

التفسير عند نصر حامد أبو زيد من خلال كتابه (مفهوم النص دراسة في علوم القرآن)

أستاذ العقيدة الإسلامية المساعد - قسم
الدراسات الإنسانية - جامعة حفر الباطن
المملكة العربية السعودية .

د. رحاب عبد الرحمن أحمد فضيل

مستخلص:

إذا كانت الثقافة العربية ثقافة تعطي للنص القرآني دوراً أساسياً، وتجعل من التأويل منهجاً فلا بد أن لهذه الثقافة مفهوماً-ولو ضمناً-لماهية النص ولطرائق التأويل. ومع ذلك فقد حظي جانب «التأويل» ببعض الدراسات التي ركزت على العلوم الدينية وتجاهلت ما سواها، ولم يحظ مفهوم «النص» بدراسة تحاول استكشاف هذا المفهوم في تراثنا إن كان له وجود، أو تحاول صياغته وبلورته إن لم يكن له وجود. والدكتور نصر حامد أبو زيد يحاول في كتابه هذا البحث عن مفهوم «النص القرآني» من حيث كون القرآن كتاب العربية الأكبر لرصد أثره الأدبي الخالد. وهذا البحث لن يكون مجرد رحلة فكرية في التراث، ولكنه فوق ذلك هو بحث عن «البعد» المفقود في هذا التراث، وهو البعد الذي يمكن أن يساعد على الاقتراب من صياغة «الوعي العلمي» بهذا التراث. ما في العرض، فقد أثرت -لأجل الاختصار- التركيز على أهم النقاط التي يركز عليها المؤلف بصفته نقاطاً أساسية في موضوع يطرقه المؤلف، ومن ألفاظه هو، ولم أتصرف فيها إلا في القليل من أجل الشرح والبيان.

الكلمات المفتاحية: التفسير، نصر حامد أبوزيد، مفهوم النص، علوم القرآن، المكي والمدني.

Abstract:

If the Arab culture is a culture that gives the Qur'anic text an essential role, and makes interpretation a method, then this culture must have

a concept - albeit implicitly - of the essence of the text and the methods of interpretation. However, the “interpretation” aspect has received some studies that focus on religious sciences and ignore everything else, and the concept of “text” has not received a study that attempts to explore this concept in our heritage if it exists, or attempts to formulate and crystallize it if it does not. And Dr. Nasr Hamid Abu Zayd, in his book, attempts to research the concept of “the Qur’anic text”. In terms of the Qur’an being the largest Arabic book to monitor its immortal literary impact. This research will not be just an intellectual journey in the heritage, but rather it is a search for the missing “dimension” in this heritage, a dimension that can help approach the formulation of “scientific awareness” of this heritage. What is in the presentation, I chose - for the sake of brevity - to focus on the most important points that the author focuses on as they are essential points in a topic that the author touches on, and among his words, and I only dealt with them in a few for the sake of explanation and statement.

Keywords: interpretation, Nasr Hamid Abu Zaid, the concept of the text, the sciences of the Qur’an, Mecca and Medina.

مقدمة :

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على المبعوث رحمة للعالمين، سيدنا محمد وعلى آله وصحبه أجمعين، وبعد، فإن القرآن الكريم هو المعجزة العقلية الباهرة التي أَيْدَ الله بها خير خلقه، وخاتم أنبيائه -صلوات الله وسلامه عليه. وهو خالد في إعجازه لا يزيده التقدم العلمي إلا رسوخاً في الإعجاز، وهو حجة الله البالغة

على خلقه، تعبدهم بتلاوته وتدبره، وفهمه والعمل به، وأطلعهم من خلاله على بعض أسرارهم في ملكه وملكوته. وهو كتاب الهداية، ومنهج الحياة، بيّن فيه لعباده ما يحلّ لهم، وما يحرم عليهم، وما ينفعهم، وما يضرهم بأسلوب ممزوج بالسلاسة والوضوح.

لهذا جمع المسلمون الأوائل كل قواهم، وكرّسوا جُلّ حياتهم لخدمة هذا الكتاب العظيم، ولم يدّخروا جهداً في حفظه وتدوينه، وتفسيره، واستنباط أحكامه، والتنقيب عن لطائفه وأسراره، والعمل به والسير على نهجه في عباداتهم وعاداتهم ومعاملاتهم، فتركوا لنا تراثاً خالداً غصّت به المكتبات في مشارق الأرض ومغاربها.

أسباب اختيار الدراسة :

إذا كانت الثقافة العربية تعطي للنص القرآني، أساسياً، فجعلاً من التأويل منهجاً، وذلك من أجل الثقافة مفهوماً ولو ضمناً- لماهية النص ولطرق التأويل. ومع ذلك، فقد وجد جانباً «التأويل» ببعض الدراسات التي ركزت على العلوم الدينية، ولم يكن مفهوماً «النص» بدراسة استكشاف هذا المفهوم في التراث، أو تحاول صياغته، ومع ذلك فإن موضوعه موجود أن يحاول تصور مفهوم «النص القرآني» من حيث كون القرآن كتاب العربية الأكبر لرصد أثره الأدبي الخالد. وهذا هو البعد الذي يساعد في التركيز على التراث في التراث.

أهمية الدراسة:

التعرف على منهج نصر حامد أبو زيد في التفسير من خلال كتابة مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن .

مشكلة الدراسة :

حيث أن مقترح نصر حامد أبو زيد في ما يتعلق بتفسير القرآن ورغبته في تغييره من جيل إلى جيل ؛ إذ يعتقد أبو زيد بأن القرآن بمعناه ومعناها لا يتناسب مع كل عصر وعليه يجب تفسيره انطلاقاً من هذه الحقيقة. إنّ الدلالات اللغوية الموجودة في القرآن لها قابلية الانضواء تحت دائرة التأويل، الأمر الذي يتيح للمفسر إمكان أن يُعيد صياغتها طبقاً للواقعيات الاجتماعية واللغوية لعصره. وإنّ الغاية من تأويل القرآن يجب أن تقوم على فهم المغزى، دون المعنى المتعلق بعصر النزول. يترتب

على هذه النظرية أن تكون هناك في القرآن أجزاء لا يمكن تطبيقها على الواقع الثقافي واللغوي المعاصر، ويجب اعتبارها مجرد شواهد تاريخية.

منهجية الدراسة :

اعتمدنا في البحث على المتن الوصفي التحليل لمناسبتة لطبيعة البحث

نصر حامد أبو زيد :

أكاديمي مصري، تخصص في فقه اللغة العربية، (ولد في قرية في طنطا يوم 10 يولييه -1943 ومات 5 يولييه 2010 . ونشأ في أسرة ريفية بسيطة، في البداية لم يحصل على شهادة الثانوية العامة التوجيهية ليستطيع استكمال دراسته الجامعية، لأن أسرته لم تكن تستطيع أن تنفق عليه في الجامعة، لهذا اكتفى في البداية بالحصول على دبلوم المدارس الثانوية الصناعية قسم اللاسلكي عام 1960م. يعتبر من المسلمين التنويريين المجددين، وله مؤلفات في التأويل، والتفسير، وفي إعادة كتابة التاريخ الإسلامي.

كان أبوزيد أثار زوبعة في تسعينيات القرن الماضي بكتابات في الفكر الإسلامي والديني ومعارضته سلطة النص المطلقة، أدت إلى صدور قرار من محكمة الأحوال الشخصية بتطليقه من زوجته الدكتورة ابتهاج يونس، أستاذة الأدب الفرنسي في جامعة القاهرة، بعد أن اعتبر مرتدًا عن الإسلام، فاضطر للجوء معها إلى هولندا إثر هذا الحكم.⁽¹⁾ وأصدر أبوزيد العديد من الكتب من أهمها الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة و فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي و أنظمة العلامات في اللغة والأدب والثقافة مدخل إلى السميوطيقا و مفهوم النص دراسة في علوم القرآن .⁽²⁾ وعندما قدم أبو زيد أبحاثه بعنوان نقد الخطاب الديني للحصول على درجة الأستاذية تكونت لجنة من أساتذة جامعة القاهرة أبرزهم رئيسها د. عبدالصبور شاهين، الذي اتهم في تقريره أبوزيد بالكفر، وحدثت القضية المعروفة التي انتهت بمغادرته مصر إلى المنفى، منذ 1995 بعد حصوله على درجة أستاذ بأسابيع. وانشغلت الأوساط العلمية والفكرية في مصر والعالم العربي بالقضية، خصوصاً أن د. عبدالصبور شاهين أرفق اتهامه بالردة لأبي زيد تقريراً تضمن العداوة الشديدة لنصوص القرآن والسنة والدعوة لرفضهما. والهجوم على الصحابة، وإنكار المصدر الإلهي للقرآن الكريم، والدفاع عن الماركسية

والعلمانية وعن سلمان رشدي وروايته (آيات شيطانية). وعلى إثر هذا التقرير نشأت معركة فكرية واسعة بين أنصار أبوزيد وبين المؤيدين لتقرير شاهين، وطالبته لجنة مكونة من 20 عالماً من الأزهر بإعلان التوبة عن بعض الأفكار التي وردت في كتابه مفهوم النص ورأوا أنها مخالفة لأحكام الدين الإسلامي.⁽³⁾

إلا أن الدكتور عبدالصبور شاهين نفى نفيّاً قاطعاً في عام 2010 في حوار أجرته معه جريدة الدستور المصرية أن يكون قد كفر أبوزيد وقال لا يمكن أن أورط نفسي في هذا الاتهام البشع، لأن رسول الله - صلي الله عليه وسلم - يقول: (من قال لأخيه يا كافر فقد باء بها أحدهما)، وكلنا سنحاسب بين يدي الله تبارك وتعالى، وما كتبته في التقرير الذي أقرته اللجنة العلمية وأقره مجلس الجامعة كان تقييماً علمياً موضوعياً لأعمال الباحث، فنحن نفحص بحثاً لا باحثاً، ولم أتعرض في تقرير لي لعقيدة الباحث أو دينه، فهذا أمره إلى الله سبحانه وتعالى ولا شأن لي به.⁽⁴⁾

أعماله :

أولاً: الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة (وكانت رسالته للماجستير

ثانياً: فلسفة التأويل دراسة في تأويل القرآن عند محيي الدين بن عربي وكانت رسالته للدكتوراه، في كلية الآداب جامعة القاهرة قسم اللغة العربية

ثالثاً: مفهوم النص دراسة في علوم القرآن

رابعاً: شكاليات القراءة واليات التأويل مجموعة دراساته المنشورة في مطبوعات متفرقة

خامساً: نقد المرأة في خطاب الأزمة طبع بعد ذلك كجزء من دوائر الخوف.

سادساً: التفكير في زمن التكفير جمع وتحرير وتقديم نصر أبوزيد عن قضية التفريق بينه وبين زوجته وردود الفعل نحوها.⁽⁵⁾

التوجه للواقع بالبلاغ :

من العروف عند 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 مذكورة على النحو التالي :⁽⁶⁾.

عن يَحْيَى قَالَ سَأَلْتُ أَبَا سَلَمَةَ أَيُّ الْقُرْآنِ أُنْزِلَ قَبْلُ قَالَ (يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ) فَقُلْتُ أَوْ أَقْرَأُ فَقَالَ سَأَلْتُ جَابِرَ بْنَ عَبْدِ اللَّهِ أَيُّ الْقُرْآنِ أُنْزِلَ قَبْلُ قَالَ (اقْرَأْ بِاسْمِ رَبِّكَ الَّذِي خَلَقَ) فَقُلْتُ أَوْ أَقْرَأُ قَالَ جَابِرٌ أُحَدِّثُكُمْ مَا حَدَّثَنَا رَسُولُ اللَّهِ - ﷺ - قَالَ جَاوَزْتُ بِحِرَاءٍ شَهْرًا فَلَمَّا قَضَيْتُ جَوَارِي نَزَلْتُ فَاسْتَبَطَنْتُ بَطْنَ الْوَادِي (6) فَتَوَدَّيْتُ فَنَظَرْتُ أَمَامِي وَخَلْفِي وَعَنْ يَمِينِي وَعَنْ شِمَالِي فَلَمْ أَرَ أَحَدًا ثُمَّ نُودِيتُ فَلَمْ أَرَ أَحَدًا ثُمَّ نُودِيتُ فَرَفَعْتُ رَأْسِي فَإِذَا هُوَ عَلَى الْعَرْشِ فِي الْهَوَاءِ يَعْني جَبْرِيلَ عَلَيْهِ السَّلَامُ فَأَخَذَتْنِي مِنْهُ رَجْفَةٌ شَدِيدَةٌ فَأَتَيْتُ خَدِجَةَ فَقُلْتُ دَثُرُونِي فَدَثُرُونِي فَصَبُّوا عَلَيَّ مَاءً فَأَنْزَلَ اللَّهُ {يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ} (1) قُمْ فَأَنْذِرْ (2) وَرَبِّكَ فَكَبِّرْ (3) وَثِيَابَكَ فَطَهِّرْ (4) وَالرُّجْزَ فَاهْجُرْ (7) (8)

