه ﴿إِفْكٌ افْتَرَاهُ وَأَعَانَهُ عَلَيْهِ قَوْمٌ آخَرُونَ﴾، ومرة بأنه ﴿أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ اكْتَتَبَهَا فَهِيَ تُمْلَى عَلَيْهِ بُكْرَةً وَأَصِيلًا﴾ ثم هزئوا به فقالوا: ﴿مَالِ هَذَا الرَّسُولِ يَأْكُلُ الطَّعَامَ وَيَمَشِي فِي الْأَسْوَاقِ لَوْلَا أَنْزَلَ إِلَيْهِ مَلَكٌ فَيَكُونُ مَعَهُ نَذِيرًا * أَوْ يُلْقَى إِلَيْهِ كَنْزٌ أَوْ تَكْوِينٌ لَهُ حِنَّةٌ يَأْكُلُ مِنْهَا وَقَالَ الظَّالِمُونَ إِنْ تَتَّبِعُونَ إِلَّا رَجُلًا مَسْحُورًا﴾. وكان تعليق القرآن على ذلك كله: ﴿انظُرْ كَيْفَ ضَرَبُوا لَكَ الْأَمْثَالَ فَضَلُّوا فَلَا يَسْتَطِيعُونَ سَبِيلًا﴾، فجعل القرآن من أقوالهم أمثالا يحاولون بها التشكيك في نبوة محمد ورسالته والتشكيك في القرآن. ولكن المشركين يواصلون أمثالهم ﴿وَقَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا لَوْلَا أُنزِلَ عَلَيْنَا الْمَلَائِكَةُ أَوْ نَرَى رَبَّنَا﴾، ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ وَرَتَّلْنَاهُ تَرْتِيلًا * وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا﴾^{١٠} والمعنى لا يأتونك بحجة إلا جئناك بحجة أحسن بيانا من حجتهم، وذلك أن ردود القرآن على اتهامات المشركين بمثابة حُجج مضادة، ولكنها أقوى من حيث وضوح دلالتها كما تكشف قراءة السورة من أولها حتى هذه الآية.

وقبل أن ننتقل من المعنى اللغوي للمعنى الاصطلاحي للتفسير من الضروري أن نتوقف عند تحليل الدلالة اللغوية لكلمة «تأويل». ومن الضروري هنا الإشارة إلى أن كلمة «تأويل» وردت في القرآن سبع عشرة مرة في حين أن كلمة «تفسير» لم ترد سوى مرة واحدة. ولا شك أن هذا يدل على أن كلمة «تأويل» كانت أكثر دورانا في اللغة بشكل عام — وفي النص بشكل خاص — من دوران كلمة «تفسير». ولعل السر وراء هذا الدوران أن «التأويل» كان مفهوماً معروفاً في الثقافة قبل الإسلام ارتبط بتفسير الأحلام أو «تأويل الأحاديث» كما نعلم من تأويل رؤيا ربيعة بن مضر التي قام بها كل من سطيح وشق بن أنمار.^{١١} وفي سورة «يوسف» نجد أن بناء السورة قائم على أساس

^٩ الآية: ٣٣.

^{١٠} الآيات: ٤، ٥، ٧، ٨، ٩، ٢١، ٣٢-٣٣.

^{١١} انظر: السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ١٣-١٦.

«حلم يوسف» في بدايتها، وهو الحلم الذي يتحقق «تأويله» في نهاية القصة، هذا فضلاً عن «حلم» الملك الذي يقوم يوسف بتأويله وكذلك يقوم بتأويل حلمي السجينين، ويكون ذلك تحقيقاً لنبوذة أبيه يعقوب بمستقبله حين يروي له حلمه الأول:

﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ﴾^{١٢}.

وليس «تأويل الأحاديث» إلا تأويل الأحلام، وهذا واضح من استبدال كلمة «أحلام» بكلمة «أحاديث» في آية أخرى حين طلب الملك من حاشيته أن يفسروا له حلمًا رآه وأقلقه:

﴿قَالُوا أَضْغَاثُ أَحْلَامٍ وَمَا نَحْنُ بِتَأْوِيلِ الْأَحْلَامِ بِعَالَمِينَ﴾^{١٣}.

وإطلاق لفظ «حديث» على الحلم في سياق التأويل يرجع إلى أن المفسر أو المؤول لا يقوم بتأويل الحلم ذاته، بل يقوم بتأويل «الحديث» الذي يقصه صاحب الحلم عن حلمه، بمعنى أنه يقوم بتأويل العبارات اللغوية التي يصوغ بها صاحب الحلم الصور التي رآها في النوم، فيكون التأويل هنا منصّباً على الصور من خلال وسيط هو «الحديث». ولعل ذلك يشرح لنا ما ترويه السيرة من إصرار ربيعة بن مضر على عدم حكاية رؤياه بنفسه قائلاً:

«إن أخبرتكم بها لم أطمئن إلى خبركم عن تأويلها، فإنه لا يعرف تأويلها إلا من عرفها قبل أن أخبره بها»^{١٤}.

لذلك نجد في سياق قصة يوسف إضافة التأويل إلى الأحلام وإلى الأحاديث وإلى الرؤيا بدلالات متقاربة جداً، يستوي في ذلك أن يكون المتحدث يعقوب كما في الآية السادسة، أو يكون المتحدث حاشية الملك كما في الآية السابقة، أو يكون «المتكلم» بالنص كما في الآية:

﴿وَقَالَ الَّذِي اشْتَرَاهُ مِنْ مِصْرَ لِامْرَأَتِهِ أَكْرِمِي مَثْوَاهُ عَسَىٰ أَنْ يَنْفَعَنَا أَوْ نَتَّخِذَهُ وَلَدًا وَكَذَلِكَ مَكَّنَّا لِيُوسُفَ فِي الْأَرْضِ وَلِنُعَلِّمَهُ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَاللَّهُ غَالِبٌ عَلَىٰ أَمْرِهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾^{١٥}.

وحين يشير يوسف إلى «حلمه» هو بعد تحققه يشير إليه باسم «الرؤيا»:

١٢ الآية: ٦.

١٣ الآية: ٤٤.

١٤ السيرة النبوية، الجزء الأول، ص ١٣.

١٥ الآية: ٢١.

﴿وَرَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا وَقَالَ يَا أَبْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا﴾. ١٦

لكن مفهوم التأويل في الاستخدام القرآني ليس قاصراً على «الأحاديث» المرتبطة بالرؤى والأحلام، فإن يوسف يقول لرفقائه في السجن بعد أن أخبراه بما رآياه في النوم: ﴿قَالَ لَا يَأْتِيكُمَا طَعَامٌ تُرْزَقَانِهِ إِلَّا نَبَأْتُكُمَا بِتَأْوِيلِهِ قَبْلَ أَنْ يَأْتِيَكُمَا ذَلِكُمَا مِمَّا عَلَّمَنِي رَبِّي إِنِّي تَرَكْتُ مِلَّةَ قَوْمٍ لَا يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَهُمْ بِالْآخِرَةِ هُمْ كَافِرُونَ﴾. ١٧

ومعنى «التأويل» في هذا السياق الإخبار عن «حدوث» أمر قبل وقوعه بالفعل، ويوسف هنا يؤكد لزملائه في السجن قدراته التأويلية التي لا تقتصر على تأويل الأحلام والأحاديث بل تتجاوز ذلك إلى الإخبار عن الأشياء قبل حدوثها. هل يمكن أن نستنتج من هذا الاستخدام أن تأويل الأحاديث يعتمد على وسيط أو «تفسر» من خلالها يقوم المؤول باكتشاف الدلالة الخفية، وأن هناك نمطاً آخر من التأويل لا يحتاج للوسيط أو «التفسر»، بل يصل إلى دلالة «الحدث» وصولاً مباشراً ويتنبأ به قبل وقوعه؟ أليس في إصرار ربيعة بن مضر على عدم حكاية حلمه، وعدم «الحديث» عنه، وفي طلبه للمؤول القادر على تأويله تأويلاً مباشراً، ما يجعل هذا الاستنتاج استنتاجاً مشروعاً؟

ويتجاوب مع هذا الاستخدام الذي يكون موضوع التأويل فيه «حدثاً» لم يقع بعد، تأويل «الأفعال» في سورة «الكهف» ذلك أن الأفعال التي قام بها العبد الصالح من «خرق السفينة» و«قتل الغلام» و«إقامة الجدار» بدت أفعالاً غير ذات دلالة في نظر «موسى»، بل بدت أفعالاً تتناقض مع ما يبدو على الرجل الصالح من مظاهر العلم والصلاح والتقوى، فكان اعتراض «موسى» عند كل فعل وما تبعه من تذكير العبد الصالح له بأن شرط المصاحبة بينهما ألا يسأل عن شيء حتى يتطوع هو بتفسيره له. وأخيراً يكون الفراق لعدم قدرة موسى على الصبر:

﴿قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَبَيْنَكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا * أَمَا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا * وَأَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنَيْنِ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَكُفْرًا * فَأَرَدْنَا

١٦ الآية: ١٠٠.

١٧ الآية: ٣٧.

أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رُبُّهُمَا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَأَقْرَبَ رُحْمًا * وَأَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَكَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَكَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَيَسْتَخْرِجَا كَنْزَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَمَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا^{١٨}.

إن معنى «التأويل» هنا الكشف عن الدلالة الخفية للأفعال، وهذه الدلالة الخفية الباطنة لا تنكشف إلا من خلال «أفق» غير عادي هو «العلم اللدني» الذي أوتيه العبد الصالح. ولا شك أن اعتراض «موسى» على هذه الأفعال لم يكن اعتراضاً ناشئاً عن «الجهل» بدلالاتها جهلاً مطبقاً، فالجهل المطبق من شأنه — مع التسليم بعلم الآخر — أن يؤدي إلى الصمت وانتظار «التأويل». لقد كان اعتراض موسى نابغاً من «تأويل» هذه الأفعال بناءً على «أفقه» الفكري وعلمه. ومن خلال هذا الأفق بدت له الأفعال قبيحة — إذا شئنا استخدام المصطلح الكلامي — حتى جاء «التأويل» النابع من أفق آخر وبيّن له حسنها. إن الكشف عن الدلالة الخفية «الباطنة» للأفعال — أو تأويلها — معناه الكشف عن أسبابها الحقيقية، والكشف عن الأسباب الحقيقية بمثابة الكشف عن الأصول، وهذا يتطابق مع الاشتقاق اللغوي لكلمة «تأويل» من «الأول» بمعنى الرجوع «آل الشيء يؤول أولاً ومآلاً: رجع وأول إليه الشيء: رجّعه وألّت عن الشيء: ارتددت. وفي الحديث: «من صام الدهر فلا صام ولا آل أي لا رجع إلى خير»، «وأما التأويل فهو تفعيل من أول يؤول تأويلاً وثلاثيّه آل يؤول أي رجع وعاد»^{١٩}.

إن معنى التأويل إذن هو العودة إلى أصل الشيء، سواء كان فعلاً أو حديثاً، وذلك لاكتشاف دلالاته ومعزاه. هكذا «أول» العبد الصالح أفعاله بالكشف عن أسبابها وعّلها الحقيقية، وهكذا يستطيع يوسف أن يكشف عن «أصل» الطعام ومصدره قبل أن يأتي، وهكذا أيضاً يستطيع مؤولّ اللحم أن يكشف عن «الأصل» الحقيقي الذي يخفي وراء الصور التي يراها النائم. إن لكل حدثٍ أو فعلٍ أو حديثٍ «ظاهراً وباطناً»، والباطن لا ينكشف إلا «بالتأويل» الذي يرُدُّ «الظاهر» إلى أصوله وأسبابه الحقيقية.

^{١٨} الآيات: ٧٨-٨٢.

^{١٩} اللسان، مادة «أول»، ولقد كانت آيات سورة الكهف، مجالاً خصباً «للتأويل» سواء عند المتكلمين أو عند المتصوفة، فقد ناقشها المتكلمون من منظور «الحسن والقبح» في الأفعال هل هما ذاتيان يمكن للعقل الوصول إليهما، أم أن «الشرع» هو الذي يُقَبِّح ويُحَسِّن، أما المتصوفة فقد وجدوا في الآيات مجالاً خصباً لتأكيد التباين بين الظاهر والباطن على جميع المستويات، ولتأكيد أن العلم بالباطن لا يتم إلا بالسلوك الصوفي.

لكن كلمة «تأويل» كما تعني الرجوع إلى الأصل تعني أيضاً الوصول إلى هدف وغاية، وإذا كان الرجوع إلى الأصل حركة عكسية، فإن الوصول إلى هدف وغاية حركة متطورة نامية، وعلى ذلك المعنى جاء «التأويل» في بيت الأعشى:

على أنها كانت تأوّلُ حبّها تأوّلُ ربّعيّ السّقاب فأصحابا

ويفسر أبو عبيدة البيت بأن «حبها كان صغيراً في قلبه فلم يزل يثبت حتى أصبح فصار قديماً كهذا السقب الصغير لم يزل يشب حتى صار كبيراً مثل أمه وصار له ابن يصحبه». ومعنى التأويل على هذا التفسير التعهد والرعاية الذي ينقل الشيء من حالة إلى حالة في حركة متطورة.^{٢٠} وهذه هي الدلالة التي يشير إليها صاحب اللسان بقوله: «أل ماله إيالة إذ أصلحه وساسه. والائتيال: الإصلاح والسياسة». وعلى ذلك يكون «التأويل» متابعة الشيء بالسياسة والإصلاح حتى يصل إلى غايته ومنتهاه. ومن هذه الدلالة ورد الاستخدام القرآني للتأويل بمعنى «العاقبة» كما في الآيات التالية:

﴿وَأَوْفُوا الْكَيْلَ إِذَا كُنْتُمْ وَزَنُوا بِالْقِسْطِ الْمُسْتَقِيمِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^{٢١}.
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ فَإِن تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِن كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ ذَلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾^{٢٢}.

ومن المهم أن نلاحظ هنا أن كلمة «تأويل» منقطعة عن الإضافة لا بسبب موقعها الإعرابي فحسب، بل بسبب استخدامها الدلالي أيضاً، وذلك على عكس سياق استخدامها في الآيات الأخرى حيث تأتي دائماً مضافة إما إلى اسم ظاهر أو إلى ضمير. ولكن إذا كانت الكلمة تعني «الرجوع إلى الأصل» وتعني أيضاً «الوصول إلى الغاية» والعاقبة فإن الذي يجمع بين الدالتين هو دلالة الصيغة الصرفية «تفعيل» على الحركة، وهي دلالة أغفلها اللغويون في تحليلهم المعجمي، لذلك يمكن لنا القول إن «التأويل»

^{٢٠} اللسان، وقد أخطأ أبو عبيدة حين قال «تأوّل حبها أي تفسيره ومرجه»، لأن ذلك يتناقض مع فهمه للبيت.

^{٢١} سورة الإسراء، الآية ٣٥.

^{٢٢} سورة النساء، الآية ٥٩.

حركة بالشيء أو الظاهرة إما في اتجاه «الأصل» بالرجوع أو في اتجاه الغاية «والعاقبة» بالرعاية والسياسة. لكن هذه الحركة ليست حركة مادية، بل هي حركة ذهنية عقلية في إدراك الظواهر. والدليل على ذلك أن كل الاستخدامات التي ناقشناها حتى الآن تضيف «التأويل» إلى «الأحاديث» أو إلى «الأحلام» أو «الرؤية» أو إلى «الحب» أو «الفعل»، «التأويل المضاف إلى كل هذه الألفاظ يعني حركة «ذهنية» لاكتشاف الأصل «بالرجوع» أو للوصول إلى الغاية «بالسياسة».

وإذا كان التأويل حركة ذهنية لإدراك الظواهر، أمكن لنا أن نفهم الآية المشكلة في الفكر الديني وهي آية المحكم والمتشابه، وهي قوله تعالى:

﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾.

فالآية تتحدث عن حركة «اتباع» — وهي حركة ذهنية لا مادية — للمتشابه وذلك لتحقيق هدفين، وذلك بدلالة المفعول لأجله «ابتغاء»، هما «الفتنة» و«التأويل». ومعنى ذلك أن الحركة الذهنية حركة في اتجاه «هدف» و«غاية»، لأنها حركة «اتباع» لا «رجوع» ولذلك فالمعنى هنا المقصود من «التأويل» هو الوصول إلى الغاية. وهذا المعنى يتجاوب مع «ابتغاء الفتنة»، فالغاية من اتباع المتشابه إيقاع الفتنة والوصول إلى غايته وعاقبته. ومن الطبيعي أن يكون الوقف في قراءة باقي الآية عند اسم الجلالة «الله» وأن تكون الجملة التالية لها ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ﴾ جملة مستأنفة، ويكون العطف على سبيل المقابلة بين حالتين وفريقين. إن خطأ القدماء في فهم الآية — ومن ثم خلافهم حولها — يترد إلى خطأ فهم دلالة «التأويل» من جهة، وإلى خطأ في استنتاج أن الآية تضع قانوناً عاماً للمتشابه من جهة أخرى. إن التأويل المنهي عنه بفحوى الخطاب هو التأويل الذي يستهدف الفتنة، والتأويل الذي لا يعلمه إلا الله هو «الغاية» و«العاقبة» المجهولة للبشر.^{٢٣}

وإذا كانت كلمة «التأويل» في الآية السابقة وردت مضافة إلى «الهاء» الدالة على «المتشابه» فلعل هذه الإضافة هي التي جعلت المفسرين يقصرون معنى التأويل على

^{٢٣} هذا الفهم الذي نطرحه هنا للآية يخالف فهمًا سابقًا لنا طرحناه في مكان آخر من جانبين: الأول أن سبب النزول بناء على هذا الفهم يحتم أن يكون محاولة اليهود معرفة مدة حكم الإسلام من خلال

«التفسير»، ويفهمون من الآية أن تأويل المتشابه لا يعلمه إلا الله، وأن «التأويل» منهي عنه بفحوى الخطاب أي بدلالة الوصف ﴿فِي قُلُوبِهِمْ رَيْغٌ﴾. إن فهم «التأويل» بوصفه حركة ذهنية في مواجهة ظاهرة هو الفهم الأقرب إلى الاستخدام القرآني، سواء أضيفت الكلمة إلى «المتشابه» أم إلى «الكتاب» أو إلى أي كلمة أخرى من الكلمات التي سبقت الإشارة إليها. إن التأويل حركة تستهدف العلم والمعرفة كما يتبين من سياق النص التالي:

﴿وَمَا كَانَ هَذَا الْقُرْآنُ أَنْ يُفْتَرَى مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلَكِنْ تَصَدِيقَ الَّذِي بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ * أَمْ يَقُولُونَ افْتَرَاهُ قُلْ فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِثْلِهِ وَادْعُوا مَنْ اسْتَطَعْتُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ * بَلْ كَذَّبُوا بِمَا لَمْ يُحِيطُوا بِعِلْمِهِ وَلَمَّا يَأْتِهِمْ تَأْوِيلُهُ كَذَّبَ الَّذِينَ مِنْ قَبْلِهِمْ فَانظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾^{٢٤}

وإذا كان بعض المفسرين يذهب إلى أن المقصود بالتأويل «ما يتوَلَّى إليه أمرهم في التكذيب به من العقوبة» وذلك بدلالة ﴿فَإَنْظُرْ كَيْفَ كَانَ عَاقِبَةُ الظَّالِمِينَ﴾ أي بدلالة السياق، فإن «الهاء» في «علمه» وفي «تأويله» تعود لا شك إلى «الكتاب» أو «القرآن». وعلى ذلك يمكن أن يكون التأويل في الآية بمعنى «العاقبة» استنادًا إلى نهاية الآية، ويمكن أن يكون بمعنى التفسير وذلك استنادًا إلى علاقة الآية بالآيات السابقة عليها. ولا تعارض بين الدالتين ما دامت دلالة «التأويل» حركة ذهنية لاكتشاف ظاهرة ما. والآية تؤكد هذه الدلالة بالمقابلة بين «عدم الإحاطة بعلم» الموضوع وبين «عدم إتيان تأويله» فأضافت نفس الضمير إلى «العلم» مرة وإلى «التأويل» مرة أخرى. وسواء كان الموضوع «الكتاب» أم «اليوم الآخر» فإن الدلالة واحدة للتأويل، وهي محاولة الوصول إلى «العلم» بظاهرة من الظواهر عن طريق حركة «النظر» أو الفكر الإنساني. وهذا الفهم لدلالة «التأويل» يجعل من «التأويل» عملية أوسع من «التفسير». ولكن قبل أن ننتقل لمناقشة مغزى هذا الاتساع من الضروري أن نتوقف عند الدلالات الاصطلاحية للكلمتين.

تأويل الحروف المقطعة في أوائل السور على حساب الجمل، الجانب الثاني أننا هنا نرجح قراءة الآية على الوقف والاستئناف، ولكننا لا نستنتج من ذلك — كما فعل القدماء — كراهية التأويل أو استثناء الله بعلمه. انظر الفهم السابق في: الاتجاه العقلي في التفسير، ص ١٤٢-١٤٣.

^{٢٤} سورة يونس: الآيات: ٣٧-٣٩.

(٢) الدلالة الاصطلاحية

لاحظنا في التفرقة اللغوية بين «التفسير» و«التأويل» أن ثمة فارقاً هاماً بينهما يتمثل في أن عملية «التفسير» تحتاج دائماً إلى «التفسر» وهي الوسيط الذي ينظر فيه المفسر فيصل إلى اكتشاف ما يريد، في حين أن «التأويل» عملية لا تحتاج دائماً هذا الوسيط، بل تعتمد أحياناً على حركة الذهن في اكتشاف «أصل» الظاهرة، أو في تتبع «عاقبتها». وبكلمات أخرى يمكن أن يقوم «التأويل» على نوع من العلاقة المباشرة بين «الذات» و«الموضوع»، في حين أن هذه العلاقة في عملية «التفسير» لا تكون علاقة مباشرة، بل تكون من خلال وسيط قد يكون نصاً لغوياً، وقد يكون «شيئاً» دالاً، وفي كلتا الحالتين لا بد من وسيط يمثل «علامة» من خلالها تتم عملية فهم الموضوع من جانب الذات. وفي تفرقة العلماء بين التفسير والتأويل اصطلاحياً يمكن أن نتلمس بعض جوانب هذه التفرقة اللغوية. من هذه الجوانب أنهم يقصرون التفسير أحياناً على الجوانب المختلفة الخارجية للنص دون النص ذاته، فيكون التفسير:

«هو علم نزول الآية وسورتها وأقاصيصها، والإشارات النازلة فيها، ثم ترتيب مكّيها ومدنيّها، ومحكمها ومتشابهها، وناسخها ومنسوخها، وخاصها وعامها، ومطلقها ومقيدها ومجملها ومفسرها. وزاد فيها قوم: علم حلالها وحرامها، ووعدها ووعيدها، وأمرها ونهيها، وعبرها وأمثالها، وهذا الذي منع فيه القول بالرأي.»

وأما التأويل فأصله في اللغة من الأَوَّل، ومعنى قولهم: ما تأويل هذا الكلام؟ أي إلام تؤول العاقبة في المراد به ... ويقال: آل الأمر إلى كذا، أي صار إليه ... وأصله من المأل، وهو العاقبة والمصير، وقد أوَّلته فال، أي صرفته فانصرف، فكأن التأويل صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني ... وقيل: أصله من الإيالة، وهي السياسة، فكأن المؤوِّل للكلام يسوس الكلام ويضع المعنى فيه موضعه.^{٢٥}

إن التفسير هنا يبدو خاصاً بالجوانب العامة الخارجية للنص، مثل العلم بأسباب النزول والقصاص والمكي والمدني والناسخ والمنسوخ، وهي كلها علوم نقلية تعتمد على الرواية عند القدماء، ولا مجال فيها للاجتهاد سوى الترجيح بين الروايات أو محاولة الجمع بينها كما رأينا في الفصول السابقة. وليست الإشارة إلى العام والخاص والمطلق

^{٢٥} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٤٨-١٤٩.

والمقيد والمجمل والمفسر هنا إشارة إلى جوانب دلالية اجتهادية للمفسر دور تحديدها، بل إشارة إلى «العلم» بما قاله القدماء حول هذه القضايا. ونفس الأمر ينطبق على علم الحلال والحرام والوعد والوعيد والأمر والنهي والعبر والأمثال. إن علم التفسير يبدو من خلال هذا الحصر علمًا يجمع كل العلوم الممهدة للتأويل الذي يمثل في التعريف السابق جهد المؤول في «صرف» الآية إلى ما تحتمله من المعاني. وعلى ذلك يكون «التفسير» جزءًا من عملية «التأويل»، وتكون العلاقة بينهما علاقة الخاص بالعام من جهة، أو علاقة «النقل» بالاجتهاد من جهة أخرى، وهي العلاقة التي يعبر عنها القدماء بأسماء «الرواية» و«الدراية»:

«والتفسير إما أن يستعمل في غريب الألفاظ، كالبحيرة والسائبة والوصيلة، أو في وجيز مَبِينٍ بشرح كقوله: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، وإما في كلام مضمن بقصة لا يمكن تصويره إلا بمعرفتها، كقوله: ﴿إِنَّمَا النَّسِيءُ زِيَادَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾، وقوله: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾، وأما التأويل فإنه يستعمل مرة عامًّا، ومرة خاصًّا، نحو «الكفر» يستعمل تارة في الجحود المطلق، وتارة في جحود البارئ خاصة، و«الإيمان» المستعمل في التصديق المطلق تارة، وفي تصديق الحق تارة. وإما في لفظ مشترك بين معانٍ مختلفة. وقيل: التأويل كشف ما انغلق من المعنى، ولهذا قال البجلي: التفسير يتعلق بالرواية، والتأويل يتعلق بالدراية، ... قال أبو نصر القشيري: ويعتبر في التفسير الاتباع والسماع، وإنما الاستنباط فيما يتعلق بالتأويل ...

وقال أبو القاسم بن حبيب النيسابوري والبغوي والكواشي وغيرهم: التأويل صرف الآية إلى معنى موافق لما قبلها وما بعدها، تحتمله الآية، غير مخالف للكتاب والسنة من طريق الاستنباط.^{٢٦}

إن «التأويل» يرتبط بالاستنباط في حين يغلب على التفسير النقل والرواية. وفي هذا الفرق يكمن بُعدٌ أصيل من أبعاد عملية التأويل، وهو دور القارئ في مواجهة النص والكشف عن دلالاته. وليس دور القارئ أو المؤول هنا دورًا مطلقًا يتحول بالتأويل إلى أن يكون إخضاعًا للنص لأهواء الذات، بل لا بد أن يعتمد «التأويل» على معرفة ببعض العلوم الضرورية المتعلقة بالنص والتي تندرج تحت مفهوم «التفسير». إن المؤول لا بد

^{٢٦} السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٤٩-١٥٠.

أن يكون على علم بالتفسير يُمكنه من «التأويل» المقبول للنص، وهو التأويل الذي لا يُخضع النص لأهواء الذات وميول المؤول الشخصية والأيدولوجية وهو ما يعتبره القدماء تأويلاً محظوراً مخالفاً لمنطوق النص ومفهومه.

مثل تأويل الروافض لقوله تعالى: ﴿مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ﴾ أنهما علي وفاطمة، ﴿يَخْرُجُ مِنْهُمَا اللَّوْؤُ وَالْمَرْجَانُ﴾ يعني الحسن والحسين رضي الله عنهما. وكذلك قالوا في قوله تعالى: ﴿وَإِذَا تَوَلَّى سَعَى فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ﴾ إنه معاوية، وغير ذلك.^{٢٧}

في مثل هذا التأويل يتحول النص إلى أن يكون في خدمة أيديولوجية المؤول بصرف النظر عن معطياته اللغوية والمفهومية. وهذا التأويل إلى جانب ذلك يرد النص إلى أن يكون مجرد «رسالة» خاصة لا يتمكن من فك شفرتها إلا «الإمام المعصوم» وحده. وإذا كان المتصوفة قد قاربوا في «تأويلهم» مثل هذه الحدود، فالفارق بينهم وبين الشيعة أن المتصوفة يُدخلون «تأويلهم» في باب «الإشارات» التي يحتملها النص من حيث «المغزى» لا من حيث الدلالة، فليست هذه الإشارات سوى:

«معانٍ ومواجيد يجدونها عند التلاوة، كقول بعضهم في ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾: إن المراد النفس، فأمرنا بقتال من يلينا، لأنها أقرب شيء إلينا وأقرب شيء إلى الإنسان نفسه.

قال ابن الصلاح في فتاويه: وقد وجدت عن الإمام أبي الحسن الواحدي أنه صنّف أبو عبد الرحمن السلمي «حقائق التفسير» فإن اعتقد أن ذلك تفسير فقد كفر. قال: وأنا أقول: الظن بمن يوثق به منهم إذا قال شيئاً من أمثال ذلك أنه لم يذكره تفسيراً، ولا ذهب به مذهب الشرح للكلمة المذكورة في القرآن العظيم، فإنه لو كان كذلك كانوا قد سلكوا مسلك الباطنية، وإنما ذلك منهم ذكراً لنظير ما ورد به القرآن، فإن النظير يذكر بالنظير، فمن ذلك مثال النفس في الآية المذكورة فكأنه قال: أمرنا بقتال النفس ومن يلينا من الكفار، ومع ذلك فيا ليتهم لم يتساهلوا في مثل ذلك، لِمَا فيه من الإبهام والالتباس».^{٢٨}

^{٢٧} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٥٢.

^{٢٨} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٧٠-١٧١.

إن «التأويل» الذي لا يعتمد على «التفسير» هو التأويل المرفوض والمكروه، فالاستنباط لا يعتمد على مجرد «التخمين» ولا على إخضاع النص لأهواء المفسر وأيديولوجيته مهما كانت النوايا حسنة، وإنما لا بد أن يستند الاستنباط إلى «حقائق» النص من جهة، وإلى 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. إن هذه التفرقة بين التفسير والتأويل تجد شواهد لها في أقوال الجيل الأول من المسلمين. وقد مر بنا تقسيم ابن عباس التفسير إلى أربعة أقسام جعل منها قسماً — هو القسم الثالث — لا يعلمه إلا الله وقد سبق أن ناقشنا هذا القسم في «الوضوح والغموض». ويهمننا هنا أن نتوقف عند الأقسام الأخرى لدلالاتها على التفرقة بين التأويل والتفسير. والقسم الأول هو الذي تعرفه العرب في كلامها، «فهو الذي يرجع فيه إلى لسانهم، وذلك شأن اللغة والإعراب».^{٢٩} أما القسم الثاني فهو ما لا يعذر أحد بجهالته؛ أي سواء كان على علم باللغة أم لا: «وهو ما تتبادر الأفهام إلى معرفة معناه من النصوص المتضمنة شرائع الأحكام ودلائل التوحيد، وكل لفظ أفاد معنى واحداً جلياً لا سواه يُعلم أنه مراد الله تعالى. فهذا القسم لا يختلف حكمه، ولا يلتبس تأويله، إذ كل أحد يدرك معنى التوحيد من قوله تعالى: ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ﴾، وأنه لا شريك له في الهيئة، وإن لم يعلم أن «لا» موضوعة في اللغة للنفي، و«إلا» للإثبات، وأن مقتضى هذه الكلمة الحصر، ويعلم كل أحد بالضرورة أن مقتضى قوله تعالى: ﴿وَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتُوا الزَّكَاةَ﴾، ونحوها من الأوامر طلب إدخال ماهية المأمور به في الوجود، وإن لم يعلم أن صيغة «افعل» مقتضاها الترجيح وجوباً أو ندباً، فما كان من هذا القسم لا يقدر أحد أن يدعي الجهل بمعاني ألفاظه، لأنها معلومة لكل أحد بالضرورة».^{٣٠}

إن هذه التفرقة بين «ما تعرفه العرب في كلامها» وبين «ما لا يُعذر أحد بجهالته» هي في حقيقتها تفرقة بين مستويات النص من حيث طريقتة في إنتاج الدلالة، فهناك قسم تنكشف دلالاته للقارئ العادي ولا يحتاج من القارئ سوى أن يكون من أبناء اللغة، وهذا القسم الدال بالنسبة للقارئ العادي «لا يعذر أحد بجهالته». وهناك قسم آخر يحتاج من القارئ أن يكون على معرفة بعلوم اللغة حتى يتمكن من اكتشاف

^{٢٩} المصدر السابق نفسه، ص ١٦٥-١٦٦.

