

الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الساناية - وهران-



قسم اللغة العربية وآدابها

كلية الآداب اللغات والفنون

أطروحة لنيل شهادة الدكتوراه موسومة ب :

النظام اللغوي في القرآن
الكريم
مقاربة قصدية
سورة الكهف أنموذجا

إشراف الدكتور
زروقي عبد القادر

من تقديم الطالب :
يوسفي يوسف

تتكون لجنة المناقشة من السادة الأساتذة :

(جامعة وهران)	رئيسا	أ. الدكتور أحمد مسعود
(جامعة تيارت)	مشرفا ومقررا	الدكتور زروقي عبد القادر
(جامعة وهران)	مناقشا	الدكتور ناصر اسطنبول
(جامعة مستغانم)	مناقشا	الدكتور حمودي محمد
(جامعة وهران)	مناقشا	الدكتور حسن بن مالك
(جامعة تيارت)	مناقشا	الدكتور غانم حنجار

السنة الجامعية : 2013 / 2014

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ

الرَّحِيمِ

"وَقُلِ اعْمَلُوا فَسِيرَی

اللَّهِ عَمَلَكُمْ وَرَسُولُهُ

وَالْمُؤْمِنُونَ "

صَدَقَ اللَّهُ الْعَظِيمُ

الذكريات

- إلى اللذين كانا سببا في وجودي. الوالدين الكريمين -
رحمهما الله وأسكنهما جنة النعيم.
- إلى روح فقيد العائلة العمّ الكريم يوسف - رحمه الله -
- إلى روح أخي محمد - رحمه الله - الذي ذهب في صمت.
- إلى رفيقة الدّرب التي ظلّت دوما صبورة طيلة مدة هذا
العمل السيدة أم فاطمة .
- إلى فلذات كبدي محمد ، هناء ، عبد الرحمن ، نصر الله ،
علي ، وفاطمة الزهراء.
- إلى هؤلاء جميعا ، أهدي هذا العمل المتواضع .

شكر وعرفان

اعترافا بالجميل لأهله والفضل لذويه ،أتوجه بالشكر الجزيل والامتنان العظيم لصاحب الفضل الكبير، الأستاذ الفاضل الدكتور :زروقي عبد القادر، على تكرمه لقبول الإشراف على هذه الرسالة .وعلى ماقدم من توجيهات وملاحظات قيمة ، وما بذله من جهد ووقت وعلى الرعاية الكريمة لهذا العمل . وهو كله تواضع كبير وخلق كريم . فأليك سيدي يتوجه امتناني وعرفاني لجميلك الذي لا ينسى .

وأقدم شكري الخالص الى أستاذي وولي نعمتي الأستاذ احمد مسعود الذي رافقني طيلة مدة البحث والذي كان كريما في عطائه سديدا في آرائه صائبا في توجيهاته. فأليه مني الشكر الجزيل .

كما لا أنسى تشكراتي الخالصة إلى الأخ زوبر هواري فلقد كان نعم المعين فأليه الشكر الجزيل على ما قدمه لي من تسهيلات ومساعدات في اقتناء المصادر والمراجع الضرورية في البحث .

كما لا يفوتني أن اذدر الشكر على أخي وصديقي بالعالم عبد القادر الذي كان وسيظل دوما بشارة خير، يحفز ويزرع التفاؤل، ويرفع المعنويات كلما اقتضى الأمر .

وفي الختام أقدم أحلى عبارات الشكر والامتنان إلى كل من أسهم من قريب أو من بعيد في انجاز هذا العمل وجزى الله الجميع خير الجزاء ووفقهم إلى ما يحبه ويرضاه والله من وراء القصد وهو يهدي السبيل.

المقدمة

مقدمة:

يشكل النص لحظة معرفية مؤسّسة لعلاقة الذات بالعالم. وهي علاقة تفاعل بين الذات الواعية وعالم اللغة. وأن تحول العالم إلى نص لا يشكل مرحلة نهائية في مستويات الاقتراب من الحقيقة، بل إن الحقيقة تصبح أكثر كثافة ورمزية داخل النص، وهو ما يجعل قراءته مفتوحة على تعدد التأويلات، من منطلق أن الحقيقة تستحيل إلى رموز معروضة للفك والتأويل، ومن هنا يفترض النص المكتوب قدرا من البنيات للحصول على المعنى، أي أن هناك انتظاما للغة، يمكن من إنتاج الدلالة .

فإذا كان النص فضاء إبداعيا يستبطن عناصر لغوية متشابكة ، فإنه لا ينتج دلالة إلا من خلال علاقات داخلية، تجيب عن التساؤل المطروح : كيف ينتج النص معناه؟ فهو سؤال وصفي، إذ الأمر لا يتعلق بتلك التحويلات والاستبدالات التي تعترى النصوص ، وإنما يتعلق السؤال بكيفية انبناء النص ، الأمر الذي يجعل للقراءة المنتجة دورا في تفعيل المعنى ورصد الأفكار الكائنة ،ومن ثم إنقاذ النص من جفائه الدلالي .

وإذا كان الخطاب القرآني نظاما لغويا مخصوصا ، فان الذي يميّزه عن بقية الأنظمة اللغوية الأخرى هو نظامه الإعجازي المرتبط بنظامه الدلالي وهو ما يعطي المعنى بعدا تأويليا انطلاقا من الخصيصة الإعجازية لهذا النظام ، ومن ثم لا يمكن دراسة القرآن الكريم فنيا وتركيبيا إلا من خلال ما يرمي إليه من مدلولات ، فكلّ المظاهر الشكلية للخطاب القرآني تنطلق من مجال دلالي رحب ، وأن كل المستويات النحوية والتركيبية والدلالية ، إنما تتراكم لتكون نسيجا واحدا هو نسيج النصّ القرآني ذو الغاية الواحدة.

وعلى الرغم من أن القرآن الكريم سيظل موضوع عناية من قبل المفسرين والبلاغيين والفلاسفة والمفكرين، فالكل ينهل منه ، والقرآن باق هو القرآن ، يعطي من فيضه للجميع دون أن ينضب معينه، فلا تنقضي عجائبه ، ولا تنتهي وجوه إعجازه . ولذلك فإن المكتبة العربية والإسلامية ، ستظل في حاجة ماسّة إلى مزيد من الدراسات اللغوية المستنبطة من النص القرآني حسب ما يتاح من أدوات معرفية ومنهجية. وعلى عتبة هذا الأفق المنهجي، تجدر الإشارة إلى أن ثمة رؤية تأويلية للنص القرآني تستند إلى خلفيات متعددة في المنظومة المعرفية الإسلامية. وأن هذه الرؤية التأويلية ذات الأسس المتنوعة تنسجم مع طبيعة النص القرآني لما يستبطنه مضمونه من مخزون يناسب القلب والعقل معا ، وهو ما يفيد أن العرفاني والعقلاني يسيران جنبا الى جنب لاقتفاء الآثار ، وبخاصة حينما يتعلق الأمر بالأبعاد والأسرار الربانية التي تنطوي عليها الحقيقة الإعجازية .

وانطلاقا من الإخراج المعرفي والتخريج المنهجي للمنظومة المعرفية الإسلامية لما يمثله من تناسب بين "العرفاني" و"العقلاني" ، نسعى لمقاربة إشكالية بحثنا على سبيل الاجتهاد في ترصد أوجه القصدية للمعنى/ المعاني التي يستبطنها القارئ للنص القرآني.

ولقد شكل موضوع التفسير والتأويل امتحانا مفصليا باعتبار أن القرآن الكريم دستور الإسلام ومنبع الأحكام ومصدر الفكر الرسالي ،فهو المرشد والهادي الأول الذي يستنير بوجوده المجتمع الإسلامي بخاصة والإنساني بعامة في سعيه لبلوغ القصدية الإلهية ، وبدون القرآن الكريم لا يبقى من الإسلام إلا ما يمكن تسميته الحركة التَّبَوُّيَّة التي في حقيقتها لو رجعنا لجوهرها لوجدناها ترجمة سلوكية لمقاصد الفكر الرسالي ، تنتهي بانتهاء الوجود المادي لعنصر النبوءة المتمثل بشخص الرسول - صلى الله عليه وسلم-.

فالقرآن من جهة كاشف عن صدق الرسالة وصاحبها وأداتها ، ومن جهة ثانية هو البناء اللفظي وبه جوهر القصدية الإلهية المحكمة التي نزلت بين دفتيه ،وعليه ففهم القرآن على المستوى

الإدراكي والعقلي بيني وفقا لقواعده، وليس على القواعد المتعارف عليها عند الأمة التي نزل فيها وهي في خضم صراعها نحو الرقي من جهة، وتمسكها بالموروث الجاهلي من جهة أخرى .

وإذا كان القرآن الكريم هو معجزة النبي الخالدة وهو المحور الأساس للشريعة الإسلامية فتفسيره وتبيان ما أشكل على المسلمين هدف منتظر ودعوة من الله " وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى الرَّسُولِ وَإِلَى أُولِي الْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ الَّذِينَ يَسْتَنْبِطُونَهُ مِنْهُمْ وَلَوْأَ فَضَّلَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُ لَاتَّبَعْتُمُ الشَّيْطَانَ إِلَّا قَلِيلًا " النساء 83 .

ويحتل النص القرآني مكانة منفردة داخل المنظومة الدينية الإسلامية، التي جعلت من موضوع قراءته، وتفسيره، واستجلاء معانيه، الرهان الأساس، وموطن الخلاف الدائم بين إمكانية الإخلاص للنموذج المأثوراتي الذي يحيل إلى مصدرية النقل، وبين مسوغات التأويل في إطار إطلاقيه الفهم.

لقد واءم القرآن العظيم -منذ بدء تترّله- بين مركزية القراءة ومركزية الكتابة، قصد استئمان مقاصد القول، ومن هنا كان نصًّا، تمّ تثبيته بواسطة الكتابة، وإذ ذاك حفظ من التلاشي، ومارس انتشاره الثقافي وحضوره الدلالي، لأنه سبق أزلي وحضور في الزمن.

لقد مثلّ هذا المنظور التحاماً عجيباً بين العناصر الواقعية والغيبية، ممّا ولد إمكانات عديدة للتواصل من خلال قراءته في صورتها الأولى، اكتشاف الذات في علاقاتها بذاتها، ثم في علاقاتها بخالقها.

ولما كانت المعرفة الإلهية غير متناهية فإن لا محدودية مداها تحولت إلى نموذج معرفي، يسعى المسلمون إلى التماهي فيه، وتقديمه في صورة ممارسة معرفية تنقب عن العلاقة، في محاولة استكشافية، لتزيله في عمق المسألة الاعتقادية، والمفهومية، الشاغلة لفضائه.

هذه الميزة منحت صفة الشرعية لتلك الممارسات التي قاربت القرآن - منذ البدايات الأولى إلى يومنا هذا - بالشرح والتفسير والتأويل.

فلا ريب، أن القرآن الكريم ، أخذ حظا وافرا من مقاربات المفسرين واستنباطات الأصوليين، وتخریجات الفقهاء وعلماء النحو، فكان حقلا معرفيا يختزن في طياته مختلف العلوم والمعارف، بفضل مرجعيته الإلهية وخصائصه البنائية، وفحواه الإعجازي.

وقد أقرّ المشتغلون بالتفسير ، أنّ دلالة النصّ القرآني تتسع وتستوعب كلّ تزلّلات القول، فلا يقيدھا زمان ولا یجد تخریجھا مكان، وسيظل الاشتغال على النصّ القرآني مقصدا دينيا وبعدا معرفيا ، یحدّد المسار الاسلامي ، مهما اختلفت الأزمنة وتباعدت الأمكنة.

ولما كانت الذھنية العربية في عصرنا الحالي قد تأثرت بالتطور الاجتماعي، والتقدم التكنولوجي، والمعرفي محاولة احتضان المكتشف الغربي في مجال علوم اللغة ، محاولة بذلك توجيهه نحو النصّ القرآني، ولما كانت الاعتباطية قد حاولت أن تلوي عنق النصوص بما فيها القرآن، ومن ثمّ الابتعاد عن قصدية النصّ القرآني، كان لزاما على علماء هذه الأمة الغيورين على هذا الكتاب العظيم التصدي لمثل هذه التيارات والذود عنه، حفاظا على مقصديته التي أرادها الله سبحانه وتعالى من خلاله .

فلقد فتح تطوّر الأبحاث اللغوية - لدى الغربيين في ما عرف بعلم الألسنيّات -الباب أمام السؤال عن مدى تأثير هذا التطوّر - لا سيّما بعد أن كان الحديث فيها عن اللغة بوصفها لغة مهما كانت لا عن لغة محدّدة - على الدراسات الإسلاميّة، أو فقل على هذا التراث الإسلامي الهائل، لا سيّما وأنّ جزءاً مهماً منه ابتنى على النص، فارتبط باللغة وقواعدها.

ومن ناحية أخرى ، فقد شكّل القرآن الكريم وتفسيره وتأويله المصدر الأوّل من مصادر المعرفة، ويربط الباحثون الاهتمام باللغة العربيّة من قبل المسلمين بالقرآن، من جهة أنّ نزول القرآن بلغة

العرب وُلد هذا الاهتمام، كما ساهم في تطوّر هذه اللغة وأبحاثها. أضف إلى ذلك ارتباط الشريعة بالسنة القويّة للنبي (صلي الله عليه و سلم) وتطوّر البحث اللغوي عند الاتجاه الأصولي. ومن هذه الدراسات ما نشر حديثاً عن المنحى القصدي في التفسير، وهو ما سنحاول عرضه في هذه الدراسة المتواضعة .

فالتفسير القصدي هو المنهج اللفظي — كما يسميه أصحابه وعلى رأسهم عالم سبيط النيلي — ويعتبره منهجاً جديداً في تفسير القرآن الكريم ، يعتمد على إلغاء الترادف في اللغة ، وما يتبعه من اعتبارٍ . وينظرُ إلى النص القرآني بوصفه نظاماً لغوياً محكماً مستقلاً بذاته لا يخضع لقواعد الاعتياد اللغوي ، وإذا كانت الاعتيادية جزافية الدلالة واتفاقية الارتباط بين الأسماء ومسمياتها ، فإنّ القصدية تعني الإيمان بوجود نوع من العلاقة الواقعية بين الدال والمدلول .

ويحدّد هذا المنهج مبادئه الأولية، وحيث تكون بعض المبادئ مشتركة، يسعى أصحاب هذا المنهج لإعطائها بعداً يميزها عن سائر المناهج التفسيرية ، هذه المبادئ سنتطرق إليها بالتفصيل في ثنايا هذا البحث.

ومن خلال هذا المنطلق تطرح هذه الدراسة جملة من التساؤلات: هل استوفى القرآن العظيم حقه من الشرح والتفسير؟ هل التفاسير التي قدمها السلف كافية للوصول إلى المقصدية؟ هل نجت تلك التفاسير من الشوائب وحفظت من التحريف؟ هل استطاعت تلك الشروح أن تربط المبنى بالمعنى الرباني؟ وهل تسعفنا منجزات العصر - من قصدية وغيرها من المناهج والنظريات - من اكتشاف الجديد؟ وهل استطاع الذين نحسبهم "مستبطين" من الوصول إلى النظام والبناء الذي بني عليه النص القرآني؟ وهل ثمة علاقة بين البناء اللغوي للقرآن ودلالته؟ وهل معرفة الروايات والمناسبات كافية للوصول إلى فهم النص القرآني وتأويله؟ وإذا كان ذلك غير كاف فما عسانا

فاعلين ؟ وهل في النص القرآني مواقع لم تستثمر بعد ؟ وهل يمكننا - من خلال قراءته من جديد- أن نستعيد وعينا به ؟

أمام هذه الهواجس المعرفية وقع اختياري على سورة الكهف التي تكشف أسرار وأقنعة وفتن ، وسبل التصدي لها كما قال - صلى الله عليه وسلم - في أكثر من رواية ، يؤكد بعضها العصمة من فتنة المسيح الدجال بقراءة سورة الكهف . وهي سورة فيها أسرار وغيبات مدفونة في غياهب التاريخ لا يعلمها إلا القليل ، وهي قصة البشرية من تاريخ تمرّد إبليس ثم قابيل إلى الوقت المعلوم ، وفيها خبر الدجال ويأجوج ومأجوج ، فضلا عما تحويه من تصحيح للعقائد وبيان طرق الدعوة إلى الله ، وإظهار بعض مشاهد القيامة على طريقة القرآن الكريم.

والخطاب القرآني - كله- أنموذج للتلقي، فقد أنزل ليكون نبراس هداية، وهو كله معجز، ودال على صدق النبوة، وسورة الكهف فيها مشاهد بيانية تتكئ على منهج القص وعلاقته التناسبية مع محور الموضوع ، بالإضافة إلى الغاية الرسالية الواضحة ، والمناهج التربوية .

وفي الجانب التأويلي ثمة إشراقات منوطة بالقصة ودلالاتها ، ولذلك تمّ اختيار محطات ثلاث تمثلت في (قصة أصحاب الكهف، قصة سيدنا موسى والرجل الصالح الخضر، وقصة ذو القرنين ، ويأجوج ومأجوج)، وهي لم تأت لمجرد التسلية أو السرد التاريخي، بل جاءت لغرض تربوي معرفي يرتبط في جوهره مع كليات التصور الإسلامي، التي تعيد صياغة الإنسان فكرا وسلوكا واعتقادا، ليستكمل رحلة العبور من الدنيا إلى الآخرة وفق منهج أرادته الله. ومن هنا، جاءت هذه الآيات البينات في دلالاتها لتنبؤا مكانا وسطا في السرد الحكائي للقصة القرآنية، وتقدم- أسلوبيا- باعتبارها سنة كونية كاشفة عن أصل التمايز بين القص القرآني الصادق والحقيقي وغيره من ألوان الفنون القصصية الخيالية أو تلك التي لا تقع ضمن دائرة التوثيق التاريخي قال تعالى في سورة الكهف : " نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُم بِالْحَقِّ " آية 13 وقال "وَلَقَدْ صَرَّفْنَا فِي هَذَا الْقُرْآنِ لِلنَّاسِ مِنْ كُلِّ

مَثَلِ آيَةِ 54 وَقَالَ "ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا" آيَةِ 82 وَقَالَ "وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ ذِي الْقُرْتَيْنِ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا" آيَةِ 83.

ولا يفوتني أن أنوه بالمجهودات الجبارة التي يبذلها المشتغلون على النص القرآني ، وبفضلهم نحاول البحث في عالم النص القرآني ، ورغم ذلك تبقى صعوبات كثيرة تواجه الباحث باعتباره ناقصا دوما ، ويجاول معرفة كلام الله المطلق ، ولا يمكن للناقص أن يحيط بالكامل .

المنهج المتبع في البحث : لقد تبنت نظرية "القصدية" محاولا قدر الإمكان فهم النص

القرآني كوحدة متكاملة ، بحيث لا يمكن إدراك جزئية من جزئياته إلا من خلال كليته وشموليته ، فاللغة في القرآن موحدة ، والنظام الكلي لها واحد ، بل في القرآن كله ، لذلك اعتقد أن السورة تشكل وحدة نسقية لا يمكنها أن تعدو المقصد الإلهي ، ناهيك عن بعض الأسرار التي تحتويها سورة الكهف إذ فيها ماعلاقته بآخر الزمان .

ولتحقيق هذا العمل اتبعت في البحث الخطوات المنهجية التالية :

01 توظيف المنهج الوصفي لما يساعد على تحديد مكونات السورة .

02 تطبيق المنهج التحليلي لدراسة مكونات السورة دراسة تحليلية بغية الكشف عن آليات النظام

اللغوي في النص وصولا الى المقصدية القرآنية .

الخطة العامة للبحث: لقد قسمت البحث إلى :

المقدمة : وقد تناولت فيها دوافع اختيار البحث والصعوبات التي واجهتني مع عرض المنهج المتبع.

مدخل : وتناولت فيه مقاربة فلسفية في اللغة والتأويل (الميرمينوطيقا).

الفصل الأول : وعنوانه ب: النص القرآني وأنواع التفسير، ويتضمن خمسة مباحث

- التفسيرالنقلي

- التفسيرالمذهبي

- التفسير بالرأي
- التفسير الإشاري
- التفسير الحدائي والمعاصر

أما الفصل الثاني فكان: الخطاب القرآني وإشكالية التأويل

- التفسير والتأويل
- إشكالية التأويل
- القراءة التأويلية وعلاقتها بالدرس البلاغي
- المنهج اللفظي وإشكالية التأويل

أما الفصل الثالث فكان : النظام اللغوي والقصدية في القرآن الكريم

- النظام اللغوي في القرآن والقصدية
- النظام اللغوي وعلاقته بالقصدية
- خصائص النظام اللغوي من منظور قصدي .
- نماذج تطبيقية على المنهج القصدي .

أما الفصل الرابع فقد تناولت فيه الجانب التطبيقي لسورة الكهف كأنموذج تجريبي لتحقيق نظرية

القصدية في التفسير ، وقسمته الى ثلاثة محاور :

-المحور الاول :أهل الكهف (الفتية)

- المحور الثاني : قصة ذي القرنين وأجوج ومأجوج.

المحور الثالث قصة سيدنا موسى مع الرجل الصالح الخضر .

وفي الأخير أقول إنَّ القرآن الكريم يستلزم منا -على الأقل- نفس الجهد الذي بذله المسلمون في

قمة تألقهم- لاستكشاف الكون عبر القرون، سواء في مستوى عدد العلماء، أو عدد ساعات

البحث، أو جودة المناهج وتكامل النظريات، أو شبكة العلاقات البحثية بين العلماء من مختلف

البلاد العربية، أو في مستوى الوسائل المخبرية ، وإنا لنذكر أنّ هذا المقام الحضاري لا يتأتى دون
تضحيات حسام يسخو بها العالم وطالب العلم.

ورسالتنا هي دعوة إلى الصبر في البحث العلمي، ونداء إلى إعادة قراءة القرآن الكريم (الكتاب
المسطور) لنتمكّن من قراءة الكون (الكتاب المنظور). والقصد من هذه القراءة هو اكتشاف "النظام
القرآني" لإرساء قواعد (خير أمة) بكل مقاييس الخيرية وفي كل المجالات .
وفي الأخير أرجو من الله عزّ وجلّ التوفيق في العمل والسداد في الرأي ، وإن وفقت فمن الله وان
كان غير ذلك فمن نفسي. اسأل الله العافية .

وهران يوم 2013/05/25

المدخل

مدخل : مفاهيم وتحديدات .

الهرمونيوطيقا : المصطلح و النشأة

إن تاريخ الهرمونيوطيقا herméneutique عريق جدا في الثقافات الإنسانية فقد تناسلت منهاجها وأساليبها التي كانت تركز على البحث عن المعنى الأصلي إلى البحث عن أثر النص . ويجمع كثير من الدارسين على أن الهرمونيوطيقا ظهرت مع سقراط « حيث جاءت عنده تفسيراً لأغاني سيمونديسي szimondiesz وتطورت لتصبح نظرية في تأويل النصوص المقدسة .

وكلمة "الهرمونيوطيقا" هو التعبير الانجليزي للكلمة اليونانية الكلاسيكية homeneus (هرمس) (*) وتعني المفسر أو الشارح (1) . وهو مصطلح نقدي أطلقه أصحاب الدراسات اللاهوتية ، تعبيرا عن مجموعة من القواعد والمعايير التي يجب أن يتبعها المفسر لفهم النص الديني ليكون مضبوطا وقائما على أسس حكيمة دون التبعض والتشتت في الآراء والأفهام ، وأكثرها اعتبارا أو تحكيم للرأي على النص.(2)

لقد اجتهد الباحثون و النقاد في وضع تعريف لمصطلح الهرمونيوطيقا انطلاقا من الحقل المعرفي الذي يراه الأنسب لعملها ، فالفيلسوف الفرنسي بول ريكور paul ricoeur تبني تعريفا يعود إلى التركيز على الدلالات المتعددة الذي تمنح للنص الواحد ، انطلاقا من أن " الهرمونيوطيقا فنُّ لتأويل النصوص في سياق مخالف لسياق مؤلِّفها ، و جمهورها الأولي يهدف إلى اكتشاف أبعاد جديدة للواقع " (3)

بينما انطلق جون غروندين j. grondin من المعنى السابق لمفهوم الهرمونيوطيقا ، أي باعتبارها فنا لتأويل النصوص، و أضاف إليه - و قد اتسع مجال استخدامه - دلالات جديدة تتم

* - كان هرمس في الأسطورة اليونانية رسول الآلهة ، يتميز بسرعته و رشاقته ، كان عمله هو أن ينقل إلى الناس في الأرض رسائل و أسرار آلهة اوليمبوس (olympus) ، و يصوغ بكلمات مفهومة ذلك الغموض القابع وراء القدرة البشرية على التعبير ، و مهمته تجاوز فجوة التفاهم بين الآلهة و الجنس البشري ، و بناء جسر التفاهم بين العالمين و جعل ما يبدو لا عقلي شيئا ذي معنى و واضحا للأذن البشرية ، دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمونيوطيقا ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2007 ، ص 21 .