أَنْ أَشَدَّ مَا لَقِيَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ مِنْ قُرَيْشٍ أَنَّهُ خَرَجَ يَوْمًا فَلَمْ يَلْقَهُ أَحَدٌ مِنَ النَّاسِ إِلَّا كَذَبَهُ وَآذَاهُ، لَا حُرٌّ وَلَا عَبْدٌ، فَرَجَعَ رَسُولُ اللَّهِ ﷺ إِلَى مَنْزِلِهِ، فَتَدَثَّرَ مِنْ شِدَّةِ مَا أَصَابَهُ، فَأَنْزَلَ اللَّهُ تَعَالَى عَلَيْهِ: يَا أَيُّهَا الْمُدَّثِّرُ، قُمْ فَأَنْذِرْ. (9)

لقد كانت التجربة الأولى محيرة، فماذا يريد منه هذا الملك، وماذا يريد منه ربه؟ وما حقيقة هذا الوحي؟ ولا شك أن كل هذه الحيرة التي انتابت محمد (ﷺ)، والتي دفعته إلى أن يعلو شواهد الجبال ياسا يمكن أن تؤكد لنا حقيقة هامة هي أن محمدا (ﷺ) لم يكن مختلفة أو كاذبا. كان الوحي بالنسبة له. وبالنسبة للثقافة كاللنا في الفصل السابق - حقيقة لا شك فيها. ومن شأن هذه الحقيقة أن تفسر فعالية النص في الواقع والثقافة معا. لقد ظهر بعد محمد (ﷺ) من زعموا أنهم يوحى اليهم لكن الاختبار - وصراع القوي - كسفا عن اختلافاتهم. من هذا أن نفهم كل هذه المحاولات التي بذلها محمد (ﷺ) - وبذلتها معه خديجة - للتأكد من حقيقة هذا النداء الملح، ومن حقيقة الملك ومن حقيقة الوحي ذاته كذلك. وسط هذا الخوف والعرشة والتدثر أفصح له الوحي عن حقيقة الدور الذي أسند إليه، وبين له عظم المهمة التي اختير لأجل تحقيقها. لم تكن المسألة مسألة كلمات تلقي عليه فيردها ثم يهرع إلى فراشه، انها مهمة تتطلب القيام والاستعداد. أنها مهمة والإنذار، انذار هذا المجتمع وهؤلاء الناس بحقيقة الفساد الذي نخر في عظام المجتمع كله وبضرورة التغيير تحقيقا لأحلام المستقبل. وقد لاحظ المفسرون القدماء

أن مفعولي «أنذره محذوفان، واستدلوا من ذلك على أن المقصود فافعل الانذار من غير تخصيص) عدم تعلق الغرض بها، وتعلقه بأصل الانذار، إذ كان هذا أهم شيء بالنسبة إليه ما دام لا يعلم من هذا الذي يخاطبه وماذا يريد من غشيانه له المرة تلو المرة»⁽¹⁰⁾ والحقيقة أن الحذف هنا يحقق غايتين : أولاها أن يحافظ النص على فاصلة الرء وهي حرف مكرر بحدث رئينا يتجاوب مع امر القيام لذلك المتدثر الذي يخلد إلى النوم والراحة من جهة، ويتجاوب مع دلالة الانذار» من جهة أخرى، أما الغاية الثانية التي يحققها ، الحذف - حذف مفعولي أنذر - فهي غاية تجاوب النص مع المتلقي الأول ذاته، من حيث انه يعلم من ينذر ويعلم اسباب الانذار. إن النص هنا يتجنب الإطناب، في موقف لا يستدعيه ولا يحتاجه . إن أفعال الأمر تتوالى في هذا النص تواليا سريعا بالفاء «فأنذره فكبر» «فطهره فاهجر، وليس لذلك من دلالة سوى أن النص الذي لم يكلف محمد (ﷺ) ، فيما سبق إلا بالقراءة يكلفه الآن مجموعة من الأفعال تستلزم القيام. إن الأمر بالانذار والأمر بتكبير الرب - وهو الرب الذي كشف عن نفسه في النص السابق - يمثلان محورة واحدة، بينما يمثل المحور الثاني الأمر بتطهير الثياب والأمر بهجر الرجز. إن الأمر بالانذار يتضح فحواه من الأمر بتكبير الرب، ذلك أن تكبير الرب يستلزم تصغير الأرباب الأخرى وهذا من شأنه أن يكشف دلالة فعل الانذار من ناحية مضمونه ومحتواه. وفي المحور الثاني يتقابل الأمر بتطهير الثياب - النظافة الشكلية - مع الأمر جر 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 أن محمدا (ﷺ) - قبل البعثة - لم يكن مهاجرا لقومه مثل زيد بن عمرو بن نفيل. إن الأمر بالهجر هنا يمثل بداية الانفصال بين الجديد والقديم، وهو أمر يتجاوب مع الأمر بالانذار فيلتقي المحوران على الوجه التالي :

من هنا يصعب أن نتقبل اجماع المفسرين على أن المقصود بتطهير الثياب «تطهير النفس مما يستقر من الأفعال ويستهن من العادات» ، ذلك أن هذا التأويل المجازي يجعل من الأمر بهجر الرجز نوعا من التكرار وواطناب، وهي ظاهرة لا يستدعيها الموقف كما سبقت الإشارة . إن الأمر بتطهير الثياب أمر حقيقي في مجتمع

صحراوي يعاني من ندرة الماء، وتعد نظافة الثياب فيه من علامات النبيل وحسن المظهر الذي يجعل الشخص مقبولا 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 يمكن أن ينطبق أيضا على الدعاء بالسقيا للديار وللقبور.⁽¹¹⁾

معايير التميز و الأسلوب بين المكي والمدني:

أولا: معايير التميز :

اعتمد الفقهاء على معيار مكاني للفرقة بين المكي والمدني. ولما كان مكان الاتصال الوحي مرهونا دائما بمكان المتلقي الأول للوحي الذي هاجر من مكة إلى المدينة، ثم عاد إلى مكة فاتحة، وأخذ يتردد عليها بعد ذلك زائرا أو حاجة، فقد ذهب بعضهم إلى أن المكي ما نزل بمكة ولو بعد الهجرة، والمدني ما نزل بالمدينة وبالغ بعضهم في التفرقة المكانية فوضعوا تصنيفا خاصا 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، وفرقوا كذلك بين الشفري والحضري، وبين الليل والنهار، وبين السماي والأرضي. ⁽¹²⁾ وكل هذه التقسيمات التفصيلية تستند إلى معيار المكان أساسا للتقسيم وذلك دون اعتبار لأثر ذلك في النص من حيث المضمون أو من حيث الشكل. وثم معيار آخر للفرقة بين المكي والمدني هو معيار «المخاطبين» بالنص على التغليب في كل مرحلة من المرحلتين، ويذهب أصحاب هذا المعيار إلى أن «المكي ما وقع خطابا لأهل مكة، والمدني ما وقع خطابا لأهل المدينة، والعلامة الوحيدة التي تطرح لهذه التفرقة أن كل سورة فيها (يا أيها الناس) وليس فيها (يا أيها الذين آمنوا) فهي مكية، وفي (الحج) اختلاف». ⁽¹³⁾

لكن هذا المعيار معيار ناقص ذلك أن مخاطبات القرآن كثيرة جدا، والمخاطبين بالقرآن - كما سلفت لنا الإشارة - يتجاوزون ثنائية (الناس)، و(المؤمنين). وكيف نصنف مثلا ما ورد في القرآن خطابا للرسول المتلقي الأول للوحي وهو كثير؟ ⁽¹⁴⁾ إن معيار التصنيف يجب أن يستند إلى الواقع من جهة وإلى النص من جهة أخرى، إلى الواقع من حيث أن حركة النص ارتبطت بحركته، وإلى النص من حيث

مضمونه وبنائه، ذلك أن حركة النص في الواقع تنطبع آثارها في جانبي النص. فإذا نظرنا إلى حركة الواقع فلا بد أن ندرك أن حدث «الهجرة» من مكة إلى المدينة لم يكن مجرد انتقال في المكان. وإذا كانت مرحلة الدعوة في مكة لم تكد تتجاوز حدود الانذار» إلى حدود الرسالة، إلا قليلا، فإن النقلة إلى المدينة حولت الوحي إلى «رسالة». الرسالة أن يرتبط بمصارعة المفاهيم القديمة على مستوى الفكر والدعوة إلى المفاهيم الجديدة، أن «الانذار، بهذه المثابة تحريك للوعي لإدراك فساد الواقع والنهوض من ثم إلى تغييره».⁽¹⁵⁾ و الرسالة، تعني بناء أيديولوجية المجتمع الجديد. ولم يكن يمكن أن تتم هذه النقلة فجأة، لقد بدأت هذه المرحلة الثانية في حين بدأ النبي (ﷺ) - بعد الهجرة الأولى لبعض المسلمين إلى الحبشة - يعرض نفسه على الوفود التي كانت تأتي إلى مكة في موسم الحج، فبايعه أهل يثرب على أن يفدوه مما يفدون منه أهلهم وأبناءهم بعد أن قبلوا (الإسلام). وكان ذلك إيذانا بتحول جديد في تاريخ الدعوة، ومن ثم في حركة النص.

إن معيار التصنيف الذي يستند إلى الواقع اذن يجب أن يقوم على أساس التفرقة بين هاتين المرحلتين، والتسمية والملكي والمدني، يجب أن لا تكون اشارة للمكان فحسب، بل يجب أن تكون اشارة إلى مرحلتين تاريخيتين. من هذا المنطلق نختار أن : الملكي ما نزل قبل الهجرة والمدني ما نزل بعدها، سواء نزل بمكة أم بالمدينة، عام الفتح أو عام حجة الوداع أم بسفر من الأسفار).⁽¹⁶⁾ وإذا كان معيار «المضمون» أيضا معياره غير حاسم فذلك لأن المدخل الفقهي يفترض وجود تمايز واضح حاد يمكن تلمسه والدلالة عليه في التفرقة بين الملكي والمدني. والحقيقة أن مثل هذا التمايز الحاد القاطع الواضح مجرد افتراض ذهني إلا إذا تصورنا أن المرحلتين: الملكية والمدنية مرحلتان منفصلتان. إن التطور لا يحدث فجأة سواء على مستوى الواقع أم على مستوى النص، ولذلك تظل التفرقة بين الملكي والمدني في النص تفرقة تقوم على خصائص عامة ولكنها ليست حاسمة. وتزداد صعوبة إيجاد معيار حاسم للتمييز بما نعلمه التلاوة في المصحف المدون مخالف لترتيب التنزيل الزمني، فتتداخل النصوص الملكية والمدنية في السورة الواحدة، بحيث يحتاج تحديد انتهاء كل جزء من النص، وكل آية منه، إلى دراسة لغوية دقيقة، خاصة تلك النصوص التي استشكلت على القدماء أنفسهم. وفي

هذه الدراسة لا بد من مراعاة المعيار الزمني جنباً إلى جنب مع معيار النص ذاته سواءً من حيث مضمونه ام من حيث بناؤه وتركيبه. (17)

ثانياً : معيار الأسلوب :

إذا كان تحديد المكي وتمييزه عن المدني على سبيل الحسم يظل أمراً اجتهادية، فقد كان اجتهاد القدماء عادة يتركز في الترجيح بين المرويات دون أن يتجاوز ذلك إلا قليلاً إلى محاولة البحث عن خصائص أسلوبية فارقة إلى جانب المعيار الزمني والمعيار الموضوعي. ويمكن لنا أن نحدد اثنتين على الأقل من هذه الخصائص الأسلوبية التي تساعدنا 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 قورنت بقصر الآيات الملكية . ولذلك كان تنزل نجوم القرآن وسوره و آيه حين كان همكة أقصر منها وهو بالمدينة . وانظر إلى ما نقل في سورة براءة في غزوة تبوك وأنها نزلت كلها أو أكثرها عليه وهو يسير على ناقته بعد أن كان همكة 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 همكة مثل آيات الرحمن والذاريات والمدثر والضحى والفلق وأمثالها. واعتبر من ذلك علامة تميز بها بين المكي والمدني من السور والآيات (18). والحقيقة أن هذا المعيار - معيار الطول والقصر - يمكن تدعيمه على أساسين وتفسيره بها أيضاً.

الأساس الأول:

هو ما سبق أن أشرنا إليه من انتقال الدعوة من مرحلة الإنذار إلى مرحلة «الرسالة»، الانذار يعتمد على التأثير الذي يعتمد بدوره على لغة ذات أسلوب مركز وموع، وهو أسلوب طاع في قصار السور بصفة عامة، وكلها سور مكية. ولكن والرسالة جهة أخرى تخاطب المتلقي وتنقل 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 وان كان لا يلغيه إلغاء تامة، وفي الانذار تكون الأولوية للتأثير ويقل جانب نقل المعلومات، أو يصبح ثانوية بناء على هذا المعيار لا نستطيع أن نتقبل مثلاً ما يذهب إليه السيوطي من وجود نصوص في القرآن تأخر حكمها عن

نزولها، أي نزلت النصوص أولاً ثم فرض 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 تعوده على حالة الوحي .