^{٣٠} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦٥-١٦٦.

دلالتة، وهذا هو القسم الذي «تعرفه العرب في كلامها». ومعنى ذلك أن ثمة مستويات لدلالة النص تتكافأ مع مستويات القراءة، وذلك يجعل النص نصاً عاماً. ومن الممكن لنا أن نعيد صياغة هذا المفهوم بلغة معاصرة فنقول إن النص «دال» بالنسبة للقارئ العادي، ولكن مستوى دلالتة هنا تقف عند حدود «السطح»، ويتجاوز القارئ الممتاز هذا المستوى السطحي إلى مستوى دلالي أعمق إذا كان على علم بقوانين اللغة تمكنه من تحليل معطيات النص تحليلاً لغوياً. ولكن ثمة مستوى ثالث يتجاوز التحليل اللغوي إلى اكتشاف الأبعاد الدلالية الأعمق للنص. وهذا المستوى هو ما يمثله القسم الرابع الذي «يعلمه العلماء خاصة». والفارق بين هذا القسم وبين القسم «الذي تعرفه العرب من كلامها» هو الفارق بين التأويل والتفسير:

«والرابع. ما يرجع إلى اجتهاد العلماء، وهو الذي يغلب عليه إطلاق التأويل، وهو صرف اللفظ إلى ما يُؤوّل إليه، فالمفسر ناقل، والمؤوّل مستنبط، وذلك استنباط الأحكام، وبيان المُجْمَل، وتخصيص العموم»^{٣١}

ولا شك أن هذه التفرقة بين مستويات الدلالة التي ينكشف بها النص لأفق القارئ تفرقة تؤكد دور القارئ في كشف دلالة النص. وإذا كانت هذه التفرقة تجعل دور القارئ سلبياً «فإن التفرقة بين «التفسير» و«التأويل» وقصر التفسير في «الرواية» وإطلاق التأويل على «الدراية» يعطي للقارئ — أو المؤوّل — دوراً نشطاً في اكتشاف دلالة النص، وهو دور لا يقتصر على حدود العلم بعلوم القرآن وعلوم اللغة فقط، بل يتجاوزهما إلى الاجتهاد للترجيح الدلالي حين يصل تكتيف الدلالة — فيما يطلق عليه القدماء اسم الاحتمال — إلى مستوى يتجاوز أفق القارئ العادي والمفسر معاً.

(٣) آليات التأويل

إن المفسر يقف عند حدود علوم القرآن وعلوم اللغة، يعتمد في معرفة الأولى على «الرواية» ويعتمد في معرفة الثانية على جهد علماء اللغة المتخصصين. ولذلك يتحتم على المفسر أن يبدأ بهذه العلوم. وإذا كانت علوم القرآن علومًا لصيغة الصلة بالنص من حيث إنها تتناول جوانبه المختلفة، فإن علم اللغة بفروعه المختلفة هام لدراسة النصوص اللغوية كلها، فهو علم يشارك المفسر فيه كثير من العلماء:

^{٣١} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦٦.

«وليس ذلك في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كل علم من علوم الشرع وغيره، وهو كما قالوا: إن المركب لا يُعلم إلا بعد العلم بمفرادته، لأن الجزء سابق على الكل.»^{٢٢} وعلم اللغة الذي يتحتم على المفسر البدء بمعرفته يبدأ من العلم بالصيغ الصرفية ودلالاتها، ثم العلم بدلالة الألفاظ المفردة على مدلولاتها، ثم العلم بكيفية الاشتقاق والتصريف اللغوي. وهذه كلها علوم تتناول الألفاظ المفردة. وبعد ذلك عليه أن يدرس قوانين «النحو» و«الإعراب». ويدخل في علوم اللغة التي يتحتم على المفسر أن يعلمها علوم البلاغة في تقسيمها الثلاثي القديم إلى «المعاني» و«البيان» و«البديح».^{٢٣} ومع العلم بهذه العلوم وإجادتها يصبح القارئ قادرًا على اكتشاف دلالة النص، وبها ينتقل من مرتبة القارئ ويصبح «مفسرًا».

لكن تظل في النص أبعاد دلالية أعمق تحتاج إلى حركة «الذهن» أو «العقل»، إزاء النص، إنها الأبعاد التي تحتاج إلى حركة «التأويل» بعد أن يستنفد المفسر بأدواته العلمية كل إمكانيات الدلالة التي يمكن اكتشافها بواسطة هذه العلوم. وهذا يذكرنا بالتفرقة اللغوية بين «التفسير» و«التأويل» من حيث حاجة الأول إلى وسيط أو «تفسر» ليس من الضروري أن توجد في الثاني. إن «التفسر» هنا هي العلوم الدينية واللغوية التي يحتاج إليها المفسر للكشف عن دلالة النص، وهي الدلالة التي ينطلق منها «المؤول» للغوص في أعماق النص من خلال حركة «الذهن» أو الاجتهاد. ويظل هناك فارق في مفاهيم التراث بين «الاجتهاد» و«التأويل» حيث يُنصَّب مفهوم «الاجتهاد» على «التأويل» في مجال الفقه واستخراج الأحكام من النص. ومن هذه الزاوية يتأكد أنَّ مجال التأويل يتسع لكل أقسام النص، ولا يقف عند حدود ما هو غامض أو على درجة عالية من الكثافة الدلالية. لقد كان «الاجتهاد» ضرورة عملية اقتضاها تطور الواقع وتعدد المجتمعات الإسلامية واختلافها، وقد كان هذا «الاجتهاد» عاملاً هاماً من أهم عوامل اختلاف الفقهاء، وهو الاختلاف الذي اعتُبر رحمة من الله بالعباد، وذلك استناداً إلى ما يُروى من قول النبي: «اختلاف أمتي رحمة». لقد وصل أمر التسليم بحرية الاختلاف في مجال الفقه أن اعتُبرت «التأويلات» المختلفة دلالة على احتمال النص لهذه التأويلات كلها واعتُبر ذلك من علامات الإعجاز، وهذه نتيجة وصل إليها العلماء بالترتيب التالي:

^{٢٢} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٧٣.

^{٢٣} انظر: المصدر السابق، ص ١٧٣-١٧٤.

«وكل لفظ احتمل معنيين فصاعداً فهو الذي لا يجوز لغير العلماء الاجتهاد فيه، وعلى العلماء اعتماد الشواهد والدلائل، وليس لهم أن يعتمدوا مجرد رأيهم فيه ... وكل لفظ احتمل معنيين فهو قسمان:

أحدهما: أن يكون أحدهما أظهر من الآخر، فيجب الحمل على الظاهر إلا أن يقوم دليل على أن المراد هو الخفي دون الجلي فيُحْمَل عليه.

الثاني: أن يكونا جليين والاستعمال فيهما حقيقة. وهذا على ضربين: أحدهما أن تختلف أصل الحقيقة فيهما، فيدور اللفظ بين معنيين، هو في أحدهما حقيقة لغوية، وفي الآخر حقيقة شرعية، فالشرعية أولى إلا أن تدل قرينته على إرادة الحقيقة اللغوية، نحو قوله تعالى: ﴿وَصَلِّ عَلَيْهِمْ إِنَّ صَلَاتَكَ سَكَنٌ لَهُمْ﴾، وكذلك إذا دار بين اللغوية والعرفية، فالعرفية أولى لطريقتها على اللغة، ولو دار بين الشرعية والعرفية، فالشرعية أولى لأن الشرع ألزم. الضرب الثاني: لا تختلف أصل الحقيقة، بل كلا المعنيين استعمل فيهما (اللفظ)، في اللغة أو في الشرع أو العرف على حد سواء. وهذا أيضاً على ضربين: أحدهما أن يتنافيا اجتماعاً، ولا يمكن إرادتهما باللفظ الواحد، كالقرء، حقيقة في الحيض والطمهر، فعلى المجتهد أن يجتهد في المراد منهما بالأمارات الدالة عليه، فإذا وصل إليه كان هو مراد الله في حقه، وإن اجتهد مجتهد آخر فأدى اجتهاده إلى المعنى الآخر كان ذلك مراد الله تعالى في حقه، لأنه نتيجة اجتهاده وما كُفِّ به، فإن لم يترجح أحد الأمرين لتكافؤ الأمارات فقد اختلف أهل العلم، فمنهم من قال: يُخَيَّر في الحمل على أيهما شاء، ومنهم من قال: يأخذ بأعظمهما حكماً. ولا يبعد اطراد وجه ثالث، وهو أن يأخذ بالأخف كاختلاف جواب المفتين. والضرب الثاني: ألا يتنافيا اجتماعاً، فيجب الحمل عليهما عند المحققين، ويكون ذلك أبلغ في الإعجاز والفصاحة، وأحفظ في حق المكلف.^{٣٤}

إن الاجتهاد في تأويل النص لا يختلف في الفقه ومجال الأحكام عنه في أقسام النص الأخرى من حيث إنه يعتمد على حركة «العقل» للنفاز إلى أعماق النص. وإذا كان الاختلاف في مجال التأويل الفقهي اختلافاً من قبيل «الرحمة» والتخفيف عن هذه الأمة، فإن اختلاف «التأويل» في أقسام النص الأخرى يجب النظر إليه من نفس المنظور

^{٣٤} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٦٧-١٦٨.

خاصةً إذا اعتمد المؤول على كل أدوات تحليل النص ولم يكن استناده إلى مجرد الهوى أو الرأي الشخصي. إن مقارنة النص واكتشاف أسراره تبدأ بالقراءة الأولى، ثم تُثني بالقراءة التحليلية فتُكتشف من خلالها «مفاتيح» النص ومرتكزاته الدلالية، ومن خلال هذه المرتكزات يكتشف المؤول بعض أسرار النص ويظل النص قابلاً للقراءة الجديدة. لكن القراءة «التأويلية» لا بد أن تعتمد على «استغراق» القارئ في عالم النص استغراقاً شبه تام، وبدون هذا الاستغراق تظل القراءة سطحية، وتدور في إطار «التأويل» المكروه. لقد عبر القدماء عن مثل هذا المنظور بلغتهم الخاصة ومن خلال تصوراتهم لضرورة وجود حالة من «التوحد» بين القارئ والنص عبّروا عنه على النحو التالي:

«أصل الوقوف على معاني القرآن التدبر والتفكير. واعلم أنه لا يحصل للناظر فهم معاني الوحي الحقيقية، ولا يظهر له أسرار العلم من غيب المعرفة وفي قلبه بدعة أو إصرار على ذنب، أو في قلبه كِبَر أو هوى، أو حب دنيا، أو يكون غير متحقق الإيمان، أو ضعيف التحقيق، أو معتمداً على قول مفسر ليس عنده إلا علم الظاهر، أو يكون راجعاً إلى معقوله، وهذه كلها حُجُب وموانع، وبعضها أكد من بعض.»^{٣٥}

لا شك بعد هذا كله أن تفرقة الخطاب الديني المعاصر بين «التفسير» و«التأويل» تفرقة صحيحة، ولكن توظيفها للإعلاء من شأن «التفسير» على حساب «التأويل» ليس في حقيقته إلا توجيه أيديولوجي يستند إلى بعض اتجاهات التراث من جهة، ويهدف إلى تثبيت الواقع بتثبيت معنى النص ودلالته عند اجتهاد القدماء من جهة أخرى. إن هذا التوجيه الأيديولوجي لم يتوقف عند مفاهيم «التفسير» و«التأويل»، بل إن سلوك علماء الدين الرسميين في شرح النص يتجاوز إطار «التفسير» إلى مجال «التأويل»، ولكنه التأويل المكروه الذي ينطلق من أهواء ومصالح الأقلية التي يعملون في خدمتها. والإعلام الديني أكبر دليل على ذلك. وإن كانت تلك قضية لا يتسع لها المجال هنا.

ولكن إذا كان «التأويل» يعتمد على حركة ذهن المؤول في مواجهة النص، ألا يفتح ذلك الباب واسعاً على مصراعيه للخلافات التي تؤدي إلى الشقاق بين صفوف الأمة من جهة، ويفتح الباب للتأويلات الأيديولوجية من جهة أخرى؟ والجواب عن الشق الأول من السؤال هو: أن الشقاق بين صفوف الأمة شقاق له جذوره في تعارض المصالح بين المستغلين، بين الطبقات التي تجد مالا تنفقه وبين المستغلين من الطبقات التي لا تجد ما

^{٣٥} الزركشي، البرهان في علوم القرآن، الجزء الثاني، ص ١٨٠-١٨١.

تنفقه على حد تعبير طه حسين. ومن شأن هذا الشقاق الاقتصادي الاجتماعي أن يصوغ نفسه على مستوى الفكر السياسي صياغة أيديولوجية. ومعنى ذلك أن خلافات «التأويل» ليست هي التي تبذر بذور الشقاق و«الفتنة» كما يحلو للخطاب الديني الرسمي أن يقول متجاوبًا مع الخطاب السياسي للطبقات المسيطرة تجاوبًا يصل إلى حد التطابق. إن اختلاف «التأويل» نتيجة للشقاق والتعدد الأيديولوجي وليس سببًا. من هذا المنطلق يكتسب هذا الخلاف مشروعيته، ويكون خلًا «اجتهاديًا» لا يقل في مشروعيته عن اختلاف الفقهاء في مجال الأحكام الشرعية، وذلك إذا كان «التأويل» مستكملًا للشروط الموضوعية العلمية، وليس مجرد إخضاع النص للأهواء الأيديولوجية.

وليس معنى ذلك أن «التأويل» الموضوعي للنص الديني — أو للنص الأدبي — مطلبٌ عسير التحقيق كما تبالغ بعض اتجاهات فلسفة «التأويل» المعاصر، فنفي الموضوعية في حقيقته تكريس للذاتية. إن الموضوعية التي يمكن تحقيقها في «تأويل» النصوص الموضوعية الثقافية المرهونة بالزمان والمكان لا الموضوعية المطلقة التي ثبت أنها مجرد «وهم» من إبداع «أيديولوجية» الغرب الاستعماري. إن هذه الموضوعية الثقافية تتحقق بتحري القارئ استخدام كل طرائق التحليل وأدواته لاكتشاف دلالة النص كما تتحقق من خلال «استغراق» المؤول في أعماق النص سعيًا لسبر أغواره. ولا على المؤول تثريب بعد ذلك أن تتطور أدوات التحليل وطرائقه في عصر تال وتكتشف في النص جوانب لم تكتشف قبل ذلك. إن حركة النص في الزمان والمكان ليست إلا حركة في واقع حي متطور، واكتشاف دلالات جديدة للنصوص لا يعني إسقاط الدلالات التي اكتشفت قبل ذلك من هذه النصوص.

وفي مجال النصوص الدينية بشكل خاص حيث يتحول اختلاف التأويل إلى صراع يخفي أسباب الصراع الحقيقية في الواقع والمجتمع ينبغي أن يتسلح المؤول بكل أسلحة الفقيه الحقيقي. لقد كان الفقهاء على وعي دائم بحركة الواقع وتغيُّره في الزمان والمكان، كما كانوا على وعي بضرورة توسيع دلالات النصوص لتلائم حركة الواقع. وكان هذا التوسيع يتم عبر قناتي «الاجتهاد» و«القياس». وإذا كان الفقهاء القدماء قد وضعوا أمام أعينهم مبدأ «رعاية مصالح الأمة»، فإن المؤول الحديث عليه أن يفهم هذا المبدأ فهمًا علميًا. وإذا كانت مصالح الأمة الآن يتحتم أن تعني مصالح الأغلبية لا مصالح الأقلية، فإن موقف المؤول الذي يرمى مصالح الأقلية هو الموقف الجدير بالرفض، ويكون تأويله هو التأويل المتعارض مع مقاصد الوحي وأهداف الشريعة.

وفي عصرنا هذا الذي خضع فيه الفكر الديني لأهواء الحكام، وتحول فيه دور الفقيه من رعاية مصالح الأمة إلى تبرير سلوك الحكام ورعاية مصالح الطبقات المستغلة المسيطرة يتعين إعادة النظر في مفهوم «الإجماع» فلا يكون إجماع «أهل الحل والعقد» هو الإجماع الذي يُعمل به، ذلك أن «أهل الحل والعقد» في عصر سيطرة وسائل الإعلام هم من يملكون هذه الوسائل بحكم سيطرتهم على مقدرات المجتمع، وعلى ذلك يكون الفقهاء الممثلين لهم معبرين عن مصالحهم. إن الإجماع الذي يجب أن يُعتدَّ به في «تأويل» النصوص الدينية يجب أن يستند إلى مناخ ديمقراطي شعبي حقيقي بحيث يكون معيار «الإجماع» هو الأغلبية المعبرة عن القوى المختلفة، ويكون معيار «مصلحة الأمة» هو معيار مصلحة الأغلبية.

وهذا كله من شأنه أن يكون المؤول منتمياً لمصالح الأغلبية معبراً عنها، وأن يكون على دراية لا بالعلوم النقلية التقليدية فحسب، بل بكل العلوم التي تساعده على فهم الواقع وإدراك حركته، وتحديد ما ينبغي أن يكون عليه موقفه الحقيقي — بوصفه فقيهاً — من هذا الواقع ومن القوى المتصارعة فيه. هذا موقف أوّلي لا غناء للمؤول عنه إذا أراد أن يتجاوز موقف الخطاب الديني الرسمي المعبر عن مصالح الأقلية من جهة، وإذا أراد أن يتجاوز «التأويل» الأيديولوجي السطحي من جهة أخرى. إن العلوم نقلية كانت أم عقلية، قديمة كانت أم حديثة، مجرد أدوات للتأويل، وهي أدوات لا بد من استيعابها، وأهمها أدوات التحليل اللغوي. ويظل «عقل» القارئ أو المؤول ذا دور أساسي في حركة التأويل، لذلك لا بد أن يكون الوعي وعياً أصيلاً بحركة التاريخ واتجاه المستقبل حتى لا يتحول دور المفكر والمؤول إلى أن يكون مجرد حافظ «غير فقيه». لقد كان عدم الوعي بمصالح الأمة الحقيقية في الماضي هو الذي أدى بكثير من العلماء أن يكونوا في خدمة سلاطين زمانهم. ولا شك أن الخطاب الديني الرسمي في محاولته أن يضيفي على ذاته صفة القداسة والإطلاق يجد في اجتهادات أمثال هؤلاء العلماء مرتكزاً لتأويلاته الأيديولوجية المعاصرة. وذلك ما نود أن نكشف عنه في الباب الثالث والأخير من هذه الدراسة.

الباب الثالث

تحويل مفهوم النص ووظيفته

الفصل الأول

إن حركة الوحي النازلة من الله إلى الإنسان والتي تعني الكشف والإفصاح والبيان قد تحولت في الفكر الديني المتأخر إلى حركة صعود من جانب الإنسان سعيًا إلى الله ذاته. وعلى حين كانت حركة الوحي في بدايتها تستهدف الإنسان بما هو عضو في جماعة ومن ثم تستهدف إعادة بناء الواقع لتحقيق مصلحة الإنسان ولإشباع حاجاته المادية والروحية، فقد كانت الحركة الإنسانية في التصورات الصوفية حركة للخلاص الذاتي الفردي بمعانقة المطلق والفناء فيه. ونتيجة لذلك تم توجيه النص وتمت إعادة تصويره في الفكر لتحقيق هذه الوظيفة. لقد تحولت حركة الكشف إلى محاولة اكتشاف، وصار النص الكاشف مجرد أداة لاكتشاف قائل النص والتوحد به. ولم يكن لمثل هذا التحول أن يتم إلا بعد حدوث تحول موازٍ في حركة الواقع الذي يتفاعل معه النص.

وإذا كان المجتمع الإسلامي الأول قد جعل همه الأول التكيف مع معطيات النص وفرض سيادته على النصوص الأخرى، فإن تحقق هذه الغاية كان مرهونًا بوحدة المجتمع وعدم تنافر عناصره ومكوناته الاجتماعية. وقد كان من الطبيعي أن يؤدي قيام الدولة واتساع أطرافها إلى تعدد في طبيعة القوى الاجتماعية المكونة، وهو تعدد سرعان ما تحول إلى صراع اقتصادي اجتماعي سياسي ديني.

وقد أفضى هذا الصراع إلى تعدد الرؤى والتصورات حول طبيعة النص الديني وحول غايته وهدفه. وعلى حين ركزت الاتجاهات العقلية التي يُعد المعتزلة أشهر ممثليها على الإنسان بوصفه المخاطب بالنص والمستهدف من تعاليمه، كما أنها استوعبت النص على أساس أنه «فعل مخلوق»، نجد أن الأشاعرة قد ركزوا على الطرف الآخر، طرف القائل، ومن ثم كان تصورهم للنص أنه «صفة» ذاتية للقائل لا فعلًا من أفعاله. وكان

من الطبيعي أن تتضاءل في هذا التصور قيمة «الإنسان» الذي يمثل الطرف الآخر — طرف المتلقي — في عملية الوحي، بل وفي مفهوم النص.

ومن تحت جبة الأشاعرة انبثق التصوف، فالحارث بن أسد المحاسبي أشعري صوفي، وابن عربي يصر في فتوحاته على التمسك بالعقائد الأشعرية الأساسية.^١ لكن الفكر الأشعري قد عانق التوجه الصوفي وامتزج به امتزاجاً تاماً عند الغزالي قبل ابن عربي بقرن من الزمان.

وتنشأ تصورات الغزالي للنص ولأهدافه وغاياته من منطلقين أساسيين أحدهما أشعري كلامي والثاني صوفي غنوصي. ويتحدد المنطلق الأشعري للغزالي من حقيقة تصور الأشاعرة للنص بوصفه «صفة» من صفات الذات الإلهية، في حين يتحدد منطلقه الصوفي من حصر غاية الوجود الإنساني على الأرض في تحقيق الفوز والفلاح في الآخرة. وإذا كانت هذه الغاية يمكن الوصول إليها وتحقيقها عبر تحقيق الوجود الإنساني الأمثل في الواقع والمجتمع، فإن الغزالي يرى أن تحقيقها لا يتم إلا عبر الزهد في الدنيا والانقطاع إلى الله وطرح كل ما سواه.

من هذين المنطلقين لا يتحدد فقط مفهوم الغزالي للنص، بل يتحدد أيضاً طبيعة المشروع الفكري الذي حاول الغزالي أن يقدمه للمسلمين من خلال كتاباته وتعاليمه. ومن الضروري لكي نفهم تصورات الغزالي للنص ولأهدافه وغاياته أن نفهم طبيعة مشروعه الفكري في ضوء ظروف عصره وحركة واقعه. وإذا كان الغزالي في «المنقذ من الضلال» يحدثنا عن أزمته الفكرية، ويفسر لنا كيف تخلى عن منهج المتكلمين والفلاسفة وانحاز إلى الطريق الصوفي بوصفه الطريق المؤدي إلى اليقين، فالحقيقة أن الغزالي لم يتخلَّ إطلاقاً عن منهج المتكلمين والفلاسفة كما يدعي. وكتابات الغزالي في المرحلة الأخيرة من حياته تعكس هذا التعدد في التوجهات ما بين الكلام والفلسفة والتصوف وأصول الفقه والمنطق. والحقيقة أن الغزالي لم يَكْفِه القيام بدور المتكلم أو دور الفيلسوف أو حتى دور الصوفي، ولكنه أراد أن يقدم مشروعاً متكاملًا «لإحياء» علوم الدين. ويقوم مفهوم «الإحياء» على افتراض مؤداه العودة إلى الماضي لحل معضلات الحاضر. وداخل هذا الافتراض يكون الحاضر نموذجاً للفساد والضعف والانحراف عن المعايير الأصلية

^١ انظر: الفتوحات المكية، الجزء الأول، ص ٢٧-٣٨.

للدين، في حين يكون الماضي نموذجًا للنضارة والطهارة والنقاء وتحقيق الوجود الفعلي للوحي.

إن «إحياء علوم الدين» يفترض — من ناحية ثانية — تصنيفًا للعلوم إلى نمطين: علوم الدين وعلوم الدنيا، ويفترض في نفس الوقت أن كفة الميزان — في عصر الغزالي على الأقل — كانت تميل في صالح «علوم الدنيا» على حساب «علوم الدين». لكن هذا الافتراض الثاني لا يكون صحيحًا بالنسبة لعصر الغزالي إلا إذا تقبلنا تصويره لغاية الدين ووظيفته، وهي غاية تنحصر في الخلاص الفردي والنجاة في الآخرة. من هذا المنطلق لا ينبغي أن ندهش حين يجعل الغزالي «علم الفقه» أحد علوم الدنيا وهو علم تنحصر ضرورته في أنه علم تمهيدي لتهيئة المناخ الملائم اجتماعيًا لتحقيق غاية الدين الأصلية.^٢

يرتد تصنيف العلوم عند الغزالي إذن إلى ثنائية حادة في تصويره للعلاقة بين الدنيا والآخرة. وإذا كان القرآن لا يضع مثل هذا التعارض الحاد بين الدنيا والآخرة ويطلب من المسلم ألا ينسى نصيبه من الدنيا، كما تطلب منه المأثورات أن يعمل للدنيا كأنه يعيش أبدًا وأن يعمل للآخرة كأنه سيموت غدًا، فإن الغزالي يعبر عن تصويره لتعارض حاد بينهما بحيث يستحيل جمعهما، بل يجعل من هذا التصور الحد الأدنى من العلم الذي ينبغي على العالم «عالم الآخرة» أن يعرفه.

أقل درجات العلم أن يدرك حقارة الدنيا وخستها وكدورتها وانصرامها، وعظم الآخرة ودوامها وصفاء نعيمها وجلالة ملكها، ويعلم أنهما متضادتان، وأنهما كالضرتين مهما أرضيت إحداهما أسخطت الأخرى. وأنهما ككفتي الميزان مهما رجحت إحداهما خفَّت الأخرى، وأنهما كالمشرق والمغرب مهما قربت من أحدهما بعدت عن الآخر، وأنهما كقدحين أحدهما مملوء والآخر فارغ فبقدر ما تصب منه في الآخر حتى يمتلئ يفرغ الآخر. فإن من لا يعرف حقارة الدنيا وكدورتها وامتزاج لذتها بألمها ثم انصرام ما يصفو منها فهو فاسد العقل.^٢

ورغم هذا التعارض الحاد فلا مناص من تقبل الحد الأدنى من الحياة الدنيوية طالما أن الدنيا معبر وطريق إلى الآخرة.

^٢ انظر: إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٥، ١٧-١٨، ١٩-٢٠، ٥٦.

^٣ انظر: إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٦٠.

إن الدنيا منزل من منازل السائرين إلى الله تعالى والبدن مركب فمن نهل عن تدبير المنزل والمركب لم يتم سفره وما لم ينتظم أمر المعاش في الدنيا لا يتم أمر التبتل والانقطاع إلى الله تعالى الذي هو السلوك، ولا يتم ذلك حتى يبقى بدنه سالمًا ونسله دائمًا ويتم كلاهما بأسباب الحفظ لوجودهما وأسباب الدفع لمفسداتهما ومهلكاتهما.^٤ من خلال هذا التصور الثنائي لعلاقة الدنيا بالآخرة يتم تصور النص وتحديد أهدافه وغاياته، كما يتم تصنيف العلوم التي يمكن استخراجها منه. وإذا كان هذا التصور الثنائي لعلاقة الدنيا بالآخرة ينطلق من توجه صوفي، فإن في تصور النص عند الغزالي ثنائية أخرى تنطلق من التصور الأشعري للكلام الإلهي بوصفه صفة ذاتية لا بوصفه فعلًا. وما دام الكلام الإلهي صفة ذاتية قديمة فقد كان من الضروري الفصل بين «الصفة القديمة» الملازمة للذات الإلهية وبين «تجليها» في العالم في القرآن المقروء المتداول أي في «النص». إن «النص» المقروء بالألسنة والمكتوب بين دفتي «المصحف» ليس إلا «محاكاة» لصفة الكلام القديم. ومعنى ذلك أن «اللغة» في هذا «النص» غطاء خارجي، أو قشرة يستكن داخلها «مضمون أزلي» قديم. وإذا كان الفكر الأشعري قبل الغزالي قد وقف في تصور الكلام الإلهي عند حدود التفرقة بين الصفة القديمة والمحاكاة في التلاوة أو القراءة، فإن البعد الصوفي في فكر الغزالي قد استطاع أن يساعده على تطوير هذا المفهوم من خلال ثنائية أخرى هي ثنائية «الظاهر والباطن». من خلال هذه الثنائية أمكن أن يكون للقرآن ظاهر وباطن لا على مستوى المعنى والدلالة فقط كما هو شائع في الفكر الصوفي، بل على مستوى البناء والتركيب في نسق النص ونظامه، فالباطن هو الأسرار والجواهر، هو الحقائق التي يتضمنها النص من حيث هو مضمون، أما الظاهر فهو الصدف والقشر، هو اللغة التي يظهر النص بها لأفهامنا وعقولنا.

(١) علوم القشر والصدف

اللغة في هذا التصور مجرد وسيط تؤدي فعالياته إلى اكتشاف السطح والقشرة الخارجية للنص دون أن تحقق اقتحامًا أو ولوجًا لعالم النص الداخلي، لأسراره وجواهره. وفعاليات اللغة تبدأ من مستوى الصوت وتنتهي عند مستوى الدلالة مرورًا بمستويات أخرى تشكل في مجموعها خمسة علوم تعد علوم القشر والصدف والكسوة.

^٤ جواهر القرآن، ص ١٦.

أول أجزاء المعاني التي منها يلتئم النطق هو الصوت، ثم الصوت بالتقطيع يصير حرفاً، ثم عند جمع الحروف يصير كلمة، ثم عند تعيُن بعض الحروف المجتمعة يصير لغة عربية، ثم بكيفية تقطيع الحروف يصير معرباً، ثم بتعيُن بعض وجوه الإعراب يصير قراءة منسوبة إلى القراءات السبع، ثم إذا صار كلمة عربية صحيحة معربة صارت دالة على معنى من المعاني فتتقاضى للتفسير الظاهر وهو العلم الخامس^٥.

وبناءً على هذا الترتيب تكون علوم القشر والصدف بالنسبة للقرآن خمسة علوم هي: علم مخارج الحروف وهو علم يرتبط بقراءة النص وأدائه، ثم علم لغة القرآن وهو العلم الذي يبحث في الألفاظ من جميع نواحيها، ويبي ذلك علم إعراب القرآن وعن هذا العلم يتفرع علم رابع هو علم القراءات، وتنتهي هذه العلوم إلى العلم الخامس وهو علم التفسير الظاهر. وترتيب هذه العلوم على هذا الشكل، أي من حيث البدء بالمخارج والانتهاء بالتفسير الظاهر، إلى جانب أنه ترتيب تصاعدي من الجزء إلى الكل ومن الصوت إلى الدلالة، ترتيب تقييمي يبدأ بالأدنى ويرتقي إلى الأرقى والأسمى. وكلما اقترب العلم من القشر والصدف قلت قيمته، في حين تتزايد قيمة العلم الذي يتباعد عن القشر الأول ويقترب من الجوهر. هذه العلوم إذن وإن كانت تنتمي كلها إلى مستوى القشر والصدف تتفاوت قيمتها فيما بينها؛ إذ للصدف وجه إلى الباطن ملاق للدر قريب الشبه به لقرب الجوار ودوام المماسة، ووجه إلى الظاهر قريب الشبه بسائر الأحجار لبعده الجوار وعدم المماسة. فكذاك صدف القرآن ووجهه البراني الخارج هو الصوت، والذي يتولى علم تصحيح مخارجه في الأداء والتصويت صاحب علم الحروف، فصاحبه صاحب علم القشر البراني البعيد عن باطن الصدف فضلاً عن نفس الدرّة.