1- ينظر: المرجع نفسه.

2- ينظر: محمد هادي معرفة ، التأويل في مختلف المذاهب ، لإصدار المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية ، إيران ، ط1، 2006، ص

153.

3- بول ريكور ، البلاغة و الشعرية و الهرمونيوطيقا ، ترجمة : مصطفى كامل ، مجلة فكر و نقد ، عدد 1999/16 ، ص 116.

عن نسبية في ضبط المفاهيم و المصطلحات. وقد ذهب إلى أن لفظة الهرمينوطيقا hermeneutique مشتقة من الفعل اليوناني هرمينيو herméneuo الذي يحمل معنى الترجمة والتفسير و التعبير. وفي هذه الحالات الثلاث يحمل هذا الفعل الاتجاه إلى الفهم إدراكا ووضوحا⁽¹⁾.

أما في الجانب العربي ، فإننا نجد نبيلة قارة ممن أسهموا في تحديد ماهية مصطلح الهرمينوطيقا من خلال كتابها "الفلسفة والتأويل " حيث عملت على تحديد وظيفته والمستويات التي يعمل فيها ، فالهرمينوطيقا في منظورها ، تتحدد في الفهم والتأويل ، اي في البحث عن المعنى بالاستناد إلى حمل اللغة وتحويل كل ظواهرها إلى نصوص.⁽²⁾ على أننا نجدها تربط مصطلح الهرمينوطيقا بمستويات؟ يتعلق أحدها بالمستوى الميتودولوجي⁽³⁾ من حيث إنه تعين منهجا معينا أو صنفا من المناهج يستمد نموذجها من الأشكال المختلفة لتأويل النصوص، وبالتالي فمهمته تتركز في إبراز معنى غير معطى بصيغة مباشرة. والمستوى الثاني هو المستوى الإستمولوجي⁽⁴⁾، وذلك عند استعمال مصطلح "هرمينوطيقا" للدلالة على نمط التفكير المتعلق بالمناهج التأويلية من أجل تأسيسها وتبريرها، إذ نحدد المبادئ العامة لمناهج البحث في مجال تفكيك الرموز. أما المستوى الأخير فهو فلسفي تعين من خلاله نمطا من الفلسفة حيث نجد للمهمة السابقة ما يشرعها انطلاقا من نظرة خاصة للوجود أو الشعور أو العقل أو الحقيقة.⁽⁵⁾

و في السياق ذاته ، يؤكد عبد الملك مرتاض على أن النقاد الغربيين لم يتفقوا على تعريف واحد لمصطلح " الهرمونيطيقا " ، فهو « طورا .. العلم الذي يعرف مبادئ النقد و مناهجه ، و يعالج تأويل النصوص الدينية ، و هو طورا العلم الذي موضوعه تأويل النصوص الفلسفية و الدينية بوجه عام ، و ذلك بالمعنى الشائع لا بالمعنى السيميائي ، و هو طورا آخر يستعمل من أجل تحديد مجموعة القضايا المتمخضة للقراءة و فهمها ، كما إنه يصطنع أيضا من أجل تأويل كل إبداعات

¹ - ينظر : عبد الغني بارة الهرمونيطيقا و الترجمة مقارنة في أصول المصطلح و تحولاته ، مجلة الآداب العالمية ، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق - العدد 133 شتاء 2008.

² - ينظر نبيلة قارة الفلسفة و التأويل، دار الطليعة للطباعة و النشر، بيروت، ط1، 1998، ص 60.

³ - الميتودولوجي : الميتودولوجيا هو العلم الذي يدرس المناهج البحثية المستخدمة في كل فرع من فروع العلوم المختلفة.

⁴ - الاستيمولوجي : الاستيمولوجيا (نظرية المعرفة) هي أحد فروع الفلسفة الذي يدرس طبيعة و منظور المعرفة ، وتقوم بدراسة العلوم النقدية .

⁵ - ينظر : نبيلة قارة الفلسفة و التأويل المرجع السابق ، ص 61/60.

الفن و الحكايات الأسطورية و الأحلام و الأشكال المختلفة للأدب و اللغة»⁽¹⁾ وانطلاقاً من هذا المنظور، يبدو أن موقف النقاد الغربيين من هذا المصطلح شابه نوع من الغموض ، و اتسم بالتردد في حسم مفهومه ، و مرد هذا التباين و التعدد و عدم الحسم ، إلى سعي الدارسين إلى ضبط المصطلح و تحديده وفق مرجعية كلٍّ منهم، الفكرية و الفلسفية ، و بحسب الحقل المعرفي الذي ينشط فيه، و لذا فلا عجب أن تتعدد مفاهيم هذا المصطلح ، إلا أن جميعها جميعها يتقابل حيناً ، و يتقارب حيناً آخر، دون تناقض .

لقد أطلق محمد شوقي الزين على " الهرمونيوطيقا " أنها فن التأويل " تميزا لها عن التأويل " بمعنى interpretation، إذ رأى أن كلمة herméneutiké تتضمن بالإغريقية في اشتقاقها اللغوي على كلمة tek التي تحيل إلى الفن . كما عرفها آخرون بـ " الهرمونيوطيقا " باعتبارها أقرب إلى روح الكلمة نفسها herméneutique مثلما نقول : ميتافيزيقا أو فينومينولوجيا .⁽²⁾

و تأسيساً على ما سبق ، يمكننا القول إن أبسط و أوضح تعريف يمكن إعطاؤه لمصطلح الهرمونيوطيقا هو فن حل النصوص و تفكيكها و تفسيرها و الكشف عن معانيها غير المصرح بها ، و عمله يقوم في الأساس على افتراض أن الكلام له معنيان أحدهما هو المعنى الظاهر، و الآخر المعنى الخفي أو المستتر أو الباطن ، مما يعني أن اللغة لها هي أيضاً وظيفتان: إحداهما هي التعبير ، و الأخرى وظيفة رمزية تتطلب البحث عما ترمز إليه.

وإذا استوجب الأمر الحديث عن نشأة المصطلح الأولى كمارسة ، فإن الدراسات تؤكد على أنه موعلة في القدم ، فقد اقترن ظهوره عند اليونانيين في العصر الكلاسيكي بوصفه إجراء أو طريقة في قراءة النصوص الأدبية أو فهمها، ثم انتقل إلى العمل على فهم و تأويل النصوص المقدسة .

¹ - مرتاض عبد الملك ، نظرية القراءة ، دار الغرب ، وهران ، ط.د.ت، ص 183.

² - ينظر : محمد شوقي الزين ، تأويلات و تفكيكات (فصول في الفكر العربي المعاصر) ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1، 2002 ، ص 29. لقد رفض عبد الملك مرتاض هذه الترجمة قائلاً : « على أن من النقاد العرب من ترجم هذا المصطلح إلى العربية في صورته الغربية بكل فحاجة ، فأطلق عليه " الهرمونيوطيقا " و هو أقبح ما يمكن أن ينطقه الناطق في اللغة العربية و نحن لا نقبل بهذه الترجمة المحيئة الثقيلة ما دام العرب عرفوا هذا المفهوم و تعاملوا معه تحت مصطلح التأويل ، فلم يبق لنا إذن إلا أن نستعمل " التأويلية " مقابل المصطلح العربي القديم . عبد الملك مرتاض " مرتاض عبد الملك ، الاسلام و القضايا المعاصرة ، دار هومة ، الجزائر ، سنة 2003 ، ص 193.

الهرمينوطيقا وتفسير للكتاب المقدس :

ارتبط مصطلح الهرمينوطيقا بإشكالية " قراءة الكتابات اللاهوتية و النصوص المقدسة مما دفع الكثير من دعاة الإصلاح إلى الثورة الصامتة أو الناطقة على سلطة الكنيسة في مسألة مصادر حرية قراءة النص المقدس ، و دعوا إلى مبدأ الاستقلالية في فهم محتوياته وفك رموزه ، و كشف الحقائق المضمره و المطموسة فيه بمعزل عن كل إكراه أو توجيه قسري في مواجهة القراءة الأحادية للنص".⁽¹⁾

و نتج عن هذه الثورة مجموعة من القراءات للكتاب المقدس، تميزت بإنتاج فهوم جديدة أو إعادة صياغة الفهوم القديمة وفق رؤى جديدة تفي بمتطلبات الواقع الجديد، و لقد ورث المسيحيون الأوائل إشكالية جوهرية من الهرمينوطيقا اليهودية ، تتعلق بحرفية أو رمزية تفسير النص المقدس ، و نتيجة لذلك تم تأسيس مدرستين للفكر داخل الكنيسة ، تركزت إحدهما بأنطاكيا ، حيث كان المفسرون يتبعون التقليد اليهودي المحلي في التفسير ، فكان التركيز عندهم على القراءة الحرفية للإنجيل و الاستناد إلى حقيقة الوحي الإنجيلي التاريخية ، و رفضوا فكرة المعاني المختبئة في النص ، و اعتبروا أن الإنجيل كتاب واضح و مفتوح لجميع المهتمين بقراءته . و كانت اهتماماتهم منصبه على القراءة الحرفية و النحوية للنصوص.⁽²⁾

و في المقابل كانت المدرسة الإسكندرية مهتمة بالقراءة الرمزية و المجازية للنص المقدس ، و مثل هذه المدرسة عدد كبير من المنظرين أمثال كليمنص (ت 214) ، الذي اعتبر لغة النص الديني رمزية و يجب أن تفهم بطريقة رمزية تأويلية وفق الدلالات التاريخية ، اللاهوتية ، الفلسفية و الصوفية.⁽³⁾

كما مثل المدرسة أيضا أوريجانوس (ت 254) الذي انطلقت قراءته التأويلية و الرمزية للإنجيل من مبدأ أن الكون كله مليء بالرموز و أنواع العالم غير المرئي ، و أن كل الأشياء لها جانبان ، واحد ظاهر و واقعي ، و هو متوفر لدينا جميعا ، و الآخر روحي و عرفاني معروف فقط للشخص الكامل ، يقول أوريجانوس في معرض جوابه عن سؤال : ماذا يعني النص ؟ : " يحتوي

¹ - محمد شوقي الزين ، الفينومينولوجيا و فن التأويل ، مجلة فكر و نقد ، مرجع سابق ، ص 76.

² - ينظر : دافيد جاسير ، مقدمة في الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 60.

³ - ينظر : المرجع نفسه ، ص 61.

النص على الغموض القصي الذي لا يمكن التعبير عنه بغير الرموز ، و الرمزية هي فقط التي تقدم المفتاح الذي نحتاج إليه لفتح أقفال الغموض المختبئ في النص " (1) و قد مثلها لاحقا منظرون آخرون تبّنوا الرؤية ذاتها في إطارها العام رغم اختلافهم في التفاصيل و الجزئيات ، و أحدثوا نقلة واسعة في التعامل مع الهرمينوطيقا. وقد ترأس هؤلاء المنظرين كل من كلادينيوس و أوغسطينوس . أما كلادينيوس chladenius (1710-1759م) فإنه تعامل مع الهرمينوطيقا بوصفها فرعاً علمياً قائماً بذاته ، و ليس ممارسة دينية أو لاهوتية أو حتى أخلاقية (2) ، و كان ينادي بتأسيس مبحث منفصل للهرمينوطيقا يتميز عن كل من فقه اللغة (الفيلولوجيا) و نقد النصوص (3) ، و بذلك أصبحت الهرمينوطيقا مجالاً علمياً مستقلاً داخل الحياة الأكاديمية ، بل أصبحت أقرب إلى الفلسفة منها إلى اللاهوت (4)

و فيما يخص علاقة الهرمينوطيقا بتفسير النصوص المقدسة ، فقد كشف كلادينيوس عن عجزها أمام تلك النوعية من النصوص ، و وصفها بأنها لا تستطيع وحدها حسم المسألة ، و أكد على أن الوحي له نقده الخاص و القواعد المتبعة لتفسير نصوص البشر لا يمكن تطبيقها مع الإنجيل مطلقاً ، لأن هذا الأخير يحمل أسراراً و نبوات ينقاد المفسر عن طريق الوحي و ليس عبر الفلسفة (5) و قد أخضع كلادينيوس كل النصوص للتفسير العقلي إلا أنه استثنى الإنجيل من ذلك لكونه نصاً من عمل الله فقام بعزله عن باقي النصوص و الأدبيات (6)

و جاء بعده أوغسطينوس (354-430 م) الذي وقف موقفاً وسطاً ، و سعى إلى حل الجدال الهرمينوطيقي القائم بين مدرستي الإسكندرية و أنطاكية ، فطوّر نظرية في التفسير تشمل التفسير الحرفي و الرمزي معاً ، و رأى أن في الكتاب المقدس بعض النصوص يكفيها التفسير الحرفي، لفهم معانيها و دلالاتها و لا يحتاج إلى الغوص في أعماقها و تأويلها تأويلاً قد يخرجها عن قصدها ، و في المقابل توجد نصوص أخرى يحتاج فهم معانيها و استنباط دلالاتها إلى تجاوز

1- دافيد جاسير ، مقدمة في الهرمينوطيقا ، المرجع السابق ، ص 62/61

2- ينظر : المرجع نفسه ، ص 64/63.

3- ينظر : عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جدامير) ، دار النهضة العربية ، بيروت ، لبنان ، ط1، 2003، ص 57.

4- ينظر : دافيد جاسير ، مقدمة في الهرمينوطيقا ، المرجع السابق ، ص 64/63.

5- ينظر : نفسه ، ص 96

6- ينظر : نفسه ، ص 98.

التفسير الحرفي إلى التفسير الرمزي الهرمينوطيقي، الذي يقدر على فك رموزها و إبراز معانيها غير المعطاة بصيغة مباشرة . وعليه استوجب المقام على القارئ أن يتعامل بحذر مع كل ما يقرأه إلى أن يستقر على القراءة التي توصله إلى مملكة الحب، لكن إذا بدا أن النص قد استعمل بمعناه الحرفي، فلا يمكن عندها التعامل مع التعبير بطريقة رمزية .⁽¹⁾

على أن فكرة تطور الهرمينوطيقا عنده تتلخص في أنه لا بد عند قراءة النص الديني أن يلزم القارئ بتحليل حذر و شامل للغة النص وبنيته النحوية من أجل منع أية استنتاجات غريبة لا أساس لها ، فالكلمات عبارة عن دوايل أو علامات ، بمعنى أنها تشير إلى المدلول الذي يجب أن لا يختلط مع الشيء الذي يشير إليه .⁽²⁾

و قد كان المشتغلون بالنص المقدس قبل أوغسطينوس ملتزمين بمبادئ ثلاثة هي بمثابة محاور يدور عليها تفسير النصوص المقدسة : أولها هو الالتزام بحرفية النص literal، أي ظاهر اللفظ، و الثاني هو المغزى الخلقى moral، أي مبادئ السلوك المستقاة من النص، و الثالث هو الدلالة الروحية spiritual أي الخاصة بالإيمان و الراحة النفسية . لكن أوغسطينوس قام بتعديل هذه المبادئ الثلاثة فأصبحت : المعنى الحرفي ، و المعنى الأخلاقي ، و الدلالة الرمزية ، ثم التأويل الباطني أو الروحي للنص فجعله استشفافيا يقوم على ما توحى به الكلمات لا على ما تعنيه ، وأضاف الدلالة الرمزية .⁽³⁾

و مما تجد الإشارة إليه ، أن الهرمينوطيقا في هذه المرحلة باختلاف مستوياتها : الحرفية والرمزية و الباطنية و الخلقية انحصرت عملها في حقل النصوص الدينية و الفلسفية الكبرى ، واستعلت عن الحقول المعرفية الأخرى و نصوصها . يقول عبد الملك مرتاض مؤكدا هذه المسألة : " و آلت على نفسها . يقصد التأويلية القديمة – أن لا تتناول إلا النصوص العظيمة و الكبيرة و العميقة المتضمنة للدين و الوجود ، و المعرفة ، و كل مقررات الفلسفة العليا " ⁽⁴⁾ لكن الهرمينوطيقا في مرحلة لاحقة اتسعت تطبيقاتها ، و انتقلت من علم اللاهوت و فهم النصوص القديمة إلى مجالات أكثر اتساعا لتشمل كافة العلوم الإنسانية كالتاريخ و علم الاجتماع

¹ - ينظر: دافيد جاسبر ، مقدمة في الهرمينوطيقا ، المرجع السابق ، ص 64

² - ينظر : فسه ، ص 65.

³ - ينظر : عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 56.

⁴ - مرتاض عبد الملك ، نظرية القراءة ، مرجع سابق ، ص 186.

و الأثروبولوجيا و فلسفة الجمال و الفلكلور ، كما أصبح استعمالها واردا في الأعمال المكتوبة و الاعمال الفنية معا . و لقد عدد مصطفى ناصف الحقول التي عملت أو يجب أن تعمل فيها الهرمينوطيقا قائلا: " إن الاهتمام الحديث و المعاصر بمسألة التأويل يتمثل في كل مكان تقريبا: في علوم اللسان ، و فلسفة اللغة ، و التحليل المنطقي ، و نظرية الترجمة ، و نظرية الإعلام ، و نظرية القول الشفهي ، و النقد الأدبي ... و النقد الجديد المتجه إلى السياق ، و نقد الأسطورة فضلا على فنونولوجيا اللغة ... " (1)

و إذا كان هذا الاتساع في مفهوم الهرمينوطيقا و تطبيقاته يجعل من الصعب الإمام بكل تفاصيله ، فإن الدراسة سوف تقنع بالخطوط العامة لتطور هذا العلم مركزة على بعض المنظرين الذين أحدثوا في الهرمينوطيقا نقلة واسعة ، و قفزوا بها قفزة نوعية فخلدوها و خلدتهم .

الدراسة النفسية واللغوية لماخر شلاير

كان شلاير ماخر لاهوتيا و فيلسوفا عاش في كنف عائلة متدينة ، و بحكم مجيء كتاباته بعد الفيلسوف إيمانويل كانط ، فقد أعطى أهمية كبرى للأسئلة المعرفية الكبرى ؛ طبيعة التفكير ، و كيفية تحصيل المعرفة، و التقوى و الذهنية الفكرية الحادة بقيا مركزيان في عمله الهرمينوطيقي. (2) و قد تأثرت آراؤه الفلسفية الدينية بالمذهب البروتستيني فهو ينتمي إليه بوصفه راهبا ، فالبروتستانتية يعتقد أن النعمة الإلهية تصل إلى الإنسان من عند الله دون وساطة الكنيسة لأن هناك رابطا مباشرا بين الله و الانسان ، و من ثم رأى أن فهم النصوص المقدسة ممكنة ، فكل من استوفى شروط النظر و التأمل و التدبر في النص الإلهي ينبغي أن يعطي فرصة ليصل إلى مراد النص بمفرده و بدون توجهات صريحة أو مضمرة من قبل اللاهوتيين ، لأن احتكار القراءة و الإصرار على تصدير الفهم الجاهز ينتج عنه ما يسمى ظاهرة سوء الفهم التي لا سبيل إلى معالجتها إلا بالتأويل. (3)

إن قراءة النصوص المقدسة هي عملية حوارية أساسا، و في كل حوار يجري، فإن عملية صياغة قول ما و إصداره في كلمات هي شيء و عملية تلقي القول و فهمه هي شيء آخر مختلف

1- ناصف مصطفى ، نظرية التأويل النادي الادبي الثقافي ، جدة ، السعودية ، ط1، 2000 ، ص 42.

2- فريدريك شلاير ماخر لاهوتي و فيلسوف ألماني ، و قد عام 1768 ، أسس الجامعة في برلين فيما بين عامي 1798-1810 حيث عمل بالتدريس حتى وفاته عام 1834.

3- ينظر : دافيد جاسبر ، مقدمة في الهرمونيطيقا ، مرجع سابق ، ص 119.

و متميز كليا. و الهرمونيطيقا في رأي شلاير ماخر إنما تنصب على العملية الثانية وحدها -عملية الفهم، و من ثم جعل ماخر نقطة بدايته هذا السؤال العام: كيف يتم على وجه الدقة فهم أي عبارة أو أي قول، سواء أكان قولاً منطوقاً أو مكتوباً؟⁽¹⁾

و الفهم عند شلاير ماخر هو إعادة بناء التفكير الخاص بشخص آخر، و بعبارة أخرى إن الغاية من القراءة ليست البحث عن دوافع المؤلف السيكولوجية أو بواعث شعوره، بل الغاية الرئيسية تكمن في إعادة تشييد الفكر نفسه الخاص بشخص آخر من خلال تأويل حديثه.⁽²⁾ و نظراً للمكانة الهامة التي احتلها الفهم في العملية الهرمونيطيقية لدى شلاير ماخر، صبَّ جهوده كلها في تحويل الفهم إلى علم منظم يجري وفقاً لقوانين يمكن استخلاصها و الالتزام بها التزاماً يضمن إلى حد ما التقليل من ظاهرة سوء الفهم، و "لم يقتصر طموحه على وضع مجموعة من القواعد كما كان الحال في مبحث التأويل القديم، بل كان يرمي إلى كشف القوانين التي يعمل بها الفهم، و تحويل مبحث الفهم برمته إلى علم منهجي يمكن أن يرشدنا في عملية استخلاص المعنى من نص ما."⁽³⁾

و من هنا جاء اهتمامه بالقراءة و آلياتها، حيث أصرَّ على أنَّها فنٌّ، و على القارئ أن يكون فنَّاناً بنفس القدر الذي يكون عليه مؤلِّف النص، أي أنَّ القراءة هي أيضاً عمل إبداعي كما هي الكتابة، و قد اعتبر القراءة مفاوضات تحصل بين النص و القارئ، و كي تثمر ينبغي على القارئ أن يتحلَّى خلال عملية القراءة بالانضباط و أن يكون صاحب مزاج و حدس فنَّيين .⁽⁴⁾ لكنَّه في سبيل آخر يعتقد أن القراءة مهما توفرت شروطها الضرورية من حسن استعداد القارئ المعرفي و النفسي، فإنَّها لن تصل بالقارئ إلى استنتاجات نهائية مريحة، فتكون بذلك علامة على انتهاء القراءة، إلا أن عملية القراءة لا تنتهي بل كل قراءة تحيل إلى قراءة جديدة، و كل رؤية مستنتجة تحثُّ على السعي لتحصيل رؤى جديدة.

و قد شبه شلاير ماخر حال القارئ مع النصوص كحال متسلق الجبال، فكلما ظنَّ أنَّه

¹ - ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمونيطيقا، مرجع سابق، ص 70.

² - ينظر: المرجع نفسه، ص 71.

³ - نفسه، ص 72.

⁴ - ينظر: دافيد جاسبر، مقدمة في الهرمونيطيقا، مرجع سابق، ص 120/119.

وصل إلى القمة يدرك أن هناك قمة أخرى أعلى وراءها .

فالجبال هنا هي النصوص ، و المتسلق هو القارئ و عملية التسلق توازي عملية القراءة الهرمينوطيقية .⁽¹⁾

و إذا كان الفهم عند شلاير ماخر هو عملية إعادة معايشة للعمليات الذهنية لمؤلف النص ، فإننا نجد أنفسنا أمام لحظتين متفاعلتين : اللحظة اللغوية / التأويل اللغوي الذي يقوم على فهم اللغة التي هي أداة التواصل و شرط للخطاب و تمثل الواقع الذهني للفرد ، و اللحظة السيكلوجية / التأويل النفسي الذي يركز على فهم الحديث و فهم الفكر وصولاً إلى تلك الغاية التي تقوم على فهم قصد المؤلف . يقول شلاير ماخر في هذا الصدد ما نصه : " بالضبط كما أن لكل حديث علاقة مزدوجة باللغة ككل بجماع تفكير المتحدث ، كذلك هناك في كل فهم لحظتان : فهم للحديث بوصفه شيئاً مستمداً من اللغة و فهمه بوصفه واقعة في تفكير المتحدث " ⁽²⁾

و عليه نجد القارئ - عند ماخر - يتحرك أثناء قراءته للنصوص بين شقين أساسيين هما : القواعدي / اللغوي و النفسي / السيكلوجي . و يبرز ذلك كون " انطباعات القارئ الشخصية و استجابته الذاتية للنص لا تكفي للحصول على قراءة منتجة، بل يجب فحصها بما يناسب المتطلبات اللغوية للنص نفسه " ⁽³⁾

و أما المبدأ الذي تنهض عليه إعادة البناء هذه بشقيها اللغوي و السيكلوجي فهو مبدأ " الدائرة الهرمينوطيقية ^(*) ، لأن المتحدث أو المؤلف يبني جملة ، و على المستمع أن ينفذ إلى داخل بناء الجملة و بناء الفكرة عبر العودة القهقري إلى الحياة الذهنية التي بنيت في ظلها تلك الجملة .⁽⁴⁾

التأويل اللغوي : يضطلع التأويل اللغوي بتحديد المعنى وفقاً لقوانين موضوعة و عامة ، كما يضطلع أيضاً بإيضاح العمل في علاقته باللغة ، و ذلك من حيث بناء عباراته و تفاعل أجزائه

¹ - ينظر : دافيد جاسبر ، مقدمة في الهرمونيطيقا المرجع السابق ، ص 120 .

² - عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 70

³ - دافيد جاسبر ، مقدمة في الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 120 .

* - يفسر شلاير ماخر الدائرة الهرمينوطيقية بأنها " وضعية تفاعلية مستمرة بين أجزاء النص خاصة ، و بين كليته الكاملة حين نقرأ الجزء نبدأ ببناء صورة عن الكل ، ثم نعيد اختبار تلك الصورة الكلية عن طريق الرجوع من جديد إلى الادعاءات الكاملة في العناصر الخاصة الجزئية في الكناية " المرجع نفسه ، ص 122 .

⁴ - عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمينوطيقا ، مرجع سابق ، ص 70

و من حيث علاقته بالأعمال الأخرى التي تنتمي إلى نفس الجنس الأدبي ، أي أنه- التأويل اللغوي- يعالج النص أو أي تعبير كان انطلاقاً من لغته الخاصة ، و تحديد الكلمات انطلاقاً من الجمل التي تركبها دلالة هذه الجمل على ضوء الآخر برمته. (1)

و اللغة عند شلاير ماخر عنصر أساسي من بداية التأويل إلى نهايته ، و حتى استشفاف فردانية المؤلف هو شيء متقوم باللغة و مستند إلى الأسلوب الخاص لهذا المؤلف ، و لن يتم فهم نفسية كاتب بمعزل عن لغته و أسلوبه . و مهما بلغت قدرة المرء على فهم الآخرين من بني البشر ، فما لم تكن هذه القدرة مضمفورة باستبصار لغوي يضيء بنية النص و ينفذ إلى نفسية الكاتب من خلال أسلوبه فلن يتسنى له الفهم الكامل .. و سيظل الفهم الوافي للأسلوب هو غاية علم التأويل لا غاية وراءها . (2)

و مما يؤكد أهمية عنصر اللغة عند ماخر في فهم النصوص ، هو تأكيده على أن المرء لن يفهم مقصد النص إلا من خلال اللغة ، و لا شيء يبدأ منه غير اللغة و لا شيء ينتهي إليه غير اللغة ، و ما من شيء موضوعي أو ذاتي يبتغي إلا هو كامن في اللغة و ينبغي أن يلتمس في اللغة. (3)

و شلاير ماخر يهتم باللغة بمقدار ما أنها أحد العوامل المقومة للخطاب ، و هو بذلك يدافع عن منظور جديد بالنسبة لعصره، لا يعتبر اللغة كأداة لتواصل ، بل كواقع ذهني خاص يحدد الفرد. (4)

التأويل النفسي : التأويل النفسي و التقني هو ذلك التأويل الذي يسعى إلى إدراك الخطاب كفكر فردي و ذاتي حيث إنه ينتج عن فن التفكير و فن الحديث اللذين يمثلان نشاطين ذهنيين أو نفسيين. (5) و بتعبير آخر يعتمد التأويل السيكولوجي على بيوغرافيا المؤلف ، حياته الفكرية و العامة و الدوافع و الحوافز التي دفعته للتعبير و الكتابة ، فهو يوقع الأثر أو النص في سياق حياة

1- ينظر : محمد شوقي الزين ، تأويلات و تفكيكات ، مرجع سابق ، ص ص 34/33.

2- ينظر : عادل مصطفى ، مدخل إلى الهرمينوطيقا ، المرجع نفسه ، ص 72.

3- ينظر: نفسه، ص 73.

4- ينظر: نبيلة قارة، الفلسفة و التأويل، مرجع سابق، ص 46.

5- ينظر: نبيلة قارة الفلسفة و التأويل ، المرجع السابق ، ص 47.

المؤلف و في السياق التاريخي الذي ينتمي إليه .⁽¹⁾

و قد نال هذا الشق من القراءة -التأويل السيكولوجي- اهتماما كبيرا من لدن شلاير ماخر خاصة في تطور فكره الأخير، حيث "اتخذ موقفا سيكولوجيا تحولت الهرمونيظيقا بمقتضاه إلى فن إعادة بناء العملية الفكرية للمؤلف، و هي مهمة لم تعد لغوية في جوهرها. و رغم أن الأسلوب ما يزال -في نظر شلاير ماخر- هو المفتاح لشخصية الكاتب، إلا أن الأسلوب أصبح يشير إلى شخصية غير لغوية، شخصية لا يعدو أسلوبا أن يكون مظهرا إمريظيقا لها."⁽²⁾

و قد استخدم شلاير ماخر فيه منهجين أساسيين: المقارن و الاستشفائي Divinatory. و الاستشفاف هو "أن يضع المرء نفسه موضع الشخص الآخر كيما يفهم فرديته بشكل مباشر. لكأما هو يخرج من ذاته و يتحول إلى المؤلف نفسه و بذلك يقف على العملية الذهنية لهذا الأخير بمباشرة تامة، على أن الغاية في النهاية أن نفهم المؤلف من الوجهة السيكولوجية، بل أن نجد أقوم السبل، و ننفذ أبلغ نفاذ إلى ذلك الذي يعنيه النصّ و يقصده"⁽³⁾ فهو إذاً يركّز على ما هو ذاتي فردي، أي ينظر إلى فردية المؤلف أو عبقريته.

لقد أراد شلاير ماخر من عملية الفهم التأويلي أن تمرّ وفق مرحلتين: الأولى مرحلة الفهم التأويلي و الثانية مرحلة السيكولوجي. فإذا كان الأمر ينصب أساسا على الجانب اللغوي فإن مسار العمل يتجه إلى فكرة المرسل و المتلقي و موضوع الحديث، أما إذا انطلق الأمر ليصل إلى علاقة المرسل بالمخاطب و علاقة الحدث الكلامي بالباحث، اتجه المسار مباشرة إلى ما يسمى بالتأويلي السيكولوجي، و عليه فكل قول له علاقة مزدوجة باللغة من ناحية و عقل المرسل من ناحية أخرى.⁽⁴⁾

و يلخص محمد هادي معرفة ثنائية اللغوي و السيكولوجي عند شلاير ماخر قائلا: "تقوم تأويلية شلاير ماخر على أساس: أن النص عبارة عن وسيط لغوي ينقل فكر المؤلف إلى القارئ، و بالتالي فهو يشير في جانبه اللغوي إلى اللغة بكاملها، ويشير في جانبه النفسي إلى الفكر الذاتي

¹ - ينظر : محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات ، مرجع سابق ، ص 34.

² - عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمونيظيقا، مرجع سابق، ص 74.

³ - عادل مصطفى، مدخل على الهرمونيظيقا، المرجع السابق، ص 72.

⁴ - ينظر: لزعر مختار، نظرية التأويل في الموروث اللساني العربي، مخطوطة رسالة دكتوراه، جامعة وهران 2005، ص 15/14.

لمبدعه، و العلاقة بين الجانبين -فيما يرى شلير ماخر- علاقة جدلية.⁽¹⁾

إن هذا العمل التجديدي الذي قدمه شلاير ماخر، جعل النقاد يقرون بأن الهرمونيظيقا لم تُع برهانها الفلسفي و لم تكتسب صرامته إلا منذ مجيئه، و نسبوا إليه فضل الجمع في التأويل بين الفقهي اللغوي و الكفاءة الفلسفية المكتسبة عن المدرسة الترنسندنطالية، إذ إنه جاوز قواعد التأويل إلى مستوى تحليل الفهم.⁽²⁾

و من جهة أخرى حاول الجمع بين التأويل و الممارسة، لذا جاءت تأملاته الخاصة بالتأويل تتطابق مع سلوكه بوصفه مؤولا في مجال التفسير الديني و ترجمة مؤلفات أفلاطون، و هو بهذا وليد الفضاء الفكري التنويري، يعود الفضل إليه في نقل التأويل من دائرة الإستخدام اللاهوتي ليكون "علما" أو "فنا" لعملية الفهم و شروطها في تحليل النصوص.

(3) الدراسة الفينومينولوجية لـ ارmond هرسل Edmund Husserl

ارتبطت الفلسفة الفينومينولوجية بأزمة العلوم الإنسانية في مطلع القرن العشرين. فقد أدى ترقى البحوث السيكلوجية و الاجتماعية و التاريخية إلى تحول كل علم منها إلى نزعة تريد أن يرى كل شيء بمنظارها و يرد كل شيء بمنظارها و يرد كل شيء إلى مقولاتها.⁽⁴⁾

تشتق كلمة "فينومينولوجيا" من الكلمة اليونانية Phainomenon و تعني "مظهر"، و كلمة Logos و تعني: علم، قانون، عقل، و الظواهر هي الموضوعات النهائية لعلم بلا فروض مسبقة، أو هي علم الموضوعات القصدية للوعي.⁽⁵⁾

1- محمد هادي معرفة، التأويل في مختلف المذاهب، إصدار الجمع العالمي للتقريب بين النذاهب الإسلامية، إيران، ط1،

2- ينظر: نبيلة قارة، الفلسفة و التأويل، مرجع سابق، ص 43.

3- ولد إيدموند هوسرل في قرية بروسنيتير في مورافيا و كانت في ذلك الوقت جزءا من الإمبراطورية النمساوية. درس الرياضيات في جامعتي ليبزج و برلين و حصل على الدكتوراه في الرياضيات عام 1881. و في جامعة ليبزج حضر المحاضرات الفلسفية لـ فيلهلم فونت. قرر هوسرل أن يهب نفسه كليا للفلسفة، فارتحل إلى فينا حيث تلقى محاضرات فلسفية لـ فرانز برنتانو (1838-1917). و من عام 1916 حتى عام 1929 قام بالتدريس في فييورج حيث قضى بقية عمره.

4- ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمونيظيقا، مرجع سابق، ص 127.

5- ينظر: نفسه، ص 133.

و قد قدمت الموسوعة العلمية الفينومينولوجية بأنها "تتعلق عموما بدراسة وصفية أولية للمعطى الظاهراتي، لأجل تشكيل صورة مجردة، و هذه الوصفية ترتبط بضرورة تحديد الشروط العامة للظاهرة باعتبارها نفسها تمثل بعدا جوهريا للكائن."⁽¹⁾

و قد ظهرت هذه الحركة الفلسفية في بدايات القرن الماضي، و مثل العديد من الحركات الفكرية البازغة، فقد كان لها إرهاصات و ملامح متناثرة في أعماق عدد من المفكرين إلا أن تأسيسها والصياغة الشاملة لنسقتها تمت على يد الفيلسوف الألماني أدوموند هوسرل Edmund Husserl (ت 1938) الذي يعتبر البعض أن أهميته في القرن العشرين قد لا تقل عن أهمية فلاسفة مثل "هيجل" في القرن التاسع عشر أو "كانط" في القرن الثامن عشر أو "ديكارت" في القرن السابع عشر.⁽²⁾

و قد بدأت الفينومينولوجيا بموقف ناقد من فلسفات و علوم العصر و مناهجها و أسسها وأنساقها المعرفية، و كان أبرز هذه الانتقادات هو ما وجهته إلى المذهب الطبيعي Naturalism الذي ساد بسيادة المنهج التجريبي و نجاحه الفائق في مجال العلوم الطبيعية، فهذا المذهب كما تراه الفينومينولوجيا يدّعي لنفسه الصفة العلمية الوحيدة الممكنة، و يقصر صفة "حقيقي" فحسب على ما هو طبيعي أو فيزيائي Physicl، و "كعلم" لما هو واقعي Factual فإنه يرفض الاعتراف بحقيقة ما هو مثالي (تصوري أو ذهني) Ideal أو يقوم بعملية تطبيع له بتحويله إلى حقيقة فيزيائية.⁽³⁾

و تأسيسا على هذا يمكن اعتبار فلسفة هوسرل رد فعل ضد التزعة العلمية المتطرفة التي تقوم على الاعتقاد بأن كل شيء قابل للشرح و التفسير في ضوء العلم الطبيعي، و تقوم أيضا على افتراضات مسبقة Presuppositions عن طبيعة الواقع و يسلم بها تسليما و لا يضعها موضع التساؤل.⁽⁴⁾

و من ثمّ سعى هوسرل إلى جعل الفلسفة علما دقيقا، صارما، عاما، و شاملا. وفي ذلك يقول "لقد وجدت في نفسي بدهاة، أنه يجب علي قبل كل شيء أن أنشئ فينومينولوجيا ما هوية

¹ - Encyclopédie Microsoft ; Encarta 99.C1993/1998.

² - ينظر: بحى عرفة، الفينومينولوجيا و البحث في الإنسان، مجلة الإنسان و التطور، تصدرها جمعية الطب النفسي التطوري، عدد أبريل 1980،

الموقع الإلكتروني: www.rakhawy.org

³ - المرجع نفسه.

⁴ - ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمونيطيقا، مرجع سابق، ص 129.

تكون الصورة الوحيدة التي يتحقق - أو يمكن أن تتحقق - بها علم فلسفي هي الفلسفة الأولى.⁽¹⁾

و حتى يتم ذلك لا بدّ للفلسفة من أن تعود إلى ما هو معطى في التجربة في عمومته و قبل أن يناله أي تنظير أو تفسير، و لا بدّ لها من أن تقارب ما هو معطى و تتجه إليه بلا تصورات مسبقة أو فروض مسبقة ظاهرة كانت أم خفية. فالفلسفة ينبغي أن تنشأ الحقائق اليقينية الضرورية المبرأة من الفروض المسبقة، لأنه بمعزل عن كل الفروض المسبقة يمكننا أن ندرس ما يعنّ للذهن بوصفه موضوعا فينومينولوجيا خالصا، أي ندرسه كما يتبدى للوعي فحسب.⁽²⁾

إن الغاية من المنهج الفينومينولوجي هي إدراك العلاقة بين الذات و الموضوع، و التي تتحدد وفق قصدية الذات، لأن المناهج التقليدية لم تعط للموضوع المدرك القيمة التي يحتلها كطرف في حقل المعرفة. إن المنهج الفينومينولوجي هو تركيب بين المنطق الهيكلية الأكثر حركية و تدافعا بين عناصر الموضوع، و المذهب الوجودي الأكثر ثورة على الأنساق القديمة.⁽³⁾

و يلخص الباحث عبد القادر بوعرفة بنية المنهج الفينومينولوجي عند هوسرل في الأسس

التالية:

1. لا يوجد موضوع خارج ما أفكر فيه و لا يمكن أن أفكر في موضوع خارج بؤرة الذات.
2. ضرورة بناء السؤال ضمن مقولة الشيء في ذاته، و اختزال مقولة الشيء في ذاته ولذاته.
3. وعي السؤال في حقوله الثلاثة: الماضي، الحاضر، الماضي+الحاضر.
4. الانتقال من أفق السؤال إلى فينومينولوجيو التأويل (اللغة-الجمال-المنطق).⁽⁴⁾

و ضمن المنهج الفينومينولوجي ذاته و تنظيرا فيه، تناول هوسرل بالدراسة و التحليل العملية المعرفية عبر الحديث عن محور القصدية الذي اعتبره هوسرل، الموجه الرئيس لعملية الإدراك.

¹ - ايدموند هوسرل، تأملات ديكرتية، ترجمة تيسير الأرض، بيروت، ط2، 1972، ص 174/172.

² - ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمونيطيقا، المرجع السابق، ص 126 و ما بعدها.

³ - Lyotard Jea-François, La Phénoménologie – Presses, Univers – Taires – Paris, 1961, P42.

⁴ - ينظر عبد القادر بوعرفة، المنهج الفينومينولوجي الحقيقة و الأبعاد، موقع سؤال التنوير، <http://www.assuaal.com>

فقال ما نصه: "... كلمة قصدية لا تعني شيئا آخر غير هذه الخاصية العميقة و العامة التي تجعل الشعور شعورا بشيء ما، و تجعله يحمل في ذاته بما هو أنا أفكر موضوعه المفكر به." (1)

لقد كان هوسرل شديد التأثير بقضية فعل القصد في العملية الفكرية تجعل الجانب الشعوري مشاركا للذات الإنسانية لحظة تفكيرها في أي شيء، الأمر الذي جعل هوسرل يقوم بتغيير محتوى القاعدة الديكارتية الوجودية التي تقول: "أنا أفكر إذاً أنا موجود" إلى تخريج تأويلي، يقوم أساسا على مبدأ جديد سمّتها "بالكوجيتاتوم"، لتصبح القاعدة كالاتي: "أنا أفكر في شيء ما فذاتي المفكرة إذن موجودة". (2)

و من المحاور أيضا التي لا تقل أهمية عن القصدية محور الوعي الخالص الذي يلازم ماهية الوجود "ذلك أن الموضوع لا يعرف التعالي إلا من خلال وعيه لِكُنْه الذات الذي يمثل قطبين، قطب كونه موضوعا يستمد من تجربة وجوده، و قطب لكونه موضوعا أساسيا للوعي الخالص." (3)

إن هذه المزاعم، التي كانت لها مضامين قوية للهرمونيطيقا، تحدّاها مارتن هيدغر، تلميذ هوسرل الذي عاود إدخال التاريخانية historicity إلى الظاهراتية و شرع بتقديم عرض مختلف تماما للعالم. و هو يرى أن القصدية قد أسّيت تصويرها، و أن الفهم لا يعد نشاطا إنسانيا لا تاريخيا - مثلما زعم هوسرل-، بل وسيلة من خلالها يأتي العالم إلى الإنسان، و هي كينونته إلى حد ما. و بذا يصبح الفهم لسانيا و تاريخيا و أنطولوجيا (أي أنه مرتبط بقضية الكينونة). (4)

و تلخيصا لما سبق عرضه، يمكن القول إن مشروع هوسرل بني أساسا على ترقية الفلسفة والإعلاء من شأنها و جعلها ندا لعلوم الطبيعة و مناهجها و أسسها و أنساقها المعرفية، و ما كان إنشاؤه المنهج الفينومينولوجي إلا محاولة منه لخصخصة تلك المناهج و الأسس و الأنساق المعرفية و جعلها فلسفية محضة، و ذلك بغية التأكيد على أن العلم الطبيعي لا يستطيع تفسير كل شيء

1- ايدموند هوسرل، تأملات ديكارتية، مرجع سابق، ص 183.

2- فريدة عنترة، أسس المنهج الظاهري عند ايدموند هوسرل، مجلة التواصل، ع 4، 1999، ص 201.

3- Lyotard Jean-François, La Phénoménologie-Presses, Ibid, P :54.

4- إيان ماكلين، التأويل و القراءة، ترجمة خالدة حامد، مجلة أفق الاليكترونية، عدد أبريل 2002، www.ofouq.com

موجود في هذا الوجود، و لا يمتلك الصفة العلمية الوحيدة الممكنة، بل هناك علوم أخرى - منها الفلسفة - لها قدرة أكثر من العلم الطبيعي على تفسير بعض مظاهر الوجود تفسيراً حقيقياً.

الدراسة الأنطولوجية لـ هيدجر Martin Heidegger ⁽¹⁾

تعتبر الفلسفة الوجودية أكبر تيارات الفلسفة الغربية التي أخذت على عاتقها منذ البداية الاهتمام بالقضايا المتعلقة بالإنسان و حياته و مشكلة الرأي و الاختيارات و المسؤولية الفردية، كما عبرت عن الروح التشاؤمية في أزمتها الإنسانية ليسود المفهوم الإيديولوجي بين المفاهيم البرجوازية. وكان من أبرز مؤسسي هذه الفلسفة مارتن هيدجر و كارل ليسيرز من ألمانيا، و جبرائيل مارسيل و جان بول سارتر و ألير كامو من فرنسا، و رينانو من إيطاليا، و باريت من الولايات المتحدة الأمريكية، و هي امتداد لأفكار برغسون و نيتشه. و كان المنهج الذي اختطه مارتن هيدجر من الفينومولوجيا للفيلسوف هوسرل و متأثراً بأفكار الفيلسوف كيركفارد. ⁽²⁾

لقد اتجه هيدجر من اللحظة الأولى نحو كشف الوجود من خلال مناقشته للتساؤلات التالية: هل الوجود و الموجود شيئان منفصلان بعضهما عن بعض؟ هل الوجود سبب في وجود الموجود؟ أين تكمن العملية التأويلية في هذا أو ذلك، لاسيما و أن هيدجر راح يعبر عن الفهم التأويلي الذي صاحب التراكيب النصية عبر رؤية فلسفية قلّ ما يفصح عنها بصريح العبارة، و قد خلص في نهاية الأمر إلى أن مفهوم الوجود يأتي عن طريق الوجود الإنساني أو الكينونة، الإنسانية، و بذلك تكون (الأنطولوجيا) هي الرد الرئيسي. ⁽³⁾

إن الوجود لدى هيدجر هو المبتدأ و هو المنتهى، هو الذي نحويه بأسئلتنا و يحوينا في كينونته، ننطلق منه كي نعود إليه.

¹ - فيلسوف ألماني ولد في 26 سبتمبر 1889، درس علم اللاهوت، تتلمذ على هوسرل و شغل منصب أستاذ بالجامعة الألمانية عام 1928، تدرج إلى أن أصبح عميداً لها. ألف عدة كتب أهمها كتابه المشهور "الكينونة و الزمن". كما كتب عدة رسائل في مختلف التخصصات على نحو ما نجده مثلاً: رسالة ما وراء الطبيعة، رسالة حول مفهوم الإنسان، و رسالة معنى الفلسفة توفي في 26 ماي 1976.

Le Petit Robert, Dictionnaire Universel (Noms Propres). 1996.

² - علاء هاشم مناف، المنهج الفينومينولوجي عند مارتن هيدجر، مجلة الحوار المتمدن، عدد 2007/2087، www.ahewar.org

³ - ينظر: عبد الكريم كربي، الألوهية في الفكر الهيدجري، مجلة الفكر العربي، ع 112-113، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1998، ص

و في ضوء هذا التصور للوجود، ناقش هيدغر قضية الهرمونيطيقا التي اتخذت على يديه بعدا آخر ابتعدت فيه عن الانشغال بالتفسير النصي، لتعود بطريقة مثيرة للفضول، عبر الفلسفة و تطبيقاتها إلى السؤال اللاهوتي الأكثر عمقا، حيث تلتقي و اللاهوت من جديد.⁽¹⁾

وترتب عن ذلك أن أصبحت الهرمونيطيقا - بوصفها نظرية الفهم - نظرية في التكتشف الأنطولوجي تسعى لاستعادة فهم الوجود واسترداد الوعي به، ولذلك اعتبر هيدغر أن الوجود الإنساني هو نفسه عملية تكتشف أنطولوجي، وأن الهرمونيطيقا تسعى لكشف كيفية بزوغ الفهم في الوجود الإنساني، وكل محاولة للنظر إلى مشكلة التأويل بمعزل عن الوجود الإنساني هي محاولة عبثة. فالهرمونيطيقا ينبغي النظر إليها على أنها إطار للفهم والتصريح به، فهم الوجود وفهم الموجود.⁽²⁾

إن الهرمونيطيقا الهيدغرية هي ذلك المجال المعني بفك رموز الوجود والموجود والاقوال التي تنتمي إلى أزمة وأمكة، ولغات أخرى، دون أن يفرض عليها المرء مقولاته هو أو تصنيفاته الذهنية.⁽³⁾ وقد أعطى هيدغر تصورا جديدا للفهم ملخصه أن الفهم ليس موهبة خاصة أو قدرة معينة على الشعور بموقف شخص آخر، و لا القدرة على إدراك معنى أحد تعبيرات الحياة على مستوى أعمق، بل الفهم هو عنصر مكون من عناصر الوجود في العالم، و أساس لكل تفسير، و هو متأصل و مصاحب لوجود المرء و قائم في كل أفعال التأويل.⁽⁴⁾

و يرى أن طبيعة هذا الفهم يمكن إدراكها على نحو أفضل حين يتعطل و يصطدم بحائط منيع، ربّما عند افتقاد الشيء يتعين على الفهم أن يحوزه. و عليه مضى هيدغر قدما ليعلن أن كل فهم هو فهم زماني، قصدي، تاريخي، و أنه ليس عملية عقلية بل عملية وجودية، و هو ليس دراسة عمليات شعورية و لا شعورية بل انكشاف الحقيقة للإنسان و انبلاجها و تجليها.⁽⁵⁾

¹ - ينظر: دايفيد جاسبر، مقدمة في الهرمونيطيقا، مرجع سابق، ص 146.

² - ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمونيطيقا، المرجع السابق ص 164

³ - ينظر: المرجع نفسه ص 179

⁴ - ينظر: المرجع نفسه، ص 155.

⁵ - ينظر: المرجع نفسه، ص 167.

و تأسيساً على هذا، أصبحت فلسفة الوجود عند هيدغر هي فلسفة انطولوجية / فينومينولوجية و هو المنهج المستخدم، لتوضيح معنى الوجود، و الموجود و تفسيره، من الناحية المنطقية. فالمنطق الأنطولوجي هو وصف لكل الصيغ و الخصائص المتحولة و المتكوّنة لكل الوجود الإنساني و الذي تمّ وصفه بأنّه الذي يشكّل الخصائص المهمّة، و الأساسية، للوجود الإنساني.⁽¹⁾

و ضمن هذا التصور للتأويل و الفهم، تعامل هيدغر مع النصوص مفسراً و مؤولاً، متطلعا إلى ما وراء الكلمات ليسأل عما لم يقله المؤلّف و لم يستطعه أيضا. فالحذوف -عنده- هو التأويل الدينامي الذي ينبغي أن يتضح. فهو لا يتعامل مع النص التام الجاهز النهائي، لأن هذا النوع من النصوص لا يراه معنيا بعملية الفهم و التأويل، بل أعطى العناية الكاملة لتلك النصوص التي تستفز المؤول للبحث عما سماه "العنف الداخلي و الصراع الذي يستبطن النص"، نبحت فيه عما لم يقله و لم يفكر فيه، و لكنّه يعيش وراء كلماته. يقول مصطفى ناصف في هذا السياق ما نصّه: "لم يتردد هيدغر في أن يربط التأويل بالعنف بدلا من السلامة و الملاسة. العنف بالنص هو تأويله لا المطابقة المزعومة التي استبدت بالعقول. العنف هو استخراج الحذوف. حقيقة العمل أو تأويله هو التأمل في ذلك الفراغ الخلاق الذي ينبع من النص. مناط التأويل هو التفتح النشط على الجانب الذي يختفي."⁽²⁾

إن التأويل عند هيدغر هو إعادة معايشة لحظة الانكشاف الأصلية و استعادتها. إنه يحاول التخلص من رواسب سوء الفهم المتراكمة عبر السنين، و يأخذ موقفا وسطا بين ما قيل و ما لم يُقل. غير أنه ليس مجرد عودة إلى الماضي، بل هو لحظة جديدة من الكشف تفرض على كل تأويل أن يشن هجوما على الصيغ الظاهرة في النص، فالخوف من المضي وراء ظاهر النص هو ضرب من عبادة الأوثان و ضرب من السذاجة التاريخية في الوقت نفسه.⁽³⁾

و هيدغر كغيره من فلاسفة التأويل لم يهمل - أثناء مناقشته عملية فهم النصوص - قضية الفروض المسبقة، حيث أكد على أن محاولة الوصول إلى تأويل مبرأ من أي تحيز أو فرض مسبق هي محاولة عابثة لأنها تمضي في حقيقة الأمر ضد الطريقة التي يتم بها الفهم، لأن ما يظهر من

¹ - ينظر: علاء هاشم مناف، المنهج الفينومينولوجي، مرجع سابق.

² - مصطفى ناصف، نظرية التأويل، مرجع سابق، ص 88.

³ - ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمونيطيقا، مرجع سابق، ص 176.

"الشيء" أو "الموضوع" object هو ما يسمح له المرء أن يظهر، و هو أمر يتوقف على فروضه المسبقة و منظومته اللغوية. و من السذاجة أن نفترض أن ما هو "هناك حقاً" هو أمر "واضح بذاته". و قد ذهب إلى أبعد من ذلك حينما صرّح بأن تعريف ما نفترض وضوحه الذاتي هو نفسه شيء يقوم على حشد غير مرئي من الفروض المسبقة، تلك الفروض الحاضرة العتيدة في كل بناء تأويلي يشيّد المؤول الذي يظن نفسه "موضوعياً" و بريئاً من الفروض المسبقة.⁽¹⁾

وقد تعرض هيدغر لانتقادات على العينة التي اعتمدها في التفكير في تاريخ الوجود، حيث انطلق من تاريخ الغرب البادئ مع اليونان، و رأوا أن التفكير في تاريخ الوجود لا يمكن أن يكون بتحليل تاريخ أمم بعينها، بل لابد من تناول هذا الموضوع انطلاقاً من التاريخ الشمولي للبشرية.⁽²⁾ و إجمالاً يكمن القول إن هيدغر انعطف بالهرمونيظيقاً انعطافاً جديداً حيث خصّها بالبحث عن حقيقة الوجود عبر تأويله. فإذا كان الفلاسفة الآخرون قد بحثوا عن المعاني الخفية للنصوص المقدسة و المدنسة، فإن هيدغر خطأ خطوة أكبر من ذلك حين جعل المهمة الرئيسة للهرمونيظيقاً هي البحث عن تصور أصيل للوجود الإنساني عبر تكشف أنطولوجي.

الدراسة المنهجية عند غادامير Hans-Georg Gadamer^(*)

ارتبطت الهرمونيظيقاً عند غادامير بالنص و فهمه، فعملها الأساس - في نظره - يكمن في فهم النص لا فهم المؤلف، لأن الهرمونيظيقاً لا تعباً بالعلاقة التي تقوم بين المؤلف و القارئ.⁽³⁾ و من أجل ضبط عمل الهرمونيظيقاً و تحديد مهمتها، عمل غادامير على خلق إستراتيجية ثلاثية ضمن دوائر تكشف عن غنى مرجعيته الفلسفية، يتعلق الأمر بالدائرة الجمالية، الدائرة التاريخية، و الدائرة اللغوية، لتبقى مهمة الهرمونيظيقاً الأساسية في حدود هذه الدوائر هي "كشف

¹ - ينظر: عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمونيظيقاً، مرجع سابق، ص 163.

² - ينظر: الفاهم محمد، قراءة في فكر هيدغر، مجلة الحوار المتمدن، عدد 2007/2087.

* - هانس غادامير (1900-2002): كانت أعمال غادامير مسخرة لإظهار "كونية الهرمونيظيقاً" و بحث في كتابه الشهير "الحقيقة و المنهج" قضية نمط التفكير الهرمونيظيقي، و هو بذلك يعيد إثارة إشكالية هرمونيظيقاً الإيمان و هرمونيظيقاً الشك، و قد كان ميله إلى هرمونيظيقاً الشك أي إلى المنهج أبين.

³ - ينظر مصطفى ناصف/ نظرية التأويل، مرجع سابق، ص 120.

و إظهار شيء النص " الملتبس و الغامض و المغترب و جعله مألوفاً لدينا. فنحن لا نقول - فيما يرى غادامير - إلا حينما يتعذر علينا فهم دلالة النص فهما مباشراً⁽¹⁾

فحسب، بل تتعدى ذلك إلى تفسير الشروط التي تتيح الفهم، و لكي نفهم ينبغي أن نحدد شروط الفهم و من ثم شروط التأويل.⁽²⁾

و قد ميز غادامير بين نوعين من الفهم الذي تسعى الهرمونيوطيقا إلى الكشف عنه:

1- الفهم الجوهرى، و هو فهم المحتوى الحقيقية (التي تكشف النصوص عنها).

2- الفهم القصدى، أي فهم مقاصد و أهداف المؤلف، و هوة وسيلة

إستراتيجية يستعان بها في اللحظة التي يخفق فيها الفهم الجوهرى في إدراك حقيقة ما.⁽³⁾

غير أن غادامير أحاط فعل الفهم بهالة هيرمونيوطيقية و تاريخية و أنطولوجية على ما ورثه عن هيدغر، إلى درجة لا يمكن فهم التأويل نظرياً و عملياً دون ربطه ربطاً حميمياً و جدلياً بعملية الفهم: فأن تفهم النص هو دوماً أن تمارس التأويل، و بالمقابل: فأن تؤول - في اتجاه ما- هو أن تعيد إبداع النص، لأن القراءة التي تسعى دوماً إلى فهم العمل هي نوع من إعادة إنتاج التأويل، حيث يتم إحياء دلالة النص الميتة من أجل تأكيد حضورها حضوراً خالصاً.⁽⁴⁾

و إذا كان غادامير يصرّ على ربط فهم التأويل بعملية الفهم، فإن عملية الفهم حتى تستوي و تتمر لا بد من ربطها بمبدأين أساسيين هما: مبدأ الافتراض المسبق و مبدأ التطبيق.

¹ - الدوائر الثلاث هي: أ- الدائرة الجمالية باعتبارها محاولة لإحلال الجمالي في الهيرمينو-تاريخي: تطرح الدائرة الجمالية، مفهوم التأويل ضمن مجموعة من القضايا. أهمها على الإطلاق، قضية استخلاص مسألة "الحقيقة" من مجال تجربة الفن من جهة. و محاولة لإحلال الجمالي في الهيرمينو-تاريخي من جهة أخرى.

ب- الدائرة التاريخية باعتبارها دائرة الفهم التاريخي و الراديكالي: تثير مفهوم التأويل ضمن بنية ثلاثية غير منهجية تتألف من التأويل و الفهم و الحوار كالحظات هيرمونيوطيقية الأخرى المتعاضدة فيما بينها لترسيخ "وعي تاريخي" محكوم بتناهي فهمنا في الوجود "الذي هو نحن".

ج- الدائرة اللغوية باعتبارها دائرة التأويل بامتياز: تقوم بمهمة احتواء و عبور الدائرتين الجمالية و التاريخية، لأن أهم المفاهيم/المفاتيح المشكلة لـ "هرمونيوطيقا" غادامير، كالفهم و الحوار و نظرية "الوعي بتاريخ الفعلية و اندماج الآفاق و التطبيق...، تجد تحققها الفعلي و الملموس في العنصر اللغوي. سعيد بن كراد، مفهوم التأويل لدى غادامير، مجلة علامات عدد 2000/814، www.saidbengrad.com.

² - ينظر: عمر مهيبيل، هانز جورج غادامير، مرجع سابق.

³ - ينظر: محمد شوقي الزين، الفينومينولوجيا، مرجع سابق، ص 79.

⁴ - ينظر: سعيد بن كراد، مفهوم التأويل، مرجع سابق.

مبدأ الافتراض المسبق Vorurteil: و يعني بالافتراض المسبق، أن قبل أي تأويل أو رصد للمعنى يحتمله النص أو الأثر، تتشكل هندسة قبلية تضع هذا النص أو الأثر في سياق خاص و ضمن منظور معيّن، تعبّر عن السيلان أو التدفق Flux اللاهائي للمعاني التي تتجه من الوعي إلى الموضوع (النص أو الأثر).⁽¹⁾

ووفقا لهذا المبدأ، يعتقد غادامير بأن لا وجود لتفسير بمعزل عن الافتراضات السابقة، فالكتب المقدسة و النصوص الفلسفية و العلمية و غيرها من النصوص التي تحتاج إلى تفسير، لا يستغني تفسيرها عن افتراضات أو تصورات قبلية. لذا وجب على القارئ أن يعيد ربط علاقته بالتراث تمهيدا لفحصه و تمحيصه و تمييز تصوراته المثمرة الداعمة للتفكير من التصورات العائقة عن الرؤية الحاضرة لها.⁽²⁾ يقول غادامير في هذا الصدد ما نصه: "إن التأويل الذاتي للفرد هو مجرد رجة في التيار المغلق للحياة التاريخية. لهذا السبب فإن الأحكام المسبقة للفرد هي أكثر من مجرد أحكام له، إنها الواقع التاريخي لوجوده."⁽³⁾

إن غادامير ينفي أن يكون هناك تأويل بدون فروض مسبقة، إذ إن كل النصوص المقدسة والفلسفية و الأدبية يتم تأويلها وفق تصورات تراثية / تاريخية مسبقة.

مبدأ التطبيق Application: و يقصد بالتطبيق "ربط معنى النص بمجريات الحاضر"⁽⁴⁾، و يعد عنصرا أساسيا داخلا في نسيج التأويل الإنجيلي و القانوني، ذلك أنه في الحالتين لا يكفي أن نفهم النص و نشرحه بطريقة عامة، و إنما لابد من أن نفصح بصريح العبارة ماذا يقوله بالنسبة للحالة الراهنة.⁽⁵⁾

و قد نال هذا المبدأ اهتماما واسعا من لدن غادامير، حيث ساوى بينه و بين مبدأ الفروض المسبقة، وعدّه أمرا ضروريا يجب توفره من أجل نجاح أيّ عملية فهم، بل ذهب أبعد من ذلك

¹ - ينظر: محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، مرجع سابق، ص 39.

² - ينظر: نظرية التأويل، مصطفى ناصف، مرجع سابق، ص 118/119 بتصرف.

³ - عادل مصطفى، مدخل إلى الهرمونيظيقا، مرجع سابق، ص 217.

⁴ - المرجع نفسه، ص 222.

⁵ - ينظر: المرجع نفسه.

حين جعل علاقة الفهم بالتراث تتحدد في علاقة تطبيق قضايا و مسائل التراث على اللحظة الراهنة وفق عمل نقدي و وعي تاريخي.⁽¹⁾

و من ثم نجده يرفض فكرة وجود تفسير لا يعتمد على الحاضر، ويرى أن "كل نصّ سواء أكان من الكتاب المقدس أم من شكسبير يفهم لا محالة في ضوء الحاضر و موقفه التأويلي".⁽²⁾

لقد اعتبر غادامير التطبيق كالفهم و التأويل، لأنه ملازم لكل شكل من أشكال عملية الفهم، فأن تفهم يعني أن تطبق، و تأسيسا عليه أصبح التطبيق "يغطي بوعي تلك المسافة الزمنية و التاريخية التي تفصل بين المؤول و النص. كما يعمل على قهر اغتراب دلالة النص".⁽³⁾

و إجمالا لما سبق يمكننا القول إن عملية فهم النصوص - لدى غادامير- تركز على قاعدتين أساسيتين هما:

أولا/ على المؤول أن يتزود بتصورات و فروض مسبقة - تجمع بين ما هو تراثي و ما هو تاريخي - تكون بمثابة جهاز معرفي تحلل داخله النصوص المراد فهمها.

ثانيا/ يجب على المؤول أن يكون همه من وراء تأويله تطبيق النص المطلوب فهمه على الموقف الحاضر، أي ربط النص بالزمن الحاضر، و يكون بذلك قد جمع بين الماضي و الحاضر، و قاس القريب على البعيد.

غادامير وجدلية الحقيقة و المنهج

تعد إشكالية الحقيقة و المنهج محور البحث الفلسفي بامتياز، و إليها يعود الفضل في ظهور الأنساق الفلسفية الكبرى التي حاولت معالجة تلك الإشكالية وفق تصور يختلف باختلاف تلك الأنساق وأدواتها الإجرائية و المعرفية التي يتم تطويعها لخدمة ذاك البحث.

و تعود أهمية المنهج في الفكر الغربي الحديث إلى ديكرارت الذي أكد في كتابيه "تأملات في الفلسفة الأولى" و "قواعد لهداية الذهن" على أهمية المنهج، كما أبرز أولوية اليقين على الحقيقة، و أولوية المنهج (أو الطريقة) على الشيء، و ذلك انطلاقا من الحاجة إلى علم رياضي كلي.

¹ - ينظر: محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، مرجع سابق، ص 59.

² - مصطفى ناصف، نظرية التأويل، مرجع سابق، ص 119.

³ - سعيد بن كراد، مفهوم التأويل، مرجع سابق.

و ضمن هذا السياق الفلسفي تتدرج مواجهة غادامير في كتابه "الحقيقة و المنهج"، حيث انتصر منذ البداية للحقيقة على حساب المنهج، و أثر خصوبة المعرفة في العلوم الإنسانية من ملكة الحدس الفني على الروح المنهجية للبحث العلمي، و فضّل طبيعة البحث في العلوم الإنسانية على العلوم الطبيعية التي وسمها بالصرامة المتسلّطة. يقول محمد شوقي الزين في هذا الباب ما نصه: "خلص غادامير إلى أن العلوم التجريبية تعتمد على الاستقراء المنطقي و تبحث عن قواعد و قوانين شاملة و ثابتة بناء على الملاحظات التجريبية، أما العلوم الإنسانية أو علوم الفكر فهي ممارسة نقدية و شعور جوائني بمعزل عن القواعد الصارمة."⁽¹⁾

و قد دعا غادامير إلى ضرورة احترام خصوصية العلوم الإنسانية، و خصوصية أدواتها الإجرائية و المعرفية، و وقف ضد الممارسات التي كانت تدعو إلى قراءة نصوص العلوم الإنسانية بأدوات العلوم التجريبية، و اعتبر أن مناهج هذه الأخيرة عاجزة على أن تدرك "ما هو جدير بالمعرفة و لا حتى ما هو ثمين ... و عوض الحديث عن استعمال المناهج العلمية لكل علم على حدة، فمن اللائق إذن الحديث عن خصوصية العلوم الإنسانية و الدلالة التي يمكن أن تتخذها و كذا الأمر المتضمن في هذه العلوم الذي يدعو إلى التفكير."⁽²⁾

و رغم هذه الأهمية التي أولاها غادامير للحقيقة، إلا أنه لم يفصلها عن المنهج لأنه يعتبره – رغم اعتراضاته الكثيرة – "شرط ضروري للإدراك الحقيقي تماما مثلما أن إدراك المعنى أو المدلول يتم اللفظ أو الدال، لكنه لم يجعل أيضا الحقيقة تابعة جملة و تفصيلا للمنهج إفلاتا من دوغمائية العلموية Scientisme كما مورست في القرن الماضي قصد ربط علوم الإنسان بصرامة و دقة علوم الطبيعة."⁽³⁾

وقد لقي هذا الجمع بين المنهج و الحقيقة انتقادات من لدن الفلاسفة و النقاد، إذ رأوه ينطوي على عدد من المشكلات الصعبة، أهمها: كيف يمكن لغادامير تسويغ استخدام العقل بشكل منضبط منهجيا بعد أن نبذ المنهج منذ البداية؟ و ماذا بشأن انتهاكات للتراث؟

¹ – محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، مرجع سابق، ص 58.

² – هانس غادامير، فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف، 2002، ص 148.

³ – محمد شوقي الزين، تأويلات و تفكيكات، مرجع سابق، ص 43.

يصرّ غادامير على أنّ نصّ هو اتحاد، بين النصّ و الفكر التاريخي، ذلك الاتحاد الذي
يكتنف واقع التاريخ و واقع الفهم التاريخي.⁽¹⁾

و إجمالاً نقول إن غادامير لم يكن همّه الفصل بين الحقيقة و المنهج، أو الفصل بين العلوم
الإنسانية و العلوم الطبيعية بقدر ما كان همّه ألا تفرض مناهج حقول أخرى على الحقل المعرفي
الإنساني، فإصراره على ضرورة استقلال العلوم الإنسانية بأدواتها الإجرائية و المعرفية لم يكن من
باب التعالي على المنهج التجريبي أو استئصاله و نبذه، بل كان من باب أن يحفظ للعلوم الإنسانية
حقّها في ابتكار الأدوات التي تراها فعّالة و مثمرة في عملية الفهم. و شاهدنا في هذا أن غادامير
وافق على الاستفادة من أدوات المنهج التجريبي على أن يكون الاستعمال اختياراً لا إجباراً.

¹ - ينظر: في الموضوع إيان ماكلين، التأويل و القراءة، مرجع سابق.

الفصل الأول

النص القرآني وأنواع التفسير

– التفسير بالنقل

– التفسير بالعقل

– التفسير الصوفي العرفاني

– التفسير الحديث والمعاصر

المبحث الأول: التفسير النقلي

1 - بدايات التفسير

- المعجم القرآني والدلالة

2- التفسير عند ابن عباس

3-التفسير عند ابن جرير

1- الخطاب القرآني وبدايات التفسير

نزل القرآن الكريم بلغة العرب، حسب الاساليب البلاغية المتعارف عليها عندهم ليحدث ذلك التواصل بين ماعهدوه وقصدية الرسالة الاسلامية الجديدة ، وفي هذا الصدد يقول الطبري مانصه: "إنه غير جائز أن يخاطب جلّ ذكره أحدا من خلقه، إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسولا برسالة، إلا بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه، لأن المخاطب والمرسل إليه إن لم يفهم ما خوطب به، وأرسل به إليه فحالة قبل الخطاب، وقبل مجيء الرسالة إليه وبعد سواء، إذ لم يفده الخطاب والرسالة شيئا، كان به جاهلا والله -جل ذكره- يتعالى عن أن يخاطب خطابا أو يرسل رسالة لا توجب فائدة لمن خوطب أو أرسلت إليه"⁽¹⁾.

وبهذا يكون الطبري قد بيّن اسس النظام اللغوي للخطاب القرآني الذي تستطيع الجماعة التي تلقته ان تستوعبه ، "و كأنّ المطلق يكتشف عن نفسه للبشر، ويتزل إليهم بكلامه عبر نظامهم الدلالي والثقافي واللغوي"⁽²⁾.

لقد وجد هذا الخطاب تجاوبا في عملية اتصاله الأولى، مع المتلقي، باعتباره بلاغا، كانت اللغة فيه هي المركز وهي لغة لا تختلف مع قوانين الواقع وما يحويه من أنظمة ثقافية ؛ وقد ثمنت التأسيسات التراثية قيمة ما سبق ذكره، وتدعيما لذلك نذكر ماذهب إليه الطبري، حيث علل مفهوم هذه الموافقة . يقول: "فالواجب أن تكون معاني كتاب الله لمترل على نبينا -صلى الله عليه وسلم- لمعان كلام العرب موافقة، وظاهرة لظاهر كلامها ملائما، وإنّ باينه بالفضيلة"⁽³⁾.

ونفس المنحى نجده عند الشاطبي (ت 790هـ) فيقول : "بالمراعاة لمقتضى الأحوال، وأنّ القرآن أنزل على لسان معهود العرب، في ألفاظها الخاصّة، وأساليب معانيها"⁽⁴⁾. وبهذا يحاول كل من الطبري والشاطبي، صياغة إطار للخطاب بين صاحب النص وقارئه ، تحقيقا لفاعلية الاتصال والتواصل. هذا الإطار ظلّ بعدا قصديا لاستكشاف مختلف الدلالات الكامنة في عمق الخطاب القرآني.

1- الطبري، جامع البيان في تفسير القرآن، دار المعرفة للطباعة والنشر بيروت، ط2، 1972، ج1، المقدمة، ص 06.

2- نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن- المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1994، ص 56.

3- الطبري، جامع البيان، المقدمة، ص 06.

4- أنظر: أبو إسحاق الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز، دار المعرفة بيروت، المجلد الثاني، الجزء الثالث، ص 311 وص

إن إيمان المسلمين بعظمة القرآن الكريم وقديسيته ، وحاجاتهم الروحية والحياتية إلى توجيهاته وتسديداته، ولّد فيهم إرادة المعرفة؛ وقد تولى النبي - صلى الله عليه وسلم - مسؤولية الشرح والتفسير، الأمر الذي جعل التعامل مع القرآن يكسب طابعا شعائريا، نلتمسه من خلال سيرته ، فهو متقبل الوحي، ومبلغه ، وسائل عنه ومسؤول، في حركة صاعدة نازلة بين عالم الغيب وعالم الشهادة، بين عالم السماء وعالم الأرض، وأخرى : من خلال ما رُوي عنه فقد ذكر (ابن كثير ت 770 هـ) في مقدمة تفسيره، ما نصّه: "قال أبو عبد الرحمن السلمي: حدثنا الذين كانوا يقرئونا أنّهم كانوا يستقرئون من النبي - صلى الله عليه وسلم - وكانوا إذا تعلموا عشر آيات لم يخلفوها، حتى يعلموا بما فيها من عمل، فتعلمنا القرآن والعمل معا"⁽¹⁾.

لقد رافق نزول الوحي وازع تعبدي من قبل الصحابة فغدا التطبيق يسبق الحفظ للقرآن ، فقرنت المقروئية بالتطبيق والعمل ، وباتت منهجية خطابية" يتواصل فيها عالما الغيب والحسّ، لبلوغ الحقيقة المعرفية كإجراء لفهم الواقع بفهم الدين"⁽²⁾، وذلك حتى يظل النص القرآني مرجعية قائمة.