أما الخصيصة الثانية من الخصائص الأسلوبية التي يمكن أن تكون فارقة بين الملكي والمدني فهي خصيصة ومراعاة الفاصلة . ورغم أن هذه الخصيصة يمكن أن تعد جزءاً من الطبيعة اللغوية للغة التأثيرية - لغة الانذار - فإنها يمكن أن تفسر أيضاً في ضوء تشابه آليات النص مع آليات النصوص الأخرى في الثقافة، ورغم تنبه القدماء لأهمية الفاصلة في القرآن بشكل عام فإنهم تحاشوا أي مقارنة بينها وبين السجع، الذي كان ظاهرة مألوفة في النصوص الأخرى.⁽¹⁹⁾ ولو تخلى القدماء هونا ما عن هذا الحرص الشديد على المفارقة بين النص والنصوص الأخرى لأمكنهم أن يفسروا «الحروف المقطعة في أوائل السور - التي اعتبروها إحدى علامات السور الملكية - تفسيراً يتباعد بها عن اشكالية والمحكم 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.⁽²⁰⁾

الفصل بين النص والحكم:

لا شك أن علاقة التلازم بين المنطوق اللغوي للنص وبين دلالاته أمر بديهي . وهو ما أشار إليه ابن خلدون⁽²¹⁾ وهو يفرق بين حالتي الوحي بالقول إن: «التلقي من الملك والرجوع إلى المدارك البشرية وفهمه ما ألقى عليه كله كانه في لحظة واحدة بل أقرب من لمح البصر، لأنه ليس في زمان، بل كلها تقع جميعاً فيظهر كأنها سريعة ولذلك سميت وحي؛ لأن الوحي في اللغة الاسراع⁽²²⁾». وهو ما نعبر عنه بلغة أقرب إلى المعاصرة فنقول إن علاقة الاتصال اللغوي بين مرسل ومستقبل لا تنقسم إلى علامات يتبعها العلم بالدلالة، بل حركة الفهم وفك شفرة الرسالة تتزامن عملية البث من جانب المرسل. وتذهب بعض اتجاهات الفكر المعاصر إلى أن عملية فهم النصوص لا تبدأ من قراءة النص، بل تبدأ قبل ذلك من الدوال الرابطة بين الثقافة التي تمثل أفق القاريء وبين النص وفي حالة النص القرآني لا بد أن يتزامن «سبب النزول مع النص مع حكمه أو دلالاته .

لكن الفقهاء أحيانا ما يلغون علاقة التلازم والتزامن الضرورية هذه بين النص والدلالة وذلك بافتراضهم امكانية أن يسبق النص الحكم، بمعنى أن ينزل النص أولا في المرحلة الملكية ثم يتقرر حكمه الشرعي أو الفقهي بعد ذلك في المرحلة المدنية. وكان من الطبيعي أن يفترضوا أيضا - بحكم علاقة التلازم المنطقي - امكانية أن ينزل الحكم أولا في المرحلة الملكية، ثم يرد النص الدال عليه بعد ذلك في المرحلة المدنية. ويؤدي الافتراض الأول إلى وجود نصوص معطلة عن أحكامها، أي نصوص غير دالة، والنص إذا كان غير دال فقد أهم خاصية فيه بوصفه نصا، أو بالأحرى يتوقف عن أن يكون نصا. أما الافتراض الثاني فيؤدي بداهة إلى امكانية الوحي/ الاتصال بدون نص، وإلا فكيف ينزل حكم بلا نص؟ وإذا كان علماء القرآن يدركون دون شك أن السنة، نص فلا شك أن افتراضهم تأخر النصوص عن أحكامها افتراض ناشئ عن تجاهلهم أحيانا . أو تناسيهم - لنص والسنة. إن هذا الافتراض معناه أن تصور هؤلاء العلماء للنص الديني تموز يقصره على القرآن، ويرى السنة مذكرة تفسيرية، وهذا تصور مخالف لتصور الفقهاء والأصوليين. ولذلك يستند الفقهاء في استخراج الأحكام إلى كل من القرآن والسنة، ويعتبر الاجماع عند جميعهم نصا، وإن كانوا اختلفوا حول «القياس». والمقصود بذلك أنهم اعتبروا كل ذلك دلالات شرعية يمكن استخراج الأحكام على أساسها، ولو تنبه علماء القرآن لهذا الربط بين الدلالات الشرعية لأدركوا أن افتراضهم امكانية تأخر نزول النص عن الحكم مجرد افتراض ذهني يعتمد على فصل بين جانبي النص الديني.⁽²³⁾ ومن تحليل الأمثلة التي يوردها الفقهاء دليلا على تأخر نزول النص عن حكمه يمكن أن نكتشف طبيعة الخطأ الذي وقعوا فيه والناشئ - كما سبقت الإشارة - عن محاولتهم تقبل جميع المرويات الواردة عن القدماء دون نقد أو تحليل. والمثال الأول آية التيمم التي ذهب البعض إلى أنها مدنية استنادا إلى سبب النزول، وإذا كان افتراض تأخر نزول النص عن الحكم افتراضا وهمية ناتجة 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 تقدم النص زمانيا على حكمه ودلالته نابع هو الآخر من مجموعة من الأخطاء نوردها على النحو التالي :

1. 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 تصورهم أن قوله تعالى: (قَدْ أَفْلَحَ مَنْ تَزَكَّى وَذَكَرَ اسْمَ رَبِّهِ فَصَلَّى)⁽²⁴⁾ نص في الزكاة رغم أنها آية مكية ولم يكن بمكة عيد ولا زكاة ولا صوم، وأجاب البغوي بأنه يجوز أن يكون النزول سابقة على الحكم « . »⁽²⁵⁾ والآية في الحقيقة لا علاقة لها بالزكاة بالمعنى الفقهي الشرعي، بل التزكي هنا مقصود معناه اللغوي، وهو معني مستخدم بكثرة في القرآن. ومع ذلك فالاستخدام القرآني لنفس اللفظ في سورة تالية - من حيث ترتيب النزول - يجعل التركيبياتان المال وذلك في قوله تعالى: (وَسَيُجَنَّبُهَا الْأَتَقَى الَّذِي يُؤْتِي مَالَهُ عِنْدَهُ مِنْ نِعْمَةٍ تُجْزَى إِلَّا ابْتِغَاءَ وَجْهِ رَبِّهِ الْأَعْلَى)⁽²⁶⁾ ولو كان المقصود الزكاة الشرعية لكان ذكر المال نوعاً من الاطناب المرذول الذي يتنزه 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: ⁽²⁷⁾ ذكر الله الزكاة في السور المكيات كثيراً تصريحاً وتعليقاً بأن الله سينجز وعده لرسوله ويقيم دينه ويظهره حتى تفرض الصلاة والزكاة وسائر الشرائع ولم تؤخذ الزكاة إلا بالمدينة بلا خلاف وأورد من ذلك قوله تعالى: (وَاتَّوُوا حَقَّهُ يَوْمَ حَصَادِهِ)⁽²⁸⁾ وقوله في سورة المزمل: (وَأَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ)⁽²⁹⁾ . ⁽³⁰⁾ ومن ذلك قوله تعالى: (وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا وَ) ⁽³¹⁾ فقد قالت عائشة وابن عمر وعكرمة وجماعة إنها نزلت في المؤذنين والآية مكية ولم يشرع الأذان إلا بالمدينة.

2. المصدر الثاني لأخطاء العلماء والذي أدى إلى افتراضهم تأخر الحكم عن نزول النص أن يرد تفسير معين للنص في رواية لا يستطيع العالم أن يردها لأنها منسوبة إلى صحابي أو تابعي، وتكون دلالة هذا التأويل أن الآية

«مدنية» فلا يجد العالم من حل لهذا التعارض سوى التوفيق بافتراض تأخر النص عن الحكم. ويمكن ادراج آية ولا أقسم بهذا البلد وأنت حل بهذا البلد، ضمن هذا الإطار. ويمكن أيضا أن نشير إلى ما ورد في قول ابن الحصار رواية عن عائشة (32) أن قوله تعالى (وَمَنْ أَحْسَنُ قَوْلًا مِّمَّنْ دَعَا إِلَى اللَّهِ وَعَمِلَ صَالِحًا) نزلت في المؤذنين رغم أن الآية مكية. لكن المثال الأوضح هو ما يرويه السيوطي عن ابن مسعود تفسيره لآية مكية هي قوله تعالى: (قُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَمَا يُبْدِيُ الْبَاطِلُ وَمَا يُعِيدُ) (33). (34) والآية مكية متقدمة على فرض القتال ويؤيد تفسير ابن مسعود ما أخرجه الشيخان من حديثه أيضا قال: دخل النبي صلى الله عليه وسلم مكة يوم الفتح وحول الكعبة ثلاثمائة وستون نصبا فجعل يطعنها بعود كان في يده ويقول: (وَقُلْ جَاءَ الْحَقُّ وَزَهَقَ الْبَاطِلُ إِنَّ الْبَاطِلَ كَانَ زَهُوقًا) (35). المصدر الثالث والأخير هو الخلط بين مناسبة النزول وبين سياق آخر 3. يعاد فيه الاستشهاد بالنص مرة أخرى، فيظن الراوي أن النص نزل سابقة على سببه، ويأتي العالم في مرحلة أخرى فيرى امكانية تقدم نزول النص على حكمه ومناسبته. مثال ذلك ما يرويه السيوطي أيضا أن عمر بن الخطاب حين نزل قوله تعالى: (سَيُهْزَمُ الْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ الدُّبُرَ) (36) قال: أي جمع؟ فلما كان يوم بدر وانهزمت قريش نظرت إلى رسول الله * في آثارهم مصلتا بالسيف يقول: سيهزم الجمع ويولون الدبر فكانت اليوم بدر. ولكن سياق الآية في سورتها يكشف أنها تتضمن مقارنة بين آل فرعون وبين مشركي مكة، وهي مقارنة يمكن تلمسها من انتقال النص من قصة آل فرعون إلى تهديد أهل مكة: ولقد جاء آل فرعون النذر. كذبوا بآياتنا كلها فأخذناهم أخذ عزيز مقتدر. أكفاركم خير من أولئكم أم لكم براءة في الزبر. أم يقولون نحن جميع منتصر. سيهزم الجمع ويولون الدبر، بل الساعة موعدهم والساعة ادهى وأمر. (37)

الإعجاز خارج النص :

هناك تفسيرات ترى انفصال الدلالة عن المدلول في إعجاز الوحي في الإسلام. وقد ذهب أصحاب هذا التفسير إلى أن المعجزة الدالة على صدق الوحي ترتبط بالقرآن، ولكنها لا تنبع من طبيعته الخاصة بوصفه نصة لغوية، بل تنبع من (عجز) العرب المعاصرين للنص عن الاتيان مثله كما تحداهم النص ذاته. وكان هذا العجز أمرا طارئاً بحكم تدخل الارادة الالهية ومنع الشعراء والخطباء من قبول التحدي والاتيان 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 (38)

الايثار عن الأمور الماضية والأنية، ومن جهة صرف الدواعي عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به جبرا وتعجيزا، حتى لو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما.(39)

وإذا كان خصوم المعتزلة والنظام خاصة يتجاهلون عادة ربطه للإعجاز بإخبار النصر عن الأمور الماضية وتنبؤه بأمور تحدث في المستقبل، فانهم يفعلون ذلك من أجل الوثب إلى نتيجة فحواها أن النظام ومدرسته ينكرون إعجاز القرآن. والحقيقة أن هذا الرأي لا ينكر الإعجاز من قريب أو من بعيد. وإذا توقفنا قليلا عند مفهوم الصرفة ، وهو المصطلح الذي شاع بعد ذلك وصفة لتفسير النظام، قلنا ان النظام يجعل المعجزة أمر واقعا خارج النص ويرتبط بصفة من صفات قائل النص وهو الله . وانطلاقا من مبدأ التوحيد الذي حرص المعتزلة على تأكيده حرصا شديدة يمكن أن نقول أن 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 الآلي والكلام البشري ، لكن تصورهم 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 الالهية لصفات البشر من كل جانب. وإذا كانت قدرة الله تعالى لا تغاليها قدرة البشر ولا تستطيع الوقوف ازاءها، فان والعجز، الذي يشير اليه

النص في تحديه للعرب أن يأتوا بمثله كان عجزة ناتج عن تدخل القدرة الإلهية لمنع العرب من قبول التحدي ومن محاولته. وليس في هذا الرأي انكار للاعجاز، بل هو تفسير له خارج اطار علاقة النص بغيره من النصوص الأخرى. انه والعجز، البشري الذي سببته قدرة الله وليس الاعجاز، أو التفوق القائم في بنية النص من حيث مقارنته بالنصوص الأخرى.⁽⁴⁰⁾

إن 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 اتيان ما اعتادوه من الأفعال ولم يكن مستعصية عليهم من قبل. وأعلم أن من حق المعجز أن يكون واقعا من الله تعالى حقيقة أو تقديره، وأن يكون مما تنتقض به العادة المختصة بمن أظهر المعجز فيه، وأن يتعذر على العباد فعل مثله في جنسه أو صفته، وأن يكون مختصا بمن يدعي النبوة، على طريقة التصديق له. فما اختص بهذه الصفات وصفناه بأنه معجز من جهة الاصطلاح.⁽⁴¹⁾