وقد انتهى الجهل بطائفة (يَقصد المعتزلة) إلى أن ظنوا أن القرآن هو الحروف والأصوات وبنوا عليها أنه مخلوق لأن الحروف والأصوات مخلوقة وما أجدى هؤلاء بأن يُرجموا أو تُرجم عقولهم فيما أن يعنفوا أو يشدد عليهم، فلا يكفيهم مصيبة أنه لم يُلح لهم من عوالم القرآن وطبقات سمواته إلا القشر الأقصى.

وهذا يعرفك منزلة علم المقرئ إذ لا يَعلم إلا بصحة المخارج، ثم يليه علم لغة القرآن وهو الذي يشتمل عليه مثلاً ترجمان القرآن وما يقاربه من علم غريب ألفاظ القرآن، ثم يليه في الرتبة إلى القرب علم إعراب اللغة وهو النحو، فهو من وجه يقع بعده

^٥ جواهر القرآن، ص ١٨.

لأن الإعراب بعد المُعَرَّب ولكنه في الرتبة دونه بالإضافة إليه لأنه كالتابع للغة، ثم يليه علم القراءات وهو ما يعرف به وجوه الإعراب وأصناف هيئات التصويت وهو أخص بالقرآن من اللغة والنحو ولكنه من الزوائد المستغنى عنها دون اللغة والنحو فإنهما لا يُستغنى عنهما. فصاحب علم اللغة والنحو أرفع قدرًا ممن لا يعرف إلا علم القراءات وكلهم يدورون على الصدف والقشر وإن اختلفت طبقاتهم.

ويليه علم التفسير الظاهر وهو الطبقة الأخيرة من الصدفة القريبة من مماسة الدر ولذلك يشتد به شبهه حتى يظن الظانون أنه الدر وليس وراءه أنفوس منه وبه قنع أكثر الخلق وما أعظم عُذْبَتِهِم وحرمانهم إذ ظنوا أنه لا رتبة وراء ربتهم، ولكنهم بالإضافة إلى من سواهم من أصحاب علوم الصدف على رتبة عالية شريفة إذ علم التفسير عزيز بالنسبة إلى تلك العلوم فإنه لا يراد لها بل تلك العلوم تراد للتفسير.^٦

إن هذه العلوم جميعًا على أهميتها لا تكاد تتجاوز القشرة الخارجية للنص — الصدف — إلى ما وراءه من درر وجواهر. وليست المكانة التي يحظى بها علم التفسير عند الغزالي إلا مكانة نسبية، أي بالنسبة إلى ما وراءه من علوم تراد له لكي تخدمه ولا يراد لها ليخدمها. ولكن علم التفسير الظاهر هذا إذا قيس بما يليه من علوم الجواهر والدرر يتحول إلى علم خادم ويفقد قيمته التي كان يحظى بها قبل ذلك. وإذا كانت ضالة المؤمن فهم كلام الله واستخراج دلالاته واكتشاف معانيه فإن علوم اللغة فيها الكفاية والغنية، ما دام الله سبحانه وتعالى قد اختار اللغة العربية وسيطًا لخطاب البشر. لكن إذا كانت اللغة مجرد غطاء ظاهري زائل فإن متغير حادث يستكن وراءه معنى باطن أبدي باقٍ ثابت قديم هو صفة المتكلم فإن علوم اللغة تصبح مجرد وسائل وأدوات لنزع الغطاء الخارجي أو لاختراقه إن شئنا الدقة. وإذا أضفنا إلى ذلك أن غاية الوجود الإنساني صارت معانقة المطلق والفناء فيه، فإن مهمة النص تتحول إلى أن تكون الكشف عن المطلق وعن صفاته. وبناءً على هذا التصور لا يكون المعنى أو الدلالة هو الضالة والغاية، بل يكون المتكلم القديم هو الهدف الذي نسعى إليه من خلال فك شفرة النص. وتتحول العلوم الخمسة السابقة كلها بما فيها علم التفسير الظاهر إلى وسائل لغايات أخرى. ويصبح علماء اللغة والقراء والمفسرون مجرد حُفَاط وعاء ناقلين إلى غيرهم ثمرات علومهم، وهؤلاء الأعيان — أهل الطريق السالكين إلى الله —

^٦ جواهر القرآن، ص ١٨-٢٠.

هم القادرون وحدهم على النفاذ من الصدف والقشر واستخراج الجواهر والدرر المستكنة تحتها. هم وحدهم القادرون على الوصول إلى الحقائق والغوص في بحار النص لاستخراجها. إن علماء اللغة والقراء والمفسرين ليسوا في مثل هذا التصور إلا علماء الظاهر والقشر والصدف، وهم بذلك أقرب إلى أن يُعدّوا من طبقات علماء الدنيا.

إذا قاموا بشرط علومهم فحفظوها وأدوها على وجهها فيُشكر الله، سعيهم وينقي وجوههم كما قال رسول الله ﷺ: «نَصَّرَ اللهُ امرأً سمع مقالتي فوعاها وأداها كما سمعها فربُّ حامل فقه إلى غير فقيه وربُّ حامل فقه إلى من هو أفقه منه وهؤلاء سمعوا وأدوا فلهم أجر الحمل والأداء أدوها إلى من هو أفقه منهم أو إلى غير الفقيه.» والمفسر المقتصر في علم التفسير على حكاية المنقول سامع ومؤدِّ كما أن حافظ القرآن والأخبار حامل ومؤدِّ (وكذلك علم الحديث) يتشعب إلى هذه الأقسام سوى القراءة وتصحيح الخارج، فدرجة الحافظ الناقل كدرجة معلم القرآن الحافظ له، ودرجة من يعرف ظاهر معانيه كدرجة المفسر، ودرجة من يعتني بعلم أسامي الرجال كدرجة أهل النحو واللغة لأنَّ السند والرواية آلة النقل وأحوالهم في العدالة شرط لصلاح الآلة للنقل، فمعرفتهم ومعرفة أحوالهم ترجع إلى معرفة الآلة وشرط الآلة.^٧

إن المقارنة التي يعقدها الغزالي هنا بين علوم القرآن — علوم القشر والصدف — وبين علوم الحديث مقارنة هامة من حيث إنها تكشف عن تصوره لدرجة هذه العلوم وقيمتها إذا قورنت بعلوم اللباب التي يتضمنها النص القرآني. في مثل هذه المقارنة يكون المفسر بالتفسير الظاهر — أي استنادًا إلى علوم اللغة — مثل الحافظ المؤدي الذي ينقل نص الحديث إلى من هو أفقه منه فيقوم باستخراج ما فيه من حكم. ومن هذه المقارنة أيضًا نفهم ما أشار إليه الغزالي في نص سابق من عدم أهمية علم القراءات واعتباره من الزوائد المستغنى عنها دون اللغة والنحو، وهو تصور يتناقض مع أهمية هذا العلم القصوى، إذ ليس تعدد القراءات إلا إثراء لدلالة النص وكشفًا لإمكانات لا تتوفر إلا في النصوص الممتازة. ولا شك أن الغزالي كان على دراية عميقة بالتداخل والتراسل بين علوم اللغة وعلوم القرآن، وليس علم القراءات إلا أحد العلوم التي لا تنفصل فيها علوم اللغة عن علوم القرآن. ولعل الغزالي يقصد من وراء «علم القراءات» الذي يستغنى عنه طرائق الأداء الشفاهي للنص. وأيًا كان ما يقصده الغزالي فالذي لا شك فيه أن مقارنته

^٧ جواهر القرآن، ص ٢٠.

بين علوم القشر والصدف وعلوم الحديث تكشف عن تصوره لهذه العلوم بأنها علوم خارجية، أو علوم تمهيدية، علوم تنتهي مهمتها عند حدود القشر والصدف، ولكنها هامة وخدمة لعلوم أخرى وراءها.

(٢) علوم اللباب (الطبقة العليا)

(أ) معرفة الله

صارت معرفة الله هي غاية الغايات، وأصبح الوصول إليه هو الهدف الأسمى من الحياة ومن المعرفة والعلم. وكان من الطبيعي أن يعاد تقسيم آيات القرآن بناءً على تحقيق هذه الغاية، فصارت الآيات الدالة على معرفة الله هي سر القرآن ولبابه الأصفى، وصار العلم الناتج عن هذه الآيات هو العلم الأول في علوم الطبقة العليا من علوم اللباب. لم تعد الغاية من الوحي «نزولاً» من الله للإنسان، أو «تنزيلاً» لأوامره ونواهيه هدفها تحقيق الوجود الأمثل للإنسان، بل صارت غاية الوحي القصوى التعريف بالمتكلم الذي يحاول الإنسان السعي و«العروج» إليه. وكلما اقترب العلم من تحقيق هذه الغاية كلما تصاعدت قيمته، والآيات التي تومئ إلى العلم يتحدد مستواها بمستوى العلم الذي تومئ إليه. ولا غرابة بعد ذلك أن يكون في القرآن آيات في الطبقة العليا من اللب وأخرى في الطبقة السفلى، ولا غرابة أن تكون الآيات الدالة على معرفة الله هي الآيات التي تقع في القسم الأول من الطبقة العليا من لباب القرآن.

سر القرآن ولبابه الأصفى، ومقصده الأقصى دعوة العباد إلى الجبار الأعلى، رب الآخرة والأولى خالق السموات العلى والأرضين السفلى وما بينهما وما تحت الثرى.^٨ وفي تقسيم الغزالي لآيات القرآن وللعلوم التي يمكن استخراجها منها علينا أن نلاحظ أنه يستخدم لغة قد تبدو ذات طبيعة مجازية تصويرية، كأن يتحدث عن علوم «القشر» وعلوم «اللباب» وكما سنرى في تقسيمه لآيات القرآن إلى جواهر ودُرَر وإلى زمرد. وعند حديثه عن الطبقة السفلى من علوم اللباب نجده يستخدم مفردات «العود» و«الترياق» و«المسك». وإذا كنا هنا نكتفي بإبداء الملاحظة، فذلك لأننا سنتعرض لها بعد ذلك في حديثنا عن مفهومه للتأويل. إن آيات القسم الأول هي آيات الجواهر واليواقيت،

^٨ جواهر القرآن، ص ٩.

أو لنقل إن هذه الآيات بمثابة الكبريت الأحمر الذي ينتج اليواقيت والجواهر؛ تلك هي الآيات التي تُعرَّف بالمدعو إليه في القرآن، أو تعرف بالمتكلم. هذا القسم من الآيات. هو شرح معرفة الله تعالى وذلك هو الكبريت الأحمر وتشتمل هذه المعرفة على معرفة ذات الحق ومعرفة الصفات، ومعرفة الأفعال. وهذه الثلاثة هي: الياقوت الأحمر فإنها أخص فوائد الكبريت الأحمر. وكما أن لليواقيت درجات فمنها الأحمر والأكهب والأصفر، وبعضها أنفس من بعض، فكذلك هذه المعارف الثلاثة ليست على رتبة واحدة، بل أنفُسها معرفة الذات، فهو الياقوت الأحمر، ثم يليه معرفة الصفات وهو الياقوت الأكهب، ويليه معرفة الأفعال وهو الياقوت الأصفر.

وكما أن أنفس هذه اليواقيت أجل وأعز وجودًا ولا تظفر منه الملوك لعزته إلا باليسير وقد تظفر مما دونه بالكثير، فكذلك معرفة الذات أضيقتها مجالًا وأعسرهما منالًا وأعصاها على الفكر، وأبعدها عن قبول الذكر، ولذلك لا يشتمل القرآن منها إلا على تلويحات وإشارات، ويرجع ذكرها إلى ذكر التقديس المطلق كقوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وسورة الإخلاص وإلى التعظيم المطلق كقوله: ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ * بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾.

وأما الصفات فالمجال فيها أفسح، ونطاق النطق فيها أوسع، ولذلك كثرت الآيات المشتملة على ذكر العلم والقدرة والحياة والكلام والحكمة والسمع والبصر وغيرها. وأما الأفعال فبحر متسع أكنافه، ولا تنال بالاستقصاء أطرافه، بل ليس في الوجود إلا الله وأفعاله، وكل ما سواه فعله، لكن القرآن يشتمل على الجلي منها الواقع في عالم الشهادة كذكر السموات والكواكب والأرض والجبال والشجر والحيوان والبحار والنبات وإنزال الماء الفرات وسائر أسباب النبات والحياة وهي التي ظهرت للحس، وأشرف أفعاله وأعجبها وأدللها على جلالة صانعها ما لم يظهر للحس بل هو من عالم الملكوت.^٩

إن هذا العلم الأول الذي هو لب اللب ينقسم إلى علوم ثلاثة تتدرج من الضيق إلى الاتساع، أو من ندرة الآيات المعبرة عنها — اليواقيت — إلى الكثرة والشيوخ، فعلم الذات — الياقوت الأحمر — لا يجد الغزالي له في القرآن سوى سورة الإخلاص وآية دالة على التقديس المطلق ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ وأخرى دالة على التعظيم المطلق ﴿سُبْحَانَهُ وَتَعَالَى عَمَّا يُصِفُونَ﴾ * بَدِيعُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ﴾. وبصرف النظر عن أن هذا تقسيم

^٩ جواهر القرآن، ص ١٠-١١.

يذكرنا بآبن عربي في تقسيمه الثلاثي لتجليات الذات الإلهية في العالم، كما يذكرنا بتصوره للصور — عالم الخيال — الضيق الأسفل الواسع الأعلى، فإن هذا التقسيم في فكر الغزالي — وعند ابن عربي أيضًا — منشؤه حرص الأشاعرة على المفارقة بين الذات الإلهية وصفاتها، وقد أدى هذا الحرص إلى عزل الذات الإلهية عن الانغماس في شؤون العالم، وجعل الصفات هي القوى الفاعلة والمؤثرة. وإذا كان هذا العزل قد سَهَّل لابن عربي الولوج إلى عالم «وحدة الوجود» بالمعنى الذي شرحناه في مكان آخر، فإن بواكير هذه الوحدة موجودة عند الغزالي حين يوسع دائرة الأفعال الإلهية في قوله: «بل ليس في الوجود إلا الله وأفعاله، وكل ما سواه فعله».

إذا تجاوزنا دائرة «الذات» إلى دائرة «الصفات» وجدناها تتسع أكثر فتكثر الآيات التي تشير إليها في القرآن وهي الياقوت الأصفر. لكن هذه الآيات تتزايد أكثر وأكثر في دائرة «الأفعال»، ذلك أن أفعال الله تقود الغزالي إلى تفرقة بين عالم الحس والشهادة وبين عالم الغيب والملكوت. وإذا كانت الآيات التي تشير إلى عالم الحس والشهادة كثيرة فإن عالم الملكوت هو العالم الحقيقي، إنه بالنسبة لعالم الشهادة بمثابة اللب بالنسبة للقشر. هذا العلم يتضمن:

«الملائكة والروحانيات والروح والقلب — أعني العارف بالله تعالى من جملة أجزاء الأدمي — فإنها أيضًا من جملة عالم الغيب والملكوت وخارج عن عالم الملك والشهادة، ومنها الملائكة الأرضية الموكلة بجنس الإنس وهي التي سجدت لأدم عليه السلام، ومنها الشياطين المسلطة على جنس الإنس وهي التي امتنعت عن السجود له، ومنها الملائكة السماوية وأعلامهم الكروبيون وهم العاكفون في حظيرة القدس لا التفات لهم إلى الأدميين بل لا التفات لهم إلى غير الله تعالى لاستغراقهم بجمال الحضرة الربوبية وجلالها، فهم قاصرون عليه لحاظهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون. ولا تَسْتَبِيدُ أن يكون في عباد الله من يشغله جلال الله عن الالتفات إلى آدم وذريته ولا يَسْتَعْظِمُ الأدمي إلى هذا الحد، فقد قال رسول الله ﷺ: «إن الله أرضًا بيضاء مسيرة الشمس فيها ثلاثون يومًا مثل أيام الدنيا ثلاثين مرة، مشحونة خلقًا لا يعلمون أن الله تعالى يُعْصَى في الأرض، ولا يعلمون أن الله تعالى خلق آدم وإبليس.» رواه ابن عباس رضي الله عنه واستوسع مملكة الله تعالى. واعلم أن أكثر أفعال الله وأشرفها لا يعرفها أكثر الخلق بل إدراكهم مقصور على عالم الحس والتخيل وأنهما النتيجة الأخيرة من نتائج عالم الملكوت وهو القشر الأقصى

عن اللب الأصفى، ومن لم يجاوز هذه الدرجة فكأنه لم يشاهد من الرُّمان إلا قشرته
ومن عجائب الإنسان إلا بشرته.^{١٠}

إن مثل هذا التصور لعالم الغيب والملكوت يجعل منه أولاً الأصل في حين يكون
عالم الحس والشهادة هو الصورة، إنه اللب والثاني هو القشرة. وإذا كان الروح والقلب
ينتميان — دون جملة الإنسان — إلى عالم الغيب والملكوت فإن جسده ينتمي إلى عالم
الحس والشهادة. لذلك لا بد من نقطة التقاء يلتقي فيها العالمان أو يتمازجان، وليس
ذلك إلا عالم الخيال الذي يمثل فيما يرى الغزالي النتيجة الأخيرة من نتائج عالم الملكوت،
وهو — بالتالي — الدرجة الأولى من درجات عالم الحس والشهادة. وهذا التصور الذي
يجعل من الخيال واسطة بين العالمين تصور متسق مع تصور آخر سنشير إليه هو
أن عالم الملكوت عالم المعاني في حين أن عالم الشهادة عالم الصور. وعلى ذلك يكون
الخيال منطقة التقاء العالمين وامتزاجهما طالما أنه القوة الوحيدة التي يتجسد فيها
المعنى ويتحول الحس إلى فكرة ...

وإذا كانت علوم الدين كلها تنتمي إلى عالم الغيب والملكوت، فلا شك أن ثمة علومًا
تنتمي إلى عالم الملك والشهادة، وتلك هي علوم الدنيا. والغزالي حريص مثل كل علماء
المسلمين على أن يجعل القرآن نبع العلوم كلها دنيوية كانت أم أخروية. ومهما كان تقدير
الغزالي لعلوم الدنيا — مثل الطب والنجوم وهيئة العالم وهيئة بدن الحيوان وتشريح
أعضائه وسر السحر والطلسمات إلى غير ذلك — هيئاً لأنه «لا يتوقف على معرفتها
صلاح المعاش والمعاد»^{١١} فإنه يؤكد دائماً أنها علوم مغترفة من بحر القرآن. ويتجاوز
الغزالي ذلك إلى القول بأن العلوم التي يمكن استخراجها من القرآن يستحيل حصرها.

ظهر لنا بالبصيرة الواضحة التي لا يُتَمَارَى فيها أن في الإمكان والقوة أصنافاً من
العلوم بَعْدُ لم تخرج من الوجود وإن كان في قوة الآدمي الوصول إليها، وعلوم كانت
قد خرجت إلى الوجود واندرست الآن فلن يوجد في هذه الأعصار على بسيط الأرض من
يعرفها، وعلوم أُخِرَ ليس في قوة البشر أصلاً إدراكها والإحاطة بها ويحظى بها بعض
الملائكة المقربين فإن الإمكان في حق الآدمي محدود، والإمكان في حق الملك محدود إلى
غاية في الكمال بالإضافة كما أنه في حق البهيمة محدود إلى غاية في النقصان. وإنما الله

^{١٠} جواهر القرآن، ص ١١-١٢.

^{١١} جواهر القرآن، ص ٢٥.

سبحانه هو الذي لا يتناهى العلم في حقه. ويفارق علمنا علم الحق في شيئين: أحدهما انتفاء النهاية عنه، والآخر أن العلوم ليست في حقه بالقوة والإمكان الذي ينتظر خروجه بالوجود بل هو بالوجود والحضور، فكل ممكن في حقه من الكمال فهو حاضر موجود. ثم إن هذه العلوم ما عدناها وما لم نعدنا ليست أوائلها خارجة عن القرآن فإن جميعها مغتربة من بحر واحد من بحار معرفة الله تعالى وهو بحر الأفعال، وقد ذكرنا أنه بحر لا ساحل له وأن البحر لو كان مدادًا لكلماته لنفذ البحر قبل أن تنفذ.^{١٢}

هكذا أدى التوحيد بين «القرآن» وبين الصفات الإلهية — صفة الكلام — إلى تحويل النص إلى بحر من الأسرار والعلوم لا يكاد العقل الإنساني يلتقط منها سوى بعض السوانح السطحية. وفي هذا الإطار يتم التقليل من شأن العلم الإنساني والتهوين من قدرة الإنسان وطاقته على اكتشاف قوانين الطبيعة والكون. إن المماثلة بين «النص» والعلم الإلهي بالإضافة إلى ذلك الفصل التام بين الذات الإلهية والعالم قد أديا إلى عزل «النص» عن آفاق الإنسان المعرفية، وإلى جعل «النص» المنبع الوحيد للمعرفة. وفي هذا يربط الغزالي بين علوم الدنيا والنص قائلاً:

«فمن أفعال الله تعالى وهو بحر الأفعال مثلاً الشفاء والمرض كما قال الله تعالى حكاية عن إبراهيم ﴿وَإِذَا مَرِضْتُ فَهُوَ يَشْفِينِ﴾ وهذا الفعل الواحد لا يعرفه إلا من عرف الطب بكماله إذ لا معنى للطب إلا معرفة المرض بكماله وعلاماته ومعرفة الشفاء وأسبابه. ومن أفعاله تقدير معرفة الشمس والقمر ومنازلهما بحسبان وقد قال الله تعالى: ﴿الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ بِحُسْبَانٍ﴾ وقال ﴿وَقَدَرَهُ مَنَازِلَ لِنَعْلَمُوا عَدَدَ السِّنِينَ وَالْحِسَابَ﴾ وقال ﴿وَحَسَفَ الْقَمَرُ * وَجَمَعَ الشَّمْسُ وَالْقَمَرُ﴾ وقال ﴿يُولِجُ اللَّيْلَ فِي النَّهَارِ وَيُؤَلِّجُ النَّهَارَ فِي اللَّيْلِ﴾ وقال ﴿وَالشَّمْسُ تَجْرِي لِمُسْتَقَرٍّ لَهَا ذَلِكَ تَقْدِيرُ الْعَزِيزِ الْعَلِيمِ﴾ ولا يعرف حقيقة سير الشمس والقمر بحسبان وخسوفهما وولوج الليل في النهار وكيفية تكوُّر أحدهما على الآخر إلا من عرف هيئات تركيب السموات والأرض وهو علم برأسه. ولا يعرف كمال معنى قوله ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا عَرَفَكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ * الَّذِي خَلَقَكَ فَسَوَّاكَ فَعَدَلَكَ * فِي أَيِّ صُورَةٍ مَا شَاءَ رَكَّبَكَ﴾ إلا من عرف تشريح الأعضاء من الإنسان ظاهراً وباطناً وعددها وأنواعها وحكمتها ومنافعها. وقد أشار في القرآن في مواضع إليها وهي من علوم الأولين والآخرين، وفي القرآن مجامع علم الأولين والآخرين.

^{١٢} جواهر القرآن، ص ٢٦.

وكذلك لا يعرف كمال معنى قوله ﴿سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾ ما لم يعلم التسوية والنفخ والروح، ووراءها علوم غامضة يغفل عن طلبها أكثر الخلق وربما لا يفهمونها إن سمعوها من العالم بها، ولو ذهب أفضّل ما تدل عليه آيات القرآن من تفاصيل الأفعال لطال ولا تمكن الإشارة إلا إلى مجامعها. وقد أشرنا إليه حيث ذكرنا أن من جملة معرفة الله تعالى معرفة أفعاله فتلك جملة تشتمل على التفاصيل، وكذلك كل قسم أجملناه لو شُعبَ لانشعب إلى تفاصيل كثيرة فتفكر في القرآن والتمس غرائبه لتصادف فيه مجامع علم الأولين والآخرين ... وإنما التفكر فيه للتوصل من جملته إلى تفصيله وهو البحر الذي لا شاطئ فيه.^{١٣}

إن بحر الأفعال وحده، وهو الدائرة الثالثة من دوائر «معرفة الله» يتسع ليشتمل على كل العلوم الدنيوية والدينية. وإذا كانت علوم الدنيا مفهوماً يتسع ليشمل علوم الماضي والحاضر والمستقبل وهي بذلك تَنبُذُ عن الحصر، فإن علوم الدين يصعب الإحاطة بها خاصة إذا انتقلنا من علم الإنسان إلى علم الملائكة ومن علم الملائكة إلى علم الله. ومع ذلك كله فإن دائرة الأفعال هي الدائرة الأدنى معرفياً، فمنها يبدأ الإنسان رحلته المعرفية فينتقل من علوم الدنيا إلى علوم الدين ومن دائرة الأفعال إلى دائرة الصفات، أي من الاتساع إلى الضيق حتى يصل إلى علم «الذات» وهو العلم الأعلى الأشرف «فإن سائر العلوم تراد له ومن أجله وهو لا يراد لغيره وطريق التدرج فيه الترقى من الأفعال إلى الصفات ثم من الصفات إلى الذات فهي ثلاث طبقات: أعلاها علم الذات ولا يحتملها أكثر الأفهام. ولذلك قيل لهم: «تفكروا في خلق الله ولا تفكروا في ذات الله» وإلى هذا التدرج يشير تدرج رسول الله ﷺ في ملاحظته ونظره حيث قال: «أعوذ بعفوك من عقابك» فهذه ملاحظة الفعل ثم قال: «وأعوذ برضاك من سخطك» وهذه ملاحظة الصفات ثم قال: «وأعوذ بك منك» وهذه ملاحظة الذات. فلم يزل يترقى إلى القرب درجة درجة، ثم عند النهاية اعترف بالعجز فقال: «لا أحصي ثناءً عليك أنت كما أثنيت على نفسك» فهذا أشرف العلوم.^{١٤}

وإذا كان علم الذات أرقى دوائر علوم معرفة الله، فإنه علم صعب لا يحتمله أكثر الأفهام. وإذا كان الرسول ﷺ قد انتقل من الأفعال إلى الصفات إلى الذات ثم أقر بعجزه،

^{١٣} جواهر القرآن، ص ٢٦-٢٨.

^{١٤} جواهر القرآن، ص ٢٤.

فما بالك بالمؤمن العادي؟ هل يمكن أن نرى في مسلك الغزالي تجاه النص — وهو مسلك تبعه فيه ابن عربي حذوك النعل بالنعل — تحويلاً من وظيفته الاجتماعية الإنسانية إلى وظيفة غنوصية سرية يكون الإقرار بالعجز فيها هو غاية المعرفة ومنتهاها؟! لا يتركنا الغزالي للاستنتاج والتخمين، فهو يحدثنا عن هذا العلم وعن العلم الذي يليه — من حيث الأهمية — وهو علم المعاد بوصفهما علمين لا يجوز أن يطلع عليهما أكثر الخلق، إن علم معرفة الله تعالى كما أشار الغزالي من قبل بفروعه الثلاثة هو أشرف العلوم.

ويتلوه في الشرف علم الآخرة وهو علم المعاد كما ذكرناه في الأقسام الثلاثة وهو متصل بعلم المعرفة، وحقيقته معرفة نسبة العبد إلى الله تعالى عند تحققه بالمعرفة أو مصيره محجوباً بالجهل. وهذه العلوم الأربعة، أعني علم الذات والصفات والأفعال وعلم المعاد أو دُعنا من أوائله ومجامعه القدر الذي رُزقنا منه مع قصر العمر وكثرة الشواغل والآفات وقلة الأعوان والرفقاء بعض التصانيف لكنا لم نظهره فإنه يكلُّ عنه أكثر الأفهام ويستصِرُّ به الضعفاء وهم أكثر المترسمين بالعلم، لا يصلح إظهاره إلا على من أتقن علم الظاهر وسلك في قمع الصفات المذمومة من النفس وطرق المجاهدة حتى ارتاضت نفسه واستقامت على سواء السبيل فلم يبق له حظ في الدنيا ولم يبق له طلب إلا الحق ورزق مع ذلك فطنة وقادة وقريحة منقادة وذكاء بليغاً وفهماً صافياً.

وحرام على من يقع ذلك الكتاب بيده أن يظهره إلا على من استجمع هذه الصفات.^{١٥} ولا شك أن هذا التحويل لطبيعة النص ولوظيفته يرتكز إلى المفهوم الأشعري لماهية الكلام الإلهي من جهة، كما أنه يرتكز إلى المفهوم الصوفي للخلاص الذاتي بالوصول إلى معانقة المطلق والفناء فيه من جهة أخرى. لم تعد غاية الوحي تأسيس مجتمع وبناء واقع يقوم النص فيه بدور المرشد والهادي، بل صارت الغاية هي الوصول إلى المطلق عبر فك شفرة النص ورموزه. لم يعد الإنسان عضواً في مجتمع حي متفاعل بل صار وحيداً مع المطلق إما عارفاً متوحداً، أو جاهلاً محجوباً، وصارت حياة الإنسان رحلة للوصول إلى المطلق وصارت الدنيا طريقاً للسفر. لذلك كله يكون العلم الثاني من

^{١٥} جواهر القرآن، ص ٢٤-٢٥. ولاحظ هنا كيف يجعل الغزالي من علم «المعاد» — وهو العلم الثالث في ترتيبه المعرفي — علماً أرقى من علم «تعريف الصراط المستقيم»، وكيف يجعله علماً معرفياً تالياً من حيث القيمة لمعرفة الله، وهكذا يتحول أيضاً إلى علم صوفي.

علوم اللباب هو تعريف السلوك إلى الله، أو التعريف بالصراف المستقيم الذي هو الدر الأزهر.

(ب) طريق السلوك إلى الله

إن السلوك إلى الله - الطريق المستقيم - لم يعد يكمن في الاستجابة إلى أوامر الوحي وتطبيقها على سلوك الأفراد والمؤسسات الاجتماعية، أي لم يعد يكمن في إقامة مجتمع العدل والحرية والسلام، بل صار يكمن في التبتل والانقطاع إلى الله:

«كما قال الله تعالى: ﴿وَتَبَتَّلْ إِلَيْهِ تَبْتِيلًا﴾ أي انقطع إليه والانقطاع إليه يكون بالإقبال عليه والإعراض عن غيره، وترجمته قوله ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ فَاتَّخِذْهُ وَكِيلًا﴾ والإقبال عليه إنما يكون بملزمة الذكر، والإعراض عن غيره يكون بمخالفة الهوى والتنقي عن كدورات الدنيا وتركية القلب عنها، والفلاح بتنحيها كما قال الله تعالى: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى﴾ * وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى﴾ فعمدة الطريق أمران: الملازمة، والمخالفة - الملازمة لذكر الله تعالى، والمخالفة لما يشغل عن الله - وهذا هو السفر إلى الله.»^{١٦}

هذا التبتل والانقطاع بملزمة الذكر وبمخالفة النفس والهوى من شأنه أن يؤدي عبر مراحل السلوك الصوفي العديدة إلى الانتقال من عالم الحس والشهادة إلى عالم الغيب والملكوت، ويؤدي بكلمات أخرى إلى الاتصال بعالم المعاني والأرواح ومفارقة عالم الصور والأجساد. وبهذا الانتقال يتم العبور من الظاهر إلى الباطن وتأويل النص بتجاوز مستوى التفسير الظاهر إلى معانقة علومه الباطنة واكتشاف أسراره المستكنة وراء القشر والصدف. وبدون هذا السفر يستحيل الوصول، ويستحيل الانتقال من هذا العالم الحسي إلى ما وراءه من عالم الغيب والملكوت. إن وجه العلاقة بين العالمين - عالم الملك والشهادة وعالم الغيب والملكوت - لا يمكن لغير الصوفي العارف المحقق أن يعرفه، ويظل الإنسان العادي الذي يمثل أغلبية المسلمين سجيناً داخل أسوار هذا العالم، عالم الحس والصور، عاجزاً عن إدراك حقيقة العلاقة بين العالمين، ناهيك أن يتجاوز قضبان السور الذي يحبسها:

«لعلك تقول فاكشف عن وجه العلاقة بين العالمين وأن الرؤيا لِمَ كانت بالمثال دون الصريح وأن رسول الله ﷺ لِمَ كان يرى جبريل كثيراً في غير صورته وما رآه في صورته

^{١٦} جواهر القرآن، ص ١٢.