إن التوافق بين التزويل والتطبيق التي تمثلها رسول الله صلى الله عليه وسلم في قول عائشة

رضي الله عنها: " كان قرآنا يمشي بين الناس " نجدها في مقدمة لابن تيمية ت 726 هـ في تفسيره إذ يقول في كتابه⁽³⁾: أن الرسول الكريم بين لأصحابه معاني القرآن، كما بين لهم ألفاظه، فقله عزّ وجلّ: بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ ۗ وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الذِّكْرَ لَتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ ﴿٤٤﴾ (النحل: آية 44) يتناول هذا وهذا".

ومن هنا يبقى السؤال مطروحا ماذا فسر الرسول الأكرم من القرآن الكريم ، وهل استوفى شرحه وبيانه ؟ وهل هذا الأمر مس القرآن كله ؟ وأظن بأن الاجابة عن هكذا سؤال ليست بالأمر الهين أو البسيط ، بل إن هذه العملية تقتضي منا التحقيق والبحث الصارم في الروايات المختلفة لإثبات ذلك أو نفيه .وعلى هذا نجد إقرارا من الشيخ الزرقاني،الذي يرى بأن الرسول الاكرم -عليه الصلاة والسلام - قد فسر القرآن كله انطلاقا من أن جبريل ناقل للوحي " وليس له فيه سوى حكايته للرسول - صلى الله عليه وسلم -، وإيجائه إليه، وليس للرسول في هذا القرآن سوى

¹ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر، ج1، ط1، 1990، المقدمة، ص 04.

² - د. محمد أحمد الخضراوي، "مسالك الغيب"، كتابات معاصرة" العدد 44، المجلد الحادي عشر، 2001، ص 62.

³ - ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، تحقيق د/ عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، الكويت، ط1، 1971، ص35.

وعيه، وحفظه، ثم حكايته وتبليغه، ثم بيانه وتفسيره، ثم تطبيقه وتنفيذه"⁽¹⁾. وغيره يرى بأنه لم يفسر سوى بعض الآيات منه.

هذا الاختلاف في وجهات النظر، حسب المدرسة القصدية لا يبقى أزليا بل إن الرسول الأكرم، مادام خاتم النبيين ورسالته خاتمة الرسالات، فإنه لا يعقل أن يترك الله سبحانه وتعالى الأمر على هذا الظن والاختلاف، وبخاصة أن الأمر القرآني هاهنا مرتبط بحقائق ثابتة لا بد أن يعلمها المسلمون من صاحب الرسالة نفسه، ومنه يكون الرسول الأكرم، صلى الله عليه وسلم قد فسر القرآن، وشرحه شرحا **قصديا** وعمليا، نأى به عن الجدل، وجعله يتلمس طريقه نحو الإصلاح والتغيير في أمتة أفكارا وقيما وأعرافا متمماً بذلك النور الذي أراده الله له للإنسانية جمعاء. فانتقل القرآن من حيز التزليل الى التطبيق في جميع مناحي الحياة حلالا وحراما وتشريعا، حربا وسلمًا.

ولا يهمننا هنا القدر المفسر من القرآن من قبل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- بقدر ما يهمننا، أن التفسير النبوي مستمد من شرعية شخص النبي الرسالية التي ستظل عامل إقناع ودليل إبانة وإفهام وتفهم، بل يظل رافدا أساسيا يمنح التفسيرات التي تأتي بعده ليكون لها النموذج الصحيح الذي يجتذى حذوه، والطريق السليم الذي يتبعه.

أ- المعجم القرآني :

كان المعجم القرآني حدثا تجديديا هاما، حيث اتسعت مجالات الدلالة وتعمق افق المعنى من خلال ألفاظ القرآن التي كان يتزل بها.

اكتسبت هذه المعجمية أبعادا دلالية، دفعت الى فهمها واستنطاقها، كما أسهمت في تجدد في الفكر وتوسع في المعرفة، "فتنوع التوجيه التخريجي، يوسع من نطاق الاستخدامات النصية، والحكمية القرآنية"⁽²⁾؛ فتجاوز المعنى الحرفي المعجمي إلى المعنى العميق والواسع، كان طريق بعض المفسرين، ولعل ما يوضح هذه الفكرة المعنى الجديد الذي أعطاه الرسول الأكرم -صلى الله عليه وسلم- لأكثر من مفردة فكلمة "الظلم" مثلا أعطاهها مفهوما ودلالة مغايرة، لما هو مألوف في الخطاب العربي؛ لأن هذه اللفظة، من حيث دلالتها المعجمية، تحمل معنى الجور

¹ - محمد عبد العظيم الزرقاني، مناهل العرفان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، ج1، ط1، 1999، ص 49.

² - المصدر نفسه، ص 179.

والاعتداء، لكنّ القرآن ضمنها دلالة إضافية يحددها نص الحديث التالي⁽¹⁾: حدثنا محمد بن بشار قال: "حدثنا ابن أبي عدي عن شعبة، عن سليمان عن إبراهيم، عن علقمة، عن عبد الله -رضي الله عنه- قال: لما نزلت: (الَّذِينَ آمَنُوا وَلَمْ يَلْبِسُوا إِيمَانَهُمْ بِظُلْمٍ أُولَئِكَ لَهُمُ الْأَمْنُ وَهُمْ مُهْتَدُونَ ﴿٨٢﴾ الأنعام 82)، قال أصحابه: وأين منا من لم يظلم؟ فنزلت: (وَلَقَدْ آتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ ۚ وَمَنْ يَشْكُرْ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۗ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ حَمِيدٌ ﴿١٢﴾ لقمان 12).

لقد بدا للصحابة غرابة في مفهوم الآية، فأحلمهم، - صلى الله عليه وسلم- إلى تقنية جديدة تُعرف عند الأولين بتفسير النصّ بالنصّ أو (تفسير القرآن بالقرآن) ، وذلك حين أشار إلى الآية الواردة في سورة لقمان؛ فكان إطلاق الشُّرك على الظلم مفردة مستعملة ، خاضعة لاعتبارات العقل لان الشرك نمط التحوار في الآية .

وهذا الأمر نجده في الحديث النبوي الشريف كذلك باعتباره الصورة الشارحة للنص القرآني، وكأني بالرسول صلى الله عليه وسلم -لا يفسر فقط ، وإنما يصحح المفاهيم ويبيدها عن اعتباريتها ليرجعها الى **قصديتها** ، فنذكر على سبيل التمثيل لا الحصر كلمة "إفلاس" ففي الحديث الذي رواه مسلم عن أبي هريرة -رضي الله عنه - عن رسول الله - صلى الله عليه وسلم - قال : **أَتَدْرُونَ مَنْ الْمَفْلِسُ ؟ قَالُوا : الْمَفْلِسُ فِينَا مَنْ لَا دِرْهَمَ لَهُ وَلَا مَتَاعَ ، - فَقَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ -** إِنَّ الْمَفْلِسَ مِنْ أُمَّتِي مَنْ يَأْتِي يَوْمَ الْقِيَامَةِ بِصَلَاةٍ ، وَصِيَامٍ ، وَزَكَاةٍ ، وَيَأْتِي وَقَدْ شَتَمَ هَذَا وَقَذَفَ هَذَا ، وَأَكَلَ مَالَ هَذَا ، وَسَفَكَ دَمَ هَذَا ، وَضَرَبَ هَذَا ، فَيُعْطِي هَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ وَهَذَا مِنْ حَسَنَاتِهِ ، فَإِنْ فَنِيَتْ حَسَنَاتُهُ قَبْلَ أَنْ يُقْضَى مَا عَلَيْهِ أَخَذَ مِنْ خَطَايَاهُمْ فَطُرِحَتْ عَلَيْهِ ثُمَّ طُرِحَ فِي النَّارِ " ² فهذه اللفظة تحمل المعنى المتعارف عليه عند الصحابة ، وهو معنى لا يتعدى فقدان المتاع والمال . إلا أن الرسول الأكرم باعتباره يرسم طريق الحق والخير فهما هو يدل آتمته على المعنى الجديد كما ورد في الحديث، وبذلك يكون قد اتسع واخذ بعدا آخر ، إذ فيه دعوة إلى التأمل في أعماق الموضوع وصولا إلى الحقيقة، وهكذا يمضي عليه الصلاة والسلام في استجلاء المعاني الجوهرية الجديدة .

¹ - صحيح البخاري، باب التفسير، ج4، موفم للنشر الجزائر، (د ط) 1992، ص 1994.

² - محمد علي الصابوني / الحديث 33 من كنوز السنة دراسات ادبية ولغوية من الحديث الشريف / مكتبة رحاب / ط 2 ، 1986 م .

وهكذا فقد سجّلت أولى مراحل التعامل مع القرآن الكريم - زمن التزول - اهتماماً خاصاً بالألفاظ والمفردات القرآنية، خاصة تلك التي كانت تحتاج إلى بيان، إمّا لأن الآذان لم تألفها، وكانت قليلة الاستعمال بعيدة المعنى، أو لأنها كانت تحمل مدلولاتٍ جديدةً، لم تُعرف العرب لها مثيلاً في معجمها الدلاليّ. وقد أثمر هذا الاهتمام الخاصّ البدايات الأولى للتفسير ممثلةً في ما يُعرف بكتب الغريب أو (غريب القرآن)⁽¹⁾.

ولإن أحسنّ الصحابة بشيء من الغموض في بعض ألفاظ القرآن وهو مما لم يألفوه في لغتهم المتداولة بينهم، فهو لدليل على غزارة تلك المادة المعجمية التي تستدعي من المفسر الوقوف عندها، عندها قصد فهمها، واستجلاء معانيها وبيائها. لذلك احتلت الدراسة المعجمية لألفاظ القرآن العظيم مكانة منهجية عبّدت الطريق أمام كلّ محاولة تفسيرية لاحقة، والتي عرفت في اصطلاح الدراسات القرآنية (بغريب القرآن)⁽²⁾.

ولقد وجد الصحابة - رضوان الله عليهم - أنفسهم أمام معضلة كبيرة عندما انتقل الرسول الأكرم - صلى الله عليه وسلم - الى الرفيق الأعلى، وهي كيف يتعاملون مع القرآن الكريم؟ إذ أن الذي كان يباشر معهم الخطاب ويطبّقه أمامهم قد فارق الحياة. في بداية الأمر وجدنا الكثير من الصحابة قد حاولوا الابتعاد عن هذا الأمر لصعوبته وخطورته، من جهة أخرى، ودليلنا على ذلك المقولة المشهورة عن الخليفة عمر بن الخطاب عندما سئل عن معنى الأب، في قوله تعالى: " (وفاكهةً وأباً) (عبس: آية 31)، فأجاب: "نهيينا عن التكلف والتعمق"⁽³⁾. وهذا الأمر لانبجده عند الصحابة فقط بل تعداهم الى كثير من علماء اللغة. إلا أن هذه القاعدة لم تكن عامة، فهناك من اشتغل على النص القرآني، بل رأى بأن هذا الأمر هام جداً وضروري لفهم النص القرآني، وقد اعتمدوا في ذلك على كلّ ما لديهم من مرجعيات معرفية وثقافية فكانت الرواية أساسها في البداية، فكان الأخذ عنه -صلى الله عليه

¹- هناك مصنفات كثيرة تناولت غريب القرآن بالدراسة نذكر منها: تفسير غريب القرآن لابن قتيبة، العمدة في غريب القرآن لمكي بن أبي طالب القيسي، غريب القرآن وتفسيره لابن اليزيدي، انظر ذلك في الفهرست، لابن النديم، تحقيق إبراهيم محمد، دار المعرفة، بيروت (د ط)، 1971، ص 45.

²- هناك مصنفات كثيرة تناولت غريب القرآن بالدراسة نذكر منها: تفسير غريب القرآن لابن قتيبة، العمدة في غريب القرآن لمكي بن أبي طالب القيسي، غريب القرآن وتفسيره لابن اليزيدي، انظر ذلك في الفهرست، لابن النديم، تحقيق إبراهيم محمد، دار المعرفة، بيروت (د ط)، 1971، ص 45.

³- صحيح البخاري، الجزء الرابع، ص 1642.

وسلم- طريقة ميزت قراءة الصحابة للقرآن العظيم، نأياً به عن العدول عن المقصد الإلهي ، والحيلولة دون اعتساف الغاية، التي يستشرفها النص في معناه وحكمه، فلقد أكدت التقول، أن أبرز من اضطلع بهذه المهمة: الخلفاء الراشدون وعلى رأسهم الإمام علي، وبعض الصحابة، كعبد الله بن مسعود، وأبي بن كعب، وزيد بن ثابت، وعبد الله بن الزبير⁽¹⁾.

وهكذا فقد تمكن المشتغلون على النص القرآني من الترب على دراسته وتحليل ألفاظه وتراكيبه ، واعجازه وبلاغته ، بحثا عن دلالاته ومقصدية ، وغورا في أعماق معانيه . وهكذا ظلت الامة محافظة على تلك المدونات الأولية ، انطلاقا من تفسير الرسول الاكرم للقرآن الى أن استقل التفسير وأصبح علم مستقل بذاته ، بعد مرحلة التدوين .

وقد انصرفت جهود العلماء في هذه المرحلة إلى التعامل مع المعجم القرآني الخاص الذي استعملت فيه أحيانا ألفاظاً، بُعدت عن الفهم، واحتاجت إلى البيان ممن لهم علمٌ ودرايةٌ بالمعجم اللغوي² والشعريّ الموروث عن العصور السابقة، وقد يكون ذلك إشارةً إلى أهمية فهم هذا المستوى من النص: مستوى المفردات، ومحوريّته في فهم الآيات. ثم سرعان ما أضيفت إلى هذا المستوى المعجمي الخالص، مستويات تركيبية وصوتية وقرائية، فرضتها طبيعة الخطاب القرآني، وهو ما أنتج ما يُسمى بكتب معاني القرآن.

ومع التطور الذي شهده علم التفسير، تفرقت سبل العلماء في رسم استمرارية هذا العلم، بين منهج معجمي حافظ على خصائص تفسير الغريب وطورها، وبين منهج تفسيري، سار نحو توسيع دائرة البيان، لتشمل اللغة والقراءة والمعاني والأحكام، مع ما صاحب هذا التوسيع من ضرورات جمع الأقوال وتوثيقها والترجيح بينها، وما صاحبها أحيانا من حجاج ومحاوير علمية.

¹ - ينظر: الإتيان في علوم القرآن، ج2، ص 223، وصبحي صالح، مباحث في علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت، ط5، 1968، ص 250. وأحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب العربي، لبنان، ط10، 1969، ص 202.

المدرسة القصدية لها تفسير آخر للمعجم اذ لا تراها موصلة الى المعنى الصحيح باعتبار ان المعنى المعجمي غي المعنى الوارد في السياق ومن ثم لا بد من اعادة النظر في هذه المعاجم كون انها اسست اعتبارا وحسب ذاتية الواضع وحسب ما توافر له من الادوات في ذلك المكان والزمان .

ولم يقف الأمر عند هذا الحدّ، فقد بدت آثار ثقافة المفسّر وطبيعة العلوم والمعارف السائدة في عصره، على مسار التفسير، فظهرت نزعة التخصصّ والتمذهب التي كان تفسير القرآن الكريم - لأسبابٍ مختلفةٍ- مجال عرضها واستعراضها، ومآل استمداد الحجية والشرعية لها.¹

2- ابن عباس⁽²⁾ وتفسير القرآن .

انطلاقاً من دعاء رسول الله -صلى الله عليه وسلم - لعبد الله بن عباس (ت 68 هـ) "اللَّهُمَّ فَقِّهْهُ فَقِّهْهُ فِي الدِّينِ وَعَلِّمَهُ التَّأْوِيلَ"⁽³⁾، نستشف حضوة هذا الأخير وحضه من التفسير، إذ مثل المرحلة الأولى من مراحل التفسير. فلقد أعتبر عالم الأمة وحرها، ومن ثمّ فكان له اجتهاد كثير في تقرير كثير من المعاني، وبذلك منح شرف "ترجمان القرآن"⁽⁴⁾، بشهادة النبي الكريم، وكان هذه الشهادة توحى بتمكّن ابن عباس من التصدي للتفسير، وانتقاء مواطن الغموض فيه⁽⁵⁾:
يحصرها ويجتهد في الوقوف على دلالتها الخفية.

وقبل التطرق الى بعض من نماذجه في التفسير، نحاول عرض منهجه حسب ما وصلنا من آراءه المبثوثة في كتب التفسير والحديث⁽⁶⁾.

أ- مستويات التفسير عند ابن عباس:

إنطلق ابن عباس في تحديد مستويات القراءة النصية للقرآن الكريم من تصنيفات عدّها منهاجاً اعتمده في ذلك، مبيّناً أن الخطاب القرآني، حيث اعتبر أن الناس ليسوا على مستوى واحد في الفهم والادراك ومن ثمّ فالمفهوم القرائي لا يكون وفق مستوى واحد.

هذا امر حذرت منه المدرسة القصدية بقوة، لانه اذا كان لكل شخص خصوصياته فان لكل نص تفسيره وفقاً لهذه الخصوصيات وعليه فالتفسير¹ حسبها لا بد ان يكون موضوعياً لا ذاتياً.

²- هو عبد الله بن عباس بن عبد المطلب، فرشي هاشمي، حبر الأمة، وترجمان القرآن، ولد عام 3 قبل الهجرة، أسلم صغيراً ولازم النبي -صلى الله عليه وسلم- بعد الفتح وروى عنه، شهد الجمل وصفين كُفَّ بصره في آخر أيامه، كان يجلس للعلم، فيجعل يوماً للفقّه، ويوماً للتأويل، وبما للمغازي، ويوماً للشعر، وبما لوقائع العرب، توفي بالطائف عام 68 هـ، انظر ترجمته مفصّلة في كتاب الوفيات لابن قندس القسنطيني، تحقيق عادل النويهض، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط4، 1983، ص 76-77، وفي شذرات الذهب في أخبار من ذهب، لأبي الفلاح عبد الحمي الحنبلي، ج1، ص 75. والفهرست لابن التّدم، ص 47.

³- أنظر: السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص 187. لقد وجدنا أن الرواية السابقة (اللهم فقهه في الدين)، انظر ذلك في صحيح البخاري، بحاشية السندي، كتاب الوضوء، دار الكتاب اللبناني، بيروت، المجلد الأول، (د ت)، ص 40.

⁴- السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج2، ص 187.

⁵- هادي الجطلأوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 44.

⁶- التفسير المنسوب إليه المعروف (بتنوير المقياس في تفسير ابن عباس) جمعه بن يعقوب الفيروز أبادي الشافعي، (د ت).

فالمستوى الأول عام لا يعذر أحد بجهالته"، لأنه فهم مشترك لا ينبغي جهله، وينحصر فيما يُعرف من شرائع الأحكام، ودلائل التوحيد، وما يشمل من الألفاظ الحاملة للمعنى الواحد. فهذا المستوى من الخطاب القرآني لا يحتاج إلى تأويل، "ولا يحمل معنى غير الإبانة عن وجوده مطالب تأويله، وإثما هو خير على أن من تأويله، ما لا يجوز لأحد الجهل به"⁽¹⁾، لأنه واضح الدلالة، وعلى جانب كبير من الأهمية، ولأنه -أيضا- يتنزل في إطار الوحدة الثقافية والعقدية للمسلمين، ويمسح الجزء الأوفر من كتاب الله، وتلبس بما جاء فيه، على الظاهر، وما جاء فيه على الحقيقة.

والمستوى الثاني (تفسير تعرفه العرب بكلامها): وفي هذا السياق، نجد ابن جرير الطبري يفسر قول ابن عباس، "بالمعلوم من حقائق اللغة وموضوع كلام العرب"⁽²⁾. ولما كانت اللغة تصطبغ ما لا يتناهى من المنطوقات، فإن "العلم بلغة العرب وأساليبهم، وأدائهم اللغوي المرتكز على فاعليتي الحقيقة والمجاز، وعلى المأخذ المحلي والسياقي للدال"⁽³⁾، عدّ أجراً منهجية تمكن من مباشرة الخطاب القرآني وفتح مغاليقه.

أمّا المستوى الثالث: والذي يمثله بقوله (وتفسير يعلمه العلماء) وهو ما يشغل على تأويل ما لم يُحدّد تحديدا جليا في منطوق الخطاب القرآني: كتأويل المتشابه، وشرح بعض فروع الأحكام؛ ولا ريب أنه لمستوى الذي يشرع للاجتهاد، مابينا بذلك المستوى الأول. وبما أن العلماء تتباين مواقعهم وتختلف أحوالهم، من بليغ، وفقهه ومتكلم، وغير ذلك، فإن مستويات التلقي ودرجات الفهم، وطناق المعالجة تختلف حتما؛ لكنها في ذات الوقت تخصب النص وتكسبه تواصلًا ممتدا عبر الزمان.

بينما المستوى الرابع، وهو (ما لا يعلمه إلا الله عز وجل) والمقصود به العالم الغائب عن المشاهدة، والذي يدخل في دائرة ما يُعرف بعالم الغيب المنغلق وقد أوضح الزركشي هذا المستوى بقوله: "وكل متشابه في القرآن عند أهل الحق، فلا مساغ للاجتهاد في تفسيره، ولا طريق إلى ذلك إلا بالتوقيف من أحد ثلاثة أوجه: إما نصّ من الترتيل، أو بيان من النبي -صلى الله عليه وسلم-

¹ - ذُكرت هذه المستويات في تفسير الطبري، ج1، ص 25، وفي البرهان، باب أقسام التفسير، ج2، ص 164، وفي الإتيان، ج2، ص 254-

255.

² - تفسير الطبري، جامع البيان، ج1، المقدمة، ص 26.

³ - أ.د. سليمان عشراي، "الخطاب القرآني وأدبية التلقي"، مجليات الحدائث، ص 179.

أو إجماع الأمة على تأويله، فإذا لم يرد فيه توقيف من هذه الجهات، علمنا أنه مما استأثر الله تعالى بعلمه⁽¹⁾.

ومما سبق نستنتج أن هذه التقسيمات تركز أساساً على تقسيمين هما : مستوى غيبي لا يعلمه إلا الله ومستوى بشري يتقاسمه الناس حسب قدراتهم الإدراكية والمعرفية ، فالأول مطلق وغير محدود وهو لله وحده وآخر محدود ونسبي وهو للبشر وفق المستويات الثلاثة المذكورة آنفاً. هذه في مجملها حدود منهجية التفسير حسب رؤية ابن عباس، والتي اعتمدها الطبري من بعده، وغيره من المفسرين. وبما أن السنة الشريفة مثلت المسار الأكثر وثوقية في التعامل مع النص القرآني، ومرجعية دينية وثقافية لا يستغني عنها مفسر؛ فلا عجب أن عدَّ ابن عباس واضع الحجر الأساس لمرحلة تالية، اعتمدت المأثور من كلام رسول الله - في مجالي الشرح والإبانة - معبراً للوصول إلى الحقيقة، فهو لا يفتأ يحيل إلى أقوال النبي وسيرته في فهم المتزول واستكشاف خباياه، ومستعينا بما أتى له من الرصيد المعرفي المتمثل في الشعر باعتباره ديوان العرب ، وسجلاً مآثرها، قائلاً: "إذا سألتموني عن غريب القرآن فالتمسوه في الشعر فإن الشعر ديوان العرب"⁽²⁾.

ولما كان النص القرآني نصاً عربياً في لغته، مستعملاً جهازاً لسانياً قابلاً للاستثمار والقراءة، فلا بد أن تستوقف بعض ألفاظه قاموس الفرد، ليتساءل عن دلالتها كلما ندَّ عنه الفهم واستغلق الإدراك، ومن هنا كان ابن عباس القارئ الأول لكتاب الله ورائداً من رواد التفسير المعجمي.

ب- نماذج تفسيرية :

التفسير النقلي ينطلق في تفسير النص القرآني وتحليله من شرح الألفاظ الغريبة، وتلك عملية مستقرة عند في هذا المنهج ، يقف عندها المفسر لكي يستقرئ اللفظ، محددًا معناه، كاشفاً عن دلالاته ضمن سياقاته المختلفة ليعيد نسج المبنى الكلي للقول في جانبه المقروئي. ولهذا احتل المعجم مركز الصدارة، لأن مادته متعلقة بأبسط عنصر من الكلام، والمتمثل في اللفظة المفردة. وبما أن المعجم من المعارف الثقيلة المعتمدة على السَّماع، فإنَّ حصر كل مفاهيم الألفاظ واقتفاء آثارها، تستعصي على مدارك البشر أن يحيطوا بها في مجملها.