لقد حاول المعتزلة جاهدين ربط النص بالفهم الانساني وتقريب الوحي من قدرة الانسان على الشرح والتحليل. ويبدو أن فكرة والاعجاز، بما تتضمنه من معنى المعجزة الذي أشرنا اليه فيما سبق كان يمكن لو سلموا بوجودها في بناء النص اللغوي أن تؤدي إلى مفارقة الوحي - من حيث هو نص لغوي - لقدرة الإنسان، وتؤدي من ثم إلى تحويل الوحي إلى نص (مغلق) مستعص على الفهم والتحليل. لقد كان التسليم بقدرة الإنسان على الفعل وعلى فهم الوحي معا هو الدافع وراء محاولة تفسير (الاعجاز) من خلال مفهوم التوحيد ومن خلال صفتي «القدرة، ود العلم، بصفة خاصة. إن (عجزه) البشر عن الإتيان بمثل الوحي نابع من تدخل الهي سلبهم القدرة، ونابع من (علم)، بالماضي والمستقبل لا يتاح للإنسان.⁽⁴²⁾

الإعجاز في النص :

إذا كان اعجاز النص في نظمه وتأليفه فما هو هذا النظام أو التأليف الذي يخالف به غيره من النصوص؟ هنا يفرق الباقلاني⁽⁴³⁾ بين النص القرآني والنصوص الأخرى من جانبين: الجانب الأول هو الشكل الخارجي العام، البناء الكلي أو «النوع

الأدي إذا لنا استخدام هذا المصطلح. ومن المؤكد أن القرآن ليس شعرة، كما أنه لا يخضع لمعايير النثر المعتادة في الكلام العادي. ويحاول الباقلاني جاهداً كما سبقت الإشارة نفي السجع عنه.⁽⁴⁴⁾

هذا الجانب العام الذي يفارق فيه القرآن غيره من النصوص هو جانب النظم والأسلوب. والمقصود بالنظم والأسلوب هنا الشكل الأدبي:

وذلك أن نظم القرآن على تصرف وجوهه واختلاف مذاهبه خارج عن المعهود من نظام جميع كلامهم، ومباين للمألوف من ترتيب خطابهم، وله أسلوب يختص به ويتميز في تصرفه عن أساليب الكلام المعتاد. وذلك أن الطرق التي يتقيد بها الكلام البديع المنظوم تنقسم إلى أعاريض الشعر على اختلاف أنواعه، ثم إلى أنواع الكلام الموزون غير المقفى، ثم إلى أصناف الكلام المعدل المسجع، ثم إلى معدل موزون غير مسجع، ثم إلى ما يرسل أرسالا فتطلب فيه الاصابة والافادة وافهام المعاني المعترضة على وجه بديع وترتيب لطيف وان لم يكن معتدلاً في وزنه، وذلك شبيه بجملة الكلام الذي لا يمل ولا يتصنع له. وقد علمنا أن القرآن خارج عن هذه الوجوه ومباين لهذه الطرق... فهذا إذا تأمله المتأمل يتبين بخروجه عن أصناف كلامهم وأساليب خطابهم أنه خارج عن العادة وأنه معجز. وهذه خصوصية ترجع إلى جملة القرآن وغير حاصل في جميعه.⁽⁴⁵⁾ ومما يرتبط بسمة (التغاير)، العامة بين النص القرآني وغيره من النصوص خصيصة والحجم، أو (الطول).

فالقرآن على خلاف غيره من النصوص يتميز بطول غير مألوف في النصوص العربية. ولا يصح لنا هنا أن نعترض على الباقلاني قائلين أن صفة الطول ليست إلا محصلة للتنجيم الذي قارب بضعة وعشرين عاماً تكون النص خلالها، فالباقلاني الأشعري يؤمن بالوجود الأزلي السابق للنص بوصفه صفة قديمة ملازمة للذات الإلهية، غير مستقلة عنها. أن التنجيم هنا يرتبط في تصويره بمحاكاة النص للكلام الآلي القديم، والاعجاز واقع في هذه المحاكاة التي تتميز بالتغاير عن النصوص الأخرى من حيث الشكل العام ومن حيث الطول.⁽⁴⁶⁾ ومنها أنه ليس للعرب كلام مشتمل على هذه الفصاحة والغرابة والتصرف البديع والمعاني اللطيفة والفوائد الغزيرة والحكم الكثيرة والتناسب في البلاغة والتشابه في البراعة على هذا الطول وعلى هذا القدر. وأما تنسب

إلى حكيمهم كلات معدودة وألفاظ قليلة وإلى شاعرهم نصائد محصورة يقع فيها ما نبينه بعد هذا من الاختلال، ويعترضها ما نكشفه من الاختلاف ويقع فيها ما نبديه من العمل والتكلف والتجوز والتعسف. وقد حصل القرآن على كثرته وطوله متناسبة في الفصاحة على ما وصفه الله تعالى به.⁽⁴⁷⁾ وإذا كان القرآن يمكن أن يشابه النصوص الأخرى من جوانب أخرى من حيث تضمنه الموضوعات المختلفة وأغراض متباينة كالوعظ والقصص والإنذار والوعيد، وهو في هذا يمكن أن يشبه القصيدة من حيث بدؤها بالنسيب أو الوصف وتضمنها للاعتذار أو الهجاء أو المديح أو الفخر، فإن الخصيصة الثانية التي تميز القرآن عن غيره من النصوص هي النظم العجيب، أو التأليف البديع، الذي لا يتفاوت ولا يختلف. أن عجيب نظمه، وبديع تأليفه لا يتفاوت ولا يتباين، على ما يتصرف إليه من الوجوه التي يتصرف فيها، من ذكر قصص ومواظ واحتجاج، وحكم وأحكام، وإعذار وإنذار، ووعد ووعد، وتبشير وتخويف، وأوصاف، وتعليم أخلاق كريمة، وشيم رفيعة، وسير مأثورة، وغير ذلك من الوجوه التي يشتمل عليها. ونجد كلام البليغ الكامل، والشاعر المفلق، والخطيب المصقع، يختلف على حسب اختلاف هذه الأمور. ولا نقول بأن الحروف قديمة، فكيف يصح التركيب على الفاسد ولا نقول أيضاً أن 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 النظم والتأليف وقد بينا أن اعجازها في غير ذلك. وكذلك كان يجب أن تكون كل كلمة مفردة معجزة بنفسها ومتفردها. وقد ثبت خلاف ذلك⁽⁴⁸⁾. ولكن الباقلاني لا يحدد ما يقصده «بالنظم والتأليف، الذي صار به القرآن معجزة تحديدا دقيقة، انه يعدد أنواع البديع في الشعر والقرآن ثم ينتهي إلى أن وجوه البديع لا يستدل بها على الاعجاز: لأن هذه الوجوه إذا وقع التنبيه عليها أمكن التوصل إليها بالتدرب والتعود والتصنع لها وذلك كالشعر الذي إذا عرف الانسان طريقه صح منه التعامل له وأمكنه نظمه. والوجوه التي نقول ان اعجاز القرآن يمكن أن يعلم منها فليس مما يقدر البشر على التصنع له والتوصل إليه بحاله.⁽⁴⁹⁾ ويعدد أقسام البلاغة ويعطي أمثلة لها من القرآن والشعر، ثم ينتهي إلى أن هذه الأمور تنقسم فمنها ما يمكن الوقوع عليه والتعامل له ويدرك بالتعلم، فما كان كذلك فلا سبيل إلى معرفة اعجاز القرآن به.

وأما ما لا سبيل اليه بالتعلم والتعمل من البلاغات فذلك هو الذي يدل على اعجازه. ومن شأن ذلك كله أن يجعل معيار الاعجاز العجز» بمعنى عدم امكانية الوصول إلى فهم سر الاعجاز، وهنا لا يفرق الباقلاني بين العجز عن الإتيان بمثله - مثل القرآن - وبين العجز عن فهم سر «الاعجاز». ورغم أنه يفرق على مستوى النصوص الأدبية بين الوعي النظري النقدي وبين القدرة على الابداع الأدبي، فانه في تحديده لمفهوم والنظم والتأليف.⁽⁵⁰⁾ ولكن المعضلة الحقيقية في مفاهيم الباقلاني والأشاعة على وجه العموم تكمن في هذه الثنائية بين الكلام الالهي القديم (المعنى النفسي) وبين العبارة عنه (القرآن).⁽⁵¹⁾ وإذا كان الباقلاني يحصر وجوه الإعجاز في القرآن، وهو العبارة الدالة على الكلام القديم، في مجرد نظمه وتأليفه، فانه كل ما يمكن أن يماثل القرآن - من حيث النظم والتأليف - يظل تقليد للشكل الخارجي. ولا شك أن هذا التقليد للشكل الخارجي هو ما سعى اليه مسيلمة الكذاب من أقواله التي يوردها الباقلاني ثم يورد أقوال سجاح بنت الحارث ويسفهما معا على أساس أن كلامها لا يماثل كلام الألوهية). أن تركيز الباقلاني على مفهوم الكلام الالهي - القرآن - بوصفه تعبيراً عن الصفة القديمة قد أدى به إلى القول باستحالة وجود أي قدر من التشابه بين كلام الله وكلام البشر، فنظم القرآن جنس مميز وأسلوب متخصص.⁽⁵²⁾

الإعجاز في لغة النص :

لقد كان على مفهوم النظم والتأليف تفسيراً للإعجاز أن ينتظر عبد القاهر الجرجاني⁽⁵³⁾ ليصوغه صياغته النهائية في التراث. وإذا كنا قد ناقشنا هذا المفهوم عند عبد القاهر في مكان آخر فاننا نكتفي هنا بالإشارة إلى أن صياغة هذا المفهوم تمت على يد المعتزلة الذين لم يفرقوا هذه التفرقة الحادة بين الكلام الالهي والكلام الانساني. لقد حرص المعتزلة على فتح معبر وجسر بين الكلام الالهي والعقل الإنساني، ولذلك أصرّوا على أن اللغة نتاج بشري، وعلى مواضعها وطرائقها نزل الكلام الالهي. وكان من الطبيعي بعد ذلك كله أن يكون تحديدهم للإعجاز قائماً على أساس اكتشاف قوانين عامة يمكن للعقل البشري تقبلها والتسليم بها.⁽⁵⁴⁾

وقد ذهب أبو هاشم الجبائي إلى أن القرآن ليس معجزة لاختلافه من حيث الشكل أو النوع أو الجنس عن النصوص الأخرى في الثقافة، لأن تغاير الشكل لا يعني

تفوقه أو امتيازاه. إن الفصاحة - التي هي سر الإعجاز عند أبي هاشم - ظاهرة يمكن تلمسها في التركيب اللغوي سواء كان هذا التركيب في الشعر أم في الخطابة أم في الرسائل. ولا بد من حسن المعنى وجزالة اللفظ معا لاعتبار النص فصيحة.⁽⁵⁵⁾

أما يكون الكلام فصيحاً لجزالة لفظه، وحسن معناه، ولا بد من اعتبار الأمرين، لأنه لو كان جزل اللفظ ركبك المعنى لم يعد فصيحة، فاذن يجب أن يكون جامعاً لهذين الأمرين. وليس فصاحة الكلام بأن يكون له نظم مخصوص لأن الخطيب عندهم قد يكون أفصح من الشاعر، والنظم مختلف، إذا أريد بالنظم اختلاف الطريقة. وقد يكون النظم واحد، وتقع المزية في الفصاحة فالمعتبر ما ذكرناه، لأنه الذي يتبين في كل نظم وكل طريقة.⁽⁵⁶⁾

لكن القاضي عبد الجبار⁽⁵⁷⁾ لا يكتفي بالوقوف عند حدود هذا التعريف العام للفصاحة والذي بحصرها 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» يمكن أن يؤدي إلى القول بأن فصاحة القرآن ترتد في جانب منها إلى المعاني، التي لا يقدر البشر على الإتيان بمثلها فان القاضي عبد الجبار يستبعد هذا الجانب من مفهوم الفصاحة: - إن المعاني وإن كان لا بد منها فلا تظهر فيها المزية، وإن كانت تظهر في الكلام لأجلها. ولذلك نجد المعبرين عن المعنى الواحد يكون أحدهما أفصح من الآخر والمعنى متفقة، وقد يكون أحد المعنيين أحسن وأرفع، والمعبر عنه في الفصاحة أدون، فهو لا بد من اعتباره، وإن كانت المزية تظهر بغيره، على أننا نعلم أن المعاني لا يقع فيها تزايد، فاذن يجب أن يكون الذي يعتبر التزايد عند الألفاظ التي يعبر بها عنها.⁽⁵⁸⁾ وعلينا هنا أن نفهم ما يقصده عبد الجبار بالمعاني على أساس أنها والأغراض، 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 و اعلم أن الفصاحة لا تظهر في أفراد الكلام، وأنا تظهر بالضم على طريقة مخصوصة .

حدد عبد الجبار الفصاحة من خلال ثلاثة أبعاد في التركيب اللغوي هي:

الأبدال الذي به تختص الكلمات . والمقصود بالابتدال اختيار كلمة معينة من بين كلمات أخرى يمكن أن تصلح للاستخدام في السياق الخاص.