إلا مرتين؟ فاعلم أنك إن ظننت أن هذا يُلقى إليك دفعة من غير أن تقدم الاستعداد لقبوله بالرياضة والمجاهدة واطراح الدنيا بالكلية والانحياز عن غمار الخلق والاستغراق في محبة الخالق فقد استكبرت وعلوت علوًّا كبيراً، وعلى مثلك يُبخل بمثله، ويقال:

جئتماني لتعلمًا سرَّ سَعدي تجداني بسرَّ سَعدي شحيا

فاقطع طمعك عن هذا بالمكاتبه والمراسله، ولا تطلبه إلا من باب المجاهدة والتقوى فالهداية تتلوها وتثبتها كما قال الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا﴾، وقال ﷺ: «من عمل بما علم أورثه الله علم ما لا يعلم».

واعلم يقيناً أن أسرار الملوك محجوبة عن القلوب الدنسة بحب الدنيا التي استغرق أكثر همها طلب العاجلة، وإنما ذكرنا هذا القدر تشويقاً وترغيباً، ولننبه به على سر من أسرار القرآن مَنْ غَفَلَ عنه لم تَفْتَحْ له أصدافُ القرآن عن جواهره البتة، ثم إن صدقت رغبتك شمرت للطلب واستعنت فيه بأهل البصيرة واستمددت منهم فما أراك تفلح لو استبددت فيه برأيك وعقلك»^{١٧}

ولكن كيف يؤدي هذا السفر إلى المعرفة؟ وكيف يؤدي الانقطاع عن علائق الدنيا وملازمة الذكر إلى اكتشاف أسرار الوجود وأسرار النص في نفس الوقت؟ إن الانتقال من عالم الملك والشهادة إلى عالم الغيب والملوك انتقال يتم بالروح والقلب دون الجسد، ولا يتم هذا الانتقال إلا بالمجاهدة التي بها يتم التقليل من سيطرة الجسد والحس والمطالب الحيوانية للإنسان على الروح والقلب إلى الحد الأدنى، ثم ينتقل السالك بعد ذلك إلى تطهير القلب من الصفات الذميمة في عملية معقدة أسهب الغزالي في شرحها في كتاب «الإحياء». وعن طريق هذا التطهير يتم جلاء القلب وصفاء الروح، فتتجلي الحقائق في القلب. هذا هو الانتقال الذي يحدث، فهو انتقال معنوي لا مكاني، وهذا هو السفر إلى الله. وليس في هذا السفر حركة لا من جانب المسافر ولا من جانب المسافر إليه فإنهما معاً، وأوما سمعت قوله تعالى وهو أصدق القائلين: ﴿وَنَحْنُ أَقْرَبُ إِلَيْهِ مِنْ حَبْلِ الْوَرِيدِ﴾ بل مثل الطالب والمطلوب مثل صورة حاضرة مع مرآة ولكن ليست تتجلى في المرآة لصدأ في وجه المرآة. فمتى صقلتها تجلت فيها لا بارتحال الصورة إلى المرآة ولا بحركة المرآة

^{١٧} جواهر القرآن، ص ٢٢-٢٣.

إلى الصورة، ولكن بزوال الحجاب، فإن الله تعالى متجلٍّ بذاته لا يختفي إذ يستحيل اختفاء النور، وبالنور يظهر كل خفاء، والله نور السموات والأرض. وإنما خفاء النور عن الحدقة لأحد أمرين: إما لكدورة في الحدقة وإما لضعف فيها إذ لا تطيق احتمال النور العظيم الباهر كما لا تطيق نور الشمس أبصارُ الخفافيش فما عليك إلا أن تنقي عن عين القلب كدورته وتقوي حدقته فإذا هو فيه كالصورة في المرآة حتى إذا غافلك في تجليه فيها بادرت وقلت إنه فيه وقد تدرع باللاهوت ناسوتي إلى أن يثبتك الله بالقول الثابت فتعرف أن الصورة ليست في المرآة بل تجلت لها، ولو حلت فيها لما تُصوِّرُ أن تتجلى صورة واحدة بمرايا كثيرة في حالة واحدة، بل كانت إذا حلت في مرآة ارتحلت عن غيرها، وهيهات فإنه يتجلى لجملة من العارفين دفعة واحدة. نعم يتجلى في بعض المرايا أصح وأظهر وأقوم وأوضح، وفي بعضها أخفى وأميل إلى الاعوجاج عن الاستقامة وذلك بحسب صفاء المرآة وصقالتها وصحة استدارتها واستقامة بسط وجهها فلذلك قال ﷺ: «إنَّ الله تعالى يتجلى للناس عامة ولأبي بكر خاصة» ومعرفة السلوك والوصول أيضاً بحر عميق من بحار القرآن.^{١٨}

إن هذا التجلي الذي يحدث في القلب نتيجة للمجاهدة من شأنه أن ينقل العارف من عالم الحس والشهادة إلى عالم الغيب والملكوت، لكن هذا الانتقال لا يتم إلا عبر عالم الخيال الذي يمثل عالماً وسيطاً بين العالمين، وهو «النتيجة الأخيرة من نتائج عالم الملكوت وهو القشر الأقصى عن اللب الأصفى». وإذا كان الإنسان العادي يظل عند حدود ما يقدمه عالم الخيال من اختلاط، فإنه لا «يشاهد من الرمان إلا قشرته، ومن عجائب الإنسان إلا بشرته». لكن الصوفي العارف المتحقق الذي تجلى الحق في قلبه يعبرُ هذا

^{١٨} جواهر القرآن، ص ١٢-١٤. ومن الضروري الإشارة إلى أن حرص الغزالي هنا على نفي فكرة «الحلول» وتأكيد مفهوم «التجلي» في المرايا المختلفة يعد نوعاً من «التحول» الذي أصاب الفكر الصوفي، فقد كانت فكرة «الحلول» جزءاً من البناء الفكري لتصوف الحلاج الذي صُلِبَ في بغداد عام ٣٠٩ قبل ميلاد الغزالي بحوالي مائة عام. وقد مهَّد الغزالي بهذا «التحويل» الطريق لابن عربي الذي أقام بناءه الفكري على أساس مفهوم «التجلي». ولعل في هذا ما ينفي الاقتناع السائد بين أوساط الدارسين والباحثين بوجود نمطين من التصوف: أحدهما سني معتدل على رأسه الغزالي، والآخر فلسفي منحرف يمثلُه ابن عربي. والحقيقة أن تصوُّف الغزالي — كما رأينا — لا يختلف في خطوطه العامة ومفاهيمه عن إطار الفكر الصوفي في الإسلام من حيث إنه تطور طبيعي للفكر السابق عليه وتمهيد طبيعي للتطور الصوفي الذي تم بعده.

العالم الوسيط إلى عالم الأرواح والمعاني، وبذلك يتجاوز «القشر» إلى «اللب»، يتجاوز عالم الحس والشهادة إلى عالم الغيب والملكوت، يتجاوز علوم الدنيا إلى علوم الآخرة. وإذا كان هذا التجاوز أو العبور يتم عبر عالم الخيال على المستوى السيكولوجي فإنه يتم على المستوى المعرفي عبر علوم القشر والصدف بدءاً من مستواها الأدنى إلى مستواها الأعلى وهو علم التفسير الظاهر الذي يُعد في مجال العلوم بمثابة عالم الحس والخيال في تصور الوجود. إذا تحقق الصوفي بالعبور إلى عالم الملكوت يستطيع لا شك العبور — بالتأويل — من مستوى التفسير الظاهر إلى لب النص وجواهره ودرره. وعلينا قبل أن ننتقل إلى تصور الغزالي لعملية التأويل على مستوى النص أن نستكمل أولاً تصوره لعلوم القرآن وأقسام النص.

(ج) تعريف الحال عند الوصول (الثواب والعقاب)

وإذا كانت معرفة الله بأقسامها الثلاثة وطريق الوصول إليه (الصراط المستقيم)، يمثلان اليواقيت والدرر بوصفهما أعلى العلوم وأرقاها، بل هي في الحقيقة جوهر النص ولبابه الأقصى، فإن آخر علوم الطبقة العليا، علم تعريف الحال عند الوصول إلى الله عز وجل. والمقصود بتعريف الحال بيان المأل في الآخرة على حسب طريق السلوك في الدنيا. إن هذا القسم من النص — بعبارة أخرى — هو القسم الخاص بالثواب والعقاب ولكن الغزالي يستخدم مصطلحات صوفية مثل «علم الآخرة» و«علم المعاد»، وأحياناً يجعل الغزالي هذا العلم سابقاً — من حيث القيمة — على علم تعريف الصراط المستقيم كما سبقت الإشارة: «وهو يشتمل على ذكر الروح والنعيم الذي يلقاه الواصلون، والعبارة الجامعة لأنواع روحها الجنة وأعلاها لذة النظر إلى الله تعالى، ويشتمل على ذكر الخزي والعذاب الذي يلقاه المحجوبون عنه بإهمال السلوك والعبارة الجامعة لأصناف آلامها الجحيم وأشدها ألماً الحجاب والإبعاد، أعادنا الله منه، ولذلك قدمه في قوله تعالى: ﴿كَلَّا إِنَّهُمْ عَنْ رَبِّهِمْ يَوْمِئِذٍ لَمَحْجُوبُونَ﴾ * ثُمَّ إِنَّهُمْ لَصَالُو الْجَحِيمِ ﴿﴾، ويشتمل أيضاً على ذكر مقدمات أحوال الفريقين وعنهما يعبر بالحشر والنشر والحساب والميزان والصراط ولها ظواهر جليلة تجري مجرى الغذاء لعموم الخلق، ولها أسرار غامضة تجري مجرى الحياة لخصوص الخالق، وتلت آيات القرآن وسوره يرجع إلى تفصيل ذلك ... وهذا القسم هو الزمرد الأخضر.»^{١٩}

^{١٩} جواهر القرآن، ص ١٤.

إن تصور الغزالي للثواب والعقاب تصور يدور في ثنائية الظاهر والباطن. وإذا كان الغزالي حريصاً على التمسك بالمعاني الحرفية لآيات الثواب والعقاب، فإنه أيضاً يتجاوز الدلالة الحرفية ليرى في «النظر إلى الله تعالى» أعلى اللذات، وفي «الحجاب» أقصى الألم. وإذا كان تمسك الغزالي بالمعنى الحرفي لم يمنعه من التأويل، فإنه في هجومه على الفلاسفة والفلاسفة يجعل من تأويلهم لآيات الثواب والعقاب ضلالة تقترب من حد الكفر. ومع ذلك كله فالغزالي الذي يتمسك بالمعنى الحرفي لسؤال منكر ونكير وللميزان والصراط والحوض^{٢٠} يسلم في النص السابق بوجود مستويين: المستوى الظاهر الذي يعد بمثابة الغذاء لعموم الخلق، والمستوى الباطن الذي هو بمثابة الحياة للخواص من العارفين، أرباب الأحوال. ولو تأمل الغزالي قليلاً مغزى هذا التقسيم لوجد نفسه في إطار مفاهيم الفلاسفة وتصوراتهم، تلك التصورات التي وصّمتها بالتهافت والضلال والكفر، وسنعود لمناقشة هذا التناقض في موقف الغزالي حين نتعرض لمفهومه للتأويل.

إن تقسيم الناس إلى عامة وخاصة له إلى جانب دلالاته الاجتماعية الطباقية دلالة دينية ذات نتائج خطيرة، فالخاصة من منظور المتصوفة هم أرباب المقامات والأحوال السالكون إلى الله عبر التخلي عن مطالب الدنيا ومكافحة غرائز الجسد. ولكن لكي يتحقق لهؤلاء السالكين الوقت والفراغ والضروريات لتحقيق هذه الغاية لا بد من آخرين يعملون ويشقون ويكدحون، آخرين لو توجهوا جميعاً إلى عمارة «الآخرة» لخربت الدنيا وهي شرط ضروري للخلاص. إن عمارة الدنيا مقدمة لعمارة الآخرة، وبدلاً من أن يكون الخلاص الأخرى نتيجة للفعل الإنساني في عمارة الدنيا وتحقيق وجوده فيها صار تقسيم الناس هو الحل، فصار هناك أهل الدنيا وهم أهل الظاهر الذين يكفيهم الإيمان العادي ليحقق نجاتهم من العذاب ويوصلهم إلى النعيم «المادي»، وهناك أهل الآخرة وهم أهل الباطن الذين يعانون الحقيقة ويفنون فيها فيفوزون بالنعيم الدائم.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أن مثل هذا التقسيم الديني إلى خاصة وعامة كان بمثابة قلب للتقسيم الاجتماعي الواقع في المجتمع. كان من الضروري ما دام أهل الدنيا يتنعمون في خيراتها ويستحذون على متاعها أن يكون نصيبهم من الآخرة قليلاً على عكس أولئك الذين لم ينالوا من الدنيا سوى التعب والنصب. ولما كان الصراع الاجتماعي لتحقيق العدل قد تحول إلى صراع ديني ضد وساوس الشيطان وخطرات

^{٢٠} انظر: إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٣١-٣٩.

النفس ومطالب الجسد، فقد كان من الطبيعي أن تكون علوم الدنيا في الدرك الأسفل من البناء التصنيفي للعلوم عند الغزالي، وأن تكون علوم الدين — بالمعنى الصوفي الذي انحصر في معرفة الله ومعرفة الطريق الموصل إليه — في قمة هذا البناء. وبين علوم الدنيا وعلوم الآخرة — أو علوم الدين — تقع علوم في منطقة وسطى بين النمطين، وتلك هي علوم الطبقة السفلى من علوم اللباب.

(٣) علوم اللباب (الطبقة السفلى)

تقع هذه العلوم في طبقة أدنى من علوم لباب القرآن، وكذلك تقع آيات القرآن التي تومئ إليها، ولكنها تقع بالنسبة لعلوم الدنيا في طبقة أعلى، ذلك أنها وإن كانت أدنى من العلوم السابقة تنتمي إلى علوم القرآن، فهي تكتسب من هذا الانتماء قيمتها التي تعلق بها على علوم الدنيا. في هذه العلوم الوسطى يضع الغزالي القصص القرآني وعلم الكلام وعلم الفقه. وإذا رتبناها من حيث أهميتها كان من الضروري أن نضع علم الفقه على رأسها.

(أ) الفقه

ولقد سبقت لنا الإشارة إلى أن الغزالي أحياناً يضع «الفقه» في إطار علوم الدنيا وذلك بوصفه العلم الذي يؤدي إلى «تعريف عمارة منازل الطريق»، فهو علم ينتمي إلى علوم الدنيا لأنه هو العلم الذي يحدد للمسلم طرائق السلوك الفردي والاجتماعي في هذه الحياة الدنيا التي هي معبر إلى الآخرة. إنه علم من علوم الدنيا إذا قورن بعلوم اللباب التي سبقت الإشارة إليها. وإذا كان كتاب «إحياء علوم الدين» كما يقول الغزالي يبدو من حيث الظاهر والشكل ومن حيث تقسيم أبوابه وفصوله كتاباً في الفقه، فإن هذه هي الصورة الخارجية فقط لأن مضمونه هو «فقه الطريق إلى الآخرة» إذا صح لنا هذا القول. إن التشابه بين علم الفقه — وهو علم من علوم الدنيا — وبين «الإحياء» — وهو في علم السلوك إلى الله — تشابه في الظاهر دون المضمون والمحتوى^{٢١} ولأن علم الفقه

^{٢١} انظر: إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٥-٦.

علم تمهيدي يعد بمثابة تمهيد لعلم السلوك إلى الله فهو يقع في متدرج تصنيف الغزالي في منزلة أدنى.

وعلى ذلك يمكن القول إن الفكر الصوفي قد انتهى إلى إيجاد «قانونين» أحدهما «قانون» العامة، وهو القانون الذي يصوغه الفقهاء من عرض الوقائع على النص واستخراج الحكم إما مباشرة وإما بالقياس والاجتهاد. والقانون الثاني هو «قانون» الخاصة وهو قانون يحدد ضوابط السلوك الداخلي الباطني وهو يستخرج — بالتأويل والعبور — من النص أيضًا. أحد القانونين لضبط سلوك أهل الدنيا والظاهر، والقانون الثاني يقدم للخاصة أهل الباطن معايير للوصول إلى المطلق والفناء فيه. وهكذا نجد أن ثنائية «الدنيا والآخرة» تحدد لعلم الفقه وظيفته في إطار الحياة الدنيا، بينما يكون طريق الآخرة محكومًا بقانون علم المعاد. وهكذا تنحصر مهمة علم الفقه في:

«تعريف عمارة منازل الطريق وكيفية التأهب للزاد والاستعداد بإعداد السلاح الذي يدفع سُراق المنازل وقُطَاعِهَا، وبيانه أن الدنيا منزل من منازل السائرين إلى الله تعالى والبدن مركب فمن زهل عن تدبير المنزل والمركب لم يتم سفره، وما لم ينتظم أمر المعاش في الدنيا لا يتم أمر التبتل والانقطاع إلى الله تعالى الذي هو السلوك، ولا يتم ذلك حتى يبقى بدنه سالمًا ونسله دائمًا، ويتم كلاهما بأسباب الحفظ لوجودهما وأسباب الدفع لمفسداتهما ومهلكاتهما»^{٢٢}

إن مفهوم غاية الوجود الإنساني بوصفه «سفرًا» إلى الله لا بوصفه «تحقيقًا» لإرادته قد أدى إلى اعتبار الدنيا مجرد «منزل» من منازل السفر. وإذا كان المسافر هو «القلب» الذي هو مسكن «الروح» فإن البدن مجرد «مركب» وأداة لهذا القلب. وعلى ذلك تنحصر وظائف علم الفقه في حفظ البدن وحفظ أمور المعاش الدنيوية. والذي يقيم «البدن» هو الأكل والشرب، والذي يحفظ أمور المعاش الدنيوية بقاء النسل. وعلى ذلك تنحصر موضوعات علم الفقه في:

«علم الحدود الموضوعة للاختصاص بالأموال والنساء للاستعانة على البقاء في النفس والنسل. وهذا العلم يتولاه الفقهاء ويشرح الاختصاصات المالية رُبْعُ المعاملات من الفقه. ويشرح الاختصاص بحل الحراثة أعني النساء ربع النكاح، ويشرح الزجر عن مفسدات

^{٢٢} جواهر القرآن، ص ١٥-١٦.

هذه الاختصاصات ربع الجنايات. وهذا علم تَعَمُّ إليه الحاجة لتعلقه بصلاح الدنيا أولاً، ثم بصلاح الآخرة.^{٢٣}

يحاول الغزالي أن يضع كل آيات الأحكام والحدود داخل هذا الإطار الذي حدده من منظوره الصوفي لعمل الفقه وهو الحفاظ على النفس والنسل، حيث جعل «آيات المبايعات والربويات والمداينات والمواريث ومواجب النفقات وقسم الغنائم والصدقات والمناكحات والعنق والكتابة والاسترقاق والسبي من باب الحفاظ على النفس. ويدخل تحت الحفاظ على النسل «آيات النكاح والطلاق والرجعة والعدة والخلع والصداق والإيلاء والظهار واللعان وآيات محرّمات النسب والرضاع والمصاهرات». وتدخّل «آيات الحدود والقتال والكفارات والديات والقصاص» إطار دفع المفاصد إذ هي عقوبات زاجرة تمنع ما يهدد النفس أو النسل. ولا يخرج عن هذا الإطار آيات الجهاد وقتال الكفار، ولا يخرج عنها كذلك قتال المارقين داخل حدود المجتمع الإسلامي.

وأما جهاد الكفار وقتالهم فدفعا لما يَعْرض من الجاحدين للحق من تشويش أسباب المعيشة والديانة اللتين بهما الوصول إلى الله تعالى، وأما قتال أهل البغي فدفعا لما يظهر من الاضطراب بسبب انسلال المارقين عن ضبط السياسات الدينية التي يتولاها حارس السالكين وكافل المحقين نائبا عن رسول رب العالمين، ولا تخفى عليك الآيات الواردة في هذا الجنس وتحقق سياسات ومصالح وحكم وفوائد يدركها المتأمل في محاسن الشريعة المَبِينَة لحدود الأحكام الدنيوية ويشتمل هذا القسم على ما يسمى الحلال والحرام وحدود الله وفيها يوجد المسك الأذفر.^{٢٤}

هذا الحصر لآيات الأحكام والحدود والمعاملات داخل حدود حفظ النفس والنسل — بوصفهما وسائل لتحقيق غاية أهم هي الوصول إلى الله — يُحوّل مقاصد الشريعة تحويلاً تاماً من إقامة المجتمع إلى الخلاص الفردي. وفي إطار هذا التحويل الكيفي يتحول الجهاد إلى وسيلة لحماية الوجود لا لنشر العدل. وهذا التحويل إلى جانب خطورته في ذاته ينتهي إلى التهوين من شأن «علم الفقه» بوصفه علماً من العلوم التوابع التي تساعد على الحفاظ على الحياة الإنسانية من أجل تحقيق غاية وجودها وهو الفلاح الأخروي.

^{٢٣} جواهر القرآن، ص ٢١-٢٢.

^{٢٤} جواهر القرآن، ص ١٧.

إن علوم الدنيا ومنها الفقه يتقبلها الغزالي في حدودها الدنيا، ما دامت الدنيا ذاتها مجرد مَعَبَرٍ طارئٍ للأخرة. في ظل هذا التصور يصبح الفقه علمًا متوسطًا بين علوم الدنيا وعلوم الآخرة، ولذلك يكفي الضروري منه اللازم لتحقيق غاية الوجود الإنساني كما فهمها الغزالي. وعلى ذلك يجب أن نفهم لماذا يواصل الغزالي مهاجمة فقهاء عصره وذلك لأنهم تجاوزوا حدود الضروري من العلم، ودخلوا في الفروع والتشعبات طلبًا للوجاهة عند الحكام والسلاطين، فحولوا العلم عن غايته وهدفه وطلبوا به الدنيا وزخارفها.^{٢٥}

ويعبر الغزالي عن ضيقة لما لقيه هذا العلم من الذيوع والانتشار، ومن اهتمام العلماء به وتوسعهم في أصوله وفروعه على حين أن القليل من هذا كله كان يكفي لتحقيق الغاية منه، غاية حفظ النفس والنسل. ولا يكاد الغزالي يستثني نفسه من هذا الهجوم وهو ينعي على فقهاء عصره توسُّعهم غير الضروري في التصنيف في الفقه: «حتى كثرت فيه التصانيف لا سيما في الخلافات منه مع أن الخلاف فيه قريب، والخطأ فيه غير بعيد عن الصواب، إذ يقرب كل مجتهد من أن يقال له مصيب أو يقال إن له أجرًا واحدًا إن أخطأ ولصاحبه أجران. ولكن لما عظم فيه الجاه والحشمة توفرت الدواعي على الإفراط في تفريعه وتشعبه، وقد ضَيِّعنا شطرًا صالحًا من العمر في تصنيف الخلاف فيه، وصرفنا قدرًا صالحًا منه إلى تصانيف المذهب وترتيبه إلى بسيط ووسيط ووجيز مع إيغال وإفراط في التشعب والتفريع ... ولقد كان الأولون يفتون في المسائل ... وكانوا يوقفون للإصابة أو يتوقفون ويقولون لا ندري، ولا يستغرقون جملة العمر فيه، بل يشتغلون بألمهم ويحيلون ذلك على غيرهم»^{٢٦}.

والحقيقة أن موقف الغزالي من فقهاء عصره ومن علمائه بصفة عامة يرتد إلى تصوره لغاية العلم ومقصده الأسمى وهو مساعدة الإنسان على تحقيق خلاصه الفردي. والحقيقة أيضًا أن إدانة الغزالي لعلماء عصره لم تكن إلا استمرارًا لإدانته لنفسه. ولعل هذا الإصرار على إدانة علماء الدنيا — ومنهم الفقهاء — كان من قبيل نفي مرحلة ما قبل الأزمة في حياة الغزالي. ولم تكن أزمة الغزالي في تصورنا أزمة شخصية ذاتية بقدر

^{٢٥} انظر، الجزء الأول من إحياء علوم الدين، ص ٢٢، ٢٥-٢٦، ٢٧، ٣٨، ٣٩-٤٠، ٤٢، ٥٦.

^{٢٦} جواهر القرآن، ص ٢٢.

ما كانت تعبيراً عن وعي حاد بأزمة الواقع التي أسهم العلماء في تعقيدها لا بتخليهم عن دورهم الأساسي في مواجهة الانحراف والخطأ والتصدي له فحسب، بل بالمساهمة في تبريره ومساندته.^{٢٧}

^{٢٧} والغزالي في إدانته للفقهاء لتعلقهم بالدنيا واختلاطهم بالحكام والسلطين يدين عصره كله في الحقيقة. ومن منطلق الإدانة هذا يمكن لنا أن نفهم بعض جوانب الأزمة الروحية الحادة التي مر بها الغزالي حين أدرك أن نشاطه الفكري كله من تأليف وتدريس لم يكن يراد به وجه الله والآخرة بقدر ما كان يراد به الشهرة والصيت في الدنيا وفي أعين الحكام. (انظر: المنقذ من الضلال، ص ١٢٥) والحقيقة أن بعض كتب الغزالي — وأهمها من هذا المنظور الرد على الباطنية — فقد كُتبت بناءً على أوامر سلطانية بالتصدي للرد على الشيعة وتفنيدهم ومعتقداتهم. ومما له دلالة هامة في هذا الصدد الطريقة التي يشير بها الغزالي إلى ذلك بقوله: «فإني لم أزل مدة المقام بمدينة السلام متشوقاً إلى أن أخدم المواقف المقدسة النبوية الإمامية المستظهرية ضاعف الله جلالها، ومدد على طبقات الخالق ظلالتها، بتصنيف كتاب في علم الدين أفضي به شكر النعمة، وأقيم به رسم الخدمة، وأجنتي بما أتعاطاه من الكلفة ثمار القبول والزلفة، لكن جنحت إلى التواني لتحيري في تعيين العلم الذي أقصده بالتصنيف وتخصيص الفن الذي يقع موقع الرضا من الرأي النبوي الشريف، فكانت الحيرة تغير وجه المراد، وتمنع الفريضة عن الإذعان والانقياد، حتى خرجت الأوامر الشريفة المقدسة النبوية المستظهرية بالإشارة إلى الخادم في تصنيف كتاب في الرد على الباطنية» (ص ٣٢) ويكفي هنا أن نلاحظ إشارة الغزالي إلى نفسه بصفة «الخادم» ونلاحظ صفات القداسة والنبوة التي يضيفها على الخليفة العباسي.

إن تسخير العلم في خدمة الأهداف السياسية للحاكم أمر تورط فيه الغزالي في هذا الكتاب تورطاً لا يستطيع أحد تجاهله. فالغزالي الذي يُفند الفكر الشيعي استناداً إلى أسس عقلية مكيئة يتجاهل هذه الأسس تجاهلاً شبه تام في الباب التاسع من الكتاب «في إقامة البرهان الفقهي الشرعي على أن الإمام الحق في عصرنا هذا هو الإمام المستظهر بالله حرس الله ظلالة» حيث يكاد يلج على الخليفة العباسي كل الصفات التي يخلعها الشيعة على «الإمام» من حيث العلم والعصمة والاتصال بمشكاة النبوة، وهي الصفات التي يردها الغزالي على الشيعة على طول فصول الكتاب. ولا شك أن إدراك الغزالي بعد ذلك لحقيقة الدور الذي قام به من تسخير فكره لأهداف الحكام والسلطين كان وراء أزمته الروحية التي وصلت إلى حد «حبسة» اللسان عن النطق، وهي أزمة يصفها على النحو التالي:

«فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعي الآخرة قريباً من ستة أشهر، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة. في هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار، إذ قفل الله على لساني حتى اعتقل عن التدريس فكنت أجاهد نفسي أن أدرس يوماً واحداً تطيبياً لقلوب المختلفة وكان لا ينطق لساني بكلمة ولا أستطيعها البتة. ثم أورتت هذه العقلة في اللسان حزناً في القلب بطل معه قوة الهضم وقرم الطعام والشراب فكان لا تنساغ لي شربة ولا تنهضم لي لقمة. وتعدى ذلك إلى ضعف القوى حتى قطع الأطباء «طمعهم في العلاج» (انظر: المنقذ من الضلال، ص ٦٤).

(ب) علم الكلام

يلي علم الفقه في ترتيب العلوم التي يدل عليها القرآن أو يمكن استخراجها من آياته علمان هما: علم الكلام والقصص، يطلق الغزالي على «علم الكلام» عبارة «محاجة الكفار ومجادلتهم»، ويقسم هذه المحاجة إلى ثلاثة أقسام تمثل أجزاء علم الكلام الرئيسية وهي الأقسام التي تمثل جوانب الإنكار حيث يتعلق الجانب الأول بإنكار الألوهية، ويتعلق الثاني بإنكار النبوة، ويتعلق الثالث بإنكار الحياة الأخرى والبعث بعد الموت. وهذا العلم، أو القسم من أقسام القرآن يمثل «الترياق الأكبر».

القسم الخامس محاجة الكفار ومجادلتهم وإيضاح مخازيهم بالبرهان الواضح وكشف أباطيلهم وتخاييلهم. وأباطيلهم ثلاثة أنواع: أحدها ذكر الله تعالى بما لا يليق به من أن الملائكة بناته وأن له ولدًا وشريكًا وأنه ثالث ثلاثة. والثاني ذكر رسول الله ﷺ بأنه ساحر وكاهن وكذاب وإنكار نبوته وأنه كسائر الخلق فلا يستحق أن يُتَّبَع. وثالثها إنكار اليوم الآخر والبعث والنشور والجنة والنار وإنكار عاقبة الطاعة والمعصية، وفي محاجة الله تعالى إياهم بالحجج لطائف وحقائق ويوجد فيها الترياق الأكبر، وآياته أيضًا كثيرة ظاهرة.^{٢٨}

(ج) القصص

ويلي علمَ الكلام القصصُ القرآني، وهو الذي يبين أحوال السالكون والناكبين، والمقصود بالسالكون أهل الفوز والآخرة، وبالناكبين أهل الدنيا والخسار. وهذه القصص يحصرها الغزالي على الوجه التالي:

«أما أحوال السالكون فهي قصص الأنبياء والأولياء كقصة آدم ونوح وإبراهيم وموسى وهارون وزكريا ويحيى وعيسى ومريم وداود وسليمان ويونس ولوط وإدريس والخضر وشعيب وإلياس ومحمد ﷺ وجبريل وميكائيل والملائكة وغيرهم. وأما أحوال الجاحدين والناكبين فهي كقصص نمرود وفرعون وعاد وقوم لوط وقوم تُبَّع وأصحاب الأيكة وكفار مكة وعبدة الأوثان وإبليس والشيطان وغيرهم. وفائدة هذا القسم الترهيب

^{٢٨} جواهر القرآن، ص ١٤-١٥.

والتنبيه والاعتبار. ويشتمل أيضًا على أسرار ورموز وإشارات مُحَوِّجَة إلى التفكير الطويل، وفيها يوجد العنبر الأشهب والعود الرطب الأنضر، والآيات الواردة فيها كثيرة.^{٢٩}

وإذا كان مفهوم القصص القرآني ينصرف إلى ما ورد في القرآن من أحوال مجتمعات ما قبل عصر النص وأنيائه، فإن الغزالي يدرج في هذا القصص أحوال أهل مكة وأحوال محمد ﷺ، أي يدرج عصر تكوُّن النص وتشكله. ولا شك أن النص يعكس أحوال أهل العصر بوصفهم المخاطبين به، كما أنه يعكس أحوال النبي بوصفه المخاطب الأول والمبلغ، ولكن الجديد في تصور الغزالي إدراج هذا «البعد» من أبعاد النص داخل إطار «القصص». ولعل الغزالي كان ينظر في هذا التصنيف إلى ما يؤديه قُصَّاصُ عصره من قصص وما يحكونه من روايات كانت السيرة النبوية دون شك جزءًا أصيلًا فيها.