¹ - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص 166.

² - أنظر، السيوطي، الإتقان في علوم القرآن، ج1، ص 121.

والاشتغال على المعجم أمر قد تنبه اليه الجرجاني في بحوثه ، إذ يرى بأن الثوابت المعجمية تحاصر اللفظ في مدلولاته الأولى ، قبل أن ينطلق الى المدلول الثاني ، يقول الجرجاني : "يدلّك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة ثم نجد ذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض"⁽¹⁾. فالوقوف على ماهية اللفظ الأولى تبقى ثابتا معجميا، بينما الدلالة الثانية تظل صعبة المنال والنوال إلا على الذين لهم باع مع الفهم والادراك ، ولأن اللغة، أيضا على محدودية مكوناتها تحيل إلى ما لا يتناهى من التوليدات، هذا ما دفع المحققين الى القول بأن العرب لا تستوي في المعرفة بجميع ما في القرآن.

وإذا كان الأمر كما ذكرنا ، يكون ابن عباس المشكّل للنواة الأولى لهذا النوع من التفسير ، وفي تفسيره يحاول أن لا يترك مجالا آخر للتأويل . يقول في تفسيره للآية: قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَالْإِثْمَ وَالْبَغْيَ بِغَيْرِ الْحَقِّ وَأَنْ تُشْرِكُوا بِاللَّهِ مَا لَمْ يُنَزَّلْ بِهِ سُلْطَانًا وَأَنْ تَقُولُوا عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ ﴿٣٣﴾ (الأعراف آية 33). فيقول: الإثم: الخمر،⁽²⁾ ، إلا أننا نجد يفسر نفس اللفظة في سياق آخر فيعطيه معنى مغايرا ، لاحظ تفسيره في قوله تعالى : وَذَرُوا ظَاهِرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ ۗ إِنَّ الَّذِينَ يَكْسِبُونَ الْإِثْمَ سَيُجْزَوْنَ بِمَا كَانُوا يَقْتَرِفُونَ ﴿١٢٠﴾ (الأنعام، الآية 120). إذ يقول "وذروا ظاهر الإثم": أتركوا ظاهر الزنا، وباطنه، السر وهي المخالفة، أي : يعملون الزنا⁽³⁾.

ومن هنا يتضح لنا أن هذا الأخير يتبع المعجمية حسب السياق ، فكلما تعددت السياقات تعددت الدلالات ، ومنه فالشرح اللغوي ليس عملية متوقفة على محض المعجم، وإنما هي موكولة إلى الاجتهاد⁽⁴⁾. وذلك حسب السياق فاللفظة الواحدة تحمل دلالتين متباينتين في سياقين مختلفين ، كما الحال في لفظة الإثم منطلقا في ذلك مما اوحى اليه نظره فهو يقبل المعنى على وجوه حسب ورودها في النص القرآني ، يقول ابن عباس : "إنك لن تفقه حتى ترى للقرآن وجوها"⁽⁵⁾.

1- عبد القاهر الجرجاني، دلائل الإعجاز، تصحيح وتعليق، محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، (د ط)، 1981، ص 202.

2- الفيروز آبادي، تنوير المقياس في تفسير ابن عباس، ص 166.

3- المصدر نفسه، ص 108.

4- هادي الجطلابي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 143.

5- ينظر: السيوطي، الإتفاق في علوم القرآن، ج1، ص 174.

ولما كان القرآن قد نزل بلغة العرب ، عربيا مبينا ، ولما كان البحث في القرآن الكريم بحثا عن قصديته ، اتجه هؤلاء المفسرون ومنهم ابن عباس الى اللجوء الى كلام العرب والى الشعر على وجه الخصوص باعتبار أن الشعر ديوان العرب ، وفي السياق يقول : فإذا خفي علينا الحرف من القرآن الذي أنزله الله بلغة العرب، رجعنا إلى ديوانها فالتمسنا معرفة ذلك منه⁽¹⁾.

واعتماد الشعر بهذه الطريقة تطرق اليه السيوطي بقوله:

"أخرج الطسّي عن ابن عباس: أن نافع بن الأزرق سأله عن قوله عزّ وجلّ:
(الَّذِي جَعَلَ لَكُمُ الْأَرْضَ فِرَاشًا وَالسَّمَاءَ بِنَاءً وَأَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ
مِنَ الشَّجَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ ۖ فَلَا تَجْعَلُوا لِلَّهِ أَنْدَادًا وَأَنْتُمْ تَعْلَمُونَ ﴿٢٢﴾) (البقرة: آية 22). الأنداد هم
الأشباه، فقال نافع: وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت قول لبيد⁽²⁾.

أَحْمَدُ اللَّهِ فَلَا نَدَّ لَهُ بِيَدَيْهِ الْخَيْرُ مَا شَاءَ فَعَلَّ⁽³⁾

وفي نفس الاطار نجد السيوطي ينقل لنا مايشبهها في سياق آخر : أخرج الطسّي عن ابن عباس، أن نافع بن الأزرق سأله عن قوله تعالى:

(وَأَقْتُلُوهُمْ حَيْثُ ثَقِفْتُمُوهُمْ وَأَخْرِجُوهُمْ مِنْ حَيْثُ أَخْرَجْتُمُوهُمْ ۚ وَالْفِتْنَةُ أَشَدُّ مِنَ الْقَتْلِ ۗ
وَلَا تُقَاتِلُوهُمْ عِنْدَ الْمَسْجِدِ الْحَرَامِ حَتَّىٰ يُقَاتِلُوكُمْ فِيهِ ۗ فَإِنْ قَاتَلُوكُمْ فَاقْتُلُوهُمْ ۗ
كَذَلِكَ جَزَاءُ الْكَافِرِينَ ﴿١٩١﴾) (البقرة: آية 191) قال ابن عباس: أي وجدتموهم.

فقال: نافع وهل تعرف العرب ذلك؟ قال: نعم، أما سمعت قول حسان⁽⁴⁾.

فإِذَا يَتَقَفْنَ بَنِي لُؤَيٍّ جُذَيْمَةٌ أَنْ قَتَلَهُمْ دَوَاءً⁽⁵⁾

ومما سبق يظل ابن عباس من كبار المفسرين بالنقل ، إذ عاصر نزول الوحي ، وصاحب الرسول الأعظم ، كما وعى أساليب العرب شعرا ونثرا واعتمدها في فهم القرآن الكريم ، هذا المنهج فتح المجال للذين جاءوا بعده وحدوا حدوه في استعمال الشعر وتوظيفه ، رغم أن هذا الامر لا يتفق تماما مع المنهج القصدي القرآني ، باعتبار ان القرآن يملك قواعده ولا يخضع لأي قواعد أخرى ، فبتطبيقها ربما قد يضيع القصد الحقيقي وتغيب الدلالة الحقيقية للقرآن الكريم .

¹ - انظر : الإتيان، ج1، ص 221 والبرهان، ج1، ص 294.

² - لبيد بن ربيعة، شاعر من شعراء العصر الجاهلي.

³ - الدر المنثور في التفسير بالمتنور، وهامشه تفسير ابن عباس، دار المعرفة، بيروت، ج1، ص 34-35.

⁴ - حسان بن ثابت شاعر مخضرم.

⁵ - السيوطي، الدر المنثور، ص 205.

وخلاصة القول فإنَّ ابن عباس قد تعامل مع القرآن انطلاقاً من الموقف النقلي دون ان يغلق دائرة الإلتفات حواليه علّه يجد شيئاً ترشده إليه بصيرته لعلمه بأفانين القول واجراءات اللغة ، فالاسترشاد بالرأي الآخر سبيلاً للوصول إلى المدلول، بالرغم من إيمانه بمنظومة الإسناد.

3- تفسير القرآن عند التابعين :

لقد اشتغل التابعون بدراسة القرآن الكريم بعد عصر الصحابة - رضوان الله عليهم - وقد رافق ذلك كثيراً من الفتوح ، حيث انفتحت الدولة الإسلامية ، واتسعت جغرافيتها ، وامتزجت الثقافات ، وتزاوجت فكان العصر ذهبياً ، الأمر الذي فتح الحوار بين الأفكار ، وانفتح الباب أمام الاجتهاد والبحث بمناهج متخصصة .

ورغم ان لكل عصر ما ينفرد به من خصوصيات ، إلا أن بعض ممن تتلمذوا على كرام الصحابة أخلصوا العمل وواصلوا نشر ما ابتدأه سابقوهم في الاشتغال مع النص القرآني فهما وتبياناً ، فقد واصل هؤلاء تمسكهم بوحدة الرأي إزاء الشواهد المستمدة من التراث وقد اعتمدوا في ذلك على : " ما جاء في القرآن وعلى ما سمعوه من الصحابة، وعلى ما أخذوه عن أهل الكتاب، وعلى ما يفتح الله به عليهم عن طريق الاجتهاد والنظر"⁽¹⁾، مشككين في ذات الوقت نظاماً مدرسياً، يتوزع على مدارس ثلاثة، فتأسست مدرسة بمكة⁽²⁾، وثانية بالمدينة⁽³⁾ وثالثة بالعراق⁽⁴⁾، ولكل مدرسة مفسرها، وتلامذتها ، وأتباعها وعلى ضوء ذلك تحددت الرؤى التفسيرية وان اختلفت مع غيرها ، فالها تتفق في مرجعيتها وهو الرسول الأكرم صلى الله عليه وسلم .

هذه المدرسة حاولت أن تظل مخلصاً للنموذج السابق (مدرسة الصحابة) ومع انفتاح المجال لاعمال الفكر وحركية التطور المعرفي التي شهدتها المجتمع ساعتئذ والأدوات والاجراءات التي من شأنها أن تساعد في عملية الاجتهاد ، الأمر الذي أدى الى ظهور الجدال حول مشروعية الأخذ عن هذه المدرسة ، بحجة أن ليس لها السماع من الرسول الكريم⁽⁵⁾، إضافة إلى اشمال تفسيراتهم

1- محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، مطبعة دار الكتاب العربي، القاهرة، مصر (د ط)، 1961، ج1، ص99.

2- مكة، تمركزت حول ابن عباس وأشهر مفسريها: سعيد بن جبير (ت 94هـ)، مجاهد بن جبر (ت 102هـ)، عطاء بن أبي رباح (ت 114هـ)، عكرمة مولى ابن عباس (ت 104هـ).

3- المدينة، تمركزت حول أبي بن كعب الأنصاري: وأشهر رجالها، أبو العالية بن مهران (ت 90هـ)، محمد بن كعب القرظي، (ت 117هـ).

4- العراق تمركزت حول عبد الله بن مسعود، وأشهر رجالها: الحسن البصري (ت 110هـ)، مسروق بن الأجدع (ت 118هـ).

5- ينظر /محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص 128.

على إسرائيليات وخرافات⁽¹⁾، مما جعل التابعي يرتاد آفاق الرأي الذي أوقعه في التشكيك والنقد ، ورغم ذلك فإن بعض المحققين يرون بأنه يمكن للتابعي التفسير بحجة أنه أخذه عن الصحابة.⁽²⁾ وقد أشارت المصادر، أن من التابعين من اعتُبر حجة في التفسير كمجاهد الذي قال فيه الإمام النووي: "إذا جاءك التفسير من مجاهد فحسبك به"⁽³⁾؛ إذ اعتمد على تفسيره فقهاء أجلاء، ومحدثين ورعة كالشافعي^(*) والبخاري^(**) والإمام أحمد^{(***)(4)}. وليس هذا فحسب، بل حازت بعض المدارس مرتبة الاستحقاق، وميزت عن باقي المدارس الأخرى، كالذي قيل عن المدرسة المكية، "أن أهلها أعلم بالتفسير، لأنهم أصحاب ابن عباس: كمجاهد وعطاء وعكرمة مولى ابن عباس وسعيد بن جبير، وطاوس"⁽⁵⁾.

ونشير هنا إلى أن في عصر التابعين استقلّ فيه التفسير عن الحديث الشريف إذ أحصى ابن النديم في الفهرست⁽⁶⁾ أوائل من دوّن التفسير؛ بينما تشير مراجع أخرى، أن التدوين بمعناه العلمي كان في مرحلة تالية لعصر التابعين، بريادة محمد بن جرير الطبري (310ت) الذي استوعب تفسيره، اجتهادات التابعين وتابعي التابعين.

نستنتج من خلال ما ذكر بان هذه المدرسة ظلت محتفظة بطابع التلقي والرواية، وإعمال الفكر غالباً، لأنهم كانوا على مبلغ من العلم ودقة في الفهم، بالإضافة إلى قرب عهدهم من عهد النبوة، وعدم فساد سليقتهم العربية .

ولتوضيح ذلك نورد بعض النماذج من تفاسير بعض التابعين⁷.

1- الزرقاني، مناهل العرفان، ج1، ص 446.

2- الذهبي، التفسير والمفسرون، ج1، ص 446.

3- ينظر: ابن تيمسة، مقدمة في أصول التفسير، ص37، والزرقاني، مناهل العرفان، ص 39.

* - هو محمد بن إدريس بن العباس بن عثمان بن شارع، أحد أئمة المذاهب الأربعة، جمع إلى علم الفقه، القراءات وعلم الأصول، والحديث واللغة، ولد عام 150 هـ ن وتوفي عام 204هـ، من تصانيفه، "الأم" في الفقه، والرّسالة في أصول الفقه، وغيرها.

** - هو أبو عبد الله محمد بن أبي الحسن إسماعيل بن إبراهيم، المعروف بالبخاري، ولد ببخارى عام 194هـ، لقب بأمرير المؤمنين في الحديث، عرف بورعه وتقواه، توفي بسمرقند عام 256هـ. من تصانيفه، "الجامع الصحيح"، "الأدب المفرد" في الحديث، و"التاريخ الصّغير" في رجال الحديث. أنظر ترجمته في مقدمة صحيحه، (صحيح البخاري، بحاشية السندي، دار الكتاب اللبناني، المجلد الأول، ص 3.

*** - هو الإمام أحمد بن حنبل الشيباني، أحد أئمة الفقه الأربعة، ولد ببغداد عام 164هـ، وتوفي عام 241هـ، له "المسند" وفيه ثلاثون ألف حديث، والمسائل، وفضائل الصّحابة.

4- أحمد أمين، فجر الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط10، 1969، ص 204.

5- ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير، ص 38.

6- انظر ابن النديم، الفهرست، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د ط) 1985، ص: 41-42.

7- اعتمدنا على مصنف الإمام السيوطي (الإكليل في استنباط التنزيل)،

نقل السيوطي في تفسيره لقوله عز وجل: (وَأَقْصِدْ فِي مَشْيِكَ وَاغْضُضْ مِنْ صَوْتِكَ ۚ إِنَّ أَنْكَرَ الْأَصْوَاتِ لَصَوْتُ الْحَمِيرِ ﴿١٩﴾) (لقمان: آية 19)، يقول: "واقصد في مشيك" قال سعيد بن جبیر: لا تختال. وقال قتادة: الصّدُّ عن الخيلاء. وقال مجاهد: تواضع⁽¹⁾. كما تباينت قراءتهم - كذلك - لقوله عزّ وجلّ من سورة الحج : (وَالْبُدْنَ جَعَلْنَاهَا لَكُمْ مِنْ شَعَائِرِ اللَّهِ لَكُمْ فِيهَا خَيْرٌ ۗ فَاذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ عَلَيْهَا صَوَافَّ ۗ جُنُوبَهَا فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْقَانِعَ وَالْمُعْتَرَّ ۗ كَذَلِكَ سَخَّرْنَاهَا لَكُمْ لَعَلَّكُمْ تَشْكُرُونَ ﴿٣٦﴾) (الحج: آية 36) قال: " (القانع والمعتر): قال ابن عباس: القانع: المتعفف الذي يجلس في بيته حتى يؤتى بالرزق، والمعتر: السائل. وقال: عطاء: القانع: الغني. والمعتر: الفقير. وقال: ابن جبیر: القانع أهل مكة، والمعتر: سائر الناس"⁽²⁾.

وخلاصة القول أن المدرسة هذه اعتمدت في تفسيرها على التفسير المعجمي المبني على الرأي. دوغما اسناد .

وبعد ذلك جاء عصر التدوين بعد حقبة زمنية طويلة نيفت عن الثلاثة قرون ، كان الاعتماد فيها على الرواية ، ولعل أهم من يمثل هذا العصر ابن جرير الطبري من خلال مصنفه الشهير ، حيث استطاع أن يستوعب معارف سابقيه ، ويدرك أفكار معاصريه ، في شتى العلوم النقلية والمعارف اللغوية .

4- التفسير عند الطبري⁽³⁾:

لقد بات القرآن الكريم محفزا ومحركا للعملية الابداعية ، باعتباره الباحث عن الحقيقة والقصديّة الالهية ، كيف لا وعود كتاب وتبليغ من الله الى عباده ، يهدف الى هدايتهم محققا لهم السعادة في الدارين ، ولذلك ظلت مدارسته عملا وجدانيا وروحانيا يقرب الى الله ، وزادا معرفيا

¹ - السيوطي: جلال الدين، الإكليل في استنباط الترتيل - تحقيق سيف الدين عبد القادر الكاتب - دار الكتب العلمية بيروت - ط2، 1985، ص 208.

² - السيوطي: جلال الدين، الإكليل في استنباط الترتيل / المصدر السابق، ص 184.

³ - أبو جعفر بن جرير الطبري، إمام في التفسير، ومن الأئمة المجتهدين، لم يقلد أحدا، ثقة في نقله، ولد بطبرستان عام 224هـ، وتوفي ببغداد عام 310هـ، من تصانيفه: "جامع البيان في تفسير القرآن"، "التاريخ الكبير"، "التبصير في الأصول". انظر ترجمته مفصلة في وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، لابن خلكان - تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، ج1، ص 191-192، والفهرست، لابن النديم، دار المعرفة، بيروت، ص 326-327.

وثقافيا توظف في علم التفسير . والطبري يملك مثل هذه الصفات التي جعلت منه يتقدم على المفسرين ، بما امتاز به من فكر سديد ورؤيا ثابتة وقدرة على التأويل . فلا عجب أن يتربع على عرش التفسير ويكون فيه الحجر الأساس .

وقبل التعرض لكتاب "جامع البيان" بالتفصيل لابد من الاشارة لبعض ماتفرّد به الطبري في تعامله مع النص القرآني ، الذي أفضى الى بلورة منهجه التفسيري .

النظرة التفسيرية عند الطبري : والمقصود منها هي تلك الرؤية الشملة التي يتحقق وفقها تفسير الطبري تبعا لما يملكه من ثقافة ومعارف متعددة ، شكلت المنهج التفسيري لديه .

1- قضية البيان : يجعل الطبري من البيان بمفهومه العام جزءا من حقيقة الانسان ، إذ به يتحاور الانسان مع الانسان ، ولذلك أدى البيان دورا فاعلا في تفسيره يقول في هذا الصدد : "إن من عظيم نعم الله على عباده، وجسيم مَنِّهِ على خلقه، ما منحهم من فضل البيان، الذي به عن ضمائر صدورهم يبينون، وبه على عزائم نفوسهم يُدلّون، فذلّ به منهم الألسن، وسهّل به عليهم المستصعب، فبه إيّاه يوحّدون، وإيّاه به يسبحون ويقدّسون، وإلى حاجتهم به يتوصّلون، وبه بينهم يتحاورون، فيتعارفون ويتعاملون"⁽¹⁾.

ثم أن هذا البيان منحة من الله ، يكدها الطبري ويحاول تعميقها وترسيخها ، إذ يقول : "ثمّ جعلهم -جلّ ذكره- فيما منحهم من ذلك طبقات ورفع بعضهم فوق بعض درجات، فبين خطيب مسهب، وذلّ اللسان مهذب، ومعجم عن نفسه لا يبين، وعي عن ضمير قلبه لا يعبر، وجعل أعلاهم فيه رتبة، وأرفعهم فيه درجة، أبلغهم فيما أراد به بلاغاً وأبينهم عن نفسه به بياتنا، ثمّ عرفهم في تزييله ومحكم أي كتابة فضّل ما جباهم به من البيان"⁽²⁾.

والطبري من خلال نصوص كثيرة يحاول أن يبين قيمة هذا الانسان المكرم بالبيان ، ومن ثم كان هذا البيان وسيلة من وسائل التبليغ ، وعليه يكون محورا أساسيا في تقرير الحقائق الدينية ، ومفهوم البيان عند الطبري مفهوم مطلق ، الأمر الذي يجعل التناظر بينه وبين مفهوم المعجزة ، يقول في هذا السياق : "فلا يشك أنّ أعلى منازل البيان درجة، وأسمى مراتبة، أبلغه في حاجة المبين

¹ - تفسير الطبري - ج1، المقدمة، ص 4.

² - المصدر نفسه، ج1. ص 4.

عن نفسه، وأبينه عن مراد قائله، وأقربه من فهم سامعه، فإن تجاوز ذلك المقدار وارتفع عن وسع الأنام، وعجز عن أن يأتي بمثله جميع العباد، كان حجة، وعلماً لرسول الواحد القهار⁽¹⁾.

ومما سبق يتضح أن الطبري يريد إحداث الفارق الجوهرى بين البيان الانساني والبيان الالهى على أساس التباين في في الدرجة ، وليس في النوع ، ليصل بنا في النهاية إلى الفارق بين البيان العام والنسبي والمعجزة المطلقة والخاصة بالله وحده ، وذلك هو ممكن الإعجاز القرآني فقد نزل بلغة العرب وبيانهم ، لكن يختلف عن نظمهم ونظامهم وتأليفهم ، وهذا الأمر القدر شغل الكثير من اللغويين والبلاغيين وعلماء الإعجاز ، وسال حولها حبر كثير . وفي هذا السياق يقول : أبو سليمان الخطابي (ت 227هـ) إذ يقول: "قد أكثر الناس الكلام في هذا الباب -باب إعجاز القرآن- قدما وحديثا، وذهبوا فيه كل مذهب من القول، وما وجدناهم بعد صدوروا عنه بعد ري، وذلك لتعذر معرفة وجه الإعجاز في القرآن ومعرفة الأمر في الوقوف على كفيته"⁽²⁾.

أشار الطبري الى قضية الإعجاز القرآني البياني ، في مقدمة تفسيره قائلاً : "ومن أشرف تلك المعاني التي فضل بها كتابنا سائر مكتب قبله، نظمه العجيب ووصفه الغريب وتأليفه البديع، الذي عجزت عن نظم مثل أصغر سورة منه، الخطباء وكلت عن رصف شكل بعضه، البلاغ"⁽³⁾.

2.- مفهوم البيان :

من المكونات الأساسية لمفهوم البيان عند الطبري الإبانة والإفهام ، يقول : "كان معلوما أنه غير جائز أن يخاطب جل ذكره أحداً من خلقه إلا بما يفهمه المخاطب، ولا يرسل إلى أحد منهم رسولاً برسالة بلسان وبيان يفهمه المرسل إليه ولذلك قال جل ثناؤه في محكم تنزيله : (وما أنزلنا عليك الكتاب إلا لتبين لهم الذي اختلفوا فيه وهدى ورحمة لقوم يؤمنون)"⁶⁴ (النحل: آية 64)⁽⁴⁾.

انطلاقاً من هذا النص يتضح لنا بأن قيمة الخطاب القرآني تتجلى في الجمع بين عناصره إبانة وإفهاماً . لأن الفهم شرط من شروط التكليف ، والعبادة ، إذ بدونها لا تتحقق العبادة ، وعلى

¹ - تفسير الطبري، ج1، المقدمة، ص 5.

² - أبو سليمان الخطابي، بيان إعجاز القرآن، (ضمن رسائل في إعجاز القرآن) دار المعارف مصر، ط2، 1968، ص19.

³ - تفسير الطبري، ج1، ص 66.

⁴ - المصدر نفسه، ج1، المقدمة، ص 5.

هذا النحو يواصل الطبري ، توضيحاته يقول : "لأن المخاطب والمرسل إليه إن لم يفهم ما خوطب به وأرسل به إليه فحالة قبل الخطاب وقبل مجيء الرسالة"⁽¹⁾.

ويستمر الطبري في تعميق هذه الفكرة، مبينا الأثر الذي يحدثه الفهم في المتلقي إذ يقول: "كما محال أن يقال لبعض أصناف الأمم الذين لا يعقلون كلام العرب ولا يفهمونه لو أنشد قصيدة شعر من أشعار بعض العرب ذات أمثال ومواظ وحكم: "اعتبر بما فيها من الأمثال، واذكر بما فيها من المواظ، إلا بمعنى الأمر لها، بفهم كلام العرب ومعرفته"⁽²⁾. فيستحيل التكليف والاعتبار بما لا يفهم أو بما لا يتوفر فيه شرط الإفهام والبيان.