الموقع الذي يختص بالتقديم والتأخير

الاعراب، الذي يختص بالموقع النحوي للكلمة في عبارة بعينها. (59)

ولا شك أن تفرقة عبد الجبار بين الموقع، و«الاعراب» تفرقة هامة هنا من حيث أن للموقع دلالة مغايرة لدلالة الأعراب، وإن كان كلاهما يقع على مستوى العلاقات السياقية. وإذا كان المقصود بالابدال الذي تختص به الكلمات مستوى العلاقات الدلالية أمكن لنا القول ان القاضي عبد الجبار قد وضع بذلك الأساس المكين الذي بني عليه عبد القاهر نظريته في النظم. وليس تفسيرنا وللابدال، عند عبد الجبار قائمة على التخمين، فهو يشير إلى هذا البعد أحيانا باسم المواضعة التي تتناول الضم وذلك حين يقول: - (60) ولا بد مع الضم من أن يكون لكل كلمة صفة، وقد يجوز في هذه الصفة أن تكون بالمواضعة التي تتناول الضم، وقد تكون بالاعراب الذي له مدخل فيه، وقد تكون بالموقع، وليس لهذه الأقسام الثلاثة رابع، لأنه إما أن تعتبر فيه الكلمة أو حركاتها أو موقعها، ولا بد من هذا الاعتبار في كل كلمة. ومن المؤكد أن «المواضعة التي تتناول الضم» هنا والتي يضعها القاضي جنباً إلى جنب مع «الأعراب» والموقع، ليست المواضعة اللغوية، أي المواضعة بوصفها علاقة بين الألفاظ وما تشير اليه، ذلك أن المواضعة بهذا المعنى لا مدخل لها في الفصاحة على الإطلاق : لأن ما يبلغ من الكلام في الفصاحة النهاية لا يخرج عن أن يكون من جملة اللغة، كما أن ما دونه لا يخرج عن أن يكون من جملتها، وإنما تبين زيادة الفصاحة لا بتغير المواضعة. إن حصر الفصاحة في الوجوه الثلاثة السابقة ليس إلا محاولة من جانب المعتزلة لحصر الإعجاز في قوانين يمكن اكتشافها والعلم بها. وهذه القوانين قوانين لغوية يشارك فيها النص غيره من النصوص من جهة ولكنه يتفوق عليها في استثمار نفس القوانين من جهة أخرى. ومن شأن هذا الحصر أن يؤدي إلى نتيجتين انتهى إليها كل من القاضي عبد الجبار وعبدالقاهر فعلاً. أما النتيجة الأولى فهي استبعاد التفسيرات الجزئية للإعجاز التي تحصره مرة في البلاغة ومرة في البديع وتقع في دائرة

التفرقة بين أجزاء النص التي يكون فيها الاعجاز لائحة بينا وبين الأجزاء الأخرى التي لا يتضح فيها الاعجاز. وقد وقع الباقلاني في هذه الدائرة ، فنراه مرة يقول:

إن الشاعر الفلق إذا جاء إلى الزهد قصر، 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. (61)

ولم يتنبه القدماء إلى أن حسن النغمة ليس إلا خصيصة لغوية ترتبط بالقدرة على استخدام البعد الصوتي للغة استخدامه خاصة في تناغم مع قوانين اللغة التي حصروا الفصاحة فيها. ولم يتنبهوا كذلك إلى أن «الايقاع» سمة من سمات النصوص الممتازة في الثقافة لا تختلف كثيرا في النثر عنها في الشعر. إن لغة القرآن من هذه الزاوية لغة لها ايقاعها الذي يميزها داخل إطار النظام اللغوي العربي، ولا شك أنها اكتسبت هذا الايقاع من الطبيعة الشفاهية للنص سواء في مرحلة تشكله أم في ما تلا ذلك من مراحل في تاريخ الثقافة حتى الآن، فالنص حتى الآن ما زال ينل بتنغيم خاص وطبقا لقوانين أدائية معينة معروفة في علم التجويد والقراءات

لقد كان حرص القدماء على التمييز بين القرآن والشعر أحد الأسباب دون شك وراء استبعاد «الايقاع» من خصائص الفصاحة ومن ثم من خصائص الاعجاز . لكن السبب الأهم فيها نظن هو محاولة المعتزلة إيجاد «معيار» للفصاحة يختص بالكلام كله ويركز على قوانين يمكن للعقل الانساني استيعابها وفهمها وتطبيقها على النصوص، وقد كان ذلك كله امام عبد القاهر الأشعري فأفاد منه لا في تفسير الاعجاز فقط بل في تفسير خصائص النصوص الممتازة بشكل عام. (62)

الغموض والوضوح المنطوق والمفهوم (ندرة النصوص) المنطوق :

ما دل عليه اللفظ في محل النطق فإن أفاد معنى لا يحتمل غيره فالنص نحو: (فَصِيَامُ ثَلَاثَةِ أَيَّامٍ فِي الْحَجِّ وَسَبْعَةٍ إِذَا رَجَعْتُمْ تِلْكَ عَشْرَةٌ كَامِلَةٌ) (63) وقد نقل عن قوم من المتكلمين أنهم قالوا بندور النص جدا في الكتاب والسنة وقد بالغ إمام الحرمين وغيره في الرد عليهم قال: لأن الغرض من النص الاستقلال بإفادة المعنى على

قطع مع انحسام جهات التأويل والاحتمال وهذا وإن عز حصوله بوضع الصيغ رداً إلى اللغة فما أكثره مع القرائن الحالية والمقالية انتهى أو مع احتمال غيره احتمالاً مرجوحاً فالظاهر نحو: (فَمَنْ اضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ) (64) فإن الباغي يطلق على الجاهل وعلى الظالم وهو فيه أظهر وأغلب ونحو: (وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّى يَطْهُرْنَ) (65) فإنه يقال للإقطاع طهر وللوضوء والغسل وهو في الثاني أظهر فإن حمل على المرجوح لدليل فهو تأويل ويسمى المرجوح المحمول عليه مؤولاً كقوله ك (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَمَا كُنْتُمْ) (66) فإنه يستحيل حمل المعية على القرب بالذات فتعين صرفه عن ذلك وحمله على القدرة والعلم أو على الحفظ والرعاية. (67) وكقوله: (وَخَفِضْ لَهُمَا جَنَاحَ الذُّلِّ مِنَ الرَّحْمَةِ) (68) فإنه يستحيل حمله على الظاهر لاستحالة أن يكون للإنسان أجنة فيحمل على الخضوع وحسن الخلق وقد يكون مشتركا بين حقيقتين أو حقيقة ومجاز ويصح حمله عليهما جميعاً سواء قلنا بجواز استعمال اللفظ في معنياه أو لا ووجهه على هذا أن يكون اللفظ قد خوطب به مرتين مرة أريد هذا ومرة أريد هذا. ومن أمثلته: (وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ) (69) فإنه يحتمل: لا يضرار الكاتب والشهيد صاحب الحق بجور في الكتابة والشهادة و«لا يضرار» بالفتح أي لا يضرهما صاحب الحق بإلزامهما مالا يلزمهما وإجبارهما على الكتابة والشهادة. ثم إن توقفت صحة دلالة اللفظ على إضمار سميت دلالة اقتضاء نحو: سئل القرية «أي أهلها وإن لم تتوقف ودل اللفظ على ما لم يقصد به سميت دلالة إشارة كدلالة قوله تعالى (أَحِلَّ لَكُمْ لَيْلَةَ الصِّيَامِ الرَّفَثُ إِلَى نِسَائِكُمْ) 3 على صحة صوم من أصبح جنباً إذ إباحة الجماع إلى طلوع الفجر تستلزم كونه جنباً في جزء من النهار وقد حكى هذا الاستنباط عن محمد بن كعب القرظي (70). (71)

إن هذه الأقسام الأربعة تعتمد على التدرج من الوضوح إلى الغموض، فالنص هو الواضح وضوحه تامة بحيث لا يحتمل سوى معنى واحد، ويقابل النص، الجمل الذي يتساوى فيه معنيان يصعب ترجيح أحدهما، ويكون الظاهر أقرب إلى النص، من حيث أن المعنى الراجح فيه هو المعنى القريب، بينما يكون المؤول، أقرب إلى المجمل، من حيث أن المعنى الراجح فيه هو المعنى البعيد. ومعنى ذلك أن قطبي «الوضوح» و«الغموض»، اللذين يندرج تحتها والنص، رد المجمل، بينها منطقة وسطى

يقع فيها والظاهر، والمؤول». في هذا التقسيم الرباعي يقع المحكم، في منطقة وسطى بين النص، والظاهر»، ويقع المتشابه بين والمؤول، والمجمل . (72)

المفهوم :

ما دل عليه اللفظ لا في محل النطق وهو قسيمان مفهوم موافقة ومفهوم مخالفة:

فالأول: ما يوافق حكمه المنطوق فإن كان أولى سمي فحوى الخطاب كدلالة (فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَقٌ) (73) على تحريم الضرب لأنه أشد وإن كان مساويا سمي لحن الخطاب أي معناه كدلالة (إِنَّ الَّذِينَ يَأْكُلُونَ أَمْوَالَ الْيَتَامَى ظُلْمًا) (74) على تحريم الإحراق لأنه مساو للأكل في الإتيان واختلف هل دلالة ذلك قياسية أو لفظية مجازية أو حقيقية على أقوال بينهاها في كتبنا الأصولية.

ما يخالف حكمه المنطوق وهو أنواع:

مفهوم صفة نعتا كان أو حالا أو ظرفا أو عددا نحو: (جَاءَكُمْ فَاسِقٌ بِنَبَأٍ فَتَبَيَّنُوا) (75) مفهومه أن غير الفاسق لا يجب التبين في خبره فيجب قبول خبر الواحد العدل (وَلَا تَبَاشِرُوهُمْ وَأَنْتُمْ عَاكِفُونَ فِي الْمَسَاجِدِ) (76) - (الْحَجُّ أَشْهُرٌ مَعْلُومَاتٌ) (77) أي فلا يصح الإحرام به في غيرها (فَاذْكُرُوا اللَّهَ عِنْدَ الْمَشْعَرِ الْحَرَامِ) (78) أي فالذكر عند غيره ليس محصلا للمطلوب (فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً) (79) أي لا أقل ولا أكثر. (80)

واختلف في الاحتجاج بهذه المفاهيم على أقوال كثيرة والأصح في الجملة أنها كلها حجة بشروط:

منها ألا يكون المذكور «خرج للغالب» ومن ثم لم يعتبر الأكثرون مفهوم قوله: (وَرَبَّائِكُمُ اللَّائِي فِي حُجُورِكُمْ) فإن الغالب كون الربائب في حجور الأزواج فلا مفهوم له لأنه إما خص بالذكر لغلبة حضوره في الذهن وألا يكون موافقا للواقع ومن ثم لا مفهوم لقوله: (وَمَنْ يَدْعُ مَعَ اللَّهِ إِلَهًا آخَرَ لَا بُرْهَانَ) وقوله: (لَا يَتَّخِذِ الْمُؤْمِنُونَ الْكَافِرِينَ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِ الْمُؤْمِنِينَ) وقوله: (وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى الْبِغَاءِ إِنْ أَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِيَبْتِغُوا) والاطلاع على ذلك من فوائد معرفة أسباب النزول والقول بندرة النصوص مردود إلى طبيعة اللغة التي تعتمد على التجريد والتعميم في دلالتها، وهذا من شأنه أن يجعل انتاج الدلالة في اللغة بشكل عام وفي النصوص الممتازة بشكل

خاص لا يفارق جدلية النص/ القاريء . ان تحديد المعنى المرجوح من المعنى الراجح في الظاهر أو المؤؤله تحديد مرهون بافق قارىء وعقله، وتحديد المحذوف المضمّر في دلالة والاقتضاء يحتاج كذلك إلى قارىء. فاذا انتقلنا من دلالة المنطوق، إلى مستويات دلالة المفهوم، كانت الدلالة غير مفارقة لفعل القراءة بما تتضمنه من تأويل. وهذا كله مفهوم للدلالة يقترب إلى حد كبير من المفهوم المعاصر الذي يرى أن فعل القراءة - ومن ثم التأويل - لا يبدأ من المعطى اللغوي للنص، أي لا يبدأ من المنطوق، بل يبدأ - قبل ذلك . من الاطار الثقافي الذي يمثل أفق القاريء الذي يتوجه لقراءة النص. الألفاظ إما أن تدل بمنطوقها أو بفحواها أو باقتضائها وضرورتها أو بمعقولها المستنبط منها حكاه ابن الحصار وقال هذا كلام حسن قلت فالأول دلالة المنطوق والثاني دلالة المفهوم والثالث دلالة الاقتضاء والرابع دلالة الإشارة.(81)

الحروف المتقطعة في أوائل السور:

إذا كان المجمع، يجد تفسيره في جزء آخر من النص، وإذا كان المختلف، يفسر فيه المتشابهة في ضوء المحكم، فان الحروف المقطعة في أوائل السور لا تدخل تحت أي من هذين النمطين ناهيك أن تدخل تحت أي وجه من وجوه الدلالة التي ناقشناها في المنطوق والمفهوم. إن المنطوق في حالة الحروف المقطعة غير دال، أي ليس له مفهوم 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 - بناء على هذا التأويل لمعنى المتشابهة. على الاستئناف دون العطف.(82)

قال ابن عباس (83): أنزل الله القرآن على أربعة أوجه: حلال وحرام، ووجه لا يسع أحد جهالته، ووجه تعرفه العرب، ووجه تأويل لا يعلمه إلا الله.(84) وقد وضع تحت هذا الوجه الذي لا يعلمه إلا الله كثير من أجزاء النص تدل بمنطوقها على اختصاص العلم الالهي ببعض الجوانب التي لا يعلمها البشر مثل الساعة ونزول الغيث وما في الأرحام والروح. ما لا يعلمه إلا الله تعالى فهو ما يجري مجرى الغيوب نحو الآي المتضمنة قيام الساعة وتفسير الروح والحروف المقطعة وكل متشابه في القرآن عند أهل الحق فلا مساع للاجتهاد في تفسيره ولا طريق إلى ذلك إلا بالتوقيف بنص من القرآن أو الحديث أو إجماع الأمة على تأويله وأما ما يعلمه العلماء ويرجع