(٤) مكانة الفقهاء والمتكلمين

من خلال هذا التصنيف لأقسام القرآن ولعلومه من ثم يمكن لنا القول إن الأقرب إلى الغاية هو الأرقى والأبعد عنها هو الأدنى. فتكون الطبقة العليا من علوم اللب هي معرفة الله ثم معرفة الصراط المستقيم — وهو طريق الوصول إليه — ثم تعريف الحال عند الوصول؛ ويكون أرقى علوم اللب علم معرفة الله بأقسامه الثلاثة: معرفة الذات ومعرفة الصفات ومعرفة الأفعال. ويأتي الطبقة العليا من علوم اللب الطبقة السفلى وهي علم الفقه وعلم الكلام والقصص القرآني. وإذا كانت علوم الطبقة العليا هي «الأصول المهمة» فإن علوم الطبقة السفلى هي «الروادف الممتعة». وكما أن علوم الطبقة العليا تتفاوت قيمتها تبعًا لمدى قربها من تحقيق غاية الوجود الإنساني، كذلك تتفاوت علوم الطبقة السفلى فيما بينها، فيكون القصص أدناها «وهذا علم لا تعم إليه الحاجة».^{٣٠}

ويسبقه في الأهمية كلُّ من علم الفقه وعلم الكلام. وبناءً على ترتيب هذه العلوم الثلاثة تتحدد مراتب العلماء المشتغلين بها ومكانتهم في تصنيف الغزالي. إن الفقهاء والمتكلمين أشبه بحُرَّاس الطريق من القطاع واللصوص فهم الذين يُؤمَّنون طريق

^{٢٩} جواهر القرآن، ص ١٤-١٥.

^{٣٠} انظر: جواهر القرآن، ص ٢١.

السالكين إلى الله وإن كانوا هم أنفسهم غير سالكين. يقوم الفقهاء بدور عمّار الرباطات في طريق مكة، بينما يقوم المتكلمون بدور قوافل الحراسة. إن المماثلة بين «السلوك الصوفي» في الطريق إلى الله وبين السفر إلى الكعبة في الطريق إلى الحج مماثلة بين جانبي الثنائية التي ينطلق منها الغزالي والمتصوفة عامة، فالسفر إلى الكعبة للحج رحلة حقيقية بالجسد إلى بيت الله تحقيقاً لإحدى العبادات الشرعية، لكن السلوك إلى الله بسفر القلب تحقيق لغاية الوجود السامية. من هذه المماثلة تكون مكانة الفقهاء والمتكلمين أدنى من مكانة السالكين إلى الله، فالفقهاء والمتكلمون — رغم أهمية علومهم — ينتمون إلى علماء الدنيا، في حين يكون السالك الصوفي من علماء الآخرة.

رتبة القصاص والوعاظ دون رتبة الفقهاء والمتكلمين ما داموا يقتصرون على مجرد القصص وما يتقرب منها. ودرجة الفقيه والمتكلم متقاربة لكن الحاجة إلى الفقيه أعم وإلى المتكلم أشد وأشد. ويحتاج إلى كليهما (كذا) لمصالح الدنيا. أما الفقيه فلحفظ أحكام الاختصاصات بالمأكّل والمناكح، وأما المتكلم فلدفع ضرر المبتدعة بالمحاجة والمجادلة كيلا يستطير شرهم ولا يعم ضرهم، أما نسبتهم إلى الطريق والمقصد فنسبة الفقهاء كنسبة عمار الرباطات والمصالح في طريق مكة إلى الحج، ونسبة المتكلمين كنسبة بدرقة طريق الحج وحارسه إلى الحجاج، فهؤلاء إن أضافوا إلى صناعتهم سلوك الطريق إلى الله تعالى بقطع عقبات النفس والنزوع عن الدنيا والإقبال على الله تعالى فضلهم على غيرهم كفضل الشمس على القمر، وإن اقتصروا فدرجتهم نازلة جداً.^{٢١}

إن هذا التحديد لمكانة الفقهاء والمتكلمين إذا قورن بمكانة الصوفي السالك يرتد إلى أن علمي الفقه والكلام علوم أدوات أو وسائل، بينما علم التصوف وهو علم طريق السلوك — وهو العلم الثاني في علوم الطبقة العليا من علوم اللباب والتالي لعلم معرفة الله — علم غاية.

وهذا العلم فوق علم الفقه والكلام وما قبله لأنه علم طريق السلوك وذلك علم آلة السلوك وإصلاح منازلهم ودفع مفسداته كما يظهر، والعلم الأعلى الأشرف علم معرفة الله تعالى فإن سائر العلوم تتراد له ومن أجله وهو لا يراد لغيره.^{٢٢}

^{٢١} جواهر القرآن، ص ٢٣.

^{٢٢} جواهر القرآن، ص ٢٤.

(٥) التأويل (من القشر إلى اللب)

وإذا كانت علوم القرآن تنقسم إلى علوم قشر وعلوم لباب فكيف يتجاوز الإنسان حدود القشر لكي يصل إلى اللباب؟ لا شك أن إجابة الغزالي ستكون «بلزوم الطريق المستقيم في السلوك إلى الله»، وهو الطريق الذي حصره في السلوك الصوفي كما رأينا، طريق الملازمة للذكر والتخلي عن الدنيا وعن شواغلها. وإذا قلنا للغزالي إن معرفة هذا الطريق علم صعب يحتاج لاستخراجه من القرآن إلى السلوك، أي يحتاج إلى ذاته، بمعنى أنك لكي تكون صوفيًّا لا بد أن تعلم السلوك، ولكي تعلم طريق السلوك لا بد أن تكون صوفيًّا، أليس في هذا دخول في الدور المنطقي! إذا قلنا ذلك فلا شك أن الغزالي يمكن أن يُحيلنا إلى شرحه للأحوال والمقامات في موسوعته «الأحياء» حيث يبدأ الطريق من مستوى السلوك العادي متدرجًا خطوة خطوة إلى الغاية التي ليس وراءها غاية. وكل مرحلة من مراحل السلوك — المقام — تؤدي إلى «حالة» معرفية يتجاوز بها السالك «حالة» سابقة، فينتقل من علم إلى علم في حركة صاعدة أيضًا حتى يتحقق بمعرفة الله تحقُّقًا عيانياً كشفياً مباشراً.

ولا شك أننا يمكن أن نستنتج من ذلك التدرج السلوكي المعرفي أن تجاوز حدود القشر في النص والولوج إلى عالم اللب لا بد أن يبدأ من أدنى المستويات في حركة صاعدة وصولاً إلى القمة. هذا العبور من القشر إلى اللب بالتأويل يوازي عملية العروج الخيالية بالقلب من عالم الحس والشهادة إلى عالم الغيب والملكوت. وإذا كانت النقلة من عالم الحس إلى عالم الملكوت تتم عبر منطقة «الخيال» فإن عملية عبور قشر النص إلى لبه بالتأويل تتم أيضاً عبر «الخيال»، ولا شك أن الأحلام والرؤى خير مثال يشرح الكيفية التي يلتقي بها العالمان، بشرح من ثم آليات التأويل والعبور من القشر إلى اللب أو من الصورة إلى المعنى. إن القشر هو الكلمات في مستواها اللغوي واللب هو الدلالة الباطنية العميقة. وكل كلمة في وجود.

تحتها رموز وإشارات إلى معنى خفي يدركها من يدرك الموازنة والمناسبة بين عالم الملك عالم الشهادة وبين عالم الغيب والملكوت إذ ما من شيء في عالم الملك والشهادة إلا وهو مثال لأمر روحاني من عالم الملكوت كأنه هو في روجه ومعناه، وليس هو هو في صورته وقلبه، المثال الجسماني من عالم الشهادة مندرج إلى المعنى الروحاني من ذلك العالم. ولذلك كانت الدنيا منزلاً من منازل الطريق إلى الله ضرورياً في حق الإنس إذ

كما يستحيل الوصول إلى اللب إلا من طريق القشر فيستحيل الترتي إلى عالم الأرواح إلا بمثال عالم الأجسام، ولا تُعرَف هذه الموازنة إلا بمثال، فانظروا إلى ما ينكشف للنائم في نومه من الرؤيا الصحيحة التي هي جزء من ستة وأربعين جزءاً من النبوة، وكيف ينكشف بأمثلة خيالية فَمَنْ يُعَلِّمُ الحِكْمَةَ غير أهلها يرى في المنام أنه يعلّق الدر على الخنازير، ورأى بعضهم أنه كان في يده خاتم يختم به فروج النساء وأفواه الرجال فقال له ابن سيرين: أنت رجل تُؤدّن في رمضان قبل الصبح؟ فقال: نعم. ورأى آخر كأنه يصبُّ الزيت في الزيتون، فقال له: إن كان تحتك جارية فهي أمك قد سُبيت وبيعت واشتريتها أنت ولا تعرف، فكان كذلك. فانظر ختم الأفواه والفروج بالختم مشاركاً للأذان في روح الخاتم وهو المنع وإن كان مخالفاً لصورته.^{٢٣}

إن عالم الخيال — وهو عالم الرؤى والأحلام — عالم وسيط بين عالم الغيب والملكوت وعالم الحس والشهادة. في العالم الأول توجد «المثُل» المعنوية الروحية، ولا يوجد في العالم الثاني إلا صور هذه «المثُل». ولكل صورة في عالم الحس والشهادة «مثالها» الروحي في عالم الغيب والملكوت. وعالم الخيال هو العالم الوسيط الذي تتجسد فيه المثل المعنوية الروحية في أشكال حسية وصور مادية. في مثل هذا التصور الأفلاطوني للعالم يصبح العالم كله أشبه بالحلم أو الرؤيا، أليس الناس نياماً فإذا ماتوا انتبهوا؟
«ثم إذا عرفت ذلك عرفت أنك في هذا العالم نائم وإن كنت مستيقظاً ... وإنما يقظتك بعد الموت».^{٢٤}

إن اللغة في مثل هذا التصور تمثل وسيطاً يقوم بتجسيد المعنوي وتصويره. وإذا كان لا بد من تجاوز صور العالم إلى روحه وحقائقه بالانتقال — عبر عملية العروج الخيالي الصوفي — من عالم الحس والشهادة إلى عالم الغيب والملكوت، فلا بد كذلك من

^{٢٣} جواهر القرآن، ص ٢٨-٢٩.

^{٢٤} جواهر القرآن، ص ٣١-٣٢. كانت كل هذه الأفكار بذوراً صالحة أقام عليها ابن عربي تصوراته للوجود والله والإنسان حيث جعل العالم كله خيالاً مثل خيال الستارة. وإذا كان الغزالي قد وقف عند حدود هذه التهويمات فابن عربي شديد الوضوح في بناء نسقه الفكري. ولا شك أن قراءة ابن عربي مرة ثانية كفيلة بكشف التأثير الكبير للغزالي، وهو تأثير قلل من الوعي به ذلك التقسيم الوهمي للتصوف إلى تصوف سني وآخر فلسفي.

الانتقال على مستوى النص من القشر الخارجي الذي هو بمثابة الصورة إلى اللب الذي هو بمثابة المعنى. وهنا يتوازى القرآن - بوصفه نصاً لغوياً - مع العالم المادي مع عالم الخيال وتصبح عبارات القرآن بمثابة الأمثلة والصور التي يراها الناظم في حلمه، ومن ثم تحتاج إلى «التعبير». إن «تأويل» النص وصولاً إلى معناه «الباطن» الذي هو اللب مماثل لعملية «التعبير» في الأحلام. إنهما مصطلحان يشيران إلى مفهوم واحد في حقيقة الأمر:

«إن كل ما يحتمله فهمك فإن القرآن يلقيه إليك على الوجه الذي لو كنت في النوم مطالعاً بروحك اللوح المحفوظ لتمثل ذلك لك بمثال مناسب يحتاج إلى التعبير.

واعلم أن التأويل يجري مجرى التعبير فلذلك قلنا يدورُ المفسر على القشر إذ ليس من يترجم معنى الخاتم والفروج والأفواه كمن يدرك أنه أذان قبل الصبح.»^{٣٥}

إن كل ألفاظ القرآن تصبح مثل الصور التي يراها الناظم في نومه، تصبح صوراً مادية في حاجة إلى اكتشاف المعنى المستكن داخلها. هكذا تتحول اللغة من مجال «الدلالة» إلى أن تكون رموزاً لحقائق متوارية مستكنة في عالم المثل، عالم المعاني والأرواح ويستطيع الغزالي أن يعطينا أمثلة على هذا التصور:

«فانظروا إلى قوله ﷺ: «قلب المؤمن بين إصبعين من أصابع الرحمن». فإن روح الإصبع القدرة على سرعة التقلب وإنما قلب المؤمن بين لمة الملك وبين لمة الشيطان هذا يغويه وهذا يهديه. والله تعالى بهما يقلب قلوب العباد كما تقلب الأشياء أنت بإصبعيك، فانظر كيف شارك نسبة الملكين المسخرين إلى الله تعالى إصبعيك في روح إصبعية وخالفها في الصورة ... ومتى عرفت معنى الإصبع أمكنك الترتي إلى القلم واليد واليمين والوجه والصورة وأخذت جميعها معنى روحانياً لا جسمانياً فتعلم أن روح القلم وحقيقته التي لا بد من تحقيقها إذا ذكرت حد القلم هو الذي يكتب به، فإن كان في الوجود شيء يتسطر بواسطته نقش العلوم في ألواح القلب فأخلق به أن يكون هو القلم فإن الله تعالى علم بالقلم علم الإنسان ما لم يعلم. وهذا القلم روحاني إذا وجد فيه روح القلم وحقيقته، ولم يُعوزه إلا قلبه وصورته، وكون القلم من خشب أو قصب ليس من حقيقة القلم، ولذلك لا يوجد في حده الحقيقي، ولكل شيء حدٌ وحقيقة هي

^{٣٥} جواهر القرآن، ص ٣١.

روحه. فإذا اهتديت إلى الأرواح صرت روحانيًّا وفتحت لك أبواب الملكوت وأهلتَ لمرافقة الملائ الأعلَى»^{٣٦}

إن ثنائية الصورة والمعنى يمكن التعبير عنها من خلال ثنائيات عديدة أخرى مثل المثال والروح، الحسي والمعنوي، والرمز والمرموز إليه والشاهد والغائب ... إلخ. لكن الثنائية الأساسية التي على أساسها يمكن تقبل هذا النسق الفكري كله هي ثنائية الدنيا والآخرة، فالدنيا هي عالم الصور والمثل والحس والرموز والشاهد، والآخرة هي عالم المعاني والأرواح والمرموزات، هي عالم الغيب. وإذا كان كل شيء في هذه الحياة الدنيا زائلًا وفانيًّا فمن الطبيعي أن يكون كل ما ينتسب إليها فاقداً للقيمة والأهمية، فليس المهم هو الصورة بل المعنى، وليس المثال في ذاته هاماً بل روحه، وليس للرمز قيمة إلا في أنه يومئ إلى المرموز إليه.

وعلينا أن نتقبل ما يُمليه علينا الغزالي من أن روح الإصبعية هي التقليل، وروح القلم هي الكتابة وذلك على أساس أن «التقليل» ليس مجرد وظيفة من وظائف «الإصبع» بل على أساس أنه حقيقته وروحه. وعلينا أن نتقبل روح القلم وحقيقته دون اهتمام بشكله وصورته ومادته. وإذا كان ذوقنا المعاصر يمكن أن يتفق مع التأويل «الاعتزالي» للإصبع على أساس أنها لفظة استخدمت استخداماً مجازياً يتجاوز الدلالة الحقيقية للفظ، فإن مفهوم الغزالي يكاد يقلب العلاقات الدلالية، فيكون «التقليل» هو الدلالة الحقيقية الروحية ويكون «الإصبع» صورة يمكن أن نقول إنها مجازية. ولا غرابة في مثل هذا «القلب» للعلاقات الدلالية ما دامت تصوّرات الغزالي كلها للوجود وللنص تقوم على هذا النمط من «التحويل» الذي يشبه القلب.

وإذا اعترض مُعترض على الغزالي قائلاً إن مقاصد الوحي لا بد أن تكون واضحة بالدلالة اللغوية، لأن الدلالة اللغوية دلالة عامة مشتركة يفهمها الناس، والوحي استهدف هداية البشر جميعاً، فما بالك تُحوّل النص إلى رموز لا يدرك مغزاها ودلالاتها إلا أقل القليل؟ ثم كيف لنا أن نشارك «تأويلك» لرموز الوحي زاعماً أنك اتصلت بعالم المثل الروحية وأدركت ما لم ندركه نحن؟ وإذا كان لكل سالك طريق على ما تزعمون، وإذا كان الله يتجلى لكل قلب على قدر هذا القلب وعلى درجة صفائه فما بالك تزعم أن ما أدركته أنت من خلال معراجك هو «الحقيقة» بألف ولام العهد؟ وإذا كانت هذه

^{٣٦} جواهر القرآن، ص ٢٩-٣٠.

«الحقيقة» لا يمكن لسواك التأكد من صدقها فما معيار مصداقيتها؟ إزاء مثل هذا الاعتراض قد يحيلنا الغزالي إلى تجربة النوم والأحلام فيقول:

«إن هذا تعرفه إذا عرفت أن النائم لم ينكشف له الغيب من اللوح المحفوظ إلا بالمثل دون الكشف الصريح كما حكيت لك المثل، وذلك يعرفه من يعرف العلاقة الخفية التي بين عالم الملك والملكوت.»^{٣٧}

وقد يحيلنا إلى النص ذاته وإلى تفسير الصحابة لبعض الآيات. ولكنه في هذه الإحالة يقوم بعملية «تأويل» أخرى داخل «التأويل»، فهو يحيلنا إلى آية يضرب القرآن فيها مثلاً، لكنه يحول كلمة «المثل» من مفهومها اللغوي البلاغي ويجذبها إلى مفهومه الثنائي عن المثل والروح والصورة والمعنى.

وإن كنت لا تقوى على احتمال ما يقرع سمعك من هذا النمط ما لم تسند التفسير إلى الصحابة، فإن كان التقليد غالباً عليك فانظر إلى تفسير قوله تعالى كما قاله المفسرون: ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا فَاحْتَمَلَ السَّيْلُ زَبَدًا رَابِيًا وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي النَّارِ ابْتِغَاءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَاعٍ زَبَدٌ مِثْلُ بَرَصٍ﴾ الآية وأنه كيف مثل العلم بالماء والقلوب بالأودية والينابيع والضلال بالزبد، ثم نبهك على آخرها فقال: ﴿كَذَلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الْأَمْثَالَ﴾.^{٣٨}

وإذا لم نقتنع بإحالات الغزالي السابقة كلها، لأن الإحالة الأولى تدخل في مجال القضايا الخلافية، أما الإحالة الثانية فتدخلنا معه في خلاف حول فهمه لمفهوم «المثل» فلا يبقى أمام الغزالي إلا أن يطلب من المعترض عليه أن ينتظر معاينة الحقائق بالموت حيث تنكشف له الحقائق وحيث يعلم الناس جميعاً حقائق الأشياء.

فينكشف لهم عند الانتباه بالموت حقائق ما سمعوه بالمثل وأرواحها، ويعلمون أن تلك الأمثلة كانت قشوراً وأصدافاً لتلك الأرواح ويتيقنون صدق آيات القرآن وقول رسول الله ﷺ كما تيقن ذلك المؤذن صدق قول ابن سيرين وصحة تعبيره للرؤيا. وكل ذلك ينكشف عند اتصال الموت وربما ينكشف بعضه في سكرات الموت ... وعند ذلك تصير أهلاً لمشاهدة صريح الحق كفاً (عياناً) وقبل ذلك لا تحتل الحقائق إلا مصبوبة في

^{٣٧} جواهر القرآن، ص ٣١.

^{٣٨} جواهر القرآن، ص ٣٠. وانظر أيضاً إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ١٠٢.

قالب الأمثال الخيالية، ثم لجمود نظرك على الحس تظن أنه لا معنى له إلا المتخيّل وتغفل عن الروح كما تغفل عن روح نفسك ولا تدرك إلا قالبك.^{٣٩}
 إن ثنائية الدنيا والآخرة تستوعب — كما سبقت الإشارة — كل ثنائيات النسق الفكري للغزالي، ومن الطبيعي في مجال النصوص أن يكون انتماء الصورة والمثال إلى الدنيا، في حين يكون انتماء المعنى والروح إلى الآخرة. وإذا كانت ثنائية عالم الحس والشهادة وعالم الغيب والملكوت في هذه الحياة الدنيا تجعل الظهور للأول والغياب للثاني، فإن هذا الوضع ينعكس في الحياة الأخرى حيث يكون الظهور للعالم الثاني والبطون من نصيب العالم الأول. وهذا الانقلاب من الطبيعي أن يحدث على كل مستويات العلاقات الثنائية المتضمنة في إهاب هاتين الثنائيتين، بمعنى أن الظهور يكون للأرواح والمعاني وتكون البطون للأمثلة والصور. وهذا الانقلاب على مستوى النص يبرز الحقائق التي كانت محتفية خلف قشر الألفاظ، وتبرز المرموزات من داخل الرموز، وبعبارة أخرى يصبح الباطن ظاهرًا والمعنى ينكشف وتختفي الصورة. في الآخرة يتحقق «التأويل» أو يأتي «تأويله»، بمعنى أنه ينكشف ويتحقق بانمحاء القشور وزوال الرموز واختفاء الصور.

يكشف لنا الغزالي عن هذا «الانقلاب» على جميع المستويات في تأويله لأحد الأحاديث النبوية وهو بصد الحديث عن الطهارة، وذلك حيث يقول:
 «وخبائث صفات الباطن أهم بالاجتناب، فإنها مع خبثها في الحال مهلكات في المآل، ولذلك قال ﷺ: «لا تدخل الملائكة بيتاً فيه كلب» والقلب بيت هو منزل الملائكة ومهبط أثرهم ومحل استقرارهم. والصفات الرديئة مثل الغضب والشهوة والحقد والحسد والكبر والعجب وأخواتها كلاب نابحة فأنى تدخله الملائكة، وهو مشحون بالكلاب ...
 ولست أقول المراد بلفظ البيت هو القلب وبالكلب هو الغضب والصفات المذمومة ولكني أقول هو تنبيه عليه وفرق بين تعبير الظواهر إلى البواطن وبين التنبيه للبواطن من ذكر الظواهر مع تقرير الظواهر ففارق الباطنية بهذه الرقيقة فإن هذه طريق الاعتبار وهو مسلك العلماء الأبرار، إذ معنى الاعتبار أن يَعْبُرَ ما ذُكِرَ إلى غيره فلا يقتصر عليه كما يرى العاقل مصيبة لغيره فيكون فيها له عبرة بأن يَعْبُرَ منها إلى التنبيه لكونه أيضاً عرضة للمصائب، وكون الدنيا بصد الانقلاب، معبورة من غيره إلى نفسه ومن

^{٣٩} جواهر القرآن، ص ٣١-٣٢.

نفسه إلى أصل الدنيا عبرة محمودة،^{٤٠} فاعبر أنت أيضًا من البيت الذي هو بناء الخلق إلى القلب الذي هو بيت من بناء الله تعالى، ومن الكلب الذي ذم لصفته لا لصورته وهو ما فيه من سبعية ونجاسة إلى الروح الكلبية وهي السبعية. واعلم أن القلب المشحون بالغضب والشَّره إلى الدنيا والتكُّب عليها والحرص على التميزيق لأعراض الناس كلب في المعنى وقلب في الصورة، فنور البصيرة يلاحظ المعاني لا الصور.

والصور في هذا العالم غالبية على المعاني والمعاني باطنة فيها. وفي الآخرة تتع الصور المعاني وتغلب المعاني، فلذلك يحشر كل شخص على صورته المعنوية فيحشر الممزَّق لأعراض الناس كلبًا ضارياً والشَّره إلى أموالهم ذئبًا عاديًا والمتكبر عليهم في صورة نمر وطالب الرياسة في صورة أسد.^{٤١}

وإذا كانت العلاقة بين المعنى والصورة علاقة تبادلية بحيث يكون الظهور للصورة في هذه الحياة الدنيا بينما يكون الظهور للمعنى في الحياة الأخرى، فمن الطبيعي أن يكون جهد المؤوِّل جهدًا خارقًا لكي ينفذ من القشر إلى اللب ومن الرمز إلى الرموز إليه. إنه يقوم برحلة لا تقل في صعوبتها عن معراج الصوفي في سعيه لمعانقة الحقيقة، غير أن الصوفي يعانقها على المستوى المعرفي بينما يسعى إليها المؤوِّل من خلال «النص». وإذا كان هذا العالم مجرد خيال والحقيقة تكمن هناك فإن الوصول إلى الحقيقة عبر النص أو عبر «المعراج» المعرفي هو وصول إلى الدلالة الحقيقية للوجود أو للنص. وإذا كان المعنى الباطن الروحي هو الدلالة الحقيقية، فلا شك أن الصورة المادية الظاهرة هي الدلالة المجازية التي تومئ إلى الحقيقة من طرف خفي. إن العالم الحقيقي هو الذي يخوض بحار النص ويتجاوز سواحله إلى أعماق موجه لكي يظفر بالمعنى الجوهري الحقيقي المستكن في القشر والصدف والمحار. إن نصوصًا قرآنية يمكن أن تساعد الغزالي — كما ساعدت ابن عربي من بعده — على طرح إشكالية النص من خلال ثنائية الصورة والمعنى. إن قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتْ إِذْ رَمَيْتْ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ وكذلك

^{٤٠} لاحظ تردد الغزالي هنا إذا قيس بجرأته فيما سبق من نصوص. وتفسير ذلك أن كتاب إحياء علوم الدين كتاب للعامية، لذلك يحذر الغزالي دائمًا فيه من إنكار المعنى الظاهر. وسنناقش هذا التعارض في فكر الغزالي بعد ذلك.

^{٤١} إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٤٩. وانظر أيضًا: ص ٢١٦؛ حيث «صورة البخل تنقلب في القبر في حكم المثال عقربًا لا ذئبًا، وصفة الرياء تنقلب في القبر أفعى من الأفاعي.»

قوله: ﴿فَاتْلُوهُمْ يُعَذِّبَهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ يساعدان الغزالي على تأكيد المفارقة بين الصورة والمعنى على مستوى الدلالة في النص. ذلك أن الآيتين — من منظور التأويل الصوفي — تؤكدان أن ثمة صورة مرئية هي الرمي من محمد والقتال بأيدي المسلمين، ولكنهما من جانب آخر يؤكدان أن حقيقة الرمي كانت بالله وحقيقة التعذيب كانت بالله، فها هنا — فيما يرى الغزالي — صورة وحقيقة، فالرامي في الآية الأولى في الحقيقة هو الله، وإن كان الرمي ظاهرياً فعل محمد، والمعذب في الحقيقة في الآية الثانية هو الله وإن كان القتال ظاهراً بيد المسلمين. وهذه المفارقة بين الظاهر والباطن — على مستوى ظواهر النصوص — لا يدركها إلا الصوفي المتحقق:

«ويُدرَكُ الفرق بين حقائق المعاني وظاهر التفسير بمثال وهو أن الله عز وجل قال: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ فظاهر تفسيره واضح وحقيقة معناه غامض، فإنه إثبات الرمي ونفي له وهما متضادان في الظاهر ما لم يفهم أنه رَمَى من وجه ولم يرم من وجه. ومن الوجه الذي لم يرم رماه الله عز وجل وكذلك قال تعالى: ﴿فَاتْلُوهُمْ يُعَذِّبُهُمُ اللَّهُ بِأَيْدِيكُمْ﴾ فإذا كانوا هم المقاتلين كيف يكون الله سبحانه هو المعذب وإن كان الله تعالى هو المعذب بتحريك أيديهم فما معنى أمرهم بالقتال فحقيقة هذا يُستمد من بحر عظيم من علوم المكاشفات لا يغني عنه ظاهر التفسير، وهو أن يُعلم وجه ارتباط الأفعال بالقدرة الحادثة ويُفهم وجه ارتباط القدرة بقدرة الله عز وجل حتى ينكشف بعد إيضاح أمور كثيرة غامضة صدق قوله عز وجل: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾ ولعل العمر لو أنفق في استكشاف أسرار هذا المعنى وما يرتبط بمقدماته ولواحقه لانقضى العمر قبل استيفاء جميع لواحقه.»^{٤٢}

هكذا يتحول النص إلى «سر» مقفل يحتاج إلى جهد خارق لكي تنفتح مغالقه ويكشف عن كنوزه وأسراره. وهكذا يكون هذا «السر» بمثابة شفرة خاصة لا يطمح الإنسان العادي — المقصود بالوحي وبالشرعية — إلى الاقتراب من حدوده إلا بشق

^{٤٢} إحياء علوم الدين، الجزء الأول ص ٢٩٤. من الواضح أن هذه التفرقة بين ظاهر التفسير وحقائق المعاني قد أدت مع استيفاء ابن عربي لها إلى نقل الآيات من مجرد أن تكون شواهد في قضية «الكسب» الأشعرية إلى أن تكون دلالة نصية على «وحدة الوجود» وذلك من خلال التفرقة بين «الصورة» و«الحقيقة» الباطنة فيها. وبذور وحدة الوجود موجودة كما أسلفنا عند الغزالي، انظر: إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٢٨٤-٢٣٤.

الأنفس. ومن أجل تأكيد الطبيعة «السرية» للنص يستخدم الغزالي صورًا لغوية منتزعة من مجال طبيعي كالبحر والسواحل والشواطئ والجزر والأمواج والبقاويت والعود والترياق. وهذا الاستخدام يكشف لنا عن طبيعة فهم الغزالي للعلاقة بين الظاهر والباطن على مستوى اللغة عمومًا لا على مستوى النص القرآني فحسب، وهي العلاقة التي قلنا من قبل إن الانتقال فيها يجب أن يكون من المجاز إلى الحقيقة، ما دامت الحقيقة هي الروح الباطنة التي ستكون صورة ظاهرة في الحياة الأخرى. إن حركة الدلالة المعكوسة هذه يمكن أن تتضح بمناقشة الصور اللغوية التي يستخدمها الغزالي في حديثه عن علوم القرآن.

(٦) التأويل (من المجاز إلى الحقيقة)

إن القرآن بحر، ساحله علوم القشر والصدف وأعماقه الطبقة العليا من علوم اللب، وليس على الساحل من البحر إلا بعض الأصداف الخالية والرمال، في حين أن البحر مليء بالجواهر واللآلئ والدرر، وكلما غاص الإنسان في أمواج هذا البحر كلما استخرج من جواهره ودرره. وعلى قدر التعمق في البحر على قدر ما يستخرج الإنسان. وليس القارئ المستغرق في قراءته والمهتم بطرائق الأداء وعلوم القشر والصدف إلا طوافًا بهذا الساحل دون أن يعثر على شيء. وغاية الغزالي تنبيه هذا القارئ من رقدته، أو تنبيهه عليها: «فإني أنبهك على رقدتك، أيها المسترسل في تلاوتك، المتخذ دراسة القرآن عملاً، المتلقف من معانيه ظواهر وجمالاً إلى كم تطوف على ساحل البحر مغمضاً عينيك عن غرائبها أو ما كان لك أن تركب متن لجتها لتبصر عجائبها، وتسافر إلى جزائرها لاجتناء أطايبها، وتغوص في عمقها فتستغني بنيل جواهرها، أو ما تعير نفسك في الحرمان عن دررها وجواهرها بإدمان النظر إلى سواحلها وظواهرها، أو ما بلغك أن القرآن هو البحر المحيط ومنه يتشعب علم الأولين والآخرين كما يتشعب عن سواحل البحر المحيط أنهارها وجداولها أو ما تغبط أقوامًا خاضوا في غمرة أمواجها فظفروا بالكبريت الأحمر، وغاصوا في أعماقها فاستخرجوا الباقوت الأحمر والدر الأزهر والزربرد الأخضر، وساحوا في سواحلها فالتقطوا العنبر الأشهب، والعود الرطب الأخضر، وتعلقوا إلى جزائرها وأسندروا من حيواناتها الترياق الأكبر، والمسك الأذفر.»^{٤٣}

^{٤٣} جواهر القرآن، ص ٨-٩.