ولقد كان معلوما عن الطبري، أنه صاغ نظريته التفسيرية على أسس البيان والتدبر، ورسم لمن يأتي بعده مشروعيته مباشرة النص القرآني، بوصفه بيانا وهدى للناس: "فإذا كان كذلك، وكان جل ثناؤه، قد أمر عباده بتدبره، وحثهم على الاعتبار بأمثاله، كان معلوما أنه لم يأمر بذلك من كان بما يدل عليه آية جاهلاً"⁽³⁾.

3 - عربية القرآن :

وتبعاً لما ذكر من اعتبار ان البيان بني على الإبانة والإفهام ، وانطلاقاً من كون أن الرسالة تكون من جنس المرسل اليه ، فحتماً لا بد من الإقرار بعربية القرآن الكريم ، بأسلوب العرب ومخاطباتهم ، يقول : "والقول في البيان عن اتفاق معاني أي القرآن، ومعاني منطلق من نزل بلسانه القرآن من وجه البيان -والدلالة على أن ذلك من الله تعالى ذكره هو الحكمة البالغة- مع الإبانة عن فضل المعنى الذي به باين القرآن سائر الكلام"⁽⁴⁾.

إنّ اعتماد العربية لغة للقرآن العظيم، أمر حتمي وهو الأصل لأن القرآن نزل بلسان عربي مبين ، انزله في امة وسطا ليكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليهم شهيدا ، وبالتالي يحصل التفاعل والحوار بين الرسالة والمتلقي ، فيعدّ اعدادا يؤهله للقيام بالرسالة المسندة اليه ، فكان النص القرآني بنظامه اللغوي وخصائصه ومبادئه قد أتاح للمفسر القيام بعمليات ملتصقا تلك الخصائص النوعية للنص .

¹ - تفسير الطبري، ج1، المقدمة، ص 05.

² - تفسير الطبري ، ج1، ص 81.

³ - المصدر نفسه، ج1، ص 82.

⁴ - المصدر نفسه، ج1، ص 52.

إنّ القرآن لا يفهم، إلاّ بفهم أساليب العرب في مناحيهم القولية، وتلك حقيقة اقرها القدامى والمحدثون ، بل اشترطوا على من يخوض غمار التفسير، التطلّع في اللغة، والوقوف على أساليب العرب في بياهم وطرق مخاطبتهم. وفي هذا يقول الشافعي: "... وإنما بدأت بما وصفت من أنّ القرآن نزل بلسان العرب دون غيره، لأنه لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل سعة لسان العرب، وكثرة وجوهه، وجماع معانيه، وتفرّقها. ومن علمه انتفت عنه الشبه التي دخلت على من جهل لسانها"⁽¹⁾.

– قواعد التفسير ومستوياته عند الطبري: موضوع قواعد التفسير ما زال بحاجة لمزيد بحث ونظر، وعقد دراسات وأبحاث متخصصة؛ بقصد تجلية معالمه وإمالة اللثام عن خصوصياته، والنهوض بمجال بحثه من حيز الجزئية في مصنف ما إلى مسالك وضع مدونة التعميد التفسيري، تستوعب خطوات تناول الدرس إن التفسيري، وتشمل القضايا والعلوم المعينة على الخدمة؛ من أجل الرقي بموضوعه من سمات التداخل والاشترك التي عرفها سابقا، إلى معالم الاستقلال وقوام الذات المنشودة حاضرا ومستقبلا.

فتناوله قديما عرف تداخلا بينه وبين غيره من مباحث التفسير، وعلوم القرآن على وجه الخصوص، وحديثا لم يرق للمستوى المطلوب من حيث تخصيص بحوث مفردة مستفيضة، أو من حيث تدقيق تعريفه وتحقيق مفهومه، فغياب تكوين فكر أغلبي على تعاريفه وقضاياها، جعل الباب مفتوحا على مصراعيه للآراء والاجتهادات الفردية، منها ما قارب الصواب ومنها ما جانبه بحثا ومنهجيا وموضوعا، وبالتالي بقي موضوع قواعد التفسير في أمس الحاجة للضبط.

وإن اختيار بحث قواعد التفسير عند الإمام الطبري، انطلق من خصوصية التعميد التي تطبع فكره، وتنطبق على أقواله وآرائه، وتسطع بها مصنفاته ومحركاته، فبإجالة النظر في مصنفاته تظهر همينة الموضوع حضورا وإعمالا؛ لأغراض الترجيح والانتصار لعدد من الاختيارات والاجتهادات.

وإذا كان ذلك شأن سائر مصنفاته، فإن همينة فكر التأصيل في: «جامع البيان» لم يشذ عن تلكم الخاصية، فتفسيره تضمن دررا غالية؛ تبوء بقصد الشمول في تناول القضايا، وسلك الجزئيات في

¹ – محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق أحمد شاکر، دار الكتاب العلمية بيروت، (د ط)، ص 51.

كليات، وهذا لا يتأتى إلا لرجل خبير العلوم وسير أغوارها، ونهل من معينها، واستفاد من جهود السابقين، وتشبع بأبحاث المعاصرين، الشيء الذي مكنه من رسم معالم منهج دقيق للاحقين.

والناظر في مقدمة تفسيره، يلحظ مسألة التعميد واضحة في كل صفحة من صفحاتها الغزيرة بالفوائد قضايا وموضوعات، وقواعد وتأصيلات، الأمر الذي يبعث على دوام النظر فيها وتجديد القراءة المرة تلو المرة لاعتبارات عدة، لعل أهمها كون مقدمة الإمام الطبري من أوائل المقدمات العلمية والمنهجية والموضوعية في الباب، التي جادت بها قريحة الرجل ونطقت بها حصافة فكره، فكانت منطلقاً أصيلاً بالنسبة للاحقين، ومثالا يحتذى به في أعمال المتخصصين.

المسألة نفسها قصدتها من تدقيق النظر في مقدمته، فتبين لي أن القضايا والمسائل والمباحث، التي تناولها الإمام الطبري في مقدمته، التي يمكن اعتبارها بحق مقدمة تأسيسية تأصيلية من حيث العموم والإطلاق، والشمول والاستيعاب، ومن حيث التخصص والتدقيق؛ يتكشف أن مقدمته تناولت علوماً وفنوناً يمكن إدراجها في علاقتها بالدرس التفسيري في مستويات ثلاث أساس:

أولها: تطرقه لعلوم أساس بالنسبة للدرس التفسيري، بحيث لا يمكن الحديث عن قوامه بمعزل عنها، فحق أن تكون في مرتبة الصدارة تناولاً وعناية، لصلتها المباشرة، فصدق الأمر على خطوات التفسير؛ بيان طرقه وموارده ومنهج تناول تفسير النص القرآني، كما صدق الأمر على قضايا القراءة والتلاوة والتزول على سبعة أحرف وما يتعلق بذلك من تدقيقات نفيسة، وتحريرات رصينة.

ثانيها: تطرقه لعلوم تعتبر من الأدوات الضرورية والعناصر اللازمة للدرس التفسيري، من حيث تحليل الخطاب وإيضاح مكنونات الألفاظ وفهم المعاني، ففي غيابها يحصل الخلط والاضطراب، فصدق الأمر على علم الحديث المؤسس لمنهج الرواية والدراية، واللغة باعتبارها مفتاح النظر في الخطاب القرآني، وبوابة فهم تعاليمه التشريعية والأخلاقية، فأثار في مقدمته درراً وغرراً بديعة.

ثالثها: تطرقه لعلوم تعتبر من موضوعات وقضايا التفسير، على اعتبار أن النص القرآني تناولها أصالة في تعاليمه وأحكامه، فكان حق الدرس التفسيري أن يتناولها بعناية واهتمام، فصدق الأمر

على كلامه المتعلق بقصد بيان الأحكام الفقهية الشرعية في مادته التأويلية المشفوعة بالأدلة والحجج.

واللطيف في الأمر الذي دأب الطبري على التنصيص عليه ولفت الانتباه إليه؛ كون العلوم المستثمرة في المادة التفسيرية سواء كانت مباشرة أو وسيلة خادمة أو أداة أو موضوعا، فإن المنهج الأمثل في إعمالها؛ هو قصد التوسط والاعتدال من غير إفراط ولا تفريط، وقصد الاكتفاء بالقدر الخادم في العملية التأويلية دون التهافت والانسياب في ذكر القضايا، وإغراق الدرس التفسيري بمباحث كتب أهل الفن أليق بذكرها وتحريرها، فكان الحال أن تذكر في الدرس التفسيري مسلمة دون حاجة لإقامة الدليل على صدقها وصحتها، فذلك من الفضول لا من الأصول.

فمن خلال هذه المنطلقات التي اختزنتها المقدمة، آثرت أن تكون هي رائدي في الرسالة، ووفق ما تقرر فيها من تأصيل وتدقيق، ورسم لخطوات السير ومنهج التناول، وبما تحصل من مجرد وتصنيف لقواعد العلوم المستثمرة في التفسير، جاء هيكل الأطروحة السالف في خطة الإنجاز آنفا.

ومجموع ما تحصل من تحرير أبوابها، مكنا من اقتناص زمرة من الخلاصات والتوصيات.

أولاً: إن الفكر التقعيدي حاضر بتجلياته في فكر الطبري، وجلي تطبيقا وإجراء في مصنفاته، وهو يكشف قوة عارضة، وحصافة فكر، وملامح إبداع وتألّق، وميزة وخاصية تبرزه الإمام الطبري في مصاف أهل التجديد، في زمان اتسم بأهل العلم وقوة الأقران من أعيان المذاهب والفقهاء وأهل التأويل.

ثانياً: الفكر التقعيدي في تفسيره نال حظا وافرا، باعتبار التفسير يستلزم ملكة علمية وموضوعية، فضلا عن سمات أخلاقية وتربوية، فالنص هو كتاب الله سبحانه وتعالى، وذلك يستدعي استحضر قدسيته قبل الإقدام أو الإحجام، وهو ما يتطلب نهج التوسط والاعتدال في استثمار القضايا والمسائل، وقصد مراعاة المعهود من خطابه وأساليبه ولغة تنزيهه، ووقائع حال المرسل إليهم، وزمان الإرسال، فقد كان دائم التأكيد في مواطن تأويله على الخاصيات، فلم يتكلف في تفسيرها أو يتعسف في توجيهها بما يوافق مذهبا؛ الشيء الجلي في ملاحظاته على المفسرين، وظاهر في انتقاده للمؤولين واللغويين وغيرهم.

ثالثاً: إن القواعد التفسيرية التي قعدها الطبري، تتسم بالتعدد والتنوع، فرمرة من مباحث تلكم الفنون؛ لها صلة وطيدة بالدرس التفسيري، لاسيما الشق المتعلق بجوانب البيان والتفسير للخطاب، وإدراك خصائص التعبير القرآني وبلاغة نصه المعجز لفظاً ومعناً، وفقه مقاصده وتشريعاته، وتلمس معالمه التربوية والإصلاحية، كل هذه المباحث تثير قضايا وإشكالات بحثها أهل العلوم، فكان التفسير بحاجة إليها إما بحثاً مختصراً، أو نهلاً من نخبة ما استقر الأمر عليه نصاً أو دلالة.

رابعاً: إن أعمال قواعد التفسير عند الطبري، كان بقصد الاعتضاد والانتصار لآراء المؤلف، وبالنقد والاعتراض على المخالف، وبالتأسيس والتأصيل وإنشاء منهج التعامل، وبالتأكيد والتقرير وزيادة التوضيح للمعلوم من المبادئ والمسلمات، فهي أهداف رام تحقيقها بقصد مباشر أو بغيره في مشروعه التأويلي، فبانت بوضوح في عمله تأصيلاً وتقييداً، وإجراء وتمثيلاً، فتوافق بذلك الشق التنظيري بالتطبيقي في عمله.

خامساً: ما تقدم من الخلاصات يكشف اختيارات الطبري التفسيرية والفقهية والحديثية والأصولية والكلامية واللغوية والقرائية، والنسخ وغيرها، وذلك يجلي حقيقة مذهبه، ويوضح قناعته، بما يبينه مفسراً وأصولياً وفقهياً..، فكتابه التفسير بالأساس، إضافة إلى مصنفاته التي اعتمدها في الرسالة يبيّن حقائق وترجيحات واختيارات، منها المعلوم، ومنها الذي أثير حوله إشكالات، ومنها ما يفتح شهية البحث مستقبلاً.

أما إذا أردنا الحديث عن مستويات التفسير لديه، فلقد حاول الطبري رصد حدود المقروء من النص القرآني، محددًا بذلك المنهج التفسيري الذي لا يختلف كثيراً في جوهره عن منهج ابن عباس، إلا أنه يمكن اعتبار ان منهج الطبري، أهمّ مدونة تؤصل الشروط التي يجب توافرها في عملية التفسير والمفسر ويكفي الطبري فخراً أن رواد الاتجاه المدرسي الممثل بالزركشي، صاحب البرهان، والسيوطي صاحب الإتيقان، قد تبنيا نظريته التفسيرية، عند ذكرهما لشروط التفسير وثقافة المفسر.

إنّ الطبري وهو يقيم وزناً أساسياً لثقافة المفسر، يحيلنا إلى مدى احتفاء الفكر المعاصر بالمتلقي، ودوره الفاعل في إنجاز مهمة الفهم والتأويل، إذ "إنّ كل الدراسات اللسانية والنفسانية والسياقية ركزت على دور المتلقي في صياغة الخطاب وتحديد وجهته"⁽¹⁾.

لقد أصّل الطبري لمنهجه التأويلي، حين أسبغ عليه أبعاداً مفهومية، وأخرى دينية، قصد رسم الحدود الفاصلة بين المشروع واللامشروع من التفسير، فيقول: "فأحق المفسرين بإصابة الحق في تأويل القرآن، الذي إلى علم تأويلية للعباد: السبيل أوضحهم حجة فيما تأوّل وفسّر، ممّا كان تأويله إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم دون سائر أمته، إمّا من وجهة النقل المستفيض، فيما وجد من ذلك عنه النقل المستفيض، وإمّا من وجهة نقل العدول الإثبات، فيما لم يكن فيه عنه النقل المستفيض، أو من وجهة الدلالة المنصوبة على صحته، وأوضحهم برهاناً فيما ترجم، ويبيّن من ذلك ممّا كان مدركاً علمه من جهة اللسان: إمّا بالشواهد من أشعارهم، وإمّا من منطلقهم، ولغاتهم المستفيضة المعروفة، كائنا من كان ذلك المتأول والمفسر"⁽²⁾.

إنّ هذا النص يرسم خطوطاً عريضة، لما يمكن أن نسميه بنظرية التفسير عند الطبري، التي تحدّد للمفسر أدواته التفسيرية المعتمدة على المنقول والمعقول؛ إنّ تقنية النقل عند ابن جرير كانت منهجاً يؤسس بالقياس إلى النقل والعقل، إستراتيجية ما فتى المفسرون يجذون حذوها، مهما اختلفت العصور وتباعدت الأزمنة والدّهور.

وبناء على تقدم، يلخص الطبري ما استفاض في بيانه إذ يقول -في آخر الفقرة المذكورة آنفاً-: "بعد أن لا يكون خارجاً تأويله، وتفسيره، ما تأوّل وفسّر من ذلك، عن أقوال السلف من الصحابة والأئمة، والخلف من التابعين وعلماء الأمة"⁽³⁾.

وخلاصة ما نستنتجه مما تقدم نقول بان الحدود القرائية للنص القرآني تلخصت في مستويات ثلاثة:

1- المستوى الغيبي (خاص بالمطلق): "وهو ما لا يعلم تأويله إلا الله الواحد القهار، وذلك في الأمور المتعلقة بالغيب والمجهول والمطلق، ممّا استأثر الله بعلمه وحجب علمه عن جميع خلقه"⁽⁴⁾.

¹ - محمد مفتاح، دينامية النص -تنظير وإنجاز-، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء (المغرب) وبيروت (لبنان)، ط2، 1990، ص 42.

² - تفسير الطبري، ج1، ص 32.

³ - المصدر نفسه، ص 32.

⁴ - المصدر نفسه، ص 31، 32.

لقد فصل الطبري ورسم حدودا بين المعرفة البشرية المتناهية، وبين المعرفة الإلهية غير المتناهية، ليبقى هذا الجانب الخفي عن فهوم البشر، تعدى انشغالهم حتى إذا عجز العقل والفكر عن الإحاطة بكنهه، أسلمت النفس إلى خالقها، وركنت إليه مطمئنة مستسلمة، فهذا المستوى خصيصة إلهية، نسلم بها.

2- المستوى النبوي:

ويُنه بقوله "ما يوصل إلى علم تأويله إلاّ بيان الرسول الله صلى الله عليه وسلم، وذلك تأويل جميع ما فيه من وجود أمره: واجبه وندبه وإرشاده وصنوف نهيهِ ووظائف حقوقه، وحدوده، ومبالغ فرائضه، ومقادير اللازم بعض خلقه لبعض، وما أشبه ذلك من أحكام آيه، التي لم يدرك علمها إلاّ بيان رسول الله صلى الله عليه وسلم لأئمة"⁽¹⁾.

إنّ هذا المستوى مقصور على النبي الأكرم - صلى الله عليه وسلم -، لأنّه أعلم من غيره، من بني البشر بمراد الله سبحانه وتعالى، فهو المتزل عليه، وشارحه، ومبينه، ويضع ابن جرير ما يعرف بتفسير القرآن بالسنة، باعتبار أنّ السنة مفسرة للقرآن والمصدر الثاني من مصادر التشريع.

3 - المستوى اللغوي: فاللغة عامل مهم في فهم النص الشرعي للوقوف على دلالاته، وذلك مكنون لدى الإنسان العالم العارف باللغة وقوانينها في التعبير والأداء، وضمن هذا الإطار يحرص الطبري نوع المعرفة، والتي هي "معرفة الأشياء وإدراكها في ذاتها وصفاتها، دون الواجب من أحكامها وصفاتها التي خص الله بعلمها نبيه - صلى الله عليه وسلم -"⁽²⁾، ففهم النص القرآني، على المستوى الدلالي مطلب ضروري، ومنطلق منهجي لسبر أغواره، واكتشاف فضاءات جديدة لفتح آفاق المفهوم. لكنّه يقيد الدلالة اللغوية بإجراء النقل.

والقضية الثانية التي يلح عليها الطبري، وهي لائق اهمية عن سابقتها تكمن في وجوب حمل كتاب الله على الأفصح والأشهر من كلام العرب³، فلا غرو أن انطلق في تفسيره من رؤية لغوية

¹ - تفسير الطبري / المصدر نفسه، ص 31.

² - محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنى، ص 67.

1 - ترى المدرسة القصدية (النيلية /نسبة الى عالم سبيط النيلي) بان يحمل كلام العرب على القرآن الكريم ، لا أن يحمل القرآن على كلام العرب وذلك لما فيه من اعتبارية كبيرة ، لان اللغة تعرضت بمرور الزمان الى تحريفات كبيرة وعليه فلا يمكن البتة أن يكون كلام العرب مقياسا أو مرجعا³ في كل شيء ، فالعملية نسبية ، فكم من مفردة أو لفظة في القرآن لاتعني المعنى لنفس المفردة المتداولة عند العرب أوفي كلامهم .

مؤداها أن القرآن العظيم، جاء على مذاهب العرب في التعبير، ومن أجل هذا كان يصرّ على هذا المبدأ "وأحق اللغات أن يقرأ بها كتاب الله أفصحها وأشهرها فيهم"⁽¹⁾.

وهناك ملاحظة هامة يؤكد عليها الطبري من الناحية المنهجية، تتمثل في موقفه من اللغات، إذ يؤكد على حمل معاني كتاب الله على المعنى الظاهر القريب، وأن لا يُفسّر الكتاب بتوظيف الشاذ من اللغة، ويرجع ذلك لصفاء عربية القرآن. فيقول: "والذي هو أولى بكتاب الله عزّ وجل أن يوجه إليه من اللغات، الأفصح الأعراف من كلام العرب، دون الأنكر الأجهل من منطقتها"⁽²⁾.

وهذا ما التزمه، وسار على نهجه في مباشرته للنص القرآني، وذلك عند تفسيره لقوله عزّ وجلّ: (وَإِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَائِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً قَالُوا أَتَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَنَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَنُقَدِّسُ لَكَ قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لَا تَعْلَمُونَ) (البقرة: آية 30)، فيأخذ

بطريقة رصد الأقوال المختلفة، ليقف في الأخير على أصحّها، قائلاً: "فقد قال العلماء من أهل التأويل في ذلك أقوالاً، ونحن ذاكرون أقوالهم في ذلك، ثمّ يخبرون بأصحّها برهاناً وأوضحها حجة"⁽³⁾. وبعد أن يعرض لمختلف الأقوال، يقف عند أرجحها قائلاً: "قال بعض أهل العربية قول

الملائمة: على غير وجه الإنكار منهم على ربّهم، وإنما سألوه ليعلموا"⁽⁴⁾؛ وبهذا يكون ابن جرير قد عرض نظرة شاملة من الأفكار، والمعطيات التي ترسم الخطوط الأساسية لإشكالية التفسير.

وعند تفسيره لقوله عزّ وجلّ: الَّذِينَ يَظُنُّونَ أَنَّهُمْ مُلَاقُوا رَبِّهِمْ وَأَنَّهُمْ إِلَيْهِ رَاجِعُونَ ﴿٤٦﴾ (البقرة آية 46) قال: "إنّ العرب قد تسمي اليقين ظناً، والشك ظناً، نظير تسميتهم الظلمة سُدفَة، والضياء سُدفَة، والمغيث صارخاً والمستغيث صارخاً"⁽⁵⁾.

ومما يلاحظ هنا أن تأويل الطبري للقرآن، جمع من الإحالات، نقلية أو لغوية، باعتبارها مرجعية ذات وثوقية كبيرة في تفسير الآيات وضبط الإشكالات المفهومية التي يطرحها اللفظ. وبعد هذا العرض لحدود المنهج التفسيري نحاول التعرض للضوابط المعتمدة في تفسيره.

– الضوابط المعتمدة في تفسير الطبري:

للتفسير قواعد وضوابط وضعها العلماء تناولها ابن تيمية في مقدمته في أصول التفسير،

¹ – الطبري، جامع البيان، ج1، ص 85.

² – الطبري السابق، ج3، ص 210.

³ – المصدر نفسه، ج1، من ص 158 إلى ص 166.

⁴ – المصدر نفسه، ج1، ص 165.

⁵ – الطبري / الجامع، المصدر نفسه، ص 206.

وكذا القرطبي وابن عاشور في مقدمة التفسير، وقد ذكر ابن كثير في مقدمة تفسيره أن أصح التفاسير ما كان بالقرآن والسنة، أي تفسير القرآن بالقرآن، ثم تفسير القرآن بالسنة، ثم ما كان بأقوال الصحابة ثم بأقوال أئمة التفسير من التابعين، ثم ما كان بلغة العرب، وقال السيوطي في الإتقان ما ملخصه: للناظر في القرآن لطلب التفسير مآخذ كثيرة أمهاتها أربعة:

الأول: النقل عن رسول الله صلى الله عليه وسلم مع التحرز عن الضعيف والموضوع.

الثاني: الأخذ بقول الصحابي، فقد قيل: إنه في حكم المرفوع مطلقاً، وخصه بعضهم بأسباب التزول ونحوها، مما لا مجال للرأي فيه.

الثالث: الأخذ بمطلق اللغة مع الاحتراز عن صرف الآيات إلى ما لا يدل عليه الكثير من كلام العرب.

الرابع: الأخذ بما يقتضيه الكلام، ويدل عليه قانون الشرع، وهذا النوع الرابع هو الذي دعا به النبي صلى الله عليه وسلم لابن عباس في قوله: اللهم فقهه في الدين، وعلمه التأويل " ¹

أما ما اعتمده الطبري من أسس معرفية ففي نظره "غير جائز أن يقال في تأويل كتاب الله تعالى ذكره، إلاّ بحجّة واضحة" ⁽²⁾. فالحجة آلية تتحكم في فهم النص، والتي تتأسس على دعامي: العقل والنقل، هذه الثنائية التي ما فتئ يحجج عليها مصنفه الكبير، إذ كثيراً ما يتعرض عند تفسيره لأي القرآن، إلى أقوال الرواة في شأنها، ثم يخلص إلى رأي جامع، أو إلى توجيه القول أو ترجيحه. وعلى كل حال، فإنّ تلازم النقل والعقل ضرورة من ضروريات تعاطي التفسير، قلّما ينفرد أحدهما أو يستقل عن الآخر .