إلى اجتهداهم فهو الذي يغلب عليه إطلاق التأويل وذلك استنباط الأحكام وبيان المجمل وتخصيص العموم.⁽⁸⁵⁾ والحقيقة أن تفسير الحروف المقطعة ومحاولة الوصول إلى سرها يرجع إلى زمن نزول النص، وإلى جدل اليهود مع النبي حول الاسلام والقرآن. وسواء كانت هذه الرواية هي سبب نزول آية آل عمران أم كانت مجرد «واقعة» لا تعلق لها بنزول الآية فان مغزاها بالنسبة للتفسير الحروف المقطعة يظل هامة. لقد حاول اليهود تفسير هذه الحروف تفسيراً عددياً ظناً منهم أنها يمكن أن تكشف لهم عن مدة سيادة «الاسلام» وسيطرته سياسياً. قال ابن إسحاق راوياً عن ابن عباس :

مَرَّ أَبُو يَاسِرٍ بْنُ أَخْطَبٍ فِي رِجَالٍ مِنْ يَهُودٍ بِرَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُوَ يَتْلُو فَاتِحَةَ سُورَةِ الْبَقَرَةِ: (الْم 1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ⁽⁸⁶⁾ فَأَتَى أَخَاهُ حَبِيبَ بْنَ أَخْطَبٍ فِي رِجَالٍ مِنَ الْيَهُودِ فَقَالَ: تَعْلَمُونَ وَاللَّهِ لَقَدْ سَمِعْتُ مُحَمَّداً يَتْلُو فِيمَا أُنْزِلَ عَلَيْهِ: (الْم 1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ⁽⁸⁷⁾ قَالَ: أَنْتَ سَمِعْتَهُ قَالَ نَعَمْ: فَمَشَى حَبِيبٌ فِي أَوْلِيَّتِكَ النَّفَرِ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ فَقَالَ: أَلَمْ تَذْكُرْ أَنَّكَ تَتْلُو فِيمَا أُنْزِلَ عَلَيْكَ: (الْم 1) ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ⁽⁸⁸⁾ فَقَالَ: بَلَى فَقَالَ: وَاللَّهِ قَبْلَكَ أَنْبِيَاءٌ مَا نَعْلَمُهُ بَيْنَ لِنَبِيِّ مَا مَدَّةُ مُلْكِهِ وَمَا أَجَلُ أُمَّتِهِ غَيْرَكَ الْأَلِفُ وَاحِدَةٌ وَاللَّامُ ثَلَاثُونَ وَالْمِيمُ أَرْبَعُونَ فَهَذِهِ إِحْدَى وَسَبْعُونَ سَنَةً أَفَنَدْخُلُ فِي دِينِ نَبِيِّ إِمَّا مَدَّةُ مُلْكِهِ وَأَجَلُ أُمَّتِهِ إِحْدَى وَسَبْعُونَ سَنَةً ثُمَّ قَالَ: يَا مُحَمَّدُ هَلْ مَعَ هَذَا غَيْرُهُ قَالَ: نَعَمْ: (الْمص) قَالَ: هَذِهِ أَثَقُلُ وَأَطْوَلُ الْأَلِفُ وَاحِدَةٌ وَاللَّامُ ثَلَاثُونَ وَالْمِيمُ أَرْبَعُونَ وَالصَّادُ سِتُونَ فَهَذِهِ إِحْدَى وَثَلَاثُونَ وَمِائَةٌ سَنَةً هَلْ مَعَ هَذَا غَيْرُهُ قَالَ: نَعَمْ: (الر) قَالَ: هَذِهِ أَثَقُلُ وَأَطْوَلُ الْأَلِفُ وَاحِدَةٌ وَاللَّامُ ثَلَاثُونَ وَالرَّاءُ مِائَتَانِ هَذِهِ إِحْدَى وَثَلَاثُونَ وَمِائَتَا سَنَةٍ هَلْ مَعَ هَذَا غَيْرُهُ؟ قَالَ: نَعَمْ: (المر) قَالَ: هَذِهِ أَثَقُلُ وَأَطْوَلُ هَذِهِ إِحْدَى وَسَبْعُونَ وَمِائَتَانِ ثُمَّ قَالَ: لَقَدْ لُبَّسَ عَلَيْنَا أَمْرُكَ حَتَّى مَا نَدْرِي أَقَلِيلًا أَعْطِيتَ أَمْ كَثِيرًا ثُمَّ قَالَ: قُومُوا عَنْهُ ثُمَّ قَالَ: أَبُو يَاسِرٍ لِأَخِيهِ وَمَنْ مَعَهُ: مَا يَذَرِيكُمْ لَعَلَّهُ قَدْ جُمِعَ هَذَا كُلُّهُ لِمُحَمَّدٍ إِحْدَى وَسَبْعُونَ وَإِحْدَى وَثَلَاثُونَ وَمِائَةٌ وَإِحْدَى وَثَلَاثُونَ وَمِائَتَانِ وَإِحْدَى وَسَبْعُونَ وَمِائَتَانِ فَذَلِكَ سَبْعُمِائَةٌ وَأَرْبَعٌ وَثَلَاثُونَ سَنِينَ فَقَالُوا: لَقَدْ تَشَابَهَ عَلَيْنَا أَمْرُهُ فَيَزْعُمُونَ أَنَّ هَؤُلَاءِ الْآيَاتِ نَزَلَتْ فِيهِمْ: (هُوَ الَّذِي أُنْزِلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ)⁽⁸⁹⁾ أَخْرَجَهُ ابْنُ جَرِيرٍ مِنْ هَذَا الطَّرِيقِ وَابْنُ

المنذر ومن وَجَّهٍ آخَرَ عَنِ ابْنِ جَرِيرٍ مُعْضَلًا.⁽⁹⁰⁾ ولا شك أن هذا التأويل المنسوب إلى ابن عباس قد تطور فيما بعد، عند كل من الشيعة والمتصوفة، إلى علم قائم بذاته. اكتسبت فيه الحروف بصفة عامة وحروف أوائل السور بصورة خاصة أبعادا ودلالات شتى سواء على الأئمة عند الشيعة على اختلاف فرقهم أم على حقائق الوجود والنص عند المتصوفة.⁽⁹¹⁾ وفي مقابل هذا الاتجاه التأويلي السري نجد اتجاه آخر يتعامل مع هذه الحروف من حقيقة أنها حروف غير دالة في ذاتها، بل هي جزء من النظام اللغوي الذي يعتمد عليه النص، ووجودها في النص هكذا مفرقة له دلالة عامة هي «تأكيد أن هذا «النصر» المعجز في نظمه مؤلف من نفس الحروف التي يؤلفون 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 الباقلاينز وهو أن الحروف التي بني عليها كلام العرب تسعة وعشرون حرفا وعدد السور التي افتتح فيها بذكر الحروف اثنان وعشرون سورة وجملة ما ذكر من هذه الحروف في أوائل السور من حروف المعجم نصف الجملة وهو أربعة عشر حرفا ليبدل بالمذكور على غيره، وليعرفوا أن هذا الكلام منتظم من الحروف التي ينظمون بها كلامهم.⁽⁹²⁾ وهذه الحروف الأربعة عشر المذكورة في أوائل السور إلى جانب أنها من حيث العدد نصف حروف اللغة تمثل من جهة أخرى كل الظواهر الصوتية الموجودة في اللغة، فهي تمثل ظواهر والهمس - الجهر - الشدة - الرخاوة - الانفتاح - الانطباع . 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 اختيارا عشوائية قائمة على المصادفة والارتجال، بل هو اختيار له دلالاته من حيث أن هذه الحروف تمثل الظواهر الصوتية الموجودة في حروف اللغة. فمن الحروف المهموسة فيها: الصاد والكاف والقاف والسين والحاء والطاء، ومن الحروف المجهورة : الألف واللام والميم والراء والماء والعين والياء والنون، ومن الشديدة الألف والكاف والطاء والقاف، ومن الرخوة اللام والميم والراء والصاد والماء والعين والسين والحاء والياء والنون، ومن المطبقة : الصاد والطاء، ومن المنفتحة: الألف واللام والميم والراء والكاف والهاء والعين والسين والحاء والقاف والباء والنون. وبالإضافة إلى ذلك ففيها

من حروف القلقله القاف والطاء. ومن حروف الحلق الحاء والماء والعين:(⁹³)
والذي ينقسم اليه هذه الحروف على ما قسمه أهل العربية وبنوا عليها
وجوهها أقسام نحن ذاكروها. فمن ذلك أنهم قسموها إلى حروف مهموسة وأخرى
مجهورة، فالمهموسة منها عشرة وهي الحاء والهاء(?) والحاء والكاف والشين والطاء
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.(⁹⁴)

إذا كان القوم - الذين قسموا في الحروف هذه الأقسام لأغراض لهم في ترتيب
العربية، وتنزيلها بعد الزمان الطويل من عهد النبي صلى الله عليه وسلم - رأوا مباني
اللسان على هذه الجهة، وقد نبه بما ذكر في أوائل السور على ما لم يذكر، على حد
التنصيف الذي وصفنا - دل على أن وقوعها الموقع الذي يقع التواضع عليه - بعد
العهد الطويل - لا يجوز أن يقع إلا من الله عز وجل، لأن ذلك يجري مجرى علم
الغيوب.(⁹⁵) وإن كان إنما تنبهوا على ما بني عليه اللسان في أصله، ولم يكن لهم في
التقسيم شئ، وإنما التأثير لمن وضع أصل اللسان، فذلك أيضاً من البديع الذي يدل
على أن أصل وضعه وقع موقع الحكمة التي يقصر عنها اللسان. فإن كان أصل اللغة
توقيفاً فالأمر في ذلك أبين. وإن كان على سبيل التواضع فهو عجيب أيضاً، لأنه لا يصح
أن تجتمع همهمم المختلفة على نحو هذا إلا بأمر من عند الله تعالى. وكل ذلك
يوجب إثبات الحكمة في ذكر هذه الحروف على حد يتعلق به الإعجاز من وجهه.(⁹⁶)
إن الدلالة التي يضيفها الباقلاني هنا على وجود هذه الحروف في النص دلالة
مشابهة الدلالة الاخبار عن الغيوب على اعجاز النص. ولكن علينا أن نكون على
ذكر بأن هذه الدلالة دلالة أضافتها الثقافة على هذه الحروف بعد تطور 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.(⁹⁷)

تفسير النص ووظيفته

وإذا كان المجتمع الاسلامي الأول قد جعل همه الأول التكيف مع معطيات
النص وفرض سيادته على النصوص الأخرى، فإن تحقق هذه الغاية كان مرهونة 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 يعد المعتزلة أشهر ممثليها على الانسان بوصفه المخاطب بالنص والهدف من تعاليمه، كما أنها استوعبت النص على أساس أنه فعل مخلوق»، نجد أن الأشاعرة⁽⁹⁸⁾ قد ركزوا على الطرف الآخر، طرف القائل، ومن ثم كان تصورهم للنص أنه «صفة ذاتية للقائل لا فعلا من أفعاله. وكان من الطبيعي أن تتضاءل في هذا التصور قيمة «الانسان الذي يمثل الطرف الآخر - طرف الملتقي - في عملية الوحي، بل وفي مفهوم ومن تحت جبة الأشاعرة انبثق التصوف، فالحارث بن أسد المحاسبي أشعري صوفي، النص⁽⁹⁹⁾ وابن عربي يصر في فتوحاته على التمسك بالعقائد الأشعرية الأساسية . لكن الفكر الأشعري قد عانق التوجه الصوفي وامتزج به امتزاجا تامة عند الغزالي قبل ابن عربي بقرن من الزمان وتنشأ تصورات الغزالي للنص وأهدافه وغاياته من منطلقين أساسيين أحدهما أشعري كلامي والثاني صوفي غنوصي⁽¹⁰⁰⁾ 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 بري أن يحققها 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 أيضا طبيعة المشروع الفكري الذي حاول الغزالي أن يقدمه للمسلمين من خلال كتاباته وتعاليمه. ومن الضروري لكي نفهم تصورات الغزالي للنص وأهدافه 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 تخلق عن منهج المتكلمين والفلاسفة وانحاز إلى الطريق الصوفي بوصفه الطريق المؤدي إلى اليقين، فالحقيقة أن

الغزالي لم يتخل اطلاقاً 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 يكفه القيام بدور المتكلم أو دور الفيلسوف أو حتى دور الصوفي، ولكنه أراد أن يقدم مشروعاً متكاملًا لحياء علوم الدين، ويقوم مفهوم الحياء «على افتراض مؤداه العودة إلى الماضي لحل معضلات الحاضر. وداخل هذا الافتراض يكون الحاضر نموذجاً للفساد والضعف والانحراف عن المعايير الأصيلة للدين، في حين يكون الماضي نموذجاً للنضارة والطهارة والنقاء وتحقيق الوجود الفعلي للوحي»⁽¹⁰¹⁾