في هذا النص نجدنا إزاء صورة مركبة لكنها دالة على مفهوم الغزالي للقرآن ولعلومه، فالقرآن هو البحر المحيط الذي تكمن في أعماقه الجواهر والدرر ومن ثم لا يعثر عليها إلا الغواصون وهم السالكون. وثم جزائر في هذا البحر مليئة بالأطايب ومن حيواناتها يمكن استخراج الترياق والمسك. وعلى السواحل من هذا البحر المحيط يمكن التقاط العنبر والعود. ومن هذا البحر تتفرع العلوم كالأنهار والجداول. وليست هذه الصورة المركبة مجرد تعبير بلاغي بل هي طرح لمفهوم متكامل ومن الضروري أن نتوقف عند دلالة جزئيات هذه الصورة كما يشرحها الغزالي نفسه:

«إن الكبريت الأحمر عند الخلق في عالم الشهادة عبارة عن الكيمياء التي يُتَوَصَّل بها إلى قلب الأعيان من الصفات الخسيسة إلى الصفات النفيسة حتى ينقلب به الحجر ياقوتًا والنحاس ذهبًا إبريزًا ليتوصل به إلى اللذات في الدنيا مكدرة منغصة في الحال، منصرمة على قرب الاستقبال. أفترى أن ما يقلب جواهر القلب من رذالة البهيمة وضلالة الجهل إلى صفاء الملائكة وروحانيتها ليرتقى من أسفل سافلين إلى أعلى عليين وينال به القرب من رب العالمين والنظر إلى وجهه الكريم أبدًا دائمًا سرمدًا هل هو أولى باسم الكبريت الأحمر أم لا، فلهذا سميناه الكبريت الأحمر، فتأمل وراجع نفسك وأنصف لتعلم أن هذا الاسم بهذا المعنى أحق وعليه أصدق ثم أنفس النفائس التي تُستفاد من الكيمياء اليواقيت وأعلاها الياقوت الأحمر فلذلك سميناه معرفة الذات.»^{٤٤}

إن العلاقة بين الرمز والمرموز إليه هي علاقة «القلب والتحويل»، ذلك أن معرفة الله ومعرفة صفاته ومعرفة أفعاله تحول الإنسان من حالة إلى حالة، من حالة الجهل والضلال إلى حالة العلم والهداية فتنتقله من عداد البهائم إلى مستوى الملائكة تمامًا كما يقلب الكبريت الأحمر المعادن الخسيسة ويحولها إلى معادن نفيسة. وإذا كان الكبريت الأحمر يحول الأشياء في عالم الغيب والملكوت فإن التحويل الذي تُحدثه معرفة الله يتم على مستوى عالم الغيب والملكوت أي على المستوى الروحاني، فليس ثم تغيير أو تحوُّل أو انقلاب يحدث في شكل الإنسان وخلقته، وإنما التحول يحدث في القلب. وإذا كان القلب هو عالم الروح والملكوت في البدن الإنساني الذي ينتمي إلى عالم الملك والشهادة فإن هذا التحول الملوكوتي الروحاني هو الجدير باسم التحول حقًا، ويكون العلم بالله (ذاتًا وصفاتٍ وأفعالًا) هو الجدير باسم «الكبريت الأحمر» على الحقيقة. ولما كان

^{٤٤} جواهر القرآن، ص ٣٤.

«الياقوت الأحمر» هو أنفوس النفائس، صار دلالة على علم الذات الإلهية. ثم يليه معرفة الصفات وهو الياقوت الأذهب، ويليه معرفة الأفعال وهو الياقوت الأصفر.^{٤٥}

إن علاقة «القلب والتحويل» هذه بين الرمز والمرموز إليه ليست علاقة وضعية اعتبارية، بل هي علاقة ذاتية نابعة من اكتشاف المعنى والدلالة المشتركة بين الرمز والمرموز إليه. إن معنى «الكبريت الأحمر» القلب والتحويل، ومعنى المعرفة هو القلب والتحويل أيضاً، فنحن إذن إزاء عبارات مختلفة ترد من حيث دلالتها ومعناها إلى أصول واحدة. وإذا كان عالم «المعنى» ينتمي إلى عالم الغيب والملكوت في حين تنتمي العبارات إلى عالم الملك والشهادة، يكون المعنى هو الأساس، وتكون المعاني المدلول عليها في عالم الغيب والملكوت هي الأحق بأن تطلق عليها العبارات الدالة على مثلتها في عالم الملك والشهادة. وهذا معنى قول الغزالي «إن هذا الاسم لهذا المعنى أحق وعليه أصدق فاسم «الكبريت الأحمر» أحق بأن يطلق على معرفة الله من مثيله في عالم الكيمياء، فالأجدر بالاعتبار قلب القلوب وتحويلها لا قلب الأعيان الفانية الزائلة».

من الطبيعي بعد ذلك كله أن يكون تصنيف الغزالي لعلوم القرآن باستخدام ثنائية القشر واللب أو الصدف والجواهر تصنيفاً حقيقياً حرفياً من منظوره على الأقل، وأن يكون استخدام صور الكبريت الأحمر واليواقيت والدرر والزبرجد والعنبر والعود والترياق والمسك استخداماً غير مجازي أو كنائي، فهذه الصور — أو بالأحرى المعاني — تشير إلى حقائق القرآن إشارة مباشرة، في حين أن إشارتها إلى مضمونها الدنيوي المادي هي الإشارة التصويرية غير المباشرة، هي الإشارة المجازية أو الكنائية.

وإذا كان «الكبريت الأحمر» — كما سبقت الإشارة — هو معرفة الله ويتفرع عنه «الياقوت الأحمر» إشارة إلى علم الذات و«الياقوت الأذهب» إشارة إلى علم الصفات، و«الياقوت الأصفر» إشارة إلى علم الأفعال، فإن القسم الثاني من علوم القرآن وهو «تعريف طريق السلوك إلى الله تعالى» يشار إليه باسم «الدر الأزهر»، ويشار إلى القسم الثالث الخاص بتعريف الحال باسم «الزمرد الأخضر». وإذا كانت هذه العلوم الثلاثة هي علوم السوابق والأصول المهمة فمن الطبيعي أن يكون الكبريت الأحمر والياقوت والدر والزبرجد في أعماق أمواج بحر القرآن دون السواحل أو الجزر.

^{٤٥} جواهر القرآن، ص ١٠.

ويمضي الغزالي في الكشف عن أسرار لغته فيكشف عن معنى «الترياق الأكبر» وهو الرمز الذي أشار به إلى علم الكلام، وهو القسم الخامس من أقسام القرآن. وقد سبقت لنا الإشارة إلى أن الغزالي قد حصر مهمة هذا العلم، وبالتالي مهمة الآيات التي تومئ إليه، في حماية العقائد من هجوم الكفار والمبتدعة. لذلك كان استخدام «الترياق الأكبر» شديد الدلالة على مهمة هذا العلم من منظور الغزالي:

«فهو عند الخلق عبارة عما يُشْفَى به من السموم المهلكة الواقعة في المعدة مع أن الهلاك الحاصل بها ليس إلا هلاكًا في حق الدنيا الفانية. فانظر إن كان سموم البدع والأهواء والضلالات الواقعة في القلب مهلكة هلاكًا يحول بين الإنسان وبين عالم القدس ومعادن الروح والراحة حيلولة دائمة أبدية سرمدية وكانت الحاجة البرهانية تشفي من تلك السموم وتدفع ضررها. هل هي أولى بأن تسمى الترياق الأكبر أم لا؟»^{٤٦}

وإذا انتقلنا إلى مجال علم الفقه وجدنا أن الغزالي يماثل بينه وبين «المسك الأذفر». ونلاحظ هنا أن الغزالي لم ينظر إلى مهمة العلم ووظيفته بقدر ما نظر إلى ما يكسبه لصاحبه من سمعة ومكانة، فالمسك الأذفر:

«عبارة في عالم الشهادة عن شيء يستصعبه الإنسان فتثور منه رائحة طيبة تشهره وتظهره حتى لو أراد خفاه لم يختف لكن يستطير وينتشر، فانظر إن كان في المقتنيات العلمية ما ينشر منه الاسم الطيب في العالم ويشتهر صاحبه به اشتهاً ولو أراد الاختفاء وإيثار الخمول، بل تشهره وتظهره فاسم المسك الأذفر عليه أحق وأصدق أم لا؟ وأنت تعلم أن علم الفقه ومعرفة أحكام الشريعة يُطَيَّبُ الاسم وينشر الذكر ويعظم الجاه. وما ينال القلب من روح طيب الاسم وانتشار الجاه أعظم كثيرًا مما ينال المشام من روح طيب رائحة من المسك.»^{٤٧}

وقصص الأمم البائدة وأحوال الجاحدين والناكبين عن الطريق المستقيم يمكن مماثلتها بالعود، من حيث إنها لا يُنْتَفَعُ بها، لكن يُنْتَفَعُ بما فيها من تنبيه واعتبار، وكذلك العود هو في ذاته لا نفع فيه:

«ولكن إذا ألقى على النار حتى احترق في نفسه تصاعد منه دخان منتشر فينتهي إلى المشام فيعظم نفعه وجدواه، ويطيب مورده وملكاه فإن كان في المنافقين وأعداء الله

^{٤٦} جواهر القرآن، ص ٣٤.

^{٤٧} جواهر القرآن، ص ٣٥.

أطلال كالخشب المسندة لا منفعة لها ولكن إذا نزل بها عقاب الله ونكاله من صاعقة وخسف وزلزلة حتى يحترق ويتصاعد منه دخان فينتهي إلى مشام القلوب فيعظم نفعه في الحق على طالب الفردوس الأعلى وجوار الحق سبحانه وتعالى والصرف عن الضلالة والغفلة واتباع الهوى فاسم العود به أحق وأصدق أم لا؟ فاكثف من شرح هذه الرموز بهذا القدر واستنبط الباقي من نفسك وحل الرمز فيه إن أطقت وكنت من أهله:

فقد أسمعت لو ناديت حياً ولكن لا حياة لمن تنادي^{٤٨}

في هذه المقارنات والمماثلات يصر الغزالي على أن آيات القرآن أحق بهذه الأسماء من مسمياتها الفعلية في عالم الخلق. والمعيار الذي يستند إليه في ذلك أن الروح والمعنى الحقيقي لهذه الألفاظ ينطبق على آيات القرآن وعلى العلوم المستفادة منها. فإذا أضفنا إلى ذلك تصوره لعالم الخلق هذا بأنه عالم من الصور والخيالات والأمثال تكمن حقيقته ومعناه في عالم الغيب والملكوت، أمكن لنا أن نقول إن ما نعتبره نحن علماء الظاهر مجازاً يكون حقيقة في نظر الغزالي، وما هو مجاز عنده يكون حقيقة عندنا، وإذا كانت ألفاظ الياقوت والدر والترياق والعود والعنبر في نظرنا ذات دلالة حقيقية من حيث إشارتها إلى مسمياتها المعروفة، فإنها في الدلالة على هذه المسميات ذاتها تكون في نظر الغزالي ذات دلالة مجازية، والعكس صحيح. ومثل هذا القلب الدلالي — كما سبقت الإشارة — لا يتعارض مع عمليات التحويل والقلب المستمرة التي يقوم بها الغزالي في تصوراتها كلها للوجود والحقيقة والنص والدلالة.

وغني عن الإشارة أن الغزالي يتعامل مع اللغة هنا بوصفها رموزاً لا بوصفها نظاماً رمزياً، أي بوصفها مجموعة من الألفاظ ذات بُعدين أحدهما حقيقي هو المعنى الروحي الملكوتي والآخر قشرة خارجية أو رمز وهو الدلالة اللغوية المألوفة. في مثل هذا التصور ليس المهم هو طبيعة النص، فأي نص يمكن أن يكون قابلاً للتأويل الرمزي وفي المقابل يمكن استخدام الألفاظ لا للإشارة إلى مدلولها اللغوي المعروف، بل للإشارة إلى معناها الملكوتي مباشرة. وهذا ما يفعله الغزالي حين يقسم آيات القرآن إلى جواهر ودرر وزمرد إلخ. إن الغزالي هنا لا يَصُكُّ لغته الخاصة التي تحتاج إلى الشرح والتوضيح وعمل ما

^{٤٨} جواهر القرآن، ص ٣٥-٣٦.

يشبه المعجم الخاص لها — كما هو واضح في كتابه — بل الأخرى القول إنه يحاول أن يحاكي لغة القرآن من حيث تصوره لطبيعتها الرمزية. لذلك يقرن الغزالي بين شرحه للمفردات التي يستخدمها في التعبير عن أقسام القرآن وبين طريقة التعبير في القرآن. لعلك تقول قد ظهر لي أن هذه الرموز صحيحة صادقة فهل فيها فائدة أخرى تعرف سواها؟ فاعلم أن الفائدة كلها وراءها فإن هذه أنموذج لتعرف بها تعريف المعاني الروحية المملوكة بالألفاظ المألوفة الرسمية ليفتح لك باب الكشف في معاني القرآن والغوص في بحارها.^{٤٩}

وإذا كانت علاقة الألفاظ بمدلولاتها اللغوية المعروفة هي العلاقة المجازية بينما علاقتها بمدلولاتها المملوكة الروحانية هي العلاقة الحقيقية (لنقل العرفية) كان من الطبيعي أن يتسع مفهوم «التأويل» عند الغزالي ليشمل كل النصوص. وقد سبق لنا الإشارة إلى تصوره لطبيعة الأحلام والرؤى على أساس أنها تعبيرات مثالية منتزعة من عالم المملوكات — من اللوح المحفوظ — ولكنها تحتاج للتعبير، أي للعبور من الأمثلة والصور إلى المعاني والأرواح. ولكن الغزالي كثيراً ما يتمسك بالفهم الحرفي لكثير من آيات القرآن انطلاقاً من عقيدة الأشاعرة خاصة إذا كان مجال الآيات هو «الثواب والعقاب» وهو القسم الخامس حسب تصنيفه لعلوم القرآن.^{٥٠} والحقيقة أن موقف الغزالي من «التأويل» يتسم بكثير من التناقض الذي يمكن أن نعزوه إلى محاولة جمعه بين النهج «الأشعري» وهو نهج كلامي تليفي وبين النهج «الصوفي» وهو نهج حدسي ذوقي يعطي فعالية خاصة للذات العارفة في علاقتها بالنص، فعالية يتحول فيها النص إلى جزء من «حالة» الذات قادر على التعبير عن «أحوالها» و«مقاماتها» المختلفة في معراجها الصوفي.

(٧) العامة والخاصة (الظاهر والباطن)

وقد كان من المستحيل على الغزالي أن يجمع بين هذين النسقين الفكريين إلا من خلال ثنائية الخاصة والعامة حيث يكون في العقائد الأشعرية غنية للعوام تكفي لتحقيق خلاصهم الأخرى، بينما يستطيع الخاصة تجاوز هذا الأفق — أفق السلامة من العذاب

^{٤٩} جواهر القرآن، ص ٣٦.

^{٥٠} انظر إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٣١-٣٩.

والرضا بالنعيم المادي — إلى آفاق الفوز بالنعيم الحقيقي، نعيم المعرفة والفناء في المطلق.

الصبي إذا وقع نشوه (نشوؤه) على هذه العقيدة (يقصد عقيدة الأشاعرة) إن اشتغل بكسب الدنيا لم يفتح له غيرها ولكنه يَسَلِّمُ في الآخرة باعتقاد أهل الحق إذ لم يُكَلِّفِ الشرع أجلاف العرب أكثر من التصديق الجازم بظاهر هذه العقائد. فأما البحث والتفتيش وتكلف نظم الأدلة فلم يكلفوه أصلاً. وإن أراد أن يكون من سالكي طريق الآخرة وساعده التوفيق حتى اشتغل بالعمل ولازم التقوى ونهى النفس عن الهوى واشتغل بالرياضة والمجاهدة انفتحت له أبواب من الهداية تكشف عن حقائق هذه العقيدة بنور إلهي يقذف في قلبه بسبب المجاهدة تحقيقاً لوعده عز وجل إذ قال: ﴿وَالَّذِينَ جَاهَدُوا فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا وَإِنَّ اللَّهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ وهو الجوهر النفيس الذي هو غاية إيمان الصديقين والمقربين، وإليه الإشارة بالسر الذي قر في صدر أبي بكر الصديق رضي الله عنه حيث فَضِّلَ به على الخلق. وانكشف ذلك السر بل تلك الأسرار له درجات بحسب درجات المجاهدة ودرجات الباطن في النظافة والطهارة عما سوى الله تعالى وفي الاستضاءة بنور اليقين وذلك كتفاوت الخلق في أسرار الطب والفقهاء وسائر العلوم، إذا يختلف ذلك باختلاف الاجتهاد واختلاف الفطرة في الذكاء والفتنة. وكما لا تنحصر تلك الدرجات فكذلك هذه.^{٥١}

وإذا كان هذان الطريقتان هما طريقا الخلاص الوحيدان في نظر الغزالي فمن الطبيعي أن يكون نصيب كل الفرق من معتزلة وشيعة وخوارج، بالإضافة إلى الفلاسفة، هو الهلاك المُحَقَّق. وهذا فارق هام بين الغزالي وابن عربي الذي يرى أن لكل اجتهاد وجهاً إلى الحقيقة به يتحقق خلاص صاحبه. في نظر الغزالي عليك إما أن تكتفي بعقيدة العوام أو تسلك طريق التصوف، وهو طريق لا يستطيع الوفاء بمتطلباته إلا أقل القليل من البشر وهم الخاصة. فإذا سلكت مسلك أهل العقل من معتزلة أو فلاسفة لفهم الواقع والوجود والشريعة فأنت هالك لا محالة. هنا نجد الغزالي المتمسك بالتفسير الحرفي لظواهر آيات القيامة والحساب والنشر والثواب والعقاب — من منظور أشعري — يدين الفلاسفة لوقوفهم عند ظواهر هذه الآيات والأحاديث، وهو وقوف انتهى بهم — فيما يرى الغزالي — إلى الكفر والإلحاد والهلاك المحقق.

^{٥١} إحياء علوم الدين، الجزء الأول، ص ٩٤، وانظر أيضاً: ص ٩٩.

رأينا من طوائف المتفلسفين من تشوشت عليهم الظواهر وانقدحت عندهم اعتراضات عليها وتخايل لهم ما يناقضها فبطل أصل اعتقادهم في الدين وأورثهم ذلك جحودًا باطنًا في الحشر والنشر والجنة والنار والرجوع إلى الله تعالى بعد الموت وأظهورها في سرائرهم وانحل عنهم لجام التقوى ورابطة الورع، واسترسلوا في طلب الحطام وأكل الحرام واتباع الشهوات وقصروا الهم على طلب الجاه والمال والحظوظ العاجلة ... وهذا كله لأن نظر عقلهم مقصور على صور الأشياء وقوالبها الخيالية ولم يمتد نظرهم إلى أرواحها وحقائقها ولم يدركوا الموازنة بين عالم الشهادة وعالم الملكوت. فلما لم يدركوا ذلك وتناقضت عندهم ظواهر الأسئلة ضلوا وأضلوا فلا هم أدركوا شيئاً من عالم الأرواح بالذوق إدراك الخواص، ولا هم آمنوا بالغيب إيمان العوام فأهلكتهم كياستهم، والجهل أدنى إلى الخلاص من فطانة بترء وكياسة ناقصة، ولسنا نستبعد ذلك فلقد تعثرنا في أذيال هذه الضلالات مدة لشؤم أقران السوء وصحبتهم حتى أبعدنا الله عن هفواتها ووقانا من ورطاتها، فله الحمد والمنة والفضل على ما أرشد وهدى وأنعم وأسدى وعصم من ورطات الردى فليس ذلك مما يمكن أن يُنال بالجهد والمنى»^{٥٢}.

إن هذين الطريقتين المتاحين أمام البشر للخلاص يؤدي كل منهما إلى نمط من الخلاص مغاير للآخر وإن اتفقا في «الاسم». كلاهما يؤدي إلى «الجنة»، لكن للجنة بوصفها لفظاً لغوياً ظاهراً وباطناً، الظاهر هو الدلالة العرفية اللغوية المألوفة، وهي الدلالة المجازية من منظور الغزالي، وهي الجنة التي وُصِفَت في القرآن بصفات مادية بكل ما فيها من لذات مادية. والمعنى الملكوتي الباطن — المعنى الحقيقي — هو «المعرفة». يقول الغزالي في معرض حديثه عن سورة «الفاتحة» ودلالاتها على ثمانية أنماط من علوم القرآن.

فاعلم قطعاً أن كل قسم منها مفتاح باب من أبواب الجنة تشهد به الأخبار. فإن كنت لا تصادف من قلبك الإيمان والتصديق به وطلبت فيه المناسبة فدع عنك ما فهمته من ظاهر الجنة فلا يخفى عليك أن كل قسم يفتح باب بستان من بساتين المعرفة ... ولا تظن أن روح العارف من الانشراح في رياض المعرفة وبساتينها أقل من روح من يدخل الجنة التي تعرفها ويقضي فيها شهوة البطن والفرج وأنى يتساويان. بل لا يُنكر أن يكون في العارفين من رغبتة في فتح أبواب المعارف لينظر إلى ملكوت السماء والأرض

^{٥٢} جواهر القرآن، ص ٣٦-٣٧.

وجلال خالقها ومدبرها أكثر من رغبته في المنكوح والمأكول والملبوس. وكيف لا تكون هذه الرغبة أكثر وأغلب على العارف البصير وهي مشاركة للملائكة في الفردوس الأعلى إذ لا حظ للملائكة في المطعم والمشرب والمنكح والملبس. ولعل تمتع البهائم بالمطعم والمشرب والمنكح يزيد على تمتع الإنسان فإن كنت ترى مشاركة البهائم ولذاتهم أحق بالطلب من مساهمة الملائكة في فرحهم وسرورهم بمطالعة جمال حضرة الربوبية فما أشد غيِّك وجهك وغبوتك وما أخس همتك، وقيمتك على قدر همتك. وأما العارف إذا انفتح له ثمانية أبواب من أبواب جنة المعارف واعتكف فيها ولم يلتفت أصلاً إلى جنة البُله، فإن أكثر أهل الجنة البله، وعليون لذوي الأبواب كما ورد في الخبر. وأنت أيها القاصر همتك على اللذات قبقة وذبذبة كالبهيمة ولا تنكر أن درجات الجنان إنما تنال بالمعارف فإن كانت رياض المعارف لا تستحق أن تسمى في نفسها جنة فتستحق أن يستحق بها الجنة فتكون مفاتيح الجنة فلا تنكر أن في الفاتحة مفاتيح جميع أبواب الجنة.^{٥٣}

فتنبَّه لهذا النمط من التصرف في قوارع القرآن وما يتلوه عليك ليغزر علمك وينفتح فرك فترى العجائب والآيات وتنشرح في جنة المعارف وهي الجنة التي لا نهاية لأطرافها إذ معرفة جلال الله وأفعاله لا نهاية لها، فالجنة التي تعرفها خلقت من أجسام فهي وإن اتسعت أكنافها فمتناهية إذ ليس في الإمكان خلق جسم بلا نهاية فإنه محال. وإياك أن تستبدل الذي هو أدنى بالذي هو خير فتكون من جملة البُله وإن كنت من أهل الجنة. قال ﷺ: «أكثر أهل الجنة البله وعليون لذوي الأبواب».^{٥٤}

إن غاية ما يطمح إليه المسلم العادي إذن هو الوصول إلى «الجنة» الحسية بكل ما تمتلئ به من لذائذ حسية من مأكَل ومشرب ونكاح، على حين يجتاز الصوفي العارف هذه الآفاق إلى لذائذ ومُتَمَّعٍ أخرى لا تكاد تقاس إليها لذائذ الجنة الحسية ومتعتها، إنه ينتعم في جنان العرفان ويتمتع بمداومة النظر إلى وجه الله ومعاينة الحقيقة. وشتان بين لذة ولذة، وبين جنة وجنة. إن العارف في جنة معرفته ينظر إلى تلذذ العوام بالجنة الحسية نظرة الرجل العاقل إلى الصبيان اللاهين. ويكاد الغزالي أن يكرر بعبارات أخرى ما قالته رابعة العدوية حيث سمعت قارئاً للقرآن يقرأ ﴿إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ الْيَوْمَ فِي شُغُلٍ فَاكِهُونَ﴾ فتعجبت من شغلهم عن الله بلذائذ الجنة. يقول الغزالي:

^{٥٣} جواهر القرآن، ص ٤٣-٤٤.

^{٥٤} جواهر القرآن، ص ٤٩.

«واعلم أنه لو خُلِقَ فيك شوق إلى لقاء الله وشهوة إلى معرفة جلاله أصدق وأقوى من شهوتك للأكل والنكاح لكنت تؤثر جنة المعارف ورياضها وبساتينها على الجنة التي فيها قضاء الشهوات المحسوسة. واعلم أن هذه الشهوة خُلقت للعارفين ولم تُخلق لك، كما خُلقت شهوة الجاه «للرجال» ولم تُخلق للصبيان، وإنما للصبيان شهوة اللعب فقط. فأنت تتعجب من الصبيان في عكوفهم على لذة اللعب وخلوهم عن لذة الرئاسة. والعارف يتعجب منك في عكوفك على لذة الجاه والرئاسة فإن الدنيا بحذاقيها عند العارف لهو ولعب. ولما خلقت هذه الشهوة للعارفين كان التذاهم بالمعرفة بقدر شهوتهم. ولا نسبة لتلك اللذة إلى لذة الشهوات الحسية فإنها لذة لا يعتربها الزوال، ولا يُغيّرها الملل، بل لا تزال تتضاعف وتترادف وتزداد بزيادة المعرفة والأشواق فيها بخلاف سائر الشهوات إلا أن هذه الشهوة لا تُخلق في الإنسان إلا بعد البلوغ أعني البلوغ إلى حد الرجال. ومن لم تخلق فيه فهو إما صبي لم تكمل فطرته لقبول هذه الشهوات، أو عنين أفسدت كدورات الدنيا وشهواتها فطرته الأصلية. فالعارفون لما رزقوا شهوة المعرفة ولذة النظر إلى جلال الله فهم في مطالعتهم جمال حضرة الربوبية في جنة عرضها السموات والأرض بل أكثر وهي جنة عالية قطوفها دانية فإن فواكهها صفة ذاتهم وليست مقطوعة ولا ممنوعة إذ لا مضايقة للعارف.

والعارفون ينظرون إلى العاكفين في حضيض الشهوات نظر العقلاء إلى الصبيان عند عكوفهم على لذات اللعب. ولذلك تراهم مستوحشين من الخلق ويؤثرون العزلة والخلوة فهي أحب الأشياء إليهم. ويهربون من الجاه والمال فإنه يشغلهم عن لذة المناجاة. ويعرضون عن الأهل والولد ترفعاً عن الاشتغال بهم عن الله تعالى، فترى الناس يضحكون منهم فيقولون في حق من يروونه منهم أنه موسوس ظهرت عليه مبادئ الجنون، وهم يضحكون على الناس لقناعتهم بمتاع الدنيا ويقولون: ﴿إِنْ تَسَخَّرُوا مِنَّا فَإِنَّا نَسَخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسَخَّرُونَ﴾ * فَسَوْفَ تَعْلَمُونَ. والعارفون مشغولون بتهيئة سفينة النجاة لغيره ولنفسه لعلمه بخطر المعاد فيضحك على أهل الغفلة ضحك العاقل على الصبيان إذا اشتغلوا باللعب والوصولجان، وقد أضلَّ على البلد سلطان قاهر يريد أن يُغيّر على البلد فيقتل بعضهم ويخلع بعضهم، والعجب منك أيها المسكين المشغول بجاهك الخطير المنغص ومالك اليسير المشوش قانعاً به عن النظر إلى جمال حضرة الربوبية وجلالها مع إشراقه وظهوره فإنه أظهر من أن يطلب، وأوضح من أن يعقل، ولم يمنع القلوب من الاشتغال بذلك الجمال بعد تزكيتها عن شهوات الدنيا إلا شدة

الإشراق مع ضعف الأحداق. فسبحان من اختفى عن بصائر الخلق بنوره، واحتجب عنهم لشدة ظهوره.^{٥٥}

وهكذا ينتهي الغزالي إلى ما بدأ منه، ولا يحقق في نظامه الفكري العدالة المفتقدة في الواقع الذي أدانه وهرب منه. إن كل الثنائيات التي بدأ منها الغزالي بدءاً من ثنائية الدنيا والآخرة إلى ثنائية الظاهر والباطن والرمز والمرموز إليه والمجاز والحقيقة — تنتهي إلى ثنائية أخرى حادة بين البُله — أهل الجنة المادية — وذوي الألباب الذين يتنعمون في جنان المعارف ويحظون بأرقى درجات الخلاص. وإذا كان مفهوم «نوي الألباب» لا ينطبق إلا على المتصوفة الواصلين العارفين أمكننا القول إن الغزالي انتهى إلى تقسيم طبقي للخلق في الآخرة — بل للمسلمين إن شئنا الدقة — يقع في أسفله العامة ويقف على قمته أهل العرفان. وفي هذا التقسيم الحاد يقع الفقهاء والمتكلمون والفلاسفة بين هذين الطرفين. وإذا كان أدنى درجات الخلاص مضموناً للعامة المتمسكين بعقائد الأشعرية كما شرحها الغزالي فإن الفقهاء والمتكلمين والفلاسفة يتباعدون عن الخلاص بقدر تباعدهم عن هذه العقيدة. وإذا كانت علوم العرفان وحقائق الأشياء ليس مسموحاً بكشفها للعامة الذين تكلُّ أفهامهم عن دركها «فيصير ذلك فتنة عليهم»^{٥٦} فمعنى ذلك أن هذا الفاصل الحاد بين العامة والخاصة فاصل لا يمكن تجاوزه أو اقتحامه. فإذا أضفنا إلى ذلك أن الهداية — من منظور الغزالي الأشعري — أمر سابق في العلم الإلهي ومرهون بالإرادة الإلهية لا بالجهد الإنساني للفهم واكتساب الوعي، أدركنا أن الذي أراد للناس في الدنيا هذا التفاوت في الرزق والمكانة هو الذي أراد لهم تفاوت منازلهم في الحياة الآخرة. إن الذي يحقق العدل في منظور الغزالي أن الذين أراد لهم الله نعيم الدنيا وزخرفها ومتعهم بها هم بالضرورة المحرومون من لذائذ الآخرة. ولو أدرك الغزالي أن «الفقر» و«الكفر» غالباً ما يلزم ثانيهما الأول، ولو أدرك أن «أهل الدين» في حاجة إلى الحد الأدنى من مطالب الحياة لأدرك أن العيب الأساسي كامن في ثنائيته، أو في ثنائياته، وفي تحويله لوظيفة الدين وغاية الوحي.

وطريق الدين ... لا يقدر على سلوكه إلا الآحاد. ولو اشتغل الخلق كلهم به لبطل النظام وخرب العالم فإن ذلك طلب ملك كبير في الآخرة. ولو اشتغل كل الخلق بطلب ملك

^{٥٥} جواهر القرآن، ص ٥٠-٥١.

^{٥٦} إحياء علوم الدين، الجزء الأول: ص ١٠٠.

الدنيا وتركوا الحرف الدنيئة والصناعات الخسيسات لبطل النظام، ثم يبطل ببطلانه الملك أيضًا. فالمحترفون إنما سُخِّرُوا لينتظم الملك للملوك وكذلك المقبلون على الدنيا سُخِّرُوا ليسلم طريق الدين لذوي الدين وهو ملك الآخرة. ولولاه لما سَلِمَ لذوي الدين أيضًا دينهم فشرط سلامة الدين لهم أن يُعْرَضَ الأكثرون عن طريقهم ويشتغلوا بأمور الدنيا. وتلك قسمة سبقت بها المشيئة الأزلية وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ بَعْضًا سُخْرِيًّا﴾.^{٥٧}

إن المفهوم «الطبقي» واضح هنا في استخدام لفظ «التسخير» فالعمال مسخرون في خدمة الملوك لإقامة ملك الدنيا، و«أهل الدنيا» مسخرون لخدمة «أهل الآخرة» لكي يستقيم لهم سلوك الطريق. وفي هذا المفهوم يبدو حرص الغزالي على المحافظة على النسق الاجتماعي القائم ما دام هو النسق الوحيد القادر على ضمان الخلاص لأهل الآخرة. ولذلك أيضًا نفهم حرصه على الجمع بين نظامين من العقائد وبين طريقين للتأويل.

(٨) تفاوت مستويات النص

كان من الطبيعي بعد ذلك كله أن ينعكس مفهوم الغزالي للنص، ذلك المفهوم النابع من تصوراتهِ المتناقضة، على فهمه لمستويات النص. وقد سبقت لنا الإشارة إلى تقسيمه لآيات القرآن تبعًا لتقسيمه للعلوم التي يمكن استنباطها منها، ورأينا كيف أن هذا التقسيم في حقيقته يقوم على ترتيب هيراركي تكون فيه الآيات الأعلى قيمة هي الآيات الدالة على معرفة الله، الآيات الجواهر، ثم يليها في القيمة الآيات الدالة على الصراط المستقيم وهي الآيات الدرر. ويحرص الغزالي على أن ينص لنا على الآيات الجواهر وعلى الآيات الدرر دون سواها من آيات القرآن وذلك نظرًا لقيمتها النابعة من أهميتها بحكم دلالتها على «الأصول» الهامة في نسق الغزالي المعرفي.^{٥٨}

وإذا كان تفضيل بعض أجزاء النص على بعض أمرًا مرفوضًا في إطار الثقافة الإسلامية بشكل عام تتفق عليه كل الفرق والاتجاهات، فإن للغزالي منظورًا آخر يختلف

^{٥٧} إحياء علوم الدين، الجزء الثاني، ص ١٠٩ - والتشابه واضح بين مفاهيم الغزالي ومفاهيم الخطاب الديني الرسمي المعاصر.

^{٥٨} انظر الجدول الملحق الخاص بهذا التقسيم.

عن هذا الإجماع. يرى الغزالي أن آيات القرآن وسوره تتفاضل من حيث يتفاوت مضمونها. وإذا كان علماء الإسلام على تباين اتجاهاتهم لم يستطيعوا أن يزجوا بثنائية اللفظ والمعنى في مناقشتهم لإعجاز القرآن، رغم انطلاقهم من هذه الثنائية في مناقشتهم النقدية كافة وفي تصوراتهم النظرية أيضًا، فإن ثنائية القشر واللب في تصور الغزالي — وهي عبارة أخرى عن ثنائية اللفظ والمعنى — لا تكف عن ممارسة فعاليتها.

لعلك تقول قد توجه قصدك في هذه التنبيهات إلى تفضيل بعض القرآن على بعض والكل قول الله تعالى فكيف يفارق بعضها بعضًا؟ وكيف يكون بعضها أشرف من بعض؟ فاعلم أن نور البصيرة إن كان لا يرشدك إلى الفرق بين آية الكرسي وآية المداينات وبين سورة الإخلاص وسورة تَبَّتْ، وترتاع من اعتقاد الفرق نفسك الجوّارة المستغرقة بالتقليد، فقد صاحب الرسالة صلوات الله وسلامه عليه فهو الذي أُنزل عليه القرآن. وقد دلت الأخبار على شرف بعض الآيات وعلى تضعيف الأجر في تلاوة بعض السور المنزلة، فقد قال ﷺ: «فاتحة الكتاب أفضل القرآن». وقال ﷺ: «آية الكرسي سيدة القرآن». وقال ﷺ: «يس قلب القرآن. وقل هو الله أحد تعدل ثلث القرآن». والأخبار الواردة في فضائل قوارع القرآن بتخصيص بعض الآيات والسور بالفضل — وكثرت الثواب في تلاوتها — لا تحصى فاطلبه من كتب الحديث إن أردته.^{٥٩}

وإذا قلنا للغزالي إن هذه الأخبار حتى مع افتراض صحتها من حيث السند وسلامتها من حيث المتن — وهو أمر مشكوك فيه — لا يراد من ألفاظها — أفضل وسيدة وقلب وثلث — معناها الحرفي الذي يتبادر إلى الذهن، بل هي ألفاظ استخدمت استخدامًا مجازيًا للترغيب في التلاوة ومداومة القراءة، فإن مفهومه للحقيقة والمجاز القائم على العكس والقلب كما سبق أن أشرنا كفيل بأن يجعله يسحب الأرض من تحت أقدامنا. ويساعده على ذلك ويعضد موقفه إن القائل هو الرسول الذي يستخدم الألفاظ استخدامًا دقيقًا، ومن ثم لا يمكن أن تكون هذه الألفاظ قد وردت على لسانه بحكم الاتفاق.

هيئات فإن ذلك يليق بي وبك وبمن ينطق عن الهوى لا بمن ينطق عن وحي يوحى. فلا تظن أن كلمة واحدة تصدر عنه ﷺ في أحواله المختلفة من الغضب والرضا إلا بالحق والصدق.^{٦٠}

^{٥٩} جواهر القرآن، ص ٣٧-٣٨.

^{٦٠} جواهر القرآن، ص ٤٩ ... والحقيقة أن الغزالي يكاد في تعامله مع شخصية الرسول أن ينفي عنه صفة الإنسانية فيجعل من كل ألفاظه وأفعاله وحركاته وتصرفاته وحيًا ويطلب من المؤمن العادي

إن الغزالي يفهم ألفاظ هذه الأخبار فهمًا حرفيًا، فليس التلث في تقييم سورة الإخلاص إلا تقديرًا لقيمتها الحقيقية بالنسبة لآيات القرآن التي تزيد على الستمائة آية، وذلك رغم أن آيات السورة أربع آيات فقط. وإذا كان التقدير قائمًا على أساس القيمة والكيف فإن الاعتماد على المعيار الكمي — في نظر الغزالي — دليل على الغفلة وقلة المعرفة. إن المعيار الكمي هو نهج أهل الدنيا وأهل الظاهر، والمعيار الكيفي القيمي هو المعيار الضروري لقياس مستويات النص وإدراك تفاوتها. ويخاطب الغزالي من يحتكم إلى الكم قائلاً:

«فما أراك أن تفهم وجه ذلك، فتارة تقول هذا ذكره للترغيب في التلاوة وليس المعني به التقدير، وحاشا منصب النبوة عن ذلك. وتارة تقول هذا بعيد عن الفهم والتأويل وأن آيات القرآن تزيد على ستة آلاف آية، فهذا القدر كيف يكون ثلثها؟ وهذا لقلة معرفتك بحقائق القرآن ونظرك إلى ظاهر ألفاظه، فتظن أنها تكثر وتعظم بطول الألفاظ وتقصّر بقصرها، وذلك كظن من يؤثر الدراهم الكثيرة على الجوهر الواحد نظرًا إلى كثرتها.»^{٦١}

وواضح في هذا النص أن ثنائية القشر واللّب لا تنطبق على البناء الكلي للنص فقط من حيث تقسيمه إلى لفظ ومعنى، بل يمكن أن تنطبق أيضًا على التقسيم الداخلي للنص، فليست العبرة بطول الآية أو قصرها، وليست العبرة بعدد الآيات كثرة وقلة، بل العبرة بالمحتوى الذي تُعبّر عنه الآيات، فكثير من الآيات تطول، وكثير من السور تكثر آياتها، لكن ما هو أقل في عدد الآيات، وما هو أقصر من حيث الطول قد يكون أكثر قيمة من حيث المحتوى. وليس المحتوى الذي تقاس على أساسه قيمة الآيات والسور إلا العلوم التي سبق أن أسهبنا في شرح ترتيبها عند الغزالي. بناءً على ذلك التقسيم والترتيب تعدل سورة الإخلاص «ثلث» القرآن حقًا وفعلاً لا مجازًا وتصويرًا.

وارجع إلى الأقسام الثلاثة التي ذكرناها في مُهمّات القرآن إذ هي معرفة الله تعالى ومعرفة الآخرة ومعرفة الصراط المستقيم فهذه المعارف الثلاثة هي المهمة والباقي تابع، وسورة الإخلاص تشمل على واحد من الثلاث وهو معرفة الله وتوحيده وتقديسه عن

تقليده في كل شيء حتى ليحس قارئ الغزالي أحيانًا أن طريق خلاص عوام المؤمنين لا يكون بفهم القرآن بل بتقليد الرسول. وهذه مقاربة خطيرة لمفهوم الخلاص في المسيحية كما سبق أن ألمحنا في دراسة أخرى، انظر دراستنا *Al-Ghazali's Theory of Interpretation*.

^{٦١} جواهر القرآن، ص ٤٧.

مشارك في الجنس والنوع وهو المراد بنفي الأصل والفرع والكفؤ، ووصفه بالصمد يُشعر بأنه الصمد الذي لا مقصد في الوجود للحوائج سواه، نعم ليس فيها حديث الآخرة والصراف المستقيم، وقد ذكرنا أن أصول مهمات القرآن معرفة الله ومعرفة الصراف المستقيم. فلذلك تعدل ثلث الأصول من القرآن كما قال عليه السلام.^{٦٢}

لقد كان من الضروري للغزالي لكي يجعل من كلمة «ثلث» حقيقة قطعية أن يقوم بالاستناد إلى تقسيم لآيات القرآن إلى ستة أنواع يختص كل نوع منها بعلم خاص. ولم ينتبه إلى أنه في هذا الاستناد يستند إلى تصور «تأويلي» سبق له صياغته، فهو لا يستند إلى حقائق فعلية متفق عليها، حقائق يمكن أن تكون قابلة للاستيعاب والإدراك من كل البشر بحيث يمكن لنا أن نتفق معه على فهمه «الحقيقي» لكلمة «الثلث».

وعلى ذلك لم يلتفت الغزالي إلى تأويله «المجازي» للفظ «الثلث» — ولو تنبه إليه لأنكره ربما — وهو يقول إن سورة الإخلاص «تعدّل ثلث الأصول من القرآن كما قال عليه السلام» والرسول لم يقل إنها تعدل «ثلث الأصول من القرآن» بل قال — فيما يروي الغزالي — «ثلث القرآن»، وفارق كبير بين أن تعدل السورة «ثلث القرآن» وبين أن تعدل «ثلث الأصول من القرآن». لم ينتبه الغزالي إلى أنه بإضافة كلمة «أصول» إلى المفهوم من الحديث قام بعملية تأويل «مجازية» تتعارض مع ما سبق أن زعمه لنا من أن هذه الألفاظ يراد معناها الحرفي الحقيقي.

ويمضي الغزالي في شرح الألفاظ الأخرى. وإذا كانت سورة الفاتحة قد وُصفت بأنها «أفضل القرآن» فما ذلك إلا لأنها تتضمن ثمانية مناهج — أو علوم — رغم إيجازها وقصر آياتها. وعلينا أن نلاحظ أن تقسيم الغزالي لآيات القرآن وللعلوم التي تستنبط منها إلى ستة يتحتم أن يتسع هنا — بالتفريع والاشتقاق — إلى عشرة أقسام، وذلك حتى يمكن استيعاب «الثمانية» التي تتضمنها سورة الفاتحة.

وإن جمعت الأقسام مع شعبها المقصودة في سلك واحد ألفتها عشرة أنواع: ذكر الذات، وذكر الصفات، وذكر الأفعال (وهي تعريفات القسم الأول الخاص بمعرفة الله). وذكر المعاد (وهو القسم الثاني)، وذكر الصراط المستقيم، أعني جانبي التزكية والتخلية (وهما جانبا الصراط المستقيم وهو القسم الثالث)، وذكر أحوال الأولياء وذكر

^{٦٢} جواهر القرآن، ص ٤٧-٤٨.

أحوال الأعداء (وهما الثواب والعقاب وهو القسم الرابع)، وذكر محاجة الكفار، وذكر حدود الأحكام (وهما القسمان الخامس والسادس).^{٦٣}

وهكذا يجعل الغزالي البسملة دالة على الذات الإلهية وعلى الصفات معاً وذلك بعد أن يجعلها جزءاً من السورة. ويجعل «رب العالمين» دالة على الأفعال، بينما يجعل الجزء الأول من الآية ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ﴾ دالاً على أول ﴿الصِّرَاطِ الْمُسْتَقِيمِ﴾. أما تفريعات الصراط المستقيم وهما التزكية والتحلية فتدل عليهما الآية ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾. ويرتبط أيضاً بالصراط المستقيم قوله تعالى: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾، أما قوله تعالى: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ فهو داخل في القصص (بالإشارة) ويدل على أحوال الأولياء السالكين، في حين يدل في الآية ﴿غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ﴾ على أحوال الأعداء الناكثين. ويبقى من صلب السورة قوله تعالى: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾، وهي قد تبدو تكراراً للصفات الواردة في البسملة، وليس كذلك فصفتا الرحمن والرحيم تربطان بين المجالين: السابق — رَبُّ الْعَالَمِينَ — وهو مجال الأفعال وبين المجال اللاحق — مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ — وهو مجال المعاد. إن ما عبّر عنه القدماء السابقون للغزالي، بالقول إن الرحمن صيغة مبالغة من الرحمة فهي صفة أشمل من «الرحيم» وبالتالي فالرحمن هو رحمن الدنيا والآخرة والرحيم هو رحيم الآخرة فقط، يعبر الغزالي عن مثله بطريقة أخرى، فيرى أن صفات الرحمة تلحق العالمين: عالم الأفعال في الحياة الدنيا وعالم المعاد في الحياة الأخرى. أما مظاهر الرحمة في هذه الحياة الدنيا. فإنه خلق كل واحد منهم على أكمل أنواعه وأفضلها وآتاه ما يحتاج إليه ... فأما تعلقه بقوله: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾ فيشير إلى الرحمة في المعاد يوم الجزاء عند الإنعام بالملك المؤبد ... وشرح ذلك يطول. والمقصود أنه لا مكرر في القرآن فإن رأيت شيئاً مكرراً من حيث الظاهر، فانظر في سوابقه ولواحقه لينكشف لك مزيد الفائدة في إعادته.^{٦٤}

ويشرح الغزالي آيات السورة على الوجه التالي (انظر الرسم البياني):

﴿بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ نبأ عن الذات. وقوله ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ نبأ عن صفة من صفات خاصة، وخاصيتها أنها تستدعي سائر الصفات من العلم والقدرة وغيرهما، ثم تتعلق بالخلق وهم المرحومون تعلقاً يؤنسهم به ويشوقهم إليه ويرغبهم في

^{٦٣} جواهر القرآن، ص ١٧.

^{٦٤} جواهر القرآن، ص ٣٩-٤٢.

طاعته لا كوصف الغضب لو ذكره بدلاً من الرحمن فإن ذلك يُحزن ويُخوّف ويقبض القلب ولا يشرحه.

وقوله: ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ يشتمل على شيئين: أحدهما أصل الحمد وهو الشكر وذلك أول الصراط المستقيم وكأنه شطره فإن الإيمان العملي نصفان: نصف صبر، ونصف شكر ...

وقوله تعالى: ﴿رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾ إشارة إلى الأفعال كلها وإضافتها إليه وأوجز لفظٍ وأتمه إحاطة بأصناف الأفعال لفظ رب العالمين. وأفضل نسبة للفعل إليه نسبة الربوبية فإن ذلك أتم وأكمل في التعظيم من قولك أعلى العالمين وخالق العالمين.

وقوله ثانيًا: ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ إشارة إلى الصفة مرة أخرى، ولا تظن أنه مكرر فلا تكرر في القرآن إذ حد المكرر ما لا ينطوي على مزيد فائدة.^{٦٥}
«فأما قوله: ﴿مَالِكِ يَوْمِ الدِّينِ﴾، فإشارة إلى الآخرة في المعاد، وهو أحد الأقسام من الأصول مع الإشارة إلى معنى الملك وذلك من صفات الجلال.

وقوله: ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ يشتمل على ركنين عظيمين، أحدهما: العبادة مع الإخلاص بالإضافة إليه خاصة وذلك هو روح الصراط المستقيم ... والثاني: اعتقاد أنه لا يستحق العبادة سواه وهو لباب عقيدة التوحيد، وذلك بالتبري من الحول والقوة ومعرفة أن الله منفرد بالأفعال كلها وأن العبد لا يستقل بنفسه دون معونته فقوله ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ﴾ إشارة إلى تحلية النفس بالعبادة والإخلاص.

وقوله: ﴿وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إشارة إلى تركيتها عن الشرك والالتفات إلى الحول والقوة. وقد ذكرنا أن مدار سلوك الصراط المستقيم على قسمين: أحدهما: التزكية بنفي ما لا ينبغي، والثانية: التحلية بتحصيل ما ينبغي، وقد اشتمل عليها كلمتان من جملة الفاتحة.

وقوله: ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ سؤال ودعاء وهو مخ العبادة، ... وهو تنبيه على حاجة الإنسان إلى التضرع والابتهاج إلى الله تعالى وهو روح العبودية، وتنبيه على أن أهم حاجاته الهداية إلى الصراط المستقيم إذ به السلوك إلى الله تعالى كما سبق ذكره.
وأما قوله: ﴿صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ إلى آخر السورة، فهو تذكير لنعمته على أوليائه ونقمته وغضبه على أعدائه لتستثير الرغبة والرغبة من صميم الفؤاد، وقد ذكرنا

^{٦٥} جواهر القرآن، ص ٣٨-٣٩.

أن ذكر قصص الأنبياء والأعداء قسمان من أقسام القرآن عظيمان. وقد اشتملت الفاتحة من الأقسام العشرة على ثمانية أقسام: الذات والصفات، والأفعال، وذكر المعاد، والصراف المستقيم بجميع طرفيه أعني التزكية والتحلية، وذكر نعمة الأولياء، وغضب الأعداء. ولم يخرج منه إلا قسمان محاجة الكفار وأحكام الفقهاء، وهما الفنان اللذان يتشعب منهما علم الكلام وعلم الفقه، وبهذا يتبين أنهما واقعان في الصنف الأخير من مراتب علوم الدين، وإنما قدّمهما حب المال والجاه فقط.^{٦٦}

وهكذا نرى أن الغزالي كان عليه في سبيل تحقيق المعنى الحرفي لكون سورة الفاتحة أفضل القرآن ألا يكتفي بتوسيع الأقسام الستة للقرآن بحيث تصبح عشرة فقط، بل كان عليه أيضًا أن يقوم بتأويل دلالات الآيات بحيث تتسع كل منها للإشارة إلى أحد هذه الأنواع العشرة. ومن اللافت للانتباه أن يجعل الغزالي «الحمد» أصل الصراف المستقيم وذلك بناءً على تصويره الصوفي للإيمان العملي بأنه يقوم على ساقين: أحدهما الصبر والثاني الشكر. وكذلك من اللافت أن يتحول الدعاء ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ إلى التعبير عن الصراف المستقيم أيضًا بجانبه من التزكية والتحلية، ثم يجعل ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ دعاء هو مخ العبادة، وكان الأقرب إلى السياق أن تعبر ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾ عن العبادة بالمعنى الشامل وأن يكون ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾ دالة على ما تنص عليه لفظًا. ثم يكون تأويله للآية الأخيرة من السورة مفاجئًا حيث يجعلها دالة على القصص القرآني لمجرد ذكر ﴿الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ﴾ وذكر ﴿الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ﴾ و﴿الضَّالِّينَ﴾. ولا شك أن إدخال البسمة في مجال السورة هو الذي جعل الغزالي يتوقف عند ﴿الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ﴾ في صلب السورة محاولًا ربطها بالآية السابقة والآية اللاحقة، ولو فصل الغزالي «البسمة» لكانت الآية في صلب السورة دالة على الصفات.

إن غاية الغزالي من كل هذه العمليات التأويلية جذب السورة وتوسيع دلالاتها وإشاراتها لكي تكون «أفضل القرآن» بالمعنى الحرفي للأفضلية وهو الجمع لفنون كثيرة من أنواع العلوم التي يمكن أن تستنبط من القرآن. والسر في هذا التخصيص أن الجامع بين فنون الفضل وأنواعها الكثيرة يُسمى فاضلاً، فالذي يجمع أنواعاً أكثر يسمى أفضل فإن الفضل هو الزيادة، فالأفضل هو

^{٦٦} جواهر القرآن، ص ٤٢-٤٣.

الأزيد ... وإذا رجعت إلى المعاني التي ذكرناها ... علمت أن الفاتحة تتضمن التنبيه على معانٍ كثيرة ومعانٍ مختلفة فكانت أفضل.^{٦٧}
ونفس المسلك يطبقه الغزالي على آية الكرسي ليثبت أنها «سيدة القرآن» بالمعنى الحرفي للسيادة. يقول:

«وأما السؤدد فهو عبارة عن رسوخ معنى الشرف الذي يقتضي الاستتباع ويأبى التبعية ... وآية الكرسي تشتمل على المعرفة العظمى التي هي المتبوعة والمقصودة التي يتبعها سائر المعارف فكان اسم السيدة بها أليق. فتنبه لهذا النمط من التصرف من قوارع القرآن وما يتلوه عليك ليغزر علمك وينفتح فكرك فترى العجائب والآيات وتنشرح في جنة المعارف وهي الجنة التي لا نهاية لأطرافها إذ معرفة جلال الله وأفعاله لا نهاية لها».^{٦٨}

إن السيادة هنا تعني أن مضمون آية الكرسي يتركز على علم العلوم، أرقى العلوم من حيث القيمة، وهو العلم الأول في تصنيف الغزالي، وهو علم معرفة الله. وإذا كان العلم ينقسم إلى ثلاثة فروع هي علم الذات وعلم الصفات وعلم الأفعال فإن آية الكرسي تضم هذه الفروع الثلاثة. وإذا كانت سورة الإخلاص، قد عدلت «ثلث» القرآن مع أن مضمونها قد اختص بعلم «الذات» فقط، فما أحرى آية الكرسي التي اتسع مضمونها للذات والصفات والأفعال أن تكون «سيدة القرآن».

وقد ذكرنا لك أن معرفة الله تعالى ومعرفة ذاته وصفاته هي المقصد الأقصى من علوم القرآن وأن سائر الأقسام مرادة له، وهو مراد لنفسه لا لغيره فهو المتبوع وما عداه التابع. وهي سيدة الاسم المقدم الذي يتوجه إليه وجوه الأتباع وقلوبهم فيحذون حذوه وينحون نحوه ومقصده، وآية الكرسي تشمل على ذكر الذات والصفات والأفعال ليس فيها غيرها:

«قوله ﴿اللَّهُ﴾ إشارة إلى الذات.

وقوله ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾ إشارة إلى توحيد الذات.

وقوله ﴿الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾ إشارة إلى صفة الذات وجلاله.

^{٦٧} جواهر القرآن، ص ٤٩.

^{٦٨} جواهر القرآن، ص ٤٩.

فإن معنى القيوم هو الذي يقوم بنفسه ويقوم به غيره فلا يتعلق قوامه بشيء، ويتعلق به قوام كل شيء، وذلك غاية الجلال والعظمة.

قوله ﴿لَا تَأْخُذُهُ سِنَّةٌ وَلَا نَوْمٌ﴾ تنزيهه وتقديس له عما يستحيل عليه من أوصاف الحوادث، والتقديس عما يستحيل أحد أقسام المعرفة، بل هو أوضح أقسامها. وقوله: ﴿لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ﴾ إشارة إلى الأفعال كلها وأن جميعها منه مصدره وإليه مرجعه.

وقوله: ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يَشْفَعُ عِنْدَهُ إِلَّا بِإِذْنِهِ﴾ إشارة إلى انفراده بالملك والحكم والأمر وأن من يملك الشفاعة فإنما يملك بتشريفه إياه والإذن فيه، وهذا نفي للشركة عنه في الملك والأمر.

وقوله: ﴿يَعْلَمُ مَا بَيْنَ أَيْدِيهِمْ وَمَا خَلْفَهُمْ وَلَا يُحِيطُونَ بِشَيْءٍ مِنْ عِلْمِهِ إِلَّا بِمَا شَاءَ﴾ إشارة إلى صفة العلم وتفصيل بعض المعلومات والانفراد بالعلم حتى لا علم لغيره من ذاته. وإن كان لغيره علم فهو من عطائه وهبته على قدر إرادته ومشيئته.

وقوله: ﴿وَسِعَ كُرْسِيُّهُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضَ﴾ إشارة إلى عظمة ملكه وكمال قدرته، وفيه سر لا يحتمل الحال كشفه، فإن معرفة الكرسي ومعرفة صفاته واتساع السموات والأرض معرفة شريفة غامضة، ويرتبط بها علوم كثيرة.

وقوله: ﴿وَلَا يَئُودُهُ حِفْظُهُمَا﴾ إشارة إلى صفات القدرة وكمالها وتنزيهاها عن الضعف والنقصان.

وقوله: ﴿وَهُوَ الْعَلِيُّ الْعَظِيمُ﴾ إشارة إلى أصلين عظيمين في الصفات، وشرح هذين الوصفين يطول.

والآن إذا تأملت جملة هذه المعاني ثم تلوت جميع آيات القرآن لم تجد جملة هذه المعاني من التوحيد والتقديس وشرح الصفات العلى مجموعة في آية واحدة منها. فلذلك قال النبي ﷺ: «سيدة آي القرآن» فإن «شهد الله» ليس فيه إلا التوحيد. و﴿قُلْ هُوَ اللهُ أَحَدٌ﴾ ليس فيه إلا التوحيد والتقديس، و﴿قُلِ اللَّهُمَّ مَالِكِ الْمُلْكِ﴾ ليس فيه إلا الأفعال وكمال القدرة. و(الفاتحة) فيها رموز إلى هذه الصفات من غير شرح، وهي مشروحة في آية الكرسي، والذي يقرب منها في جميع المعاني آخر الحشر وأول الحديد إذا اشتملا على أسماء وصفات كثيرة. ولكنها آيات لا آية واحدة إذا قابلتها بإحدى تلك الآيات وجدها أجمع المقاصد، فلذلك تستحق السيادة على آي. وقال ﷺ (هي سيدة الآيات) كيف لا

وفيها الحي القيوم وهو الاسم الأعظم، وتحتة سر ويشهد له ورود الخبر بأن الاسم الأعظم في آية الكرسي وأول آل عمران، وقوله: ﴿وَعَتَّ الْوُجُوهُ لِلْحَيِّ الْقَيُّومِ﴾.^{٦٩} في هذه المقارنات التي يعقدها الغزالي بين آية الكرسي وبين بعض الآيات والسور نجده يُلحُ دائماً على قيمة المضمون الذي تدل عليه الآية، أو تشير إليه بالتأويل الصوفي. وإذا كانت آية الكرسي قد جمعت بين الإشارة إلى الذات والصفات والأفعال وبين التوحيد والتقديس، كما أنها تضمنت الاسم الأعظم فلا شك أنها تستحق أن تتبوأ مكان السيادة على آيات القرآن. ويبقى بعد ذلك سؤال ملح: لماذا هذا الإصرار على أن لبعض السور والآيات مكانة خاصة تتفوق بها على ما سواها من السور والآيات؟

وللإجابة على هذا السؤال لا بد أن نستحضر كل تصورات الغزالي للوجود والحياة ولغاية الدين وللنص ولوظيفته. وقد سبقت لنا الإشارة إلى أن مفهوم الغزالي للنص قد حوَّله إلى شفرة خاصة لا يستطيع مقاربة فك رموزها إلا الصوفي العارف المتحقق. ونتيجة لذلك لم يبق للإنسان العادي — المسلم العامي — إلا أن يقنع بالتلاوة وفهم المستوى الظاهر من دلالة النص، وهو المستوى النقلى أو ما عرف بالتفسير بالمأثور. وأصبح على الصوفي العارف أن يزود هذا الإنسان العادي ببعض جواهر النص القليلة لعله بالنظر إليها — دون امتلاكها بالوعي والفهم والتأويل — يلمح بعض بريقها، ولعل هذا البريق الخاطف يجذبه إلى سلوك الطريق الصوفي، طريق الخلاص والنجاة والفوز الحقيقيين. لذلك يحرص الغزالي بعد هذا البيان لبعض الآيات والسور ذات المكانة الخاصة في النص أن يسرد الآيات الجواهر الدالة على معرفة الله في سلك واحد، ثم يضم في سلك آخر الآيات الدرر الدالة على الطريق المستقيم. ويشرح لنا اقتصاره على هذين النمطين بقوله.

اعلم أننا اقتصرنا من ذكر الآيات على نمط الجواهر والدرر لمعنيين: أحدهما أن الأصناف الباقية أكثر من أن تُحصى، والثاني أن هذا هو المهم الذي لا مندوحة عنه أصلاً، فإن الأصل هو معرفة الله تعالى ثم سلوك الطريق إليه. فأما أمر الآخرة فيكفي فيه الإيمان المطلق. فإنه للعارف المطيع معاداً مُسعداً، وللجاحد العاصي معاداً مُشقيماً. فأما معرفة تفصيل ذلك فليس بشرط في السلوك، لكنه زيادة تكميل للتشويق والتحذير.^{٧٠}

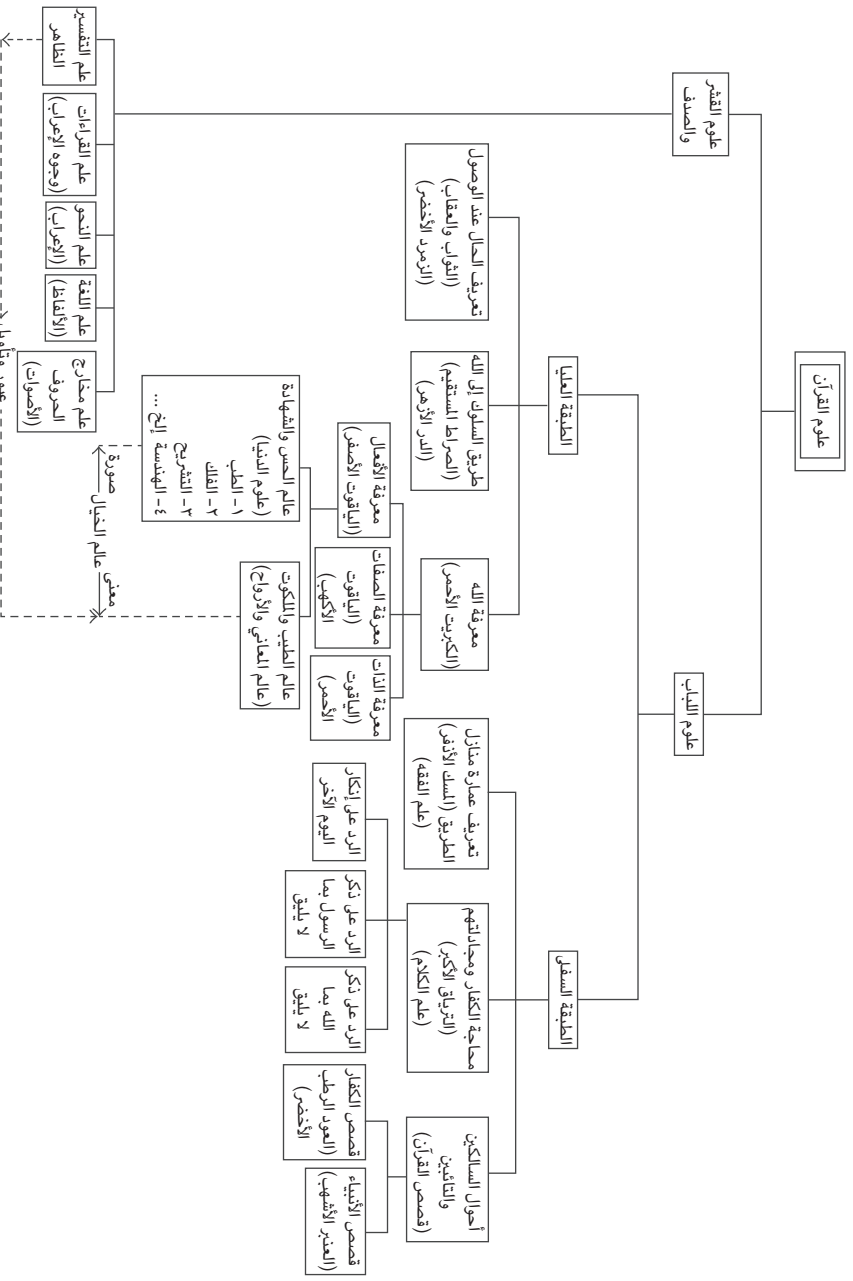
^{٦٩} جواهر القرآن، ص ٤٥-٤٧.