يرتد تصنيف العلوم عند الغزالي⁽¹⁰²⁾ 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 المآثورات أن يعمل للدنيا كأنه يعيش أبداً وأن يعمل للآخرة كأنه سيموت غداً، فإن الغزالي يعبر عن تصويره لتعارض حاد بينهما بحيث يستحيل جمعها، 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 أنها متضادتان، وأنها كالضرتين مها أرضيت احدهما أسخطت الأخرى. وأنها ككفتي الميزان مها رجحت احدهما خفت الأخرى، وأنها كالمشرق والمغرب مهما قربت من أحدهما بعدت عن الآخر، وأنها 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.⁽¹⁰³⁾ ورغم هذا التعارض الحاد فلا مناص من تقبل الحد الأدنى من الحياة الدنيوية طالما أن الدنيا معبر وطريق إلى الآخرة . إن الدنيا منزل من منازل السائرين إلى الله تعالى والبدن مركب فمن ذهل 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 سالمة ونسله دائماً ويتم كلاهما بأسباب الحفظ لوجودهما واسباب الدفع لمفسداتها ومهلكاتها⁽¹⁰⁴⁾

التأويل من المجاز إلى الحقيقة:

ليس القارىء المستغرق في قراءته والمهتم بطرائق الأداء وعلوم القشر والصدف إلا طوافه بهذا الساحل دون أن يعثر على شيء. وغاية الغزالي تنبيه هذا القارىء من رقدته ، أو تنبيهه عليها: (105)

فإني أنبّهك على رَقَدَتِكَ، أيّها المُسْتَرْسِلُ في تِلَاوَتِكَ، المُتَّخِذُ دراسة القرآن عملاً، المُتْلَقُ من معانيه ظواهر وجُمَلًا، إلى كم تطوف على ساحل البحر مُعَمَّضًا عينيك عن غرائبها؟ أَوَمَا كان لك أن تركب مَتْنً لُجَّتِهَا لِتُبْصِرَ عَجَائِبَهَا؟ وتسافر إلى جزائرها لِأَجْتِنَاءِ أَطَائِبِهَا؟ وتغوص في عمقها فتستغني بِنَيْلِ جواهرها؟ أَوَمَا تُعَيِّرُ نَفْسَكَ في الحرمان عن دُرَرِهَا وجواهرها بِإدْمانِ النظر إلى سواحلها وظواهرها؟ أَوَمَا بَلَغَكَ أن القرآن هو البحر المحيط؟ ومنه يتشعّب علمُ الْأَوَّلِينَ وَالْآخِرِينَ كما يتشعب عن سواحل البحر المحيط أنهارها وجداولها؟ أَوَمَا تَغْبِطُ أَقْوَامًا خَاضُوا في غَمرة أمواجها فظفروا بالكبريت الأحمر؟ وغاصوا في أعماقها فاستخرجوا الياقوتَ الأحمرَ، والذَرَّ الأزهرَ، والزَّبَرْجَدَ الأخضر؟ وسَاحُوا في سواحلها، فَالْتَقَطُوا العنبرَ الأشهبَ، والعودَ الرطبَ الأنضر؟ وتعلقوا إلى جزائرها واستدَرُّوا من حيواناتها التِّرياقَ الأكبرَ، والمسكَ الأذقر؟ وها أنا أرشدك قاضياً حقَّ إخائك، ومُرتَجياً بركة دعائك إلى كيفية سياحتهم وغوصهم وسباحتهم. (106)

في هذا النص نجدنا ازاء 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: (107)

أن الكبريت الأحمر عند الخلق في عالم الشهادة، عبارة عن الكيمياء التي يُتَوَصَّلُ بها إلى قلب الأعيان من الصفات الخَسيَّة إلى الصفات النفيسة، حتى ينقلب

به الحجر ياقوتاً، والنحاس ذهباً إبريزاً، ليتوصلَ به إلى اللذات في الدنيا مكدرةً مُنَغَّصةً في الحال، مُنْصَرَمَةً على قرب الاستقبال، أفترى أن ما يقلبُ جواهرَ القلب من رزالةِ البهيمية وضلالةِ الجهل إلى صفاءِ الملائكة وروحانيَّتها، ليترقى [القلبُ] من أسفل السَّافلين إلى أعلى عِلِّيِّين، ويُقالُ به القُرب من ربِّ العالمين والنظرُ إلى وجهه الكريم أبداً دائماً سرّمداً، هل هو أولى باسم الكبريت الأحمر أم لا؟ فلهذا سميناه الكبريت الأحمر.

فتأمل وراجع نفسك وانصِف: لتعلمَ أن هذا الاسمَ بهذا المعنى أحق، وعليه أصدق، ثم أنفس النفائس التي تُستَفَاد من الكيمياء اليواقيت، وأعلاها الياقوت الأحمر، فذلك سميناه معرفة الذات.⁽¹⁰⁸⁾

إن علاقة القلب والتحويل هذه بين الرمز والرموز اليه ليست علاقة وضعية اعتبارية، بل هي علاقة ذاتية نابعة من اكتشاف المعنى والدلالة المشتركة بين الرمز والرموز اليه. أن معنى الكبريت الأحمر، القلب والتحويل، ومعنى المعرفة هو القلب والتحويل أيضاً، فنحن اذن ازاء 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 ان 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 الأعبان الفانية الزائلة من الطبيعي بعد ذلك كله أن يكون تصنيف الغزالي لعلوم القرآن باستخدام ثنائية القشر واللب أو الصدف والجواهر تصنيفه حقيقية حرفية من منظوره على الأقل، وأن يكون استخدام صور الكبريت الأحمر واليواقيت والدرر والزبرجد والعنبر والعود والرياق والمسك استخدام غير مجازي أو كنائي، فهذه الصور - أو بالأحرى المعاني - تشير إلى حقائق القرآن اشارة مباشرة، في حين أن اشارتها إلى مضمونها الدينيوي المادي هي الاشارة التصويرية غير المباشرة، هي الاشارة المجازية أو الكنائية.⁽¹⁰⁹⁾ وإذا كان الكبريت الأحمر - كما سبقت الإشارة - هو معرفة الله ويتفرع عنه والياقوت

الأحمر اشارة إلى علم الذات و الياقوت الالكهـب» اشارة إلى علم الصفات ، والياقوت الأصفر اشارة إلى علم الأفعال، فان 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.⁽¹¹⁰⁾ 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 الاشارة إلى أن الغزالي قد حصر مهمة هذا العلم، وبالتالي مهمة الآيات التي توميء اليه، 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 المَهْلِكَة، الواقعة في المعدة، مع أن الهلاك الحاصل بها ليس إلا هَلاكاً في حق الدُّنْيَا الفَانِيَةِ. فانظر إن كانت سموم البِدَع والأَهْوَاء والضَّلالات الواقعة في القلب، مُهْلِكَةً هَلاكاً يحول بين السموم وبين عالمِ القُدُس ومعدن الروح والراحة حيولةً دائمةً أَبَدِيَّةً سَرْمَدِيَّةً، وكانت المُحَاجَّةُ البرهانية تشفى عن تلك السموم وتدفع ضررها، هل هي أولى بأن تسمى التَّرياق الأكبر أم لا؟⁽¹¹¹⁾

أما المِسْكُ الأَذْقَرُ: فهو عبارةً في عالمِ الشهادة عن شيءٍ يَسْتَصْحِبُهُ الإنسان، فيثور منه رائحةٌ طيبة تَشْهَرُهُ وتُظْهِرُهُ، حتى لو أراد خفاءَهُ لم يختف، لكن يستطيرُ وينتشر، فانظر إن كان في المُقْتَنِيَّاتِ العلمية ما يُنْشَرُ منه الاسمُ الطيب في العالم، ويشتهر صاحبه به اشتهاراً [حتى] لو أراد الاختفاء وإيثار الخمول.⁽¹¹²⁾

الخاتمة :

لقد ذهب نصر حامد أبو زيد من خلال تفسيره الخاطي إلى اعتبار القرآن مناسب لعصر النزول، ولكن القرآن الكريم، رغم اهتمامه بمسائل وأحداث العصر النبوي، لم يكن متأثراً بالعناصر الباطلة الموجودة في الثقافة والمجتمع الجاهلي، بل سعى إلى التعاطي معه من خلال التوجُّه الإصلاحِي، والعمل على مواجهة ما فيه من الأباطيل.

النتائج :

بعد هذه الدراسة الوافية للموضوع يتضح لنا :
أنه استند على جميع الأدلة اللغوية والتاريخية التي تساعد على فهم النص،
وبين (التأويل) أو ما يطلق عليه التفسير بالرأي الذي لا يبدأ من المعطيات اللغوية
والتاريخية وإنما من موقف المفسر الذي يحاول أن يجد له سنداً في القرآن، وغالباً
ما وصف التأويل بأنه ذاتي وغير موضوعي على حين وصف التفسير بالمأثور بأنه
موضوعي.

فكل قارئ للقرآن قادر على أن يستنبط من النص ما يشاء من المعاني
والدلالات، إذ أن النص ذاته يحتمل أكثر من قراءة، وليس هناك قراءة منزهة لأن
أي قراءة تحمل معاني التبديل والإزاحة للمعنى، وبالتالي ليس هناك قراءة أو تفسير
يطابق النص أو مراده مطابقة تامة، وإذا أخذنا بهذه الفكرة فإنه يمكن أن تتولد على
هامش النص قراءات لا نهائية التي لا يضبطها ضابط ولا يربطها بالنص الأصلي صلة،
ولعل هذا ما حدا بعلماء السلف إلى وضع ضوابط لغوية ومنهجية صارمة للتعامل
مع النص القرآني والحديثي.

التوصيات :

يجب الاهتمام بمثل هذه الدراسات التي توضح لهؤلاء مدى مناسبة القرآن
الكريم لكل العصور والأزمان.
محاربة الأفكار الهدامة التي تساعد على هدم ثوابت الدين الإسلامي.
البعد عن مثل هذه المفاهيم والأفكار والمذاهب المعاصرة التي تغذي النشئ
بأفكار خاطئة بعيدة عن ثوابت الشرع الإسلامي.

المصادر والمراجع:

- (1) أرشيف ملتقى أهل الحديث ، المنتدى الشرعي العام تم تحميله في: المحرم 1432 هـ ديسمبر 2010 م 115 / 37
- (2) نصر حامد أبو زيد المفكر المفترى عليه - وفاء حلمي - جريدة الحزب العربي الناصري - 13 نوفمبر 2005 ص4
- (3) المصدر السابق ص8
- (4) العلمانيون العرب وموقفهم من الإسلام : أبو سفيان مصطفى باخو السلاوي المغربي الناشر: المكتبة الإسلامية للنشر والتوزيع، القاهرة - جمهورية مصر العربية الطبعة: الأولى، 1433 هـ - 2012 م ص353
- (5) فاة المفكر نصر أبوزيد الدستور المصرية نسخة محفوظة 31 ديسمبر 2011
- (6) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، الناشر: مكتبة الفجر الجديد الطبعة الأولى، 2014 م . ص 69
- (7) أخرجه مسلم في صحيحه، كتاب الإيمان، باب بدء الوحي إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم 144/1 رقم 161
- (8) مختصر صحيح مسلم «للإمام أبي الحسين مسلم بن الحجاج القشيري النيسابوري»: عبد العظيم بن عبد القوي بن عبد الله، أبو محمد، زكي الدين المنذري المحقق: محمد ناصر الدين الألباني الناشر: المكتب الإسلامي، بيروت - لبنان الطبعة: السادسة، 1407 هـ - 1987 م 25/1
- (9) السيرة النبوية لابن هشام 260 / 1
- (10) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل : أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة: الثالثة - 1407 هـ 180/4 ص102
- (11) الكشف عن حقائق غوامض التنزيل : أبو القاسم محمود بن عمرو بن أحمد، الزمخشري جار الله الناشر: دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة: الثالثة - 1407 هـ 180/4 ص72

- (12) الإتقان في علوم القرآن : عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة: 1394هـ/ 1974 م 9/1
- (13) البرهان في علوم القرآن : أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم
- (14) الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه الطبعة: الأولى، 1376 هـ - 1957 م 1/ 188
- (15) البرهان في علوم القرآن : أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم
- (16) الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه الطبعة: الأولى، 1376 هـ - 1957 م ص 87
- (17) البرهان في علوم القرآن : أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم
- (18) الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه الطبعة: الأولى، 1376 هـ - 1957 م ص 78
- (19) الإتقان في علوم القرآن : عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة: 1394هـ/ 1974 م 9/1
- (20) الإتقان في علوم القرآن : عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة: 1394هـ/ 1974 م ص 90
- (21) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ولي الدين ، المحقق: عبد الله محمد الدرويش ، الناشر: دار يعرب : 1425 - 2004 ص 99
- (22) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ولي الدين ، المحقق: عبد الله محمد الدرويش ، الناشر: دار يعرب : 1425 - 2004 ص 91

- (23) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ولي الدين ، المحقق: عبد الله محمد الدرويش ، الناشر: دار يعرب : 1425 - 2004 92
- (24) عَبْد الرَّحْمَنِ بْنِ مُحَمَّدٍ ابْنِ خَلْدُونِ أَبُو زَيْدٍ وَلِيُّ الدِّينِ الْخَضْرَمِيِّ الْإِسْبِيلِيِّ المعروف بابن خَلْدُونِ ، ولد في تونس وشبَّ وترعرع فيها وتخرَّج من جامعة الزيتونة، وَلِيَ الكتابة والوساطة بين الملوك في بلاد المغرب والأندلس ثم انتقل إلى مصر حيث قلده السلطان برقوق قضاء المالكية.
- (25) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ولي الدين ، المحقق: عبد الله محمد الدرويش ، الناشر: دار يعرب : 1425 - 2004 ص98
- (26) مقدمة ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد بن خلدون ولي الدين ، المحقق: عبد الله محمد الدرويش ، الناشر: دار يعرب : 1425 - 2004 102
- (27) سورة الأعلى آية 14
- (28) الإِتقان في علوم القرآن : عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة: 1394هـ / 1974 / 1 36
- (29) سورة الليل آية 21
- (30) السيرة النبوية لابن هشام . 1 / 278
- (31) سورة الأنعام آية 141
- (32) سورة البقرة آية 227
- (33) الإِتقان في علوم القرآن : عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة: 1394هـ / 1974 . 1 / 42
- (34) سورة فصلت آية 33
- (35) عائشة بنت أبي بكر التيمية القرشية ثالث زوجات الرسول محمد وإحدى أمهات المؤمنين، والتي لم يتزوج امرأة بكرة غيرها. وهي بنت الخليفة الأول للنبي محمد أبو بكر بن أبي قحافة. وقد تزوجها النبي محمد بعد غزوة بدر في شوال سنة 2 هـ وكانت من بين النساء اللواتي خرجن يوم أحد لسقاية الجرحى.

- (36) سورة سبأ آية 49
- (37) الإتيان في علوم القرآن : عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي
المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة:
1394هـ/ 1974 ص 106
- (38) سورة الإسراء آية 81
- (39) سورة القمر آية 45
- (40) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ، نصر حامد أبو زيد ، الناشر : مكتبة
الفجر الجديد الطبعة الأولى ، 2014 م 94
- (41) مفهوم النص دراسة في علوم القرآن ، نصر حامد أبو زيد ، الناشر : مكتبة
الفجر الجديد الطبعة الأولى ، 2014 ص 146
- (42) الملل والنحل : أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني
الناشر: مؤسسة الحلبي 64/1
- (43) الملل والنحل : أبو الفتح محمد بن عبد الكريم بن أبي بكر أحمد الشهرستاني
الناشر: مؤسسة الحلبي ص165
- (44) المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، الناشر : دار الكتب
العلمية الطبعة الأولى ، 1432 هـ . 15 / 99
- (45) المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، الناشر : دار الكتب
العلمية الطبعة الأولى ، 1432 هـ: ص167
- (46) القاضي أبو بكر الباقلاني هو: محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن
القاسم القاضي أبو بكر الباقلاني البصري، الملقب بشيخ السنة، ولسان الأمة،
المتكلم على مذهب أهل السنة والجماعة، وأهل الحديث وطريقة أبي الحسن
الأشعري، أحد كبار علماء عصره
- (47) إعجاز القرآن للباقلاني : أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب المحقق: السيد
أحمد صقر الناشر: دار المعارف - مصر الطبعة: الخامسة، 1997م 44-43/1

- (48) إعجاز القرآن للباقلاني: أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب المحقق: السيد أحمد صقر الناشر: دار المعارف - مصر الطبعة: الخامسة، 1997م 52-51/1
- (49) مصدر سابق: إعجاز القرآن للباقلاني: أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب المحقق: السيد أحمد صقر الناشر: دار المعارف - مصر الطبعة: الخامسة، 1997م ص169
- (50) إعجاز القرآن للباقلاني: أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب المحقق: السيد أحمد صقر الناشر: دار المعارف - مصر الطبعة: الخامسة، 1997م 53/1
- (51) إعجاز القرآن للباقلاني: أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب المحقق: السيد أحمد صقر الناشر: دار المعارف - مصر الطبعة: الخامسة، 1997م 54-53/1
- (52) إعجاز القرآن للباقلاني: أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب المحقق: السيد أحمد صقر الناشر: دار المعارف - مصر الطبعة: الخامسة، 1997م ص71
- (53) إعجاز القرآن للباقلاني: أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب المحقق: السيد أحمد صقر الناشر: دار المعارف - مصر الطبعة: الخامسة، 1997م 158 /1
- (54) إعجاز القرآن للباقلاني: أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب المحقق: السيد أحمد صقر الناشر: دار المعارف - مصر الطبعة: الخامسة، 1997م ص171
- (55) إعجاز القرآن للباقلاني: أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب المحقق: السيد أحمد صقر الناشر: دار المعارف - مصر الطبعة: الخامسة، 1997م 9/1
- (56) أبو بكر عبد القاهر بن عبد الرحمن بن محمد الجرجاني نحوي ومتكلم، وُلِدَ في جرجان لأسرة فقيرة الحال، نشأ مهتماً بالعلم، مُحباً للثقافة، فأقبل على الكتب يقرأها، وخاصة كتب النحو والأدب، ويُعد مؤسس علم البلاغة.
- (57) مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني قراءة في ضوء الاسلوبية ، الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1984 م ص56
- (58) مفهوم النظم عند عبد القاهر الجرجاني قراءة في ضوء الاسلوبية ، الناشر الهيئة المصرية العامة للكتاب ، القاهرة ، 1984 م : ص 174
- (59) المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، الناشر : دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ، 1432 هـ ص197

- (60) القاضي أبو الحسن عبد الجبار بن أحمد بن عبد الجبار بن أحمد بن الخليل بن عبد الله المعتزلي الأسدآبادي المولود في أسد آباد (أفغانستان) والراجح أنه عربي النسب من همدان. يلقبه المعتزلة بـ«قاضي القضاة» ولا يطلقون هذا اللقب على سواه.
- (61) المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، الناشر : دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ، 1432 هـ ص 199 200-
- (62) مصدر سابق : ص 176
- (63) المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، الناشر : دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ، 1432 هـ ص 202
- (64) المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، الناشر : دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ، 1432 هـ ص 177 178-
- (65) المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، الناشر : دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ، 1432 هـ ص 203
- (66) سورة البقرة آية 196
- (67) سورة البقرة آية 173
- (68) سورة البقرة آية 222
- (69) سورة الحديد آية 4
- (70) المغني في أبواب التوحيد والعدل للقاضي عبد الجبار، الناشر : دار الكتب العلمية الطبعة الأولى ، 1432 هـ : ص 202
- (71) سورة الاسراء آية 24
- (72) سورة البقرة آية 282
- (73) محمد بن كعب القرظي مُحدث من التابعين، له روايات كثيرة عن جماعة من الصحابة، وكان عالمًا بتفسير القرآن. قال ابن سعد: «كان ثقة، عالمًا، كثير الحديث، ورعًا، وهو من رجال الكتب الستة.
- (74) الإتقان في علوم القرآن : عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة: 1394هـ / 1974 / 2 - 31 - 32

(75) الإِتقان في علوم القرآن : عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي
المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة:

1394هـ / 1974، 2/ 4

(76) سورة الاسراء آية 23

(77) سورة النساء آية 10

(78) سورة الحجرات آية 6

(79) سورة البقرة آية 187

(80) سورة البقرة آية 197

(81) سورة البقرة آية 198

(82) سورة النور آية 4

(83) الإِتقان في علوم القرآن : عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي
المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة:

1394هـ / 1974، 2/ 33

(84) الإِتقان في علوم القرآن : عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي
المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة:

1394هـ / 1974: ص 205

(85) الإِتقان في علوم القرآن : عبد الرحمن بن أبي بكر، جلال الدين السيوطي
المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: الهيئة المصرية العامة للكتاب الطبعة:

1394هـ / 1974 ص 212

(86) عبد الله بن عباس بن عبد المطلب الهاشمي، هو صحابي محدث وفقه
وحافظ ومُفسِّر، وابن عم النبي محمد، وأحد المكثرين لرواية الحديث، حيث روى
1660 حديثًا عن النبي محمد.

(87) البرهان في علوم القرآن : أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن
بهادر الزركشي المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: دار إحياء الكتب العربية

عيسى البابي الحلبي وشركائه الطبعة: الأولى، 1376 هـ - 1957 م ص 74

- (88) البرهان في علوم القرآن : أبو عبد الله بدر الدين محمد بن عبد الله بن بهادر الزركشي المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم الناشر: دار إحياء الكتب العربية عيسى البابي الحلبي وشركائه الطبعة: الأولى، 1376 هـ - 1957 م ص66
- (89) سورة البقرة آية 2
- (90) سورة البقرة آية 2
- (91) سورة البقرة آية 2
- (92) سورة آل عمران آية 7
- (93) السيرة النبوية لابن هشام : عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين المحقق: طه عبد الرؤوف سعد الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة : ص139 - 140
- (94) السيرة النبوية لابن هشام : عبد الملك بن هشام بن أيوب الحميري المعافري، أبو محمد، جمال الدين المحقق: طه عبد الرؤوف سعد الناشر: شركة الطباعة الفنية المتحدة : ص 216
- (95) إعجاز القرآن للباقلاني : أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب المحقق: السيد أحمد صقر الناشر: دار المعارف - مصر الطبعة: الخامسة، 1997م 1 / 65 - 66
- (96) إعجاز القرآن للباقلاني : أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب المحقق: السيد أحمد صقر الناشر: دار المعارف - مصر الطبعة: الخامسة، 1997م ص217
- (97) إعجاز القرآن للباقلاني : أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب المحقق: السيد أحمد صقر الناشر: دار المعارف - مصر الطبعة: الخامسة، 1997م 1 / 66
- (98) إعجاز القرآن للباقلاني : أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب المحقق: السيد أحمد صقر الناشر: دار المعارف - مصر الطبعة: الخامسة، 1997م ص218
- (99) إعجاز القرآن للباقلاني : أبو بكر الباقلاني محمد بن الطيب المحقق: السيد أحمد صقر الناشر: دار المعارف - مصر الطبعة: الخامسة، 1997م ، 1 / 69
- (100) العربية الفصحى دراسة في البناء اللغوي - هنري فليش - ترجمة: د. عبد الصبور شاهين ط: القاهرة - مصر دار الشباب: 1997 م . ص 27 - 41

- (101) الأشاعرة هم جماعة من أهل السنة، لا يخالفون إجماع الأئمة الأربعة (أبو حنيفة ومالك والشافعي وأحمد)، ولا يكفرون أحداً من أهل القبلة، ويعتبر أتباعها أنفسهم منهجاً بين دعاة العقل المطلق وبين الجامدين عند حدود النص وظاهره، رغم أنهم قدموا النص على العقل، إلا أنهم جعلوا العقل مدخلاً في فهم النص.
- (102) العربية الفصحى دراسة في البناء اللغوي - هنري فليش - ترجمة: د. عبد الصبور شاهين ط: القاهرة - مصر دار الشباب: 1997 م . ص 277
- (103) الفتوحات المكية ، الجزء الأول ، محي الدين ، محمد بن علي المعروف ابن عربي الطائي ص 37 - 38
- (104) احياء علوم الدين إحياء علوم الدين : أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي الناشر: دار المعرفة - بيروت 17/1
- (105) أَبُو حَامِدٍ مُحَمَّدُ الْغَزَالِيُّ الطُّوسِيُّ النَّيْسَابُورِيُّ الصُّوفِيُّ الشَّافِعِيُّ الْأَشْعَرِيُّ، أحد أعلام عصره وأحد أشهر علماء المسلمين في القرن الخامس الهجري
- (106) احياء علوم الدين إحياء علوم الدين : أبو حامد محمد بن محمد الغزالي الطوسي الناشر: دار المعرفة - بيروت الجزء الأول ، ص 60
- (107) جواهر القرآن ودرره، أبو حامد الغزالي ، الناشر : دار احياء العلوم ، بيروت ، الطبعة الأولى 1985 م . ص 16
- (108) جواهر القرآن ودرره، أبو حامد الغزالي، الناشر: دار احياء العلوم، بيروت، الطبعة الأولى 1985 م ص 313
- (109) جواهر القرآن ودرره، أبو حامد الغزالي، الناشر: دار احياء العلوم، بيروت، الطبعة الأولى 1985 م ، ص 8-9
- (110) جواهر القرآن ودرره، أبو حامد الغزالي، الناشر: دار احياء العلوم، بيروت، الطبعة الأولى 1985 م ص 314
- (111) جواهر القرآن ودرره، أبو حامد الغزالي، الناشر: دار احياء العلوم، بيروت، الطبعة الأولى 1985 م ص 314

- (112) جواهر القرآن ودرره، أبو حامد الغزالي، الناشر: دار احياء العلوم، بيروت، الطبعة الأولى 1985م م 315
- (113) جواهر القرآن ودرره، أبو حامد الغزالي، الناشر: دار احياء العلوم، بيروت، الطبعة الأولى 1985م: ص317.
- (114) جواهر القرآن ودرره، أبو حامد الغزالي، الناشر: دار احياء العلوم، بيروت، الطبعة الأولى 1985م، ص 34
- (115) جواهر القرآن ودرره، أبو حامد الغزالي، الناشر: دار احياء العلوم، بيروت، الطبعة الأولى 1985م ص 36