^{٧٠} جواهر القرآن، ص ١٦٧.

وهكذا يفتت النص إلى مهم وإلى أقل أهمية، إلى أصول وزيادات وتكميلات. ويكفي أن حصر الغزالي للجواهر والدرر من آي القرآن قد أدى إلى استبعاد ست عشرة سورة كاملة، تعد - في ظل هذا التصور - من الزيادات التي لا تحتوي على الأصول ولو بالإشارة. ومن جهة أخرى لا تصل نسبة الآيات الدالة على الأصول المهمة في القرآن إلى ربع مجموع آيات القرآن.

ولا شك أن مكنم الخلل في هذا التصور راجع إلى مشروع الغزالي كله، وهو مشروع قلب - كما سلفت الإشارة - كل شيء بدءاً من الوجود وانتهاء إلى النص. ويكفي أنه مشروع حوّل النص إلى مجموعة من الأسرار الغامضة تتفاوت في أهميتها وفي قيمتها. ويكفي أن تصورات الغزالي كلها - رغم ما لقيته بعد ذلك من شيوع وانتشار - تعارض المقاصد الأولية للوحي وللشريعة معاً. إن ما لقيه فكر الغزالي من ذيوع وقابلية في الأجيال التالية له حتى صار نسقه الفكري مهيمناً على الخطاب الديني المسيطر هيمنة شبه تامة، أمر يحتاج إلى التحليل والتفسير. ويكفي هنا أن نقول إن جانباً من هذا الذبوع يمكن تفسيره بثنائية النسق الفكري الذي يطرحه الغزالي حيث قدّم للعامة وسيلة للخلاص بسلوك طريق الآخرة، وقدّم للطبقات المسيطرة - للحكام والسلطين - أيديولوجية النسق الأشعري بكل ما ينتظم في هذا النسق من تبريرية وتلفيقية ليس هنا مجال مناقشتها. لم يكن يمكن للنسق الغزالي أن يهيمن ويسيطر إلا والواقع الاجتماعي السياسي للعالم الإسلامي يعاني التفسخ الداخلي بين طبقات الأمة، وهو تفسخ لم يحسمه صراع حقيقي اجتماعي أو فكري، لأن هذا التفسخ قد زامنته سيطرة المستعمر وتحالفه مع قوى الاستغلال الداخلية في الأوطان الإسلامية. في ظل هذه الأزمة المركبة ما زال فكر الغزالي يُقدّم الغذاء والدواء، بتبرير الواقع وتأجيل الحل والخلاص إلى ما بعد الموت.

ولا شك أن استخدام الغزالي لمفردات الجواهر والدرر واليواقيت للدلالة على أقسام القرآن يمكن أن تعد من منظور هذا التحليل وسائل وأدوات تعويضية لأهل الآخرة من جانب ولعوام المسلمين من جانب آخر. ولا شك أن هذا كان مقدمة للتعامل مع النص المكتوب - المصحف - بوصفه «شيئاً» ثميناً في ذاته بصرف النظر عن القدرة على قراءته ناهيك عن فهمه. هكذا تحول النص تدريجياً إلى «شيء» ثمين في ذاته، وتم «تشييبته» في الثقافة فصار حلية للنساء ورقية للأطفال وزينة تعلق على الحوائط وتعرض إلى جانب الفضيات والذهبيات.



اسم السورة	آيات الجواهر	عدد	ملاحظات	آيات الدرر	عدد	ملاحظات
(١) الفاتحة	٧-١	٧			٧٤	
(٢) البقرة	١١١-٧١١، ٨٣١-٧٢١، ٢٢٢، ٤٢، ٨٠، ١٠١	٣١		١٠٥-٧١، ٢١١، ٨٠١-٧٥١، ١-٥٦١، ٨٨١، ٣٦١-٥٦١، ٧١٢، ٥٢٢، ١٦٢-٨١٢، ٧٨٣-١٧٨، ٣٧٣-١٧٣	٦٢	١٦٢ ص عدد آيات ٣٤
(٣) آل عمران	٢٨-٣٨، ٦٧١-١٧٦، ١٦٦-١٧٣، ٢٧-٢٦، ١٩-٨٢، ١٦-١٧، ١٦، ١٧، ٢٦، ٣٧-٣٦، ٣٣١، ٧٢١-٦٢١، ٥٣١، ٦٥١، ٧١، ٢٢١-٦٣١، ٢١١-٨١١، ٢١١، ٢٠٢، ٧٧١	١٦	١٣ ص عدد آيات ١٣		٣١	١١٢ ص عدد آيات ٣٤
(٤) النساء	١٨٢-١٧٢	٢		٤١-٣٦، ٦٣-٤١، ١، ٢٦-٧٢، ١٢-٢٢، ٦٣-٤٣، ١٣، ٦٦، ٠٠٢	٥٢	١١٦ ص عدد آيات ٥٥
(٥) المائدة	١٢-١١٦، ١٢٠-٣، ٧٦-٤٦، ٨١، ٠٣، ١١٠-١١٠، ٢٣-٠٥، ٥٢، ٦٣-٠٥، ٢-٣، ٧-٦، ٥٧-٠١	١٠			١٢	

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
(١١) هود	٧١١-١٢٣	١٢	عدد الآيات ١١ ص ٦٤	٣٧-٨٧، ٠١١-٥١١ ١-٣-١١، ٦-١١، ٣١-٦١، ١١٥-٥١١	٢٠	
(١٠) يونس	٨٦-٧٦	٧١		٨١-٧٢١ ٧٠-١٠١، ٦٦-٦٢، ٥٥-٧٥، ١٢٧-٨١	٧١	ص ١٢٨ عدد الآيات ٧١
(٩) التوبة	١١٦-٢٣	٣		٢٠١-٣٠١، ٠١١-١١١، ١٢١، ٨١١-٧٢١	١٢	
(٨) الأذفال	١٣١، ٥٧٦			١-٣، ٣٤-٧٨، ٨٥	١٠	ص ١٢٦ عدد الآيات ١١
(٧) الأعراف	٠١٠-١١١، ٢٣، ٣٥-٧٥، ١٦٥-١٦٦	٠١		٦٢، ١٣، ٦٦، ١٦٥، ٢٠١، ٢٠٦-٢٠٢	٧	
(٦) الأنعام	١١٠، ٢٣١، ١٣١-٢-٢٣١، ٢٧-٦٨، ٥٦-٣٠١، ٦٣-٧٣، ٦٥-٥١، ١-٣٠، ١٨-١٧٨، ٧٨، ٣٠٣	٣٣	ص ٦٥ عدد الآيات ٥٣	٥٢١-٧٨١، ١٥١-٢٥١، ٠١١، ٧٦-٦٦، ٨٧، ٠١٢، ٢٢، ٣٣-٥٣، ٢٥-٣٥،	١٧	

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
(١٧١) مريم	٦٦-٥٥	٢		٦٦-٥٥، ٦٧-٦٦، ٦٨-٦٦، ٦٩-٧٦، ٧٥-٦٠	٦	
(١٧٢) الرعد	١٠١-١١٠، ١١٠-١١١، ١١٠-١٠٤، ١٠٤-١٠٣، ١٠٣-١٠٢	٢١	٦٥ ص عدد الآيات ١٩	١٧-٢٢، ٢٢-٢٦، ٢٦-٢٩	١٠	١٣٢ ص عدد الآيات ٨
(١٧٣) إبراهيم	١٠١-١٠٢، ١٠٢-١٠٣، ١٠٣-١٠٤، ١٠٤-١٠٥	١٠		٢٣-٣٢، ٢٣-٣٢	٧	١٣٣ ص عدد الآيات ٦
(١٧٤) الحجر	١٠١-١٠٢	٩		٧٥-٨٠، ٨٠-٨٦، ٨٦-٩٦	٧	١٣٣ ص عدد الآيات ٦
(١٧٥) النحل	١٠١-١٠٢، ١٠٢-١٠٣، ١٠٣-١٠٤، ١٠٤-١٠٥، ١٠٥-١٠٦، ١٠٦-١٠٧، ١٠٧-١٠٨، ١٠٨-١٠٩، ١٠٩-١١٠، ١١٠-١١١	٥٣	٦٤ ص عدد الآيات ٦٣	١١٠-١١١، ١١٠-١٠٧، ١٠٧-١٠٥، ١٠٥-١٠٣، ١٠٣-١٠٢	٣٩	
(١٧٦) الأعراف	١٠١-١٠٢، ١٠٢-١٠٣، ١٠٣-١٠٤، ١٠٤-١٠٥، ١٠٥-١٠٦، ١٠٦-١٠٧، ١٠٧-١٠٨، ١٠٨-١٠٩، ١٠٩-١١٠، ١١٠-١١١	٩		١٠١-١٠٢، ١٠٢-١٠٣، ١٠٣-١٠٤، ١٠٤-١٠٥، ١٠٥-١٠٦، ١٠٦-١٠٧، ١٠٧-١٠٨، ١٠٨-١٠٩، ١٠٩-١١٠، ١١٠-١١١	٢٠	١٣٧ ص عدد الآيات ٦١

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددما	ملاحظات	الآيات الدرر	عددما	ملاحظات
(١٩) طه	٥٦-٤٩، ٨-١ ١١١-١٠٨	٢٠	ص ٧٤ عدد الآيات ٩	١٢٢-١٢٣، ٧٥-٧٢، ١٧-١٣	١٨	ص ١٣٩ عدد الآيات ١٩
(٢٠) الأنبياء	٣٥-١٦	٢٠	ص ٧٥ عدد الآيات ٢١	١١٢-١٠٥، ٣-١	١١	ص ١٤١ عدد الآيات ١٠
(٢١) الحج	٦٦-٦١، ١٨، ٧-٥ ٧٦-٧٣، ٧٠	١٥	ص ٧٦ عدد الآيات ١٦	١١-٣١، ٣٥، ٧٧-٧٨	٣١	ص ١٤١ عدد الآيات ١٥
(٢٢) المؤمنون	٩٢-٧٨، ٢٢-١٢ ١١٨-١١٥	٢٠	ص ٧٨ عدد الآيات ٢٩	٦١-٥١، ١١-١	٢٢	
(٢٣) النور	٦٤، ٤٥-٤١، ٣٧-٣٥	٩		٥٢-٥١، ٤٠-٣٦، ٢٢-١٩	١١	ص ١٤٤ عدد الآيات ١٢
(٢٤) الفرقان	٣٥-٣٤، ٣٠-٢٠، ١٢-١٠ ٧٥-٧٨	٣٤		٧٧-٦٣	١٥	
(٢٥) الشعراء	٣٩-٢٨	١٢		٢٢٧-٢١٣	١٥	ص ١٤٦ عدد الآيات ١٤

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
(١٦) الصافات	١٨٢-١٧١، ١٧١-١٨٢	٣١		١٠٦-٦	٧	
(٢٥) يس	١١٧-٨٣، ٣٣-٨٣	٥٢			١	عدد الآيات ٧
(٢٣) يسا	١٣٦، ٦، ٣٦	٥		٣٧	١	
(٢٤) فاطر	١٧٦-٨٢، ٢١، ٢٠-١٣	٢١		١٠٦-٥١، ٦٢-٢٠	٧	١٥١ ص
(٢١) السجدة	٧٦، ٤-٣	٧		٧٢-٧٠	١١	عدد الآيات ١٠
(٢٠) لقمان	٢١-٢٦، ٢٠، ١٠	٧		١٣-٣٣، ١٣-٣٤، ٢٢-٣٢	٥	
(٢٩) الروم	٣٥، ٠٥-٧٣	١٧		١٠٦-١٩، ١٢، ٣٤-٣٤	٧	١٤٩ ص
(٢٨) المعنكوت	١٣٦، ٠٣، ٨٢-٧١	١٧			٥	عدد الآيات ٩
(٢٧) القصص	١١٩-١٠٢، ٢٢-١٦	٦		١٠٢-١٣٦، ٦٣-٧٢	٧	
(٢٦) النمل	٧٨، ٧٣-٦٨	٧		١٠٦-١٣، ١١-١٠	٥	
	٢٥-٢١، ٢٦-٢٠، ٧٧-٧٩	١٣		١٠٦-٦٢، ٧٢-٦٣	١١	

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدر	عددها	ملاحظات	الآيات	عددها	ملاحظات
(١١) مائدة									
(١٢) النحل									
(١٣) القصص									
(١٤) الأعراف									
(١٥) الحجر									
(١٦) الممتحنة									
(١٧) الحديد									
(١٨) الشورى									
(١٩) الزمر									
(٢٠) طه									
(٢١) الأحقاف									
(٢٢) المؤمنون									
(٢٣) المجادلة									
(٢٤) الحاشية									
(٢٥) التوبة									
(٢٦) الأنعام									
(٢٧) الأعراف									
(٢٨) القصص									
(٢٩) الحجر									
(٣٠) الممتحنة									
(٣١) الحديد									
(٣٢) الشورى									
(٣٣) الزمر									
(٣٤) طه									
(٣٥) الأحقاف									
(٣٦) المؤمنون									
(٣٧) المجادلة									
(٣٨) الحاشية									
(٣٩) التوبة									
(٤٠) الأنعام									
(٤١) الأعراف									
(٤٢) القصص									
(٤٣) الحجر									
(٤٤) الممتحنة									
(٤٥) الحديد									
(٤٦) الشورى									
(٤٧) الزمر									
(٤٨) طه									
(٤٩) الأحقاف									
(٥٠) المؤمنون									
(٥١) المجادلة									
(٥٢) الحاشية									
(٥٣) التوبة									
(٥٤) الأنعام									
(٥٥) الأعراف									
(٥٦) القصص									
(٥٧) الحجر									
(٥٨) الممتحنة									
(٥٩) الحديد									
(٦٠) الشورى									
(٦١) الزمر									
(٦٢) طه									
(٦٣) الأحقاف									

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدر	عددها	ملاحظات
------------	----------------	-------	---------	-------------	-------	---------

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
(٧٣) المرسلات	٠٢-٢٧	٧				
(٧٢) الإنسان	١-٣	٣		١١-٢٣	٩	ص ١٦٣ عدد الآيات
(٧١) القيامة	١٣-٠٤	٥	٣ الآيات ص ١٠٦			
(٧٠) الم نشر				١-٧	٧	
(٦٩) الزمل				١-١٠	١٠	ص ١٦٣ عدد الآيات
(٦٨) الجن	٣٠٥٢-٧٨	٥		١١-٢٣	٧	
(٦٧) نوح	١١-٠١	١٠				
(٦٦) العارج				٧١-٣٦	١٧	
(٥٥) الشك	١٩٠٥١٠٢-٥١٠٦١٠٦٢	١١				
(٣٤) التحريم				٨	١	
(١٣) الطلاق	١١	١		٢-٢٠٣-٥	٣	
(١٢) التين	١-٣	٣		١١-٧١	٧	

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
النبا (٧٤)	١٦-١	١٦		٢١-٢٥	٧	
التازعات (٧٥)						
عبس (٧٦)	٣٢-١٧	١٦				
الانفطار (٧٧)	٨-٦	٣		٩-٦	٣	
الانشقاق (٧٨)						
البروج (٧٩)	١٦-١٢	٥				
الطارق (٨٠)	١٠-٥	٦				
الأعلى (٨١)	٥-١	٥		١٩-١٤	٦	
الغاشية (٨٢)	٢٠-١٧	٣				
الفجر (٨٣)						
البلك (٨٤)	٧-١	٣		٢٠-١١	١٠	
القمس (٨٥)				٥١-١٥	٦	
الليل (٨٦)				٣-٤١	١١	

ص ١٦٥
عدد الآيات

ص ١٦٤
عدد الآيات

ص ١٦٤
عدد الآيات

اسم السورة	الآيات الجواهر	عددها	ملاحظات	الآيات الدرر	عددها	ملاحظات
(٨٧) الضحى	٨-١	٨		١١-٩	٣	
(٨٨) العلق				٨-١	٨	
(٨٩) الزلزلة				٨-٧	٢	
(٩٠) العاديات				١١-٦	٦	
(٩١) التكاثر				٨-١	٨	
(٩٢) العصر				٣-١	٣	
(٩٣) الهمزة				٣-١	٣	
(٩٤) الماعون				٧-١	٧	
(٩٥) النصر				٣-١	٣	
(٩٦) الإخلاص	٤-١	٤		٥-١	٥	
(٩٧) الفلق				٦-١	٦	
(٩٨) الناس						
المجموع		٧٨٠			٧٣٨	

الفصل الأول

$$١٥١٨ = ٧٣٨ + ٧٨٠ = \text{المجموع الكلي}$$

$$٦٢٦٦ = \text{عدد آيات القرآن}$$

$$\%٢٤,٢٢٥ = \text{النسبة العامة}$$

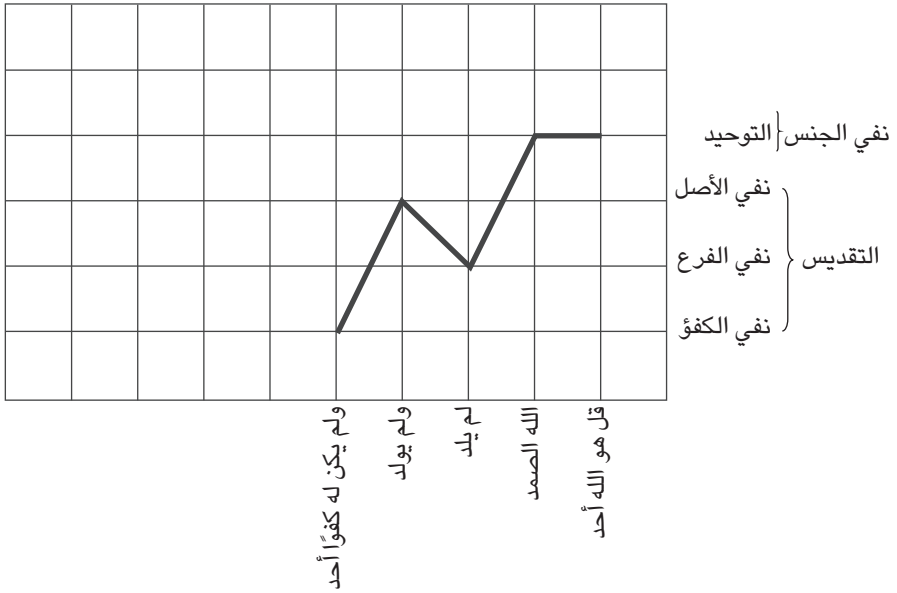
$$\%١٢,٤٤٨ = \text{نسبة الآيات الجواهر}$$

$$\%١١,٧٧٧ = \text{نسبة الآيات الدرر}$$

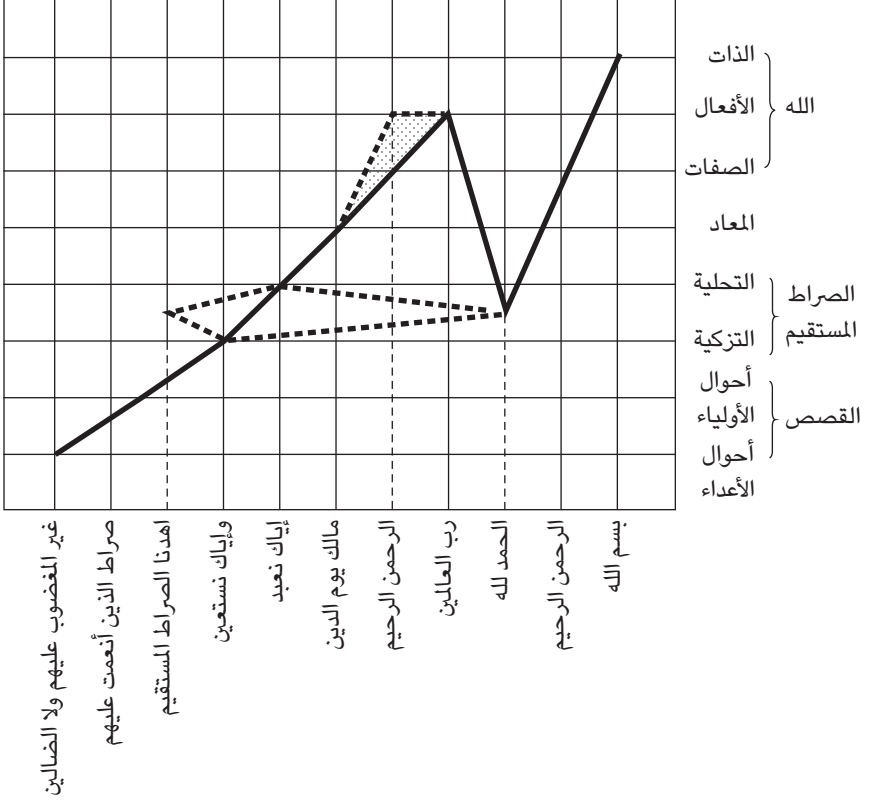
$$١١٤ = \text{عدد سور القرآن}$$

$$\%٨٥,٩٦ = \text{النسبة}$$

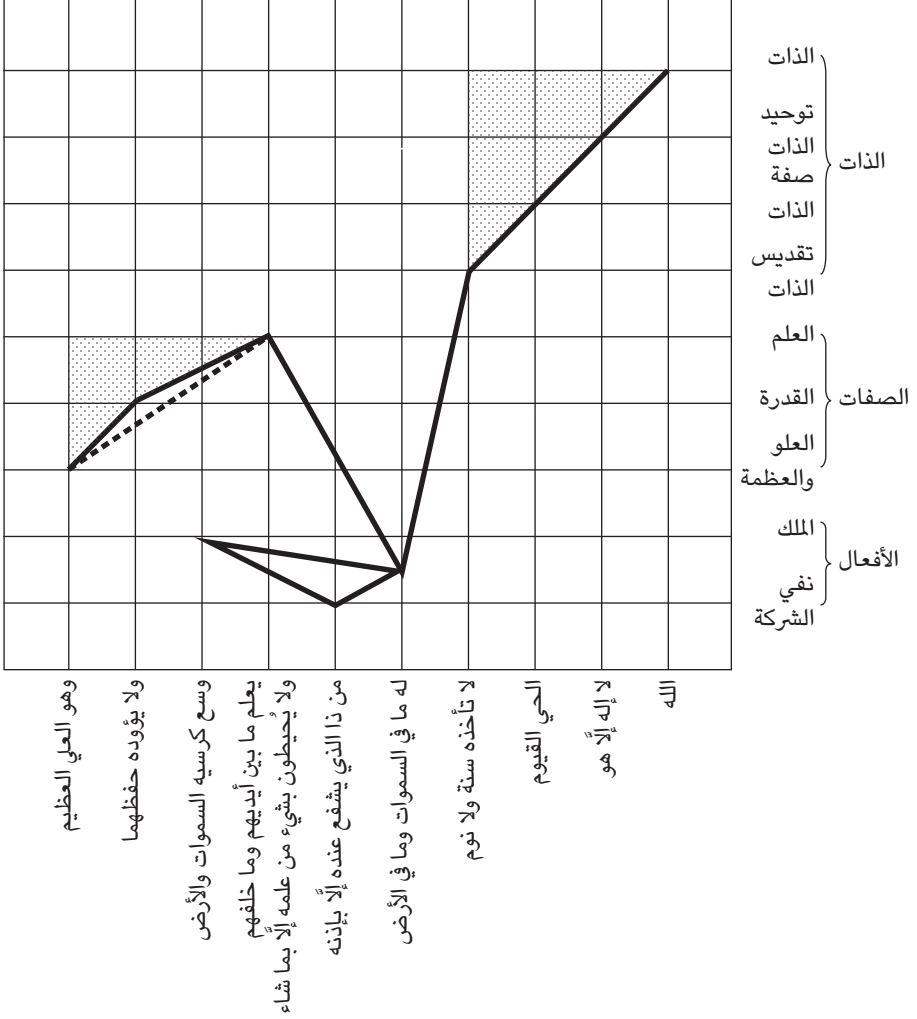
منحنى سورة الإخلاص في علاقتها بمعرفة الذات



منحنى سورة الفاتحة في علاقتها بعلوم القرآن



منحنى آية الكرسي في علاقتها بعلم معرفة الله



ثبت المصادر والمراجع

(١) المصادر

ابن حزم (أبو محمد علي بن أحمد): الفِصَل في الملل والأهواء والنحل، مكتبة السلام العالمية، القاهرة، بدون تاريخ.

ابن خلدون (عبد الرحمن): المقدمة، دار إحياء التراث العربي، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.

ابن عربي (محيي الدين): الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، لبنان، بدون تاريخ.
ابن قتيبة (أبو عبد الله محمد بن مسلم): تأويل مختلف الحديث، مطبعة كردستان العلمية، مصر، ١٣٢٦هـ.

ابن هشام (أبو محمد عبد الملك): السيرة النبوية، تحقيق: طه عبد الرؤوف سعد، دار الجليل، بيروت، لبنان، ١٩٧٥م.

الباقلاني (القاضي أبو بكر): إعجاز القرآن، بهامش «الإتقان في علوم القرآن» للسيوطي، الطبعة الثالثة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٣٧٠هـ-١٩٥٢م.

الخيّاط (أبو الحسين عبد الكريم بن محمد بن عثمان): الانتصار في الرد على ابن الراوندي. تحقيق: نيرج، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، ١٩٥٧م.

الزركشي (بدر الدين محمد بن عبد الله): البرهان في علوم القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر، الطبعة الثالثة، بيروت، لبنان، ١٩٧٧م.

الزمخشري (أبو القاسم جار الله محمود بن عمر): الكشّاف عن حقائق التنزيل
وعيون الأقاويل في وجوه التأويل، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، القاهرة، ١٩٦٦م.

السيوطي (عبد الرحمن جلال الدين): الإتقان في علوم القرآن، انظر «الباقلاني».
الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن أبي القاسم): الملل والنحل، بهامش «الفصل في
الملل والأهواء والنحل»، انظر «ابن حزم».

الطبري (محمد بن جرير): جامع البيان عن تأويل آي القرآن. تحقيق: محمود محمد
شاکر، دار المعارف، القاهرة، ١٩٧١م.

عبد الجبار (القاضي أبو الحسن الأسد آبادي): «إعجاز القرآن»، تحقيق: أمين الخولي،
١٣٨٠هـ/١٩٦٠م، الجزء السادس عشر من «المغني في أبواب التوحيد والعدل» حقق
بإشراف طه حسين، وإبراهيم مدكور، وزارة الثقافة والإرشاد القومي، مصر،
١٩٦٥-١٩٦٥م.

«التنبؤات والمعجزات» تحقيق: محمود الخضيرى، ومحمود قاسم، ١٣٨٥هـ/
١٩٦٥م، وهو الجزء الخامس عشر من كتاب «المغني في أبواب التوحيد والعدل».

عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز، مكتبة القاهرة، الطبعة الأولى، ١٣٨٩هـ/١٩٦٩م.
الغزالي (أبو حامد محمد بن محمد): إحياء علوم الدين، مكتبة الحلبي، القاهرة، بدون
تاريخ.

جواهر القرآن، دار الآفاق الجديدة، بيروت، لبنان، الطبعة الخامسة، ١٤٠٣هـ/
١٩٨٣م.

فضائح الباطنية، تحقيق: عبد الرحمن بدوي، الدار القومية للطباعة والنشر،
القاهرة، مصر، ١٣٨٣هـ/١٩٦٤م.
المنقذ من الضلال، تحقيق: عبد الحليم محمود، دار الكتب الحديثة، الطبعة
الخامسة، ١٣٥٨هـ.

مسلم بن الحجاج النيسابوري: الجامع الصحيح، طبعة استانبول، تركيا، بدون
تاريخ.

المنذري (الحافظ زكي الدين عبد العظيم): مختصر صحيح مسلم، تحقيق: محمد
ناصر الدين الألباني، وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، الكويت، ١٣٨٩هـ.

(٢) المراجع العربية والمترجمة

- إحسان عباس: تاريخ النقد الأدبي عند العرب، بيروت، لبنان، ١٩٧١م.
- أمين الخولي: مادة «تفسير» (دائرة المعارف الإسلامية) الترجمة العربية.
- بيرس (تشارلز سوندرز): تصنيف العلامات، ترجمة: فريال الغزولي، ضمن (مدخل إلى السيميوطيقا) إشراف: سيزا قاسم ونصر حامد أبو زيد، دار إلياس العصرية، القاهرة، ١٩٨٦م.
- جولد تسيهر (أجنسس): مذاهب التفسير الإسلامي: ترجمة: محمد عبد الحليم النجار، مطبعة الخانجي، القاهرة، ١٩٥٥م.
- حسن حنفي: التراث والتجديد، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، ١٩٨١م.
- سيزا قاسم: السيميوطيقا، حول بعض المفاهيم والأبعاد، ضمن (مدخل إلى السيميوطيقا) انظر «بيرس».
- فليش (الأب هنري اليسوعي): العربية الفصحى، نحو بناء جديد، تعريب وتحقيق: عبد الصبور شاهين، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٦٦م.
- لوتمان، يوري (وآخرون): نظريات حول الدراسات السيميوطيقية للثقافات، ترجمة نصر أبو زيد، ضمن (مدخل إلى السيميوطيقا) انظر «بيرس».
- محسن الميالي: ظاهرة اليسار الإسلامي، مطبعة تونس، قرطاج، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
- المغربي: تفسير جزء تبارك، كتاب الشعب رقم ٦، دار الشعب، القاهرة، ١٩٥٧م.
- نصر أبو زيد:

- الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الثانية، ١٩٨٣م.
- السيرة النبوية سيرة شعبية، مجلة جامعة أوساكا للدراسات الأجنبية، أوساكا، اليابان، العدد رقم ٧١، ١٩٨٦م.
- فلسفة التأويل، دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي، دار التنوير للطباعة والنشر، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، ١٩٨٣م.
- مفهوم النظم عند عبد القاهر، قراءة في ضوء الأسلوبية، مجلة «فصول» المجلد الخامس، العدد الأول، القاهرة، ١٩٨٥م.

(٣) المراجع الإنجليزية

- (1) **Izutsu, Toshihiko**, "Revelation as a Linguistic Concept in Islam," Studies in Medieval Thought, Vol. V, The Japanese Society of Medieval Philosophy, 1962.
- (2) **Jakobson, Roman**, "Linguistics and Poetics," Style and Language, Cambridge, Mass, 1960.
- (3) **Johnson, Barbara**, The Critical Difference, Baltimore, 1981.
- (4) **Nesselroth, Peter W.**, "Literary Identity and Contextual Difference," Identity of Literary Text, Ed. Mario J. Valdes and Owen Miller, University of Toronto Press, 1985.
- (5) **Nasr Abu-Zaid**. "Al-Ghazali's Theory of Interpretation," Journal of Osaka University of Foreign Studies, 72 (1987).