1. - النقلية:

ونعني بها النصوص الخارجة عن المتن القرآني، والدالة في نفس الوقت على معناه، لذلك كانت أوّل ظاهرة تواجهنا عند قراءة تفسير الطبري كثرة إيراد النصوص وتراكمها، وربما هذا ما جعل تفسيره بهذه الضخامة ⁽³⁾.

¹ رواه لبخاري ومسلم

² - المصدر نفسه، ج5، ص 65.

³ - 30 مجلداً في الأصل دائرة المعارف الإسلامية، ج5، دار المعرفة، بيروت، مادة تفسير، بقلم أمين الخولي، مراجعة محمد مهدي علام، ص 353.

أمّا من حيث البنية النصية، فقد حوى في طياته ثقافة القرون الثلاثة الأولى للهجرة، كما عدّ المرجع الأوّل عند المفسرين الذين اشتغلوا على التفسير النقلي، وإن كان في الوقت نفسه مرجعاً غير قليل الأهمية من مراجع التفسير العقلي، نظراً لما فيه من توجيه الأقوال وترجيح بعضها على بعض⁽¹⁾.

ويورد الطبري روايات كثيرة في تفسيره ، ثم يشرع في عملية الترجيح ، ونحاول تتبع ذلك من خلال النموذج الموالي الذي يفسر فيه الفوم في قوله تعالى :

(وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِيهَا وَبَصَلِهَا ۗ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ۗ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ مِمَّا سَأَلْتُمْ ۗ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ۗ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾ (البقرة: آية 61). يقول: "أمّا الفوم، فإن أهل التأويل اختلفوا فيه:

فقال بعضهم هو الحنطة والخبز، وقال آخرون: هو الثوم⁽²⁾. ويستدل لتأكيد هذا التّخريج بروايتين فقط، يرجحهما معاً، معتمداً على منطق اللغة، وعلى الاستعمال العربي فيقول: "وقد ذكر أن تسمية الحنطة والخبز جميعاً فوما، من اللغة القديمة، حكى سماعاً من أهل هذه اللغة، وذكر أيضاً أن عبد الله بن مسعود قرأها وثومها بالثاء، فإن كان ذلك صحيحاً فإنه من الحروف المبدلة"⁽³⁾.

هذه الروايات التي يسوقها الطبري إنما للبحث عما يجاري المعنى القرآني ، لفائدة فهم النص ، والضوابط النقلية التي اعتمدها تتمثل فيما يلي :

-تفسير القرآن بالقرآن :

هذا النوع من التفسير نجده عند جل المفسرين ، ويتأتى ذلك من خلال مقارنة النصوص بعضها ببعض ، ومنه يفسر النص من الداخل ومن خلاله يمكن الوصول الى المقاصد النصية ، ويتم ذلك بواسطة الاسلوب الذي يؤدي دوره في ايصال المعاني رغم مواقعها المتباعدة ، فيتم الفهم والإفهام الذي أشرنا اليه عند الطبري .

¹- الطبري /الجامع / المصدر السابق، ص 353.

²- تفسير الطبري، ج1، ص 247.

³- المصدر نفسه، ج1، ص 247.

ويعتمد الطبري في تفسيره على الآيات ذات الموضوع الواحد لتفسير الآية المقصودة وهذا مايشير اليه بعض المفسرين المحدثين بالتفسير الموضوعي¹. وهذه الطريقة أنبل طريقة وأصح في التفسير ، لأن ثمة أوجه علائقية بين النصوص ، تأمل تفسيره للفظه بلاء في قوله تعالى : ﴿وَإِذْ نَجَّيْنَاكُمْ مِنْ آلِ فِرْعَوْنَ يَسُومُونَكُمْ سُوءَ الْعَذَابِ يُدَبِّحُونَ أَبْنَاءَكُمْ وَيَسْتَحْيُونَ نِسَاءَكُمْ وَفِي ذَلِكُمْ بَلَاءٌ مِنْ رَبِّكُمْ عَظِيمٌ﴾ (البقرة آية 49)، المقصود بها النعمة، معتمدا على تكثيف الروايات، ليعلل هذا التخريج بالمعهود من كلام العرب، فيقول: "واصل البلاء في كلام العرب الاختبار والامتحان، ثم يستعمل في الخير والشر، لأن الامتحان قد يكون في الخير كمايكون في الشر"⁽²⁾.

-تفسير القرآن بالسنة:

لقد اعتمد ابن جرير الحديث النبوي أصلا في التفسير ، وهذا ما نجد في مقدمة كتابه إذ يقول :س "لقد تبين بيان الله عز وجل أن مما أنزل الله من القرآن على نبيه صلى الله عليه وسلم ما لا يوصل إلى علم تأويله إلا ببيان الرسول صلى الله عليه وسلم"⁽³⁾. وقد أجمعت الأمة على حجية السنة "في تفصيل مجمل القرآن وبيان مشكله، وبسط مختصره"⁽⁴⁾.

كما اعتمد على أقوال الرجال في مقارنة النص القرآني، فهاهو يستشهد، بقول ابن عباس عند شرحه لقوله عز وجل: قُلْ إِنْ كُنْتُمْ لَكُمْ الدَّارُ الْآخِرَةُ عِنْدَ اللَّهِ خَالِصَةً مِنْ دُونِ النَّاسِ فَتَمَنَّوْا الْمَوْتَ إِنْ كُنْتُمْ صَادِقِينَ ﴿٩٤﴾ (البقرة: الآية 94)؛ أن تأويل (تمنوا الموت) "تشهوه وأرادوه"⁽⁵⁾. وقد أجاز الطبري هذا التفسير إذ يقول: "وقد روى عن ابن عباس أنه قال، في تأويله للآية، فَسَلُّوا الْمَوْتَ، ولا يُعرف التمني بمعنى المسألة في كلام العرب. ولكن أحسب أن ابن عباس وجّه معنى الأمنية، إذ كانت محبة النفس وشهرتها إلى معنى الرغبة والمسألة، إذ كانت المسألة هي رغبة السائل فيما سأله"⁽⁶⁾.

ج- القراءات في تفسير الطبري :

- 1 - راجع مثلا التفسير الموضوعي /لنخبة من علماء التفسير وعلوم القرآن / ط 01/ كلية الدراسات العليا والبحث العلمي /جامعة الشارقة .
- 2- تفسير الطبري، ج1، ص 217.
- 3- المصدر نفسه، ج1، ص 25.
- 4- الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، ج4، ص 396.
- 5- المصدر نفسه، ص 338.
- 6- الطبري /الجامع المصدر السابق ، ص 338.

تعتبر القراءات والعلم بها منفذا هاما لفهم النص القرآني وبيان وجوه المعنى فيه ، إذ فيه "تعرف جلاله المعاني وجزالتها"⁽¹⁾، ولقد احتل هذا العلم أهمية كبيرة فوجدناه "يتحدث عن وجوهها ومصادرها وأصحبها وأشهرها وضعيفها وشاذها"⁽²⁾، وهذا الأمر لا تقبل القصدية منه غلا ما كان صحيحا ووافق مصاديق القرآن الكريم .

ولما كانت القراءات تمثل ضابطا نقليا في عملية التفسير ، فحتما ستوجه الفهم وتحدد المعنى ولذلك وجدنا المفسرين يدققون في هذه المسألة ، واصفين القراءات بقولة شاذة مثلا ، أما الطبري فوجدناه يكده على الناحية الاعرابية مكتشفا من خلالها المعنى والدلالة ، تأمل ق راءته لقوله تعالى

: وَإِذْ قُلْتُمْ يَا مُوسَىٰ لَنْ نَصْبِرَ عَلَىٰ طَعَامٍ وَاحِدٍ فَادْعُ لَنَا رَبَّكَ يُخْرِجْ لَنَا مِمَّا تُنْبِتُ الْأَرْضُ مِنْ بَقْلِهَا وَقِثَّائِهَا وَفُومِهَا وَعَدَسِيهَا وَبَصِلَهَا ۗ قَالَ أَتَسْتَبْدِلُونَ الَّذِي هُوَ أَدْنَىٰ بِالَّذِي هُوَ خَيْرٌ ۚ اهْبِطُوا مِصْرًا فَإِنَّ لَكُمْ

مَا سَأَلْتُمْ ۗ وَضُرِبَتْ عَلَيْهِمُ الذَّلَّةُ وَالْمَسْكَنَةُ وَبَاءُوا بِغَضَبٍ مِنَ اللَّهِ ۗ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَانُوا يَكْفُرُونَ بِآيَاتِ اللَّهِ وَيَقْتُلُونَ النَّبِيِّنَ بِغَيْرِ الْحَقِّ ۗ ذَٰلِكَ بِمَا عَصَوْا وَكَانُوا يَعْتَدُونَ ﴿٦١﴾ ﴿البقرة: الآية 61﴾ قائلا: "فقد قرأ عامة القراء مصرراً بالتنوين، وهي

تعني البوادي من الأمصار، وقرئت مصر بالمنع من التنوين، وهي تعني البلد المعروف بعينه. وقد بقي الطبري متردداً بين تجويز القراءتين ورفض القراءة الثانية، فيواصل قائلا: "فأما القراءة فإنها بالألف والتنوين (اهبطوا مصرراً) وهي القراءة التي لا يجوز عندي غيرها، لاجتماع خطوط مصاحف المسلمين واتفق قراءة القراء"⁽³⁾؛ لأنّ المتميز لتعدد القراءات، أنّها "يؤثر في النص من الداخل كغيرها من العوامل الخارجية التي تحفّ بالنص، وتوجه دلالته العامة"⁽⁴⁾.

لقد اجتهد الطبري في مشكلة القراءات ، إذ لا يرى مانعا من رفض بعضها ، والقراءة لا تكتسب صحتها وحجيتها الا من خلال أسانيدها . فنجده يرفض من قرأ قوله عزّ وجلّ: ﴿وَقُولُوا

¹ - الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج1، ص 393.

² - محمد المالكي، دراسة الطبري للمعنى، ص 101.

³ - تفسير الطبري، ج1، ص 249.

⁴ - الهادي الجطلابي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 237.

لِلنَّاسِ حُسْنًا. ﴿البقرة: الآية 13﴾ بالألف المقصورة، فيقول: وأما من قرأ "وقولوا للناس حسنى" فإنه خالف بقراءته قراءة أهل الإسلام. فكلّ قراءة تخالف المقاييس^(*) المتعامل بها، يحكم عليها بالشذوذ

2- اللغوية:

المراد بالضوابط اللغوية هي تلك الاسس والمعايير التي وضعها الطبري ، من خلال من منطق اللغة باعتبار أن الدليل اللغوي في الدراسات القرآنية، يعتبر طريقا هاما في فهم النص القرآني، فلا يمكن الوصول إلى عمق النص، إلا بإجراء اللغة، لذلك أقصي من دائرة التفسير كل من لا علم له بفن القول وأفانينه.

ومن هذه الضوابط نذكر اللفظ القرآني الذي نعني به الألفاظ الجديدة بحكم الدين الجديد ، والتي ربما تغير معناها كما أسلفنا الذكر في معنى الظلم في القرآن والإفلاس في الحديث السابق ، وذلك تبعا للشرائع الجديدة فتغير معناها استعمالا . بالإضافة الى الدلالات الغيبية الجديدة التي لم يعهدها العرب من قبل .

ولهذا وجدنا الطبري يفسر الإيمان في قوله عزّ وجلّ:

الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ وَيُقِيمُونَ الصَّلَاةَ وَمِمَّا رَزَقْنَاهُمْ يُنْفِقُونَ ﴿٣﴾ (البقرة: آية 3) ، بالتصديق، رجوعا إلى الاستعمال العربي فيقول: "ومعنى الإيمان عند العرب، التصديق: فيدعى المصدق بالشيء قولا، مؤمنا به. ويدعى المصدق قوله بفعله مؤمنا"⁽¹⁾. ثم يواصل ذكر المعنى الشرعي للإيمان قائلا:
"والإيمان كلمة جامعة بالله وكتبه ورسله، وتصديق الإقرار بالفعل"⁽²⁾.

أما الضابط الآخر وتمثل في مراعاة النظام والسياق ، ونعني به ذلك التركيب والتأليف والنظام اللغوي ، الذي يعطي وفقا لذلك المعنى ، وفي غياب النظام لا يصبح لتلك الألفاظ دلالة ، وعليه فقد للسياق لدى الطبري اعتباره ، ومنه فاننا نجد يفسر لفظة السفهاء بالصبية والنساء في قوله تعالى :

وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ آمِنُوا كَمَا آمَنَ النَّاسُ قَالُوا أَنُؤْمِنُ كَمَا آمَنَ السُّفَهَاءُ ۗ أَلَا إِنَّهُمْ

* - ويقصد بها القراءات الخاضعة للنقل المستفيض.

¹ - تفسير الطبري، ج1، ص 78.

² - المصدر نفسه، ص 78.

هُمُ السُّفَهَاءُ وَلَكِنْ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٣﴾ (البقرة: آية 13)، لضعف آرائهم وقلة معرفتهم بمواضع
المصالح والمضار، التي تصرف إليها الأموال⁽¹⁾.

المبحث الثاني

الترعة العقلية في التفسير

تمهيد

الأصول الخمسة لمذهب المعتزلة

إجراءات المذهب الاعتزالي لدى الزمخشري

¹ - تفسير الطبري م . س / ج 1، ص 99.

يأتي التفسير في مقدمة العلوم التي تعكس تفاعل الانسان مع النص القرآني ، ولما كان هذا الأخير قد مر بمراحل قد شكلت صورته وحددت مادته على أساس ذلك التفاعل (المفسر /المفسر) فإن مستويات التبيين والبيان قد تنوعت وتباينت بحسب الزمان والمكان والإنسان. فكان التفاعل - على مرّ العصور التي تلت نزول الوحي إلى الآن - تتجاذبه هيمنة رؤية المفسر أحياناً، وهيمنة رؤية النص المفسر أحياناً قليلة.

ولأنّ المفسر هو إنسانٌ منفعلاً بثقافةٍ معيّنة، ومجتمعٍ معيّن، لم يكن بالإمكان فصله عن خلفياته الثقافية والسلوكية والمجتمعية تلك، لكنّ القرآن الكريم - في المقابل - لا يُمكن بحال توجيه دلالته تبعاً للتصورات المذهبية والآراء الخاصة للمفسر، كيف، وهو الكتاب الذي جاء ليتخطى حدود الزّمان والمكان والإنسان ؟

تلك هي إشكالية التعامل مع القرآن الكريم، وإشكالية علم التفسير بصورةٍ أدقّ: إشكاليةٌ تتحدّد أسئلتها الكبرى في: كيفية التوفيق بين رؤية المفسر التي توجّه عمله التفسيريّ وفهمه القرآن وتمثّل دلالته، وبين الرؤية القرآنية المودعة في كلماته وآياته وسوره؟ وهل من مدخلٍ آمنٍ إلى التفسير، وإلى اقتناص تلك الرؤية القرآنية الخالصة، يعصم صاحبه من السقوط في مزلق التأويل الخطأ؟

لا تزعم هذه الدراسة الإجابة عن هذه الأسئلة الكبيرة، وإنّما هي محاولةٌ لطرق باب البحث في هذه القضية، نبرز من خلالها وضع التفسير ضمن التوجيه المذهبيّ، علّنا نصل في النهاية الى طرح السؤال: هل بالإمكان فهم النص القرآني في ظل المذهبية ؟

لقد ظهر الاشتغال بعلم الكلام مع ظهور الخلاف، إذ ظهرت في فضاء الثقافة الإسلامية قضايا جديدة، تحدت في إطار مذهبي ونضجت منهجياً في مقالات كلامية، ارتفعت إلى مستوى العلم، فمسّ الجدل الكلامي القرآن العظيم، واتسعت دائرة الاهتمام لدى المفسرين بمجالات أخرى، وخاصة مع تطور علوم اللسان وتحوّلها إلى صناعة، منبثقة من "معرفة اللغة والإعراب والبلاغة، وتأدية المعنى بحسب المقاصد والأساليب"⁽¹⁾. وبهذا دخل التفسير في مجالات مذهبية

¹ - ابن خلدون - المقدمة - منشورات محمد علي بيضون، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1992، ص 471.

"داخل الدائرة البيانية نفسها، وأيضاً نتيجة تسرب النظامين المعرفيين الآخرين في الثقافة العربية: البرهان والعرفان"⁽¹⁾، فتغيرت الأداة التي بها عولج النص القرآني بيانياً .

إنّ انفتاح النص القرآني للتجاوب، لغة وبياناً مع العقول والأزمنة -في عمومياته- حيث لم تستطع معه الصراعات -التي جدّت آنذاك- أن تتجاوزه، بل عاشت بين ثناياه، وفي صراعها كانت تدعى أنّها تنطلق من روحه، فأضحى القرآن، المنبع الذي يغترف منه الجميع، في الدفاع عن موقفه، ونستطيع القول أن المفسرين قد مارسوا مبدأ الاختلاف على أرضية الاتفاق، أي "اختلفوا في صراعهم المذهبي والمفهومي، ولكن على أرضية اتفاق دينية ومرجعية تعتمد في بنائها على القرآن"⁽²⁾، ولعلّ هذا، يكمن في طبيعة اللغة العربية، ذاتها كلغة عبقرية تحتكم إلى الظاهر كما تحتكم إلى المخازن؛ لغة قابلة للتطور حاملة جذور تكوينها مذآلاف السنين.

وفي هذا المقام نتناول الرؤية المذهبية في مباشرتها للتفسير متخذين من النظرة الاعتزالية نموذجاً ممثلة في الزمخشري.

وقبل التطرق إلى منهج هذا الأخير ، لابد من إطلالة على مبادئ الاعتزال التي اتخذ منها صاحب الكشاف قاعدة لتفسيره.

1- أصول المعتزلة :

إنّ العوامل التي أدّت إلى ازدهار المذهب الاعتزالي، أجملت في عوامل ثلاثة، "أولها حدة القضايا المطروحة والمتعلقة بصفات الله وكلامه وبإنسان وحرّيته، ثانياً الليبرالية التي اتصف بها الخلفاء العباسيون، وثالثاً الترجمات من اليونانية إلى العربية، بحيث أفاد المعرفة الإسلامية بالمذهب اليوناني وخاصة بالأرسطية، وأدى التعرف على الأرسطون إلى ظهور العدد من المفكرين يتحولون بالفكر النقدي العقلاني"⁽³⁾؛ وكل هذا من أجل إيجاد مفهوم جديد عن الألوهية وعن الخلق في علاقته مع الخالق، فكانت أصولهم التي أقاموا عليها مذهبهم الاعتزالي تتمثل في خمس أصول هي : التوحيد ، والعدل ثم الوعد والوعيد و المتزلة بين المتزلتين ثم الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ونحاول عرضها بالتفصيل وباختصار .

¹ - د. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي -دراسة تحليلية- مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1995، ص 14.

² - عبد الهادي عبد الرحمن، سلطة النص -قراءات في توظيف النصّ الدّيني- المركز الثقافي العربي، بيروت -الدار البيضاء، ط1، 1993، ص 47.

³ - بنسالم حميش، التشكلات الإيديولوجية في الإسلام، ص 48.

أ- التوحيد: وخلاصته أن المعتزلة يترهون الله عن الشبيه والمماثل، فهو العزيز الذي لا

ينازعه أحد في سلطانه ولا يجري عليه ما يجري على الناس، ورغم صحة هذا المعتقد، إلا أن المعتزلة بنوا عليه نتائج باطلة حيث نفوا الصفات التي أثبتها الله لنفسه؛ كصفة الكلام والرؤية في الآخرة، ومن ثم قالوا بخلق القرآن لنفيهم صفة الكلام عن رب العالمين، فضلاً عن قولهم إن تعدد الصفات يعني تعدد الذات، ومن ثم اعتقدوا أن الصفات هي الذات والإلزام من ذلك تعدد الذات، ولا يخفى ما في المعتقد من انحراف وإلحاد، فلا يلزم من تعدد الصفات تعدد الذوات كما يزعمون، فالذات واحدة والصفات متعددة.

يقول سبحانه «قُلِ ادْعُوا اللَّهَ أَوْ ادْعُوا الرَّحْمَنَ أَيًّا مَا تَدْعُوا فَلَهُ الْأَسْمَاءُ الْحُسْنَى»، ويقول جل شأنه «هُوَ اللَّهُ الَّذِي لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْمَلِكُ الْقُدُّوسُ السَّلَامُ الْمُؤْمِنُ الْمُهَيْمِنُ الْعَزِيزُ الْجَبَّارُ الْمُتَكَبِّرُ» وهو الأصل الأول من أصول الفكر المعتزلي، ويتمثل في تزيه الله عن الصفات البشرية والتشبيه والتجسيد، فلا انفصال بين ذاته وصفاته، فليست هناك ذات إلهية من جهة وعلم وقدرة من جهة أخرى، وفي هذا يقول عبد الجبار المعتزلي (ت 415 هـ) "والغرض به، الكلام في أنه إلا حياً، وبأي واحدة من الصفتين استدلت جاز، وإلا جمعنا بينهما اقتداءً بالشيوخ وتبركا بكلامهم. وهذه الدلالة مبنية على أصليين: أحدهما أن الله تعالى عالم قادر، والثاني أن العالم القادر لا يكون إلا حياً"⁽¹⁾. أما أهل السنة، فيفسرون التوحيد بقولهم: "إن الله تعالى واحد في ذاته فلا قسيم له، وواحد في صفاته الأزلية، لا نظير له، وواحد في أفعاله فلا شريك له"⁽²⁾.

وإلى جانب القدرة والعلم، أنكروا التجسيم لذات الله عزّ وجل، إذ ذكروا أن الله ليس له مثل أو نموذج تخلق الأشياء على شاكلته، "فالله تعالى لا يجوز أن يكون جسماً، ولو كان جسماً لوجب أن يكون قادراً بقدرة والقادر بقدرة لا يقدر على فعل الأجسام"⁽³⁾، ثم يواصل تعليل فكرته وتوسيع معناها، قائلاً: "إن الواحد منا إذا كان عالماً قادراً، يجب أن يكون جسماً لعله، تلك العلة مفقودة في حق القديم تعالى، وهو أن أحدنا عالم بقدرة وقادر بقدرة، والعلم والقدرة يحتاجان في الوجود إلى محل مبني مبنية مخصوصة، والمحل المبني على هذا الوجه لا بد من أن يكون جسماً،

¹ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تقدم عبد الرحمن بوزيدة، موفم للنشر، (د ط)، 1999، ج1، 101.

² - الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم)، الملل والنحل، تحقيق: أبو محمد بن فريد، المكتبة التوفيقية، القاهرة، مصر، ج1، (د ت)؛ ص

63.

³ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج1، ص 152.

وليس كذلك القديم تعالى لأنه عالم بذاته، قادر لذاته، فلا يجب إذا كان عالما قادرا أن يكون جسما⁽¹⁾. وفي باب التوحيد، تناولوا -أيضا- مسألة كلام الله، معتبرين أن "لا كلام في الأزل، وإثما، أمر ونهي ووعد وأوعد بكلام محدث، فمن نجا فبفعله استحق الثواب، ومن خسر فبفعله استوجب العقاب، والعقل من حيث الحكمة يقتضي ذلك"⁽²⁾.

بهذا المنطق الصارم، الذي انعكس انعكاسا واضحا في تفسيرهم للقرآن العظيم، نجد القاضي عبد الجبار يشرح قوله تعالى: الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى ﴿٥﴾ (سورة طه: الآية 5) شرحا ينادى به عن التجسيم، مفسرا الاستواء بالاستيلاء والغلبة؛ إذ يقول: "الاستواء ههنا بمعنى الاستلاء والغلبة، وذلك مشهور في اللغة. فإن قالوا: إنه تعالى مستول على العالم جملة، فما وجه تخصيص العرش بالذكر؟ قلنا لأنه أعظم ما خلق الله تعالى، فلهذا اختصه بالذكر"⁽³⁾.

هذه القراءة المعتزلية المستندة على التخريج اللغوي، لقيت انتقادا من قبل أهل الظاهر، فهذا ابن حزم يرد على القاضي بقوله: "وهذا فاسد، لأنه لو كان كذلك، لكان العرش أولى بالاستيلاء عليه من سائر المخلوقات، ولجاز لنا أن نقول: { الرَّحْمَنُ عَلَى الْأَرْضِ اسْتَوَى }، لأن الله مستول عليها، وعلى كل ما خلق، وهذا لا يقوله أحد، ولأن الاستواء في اللغة يقع على الانتهاء"⁽⁴⁾. وأيا كانت درجة الاختلاف بين أهل الرأي وأصحاب الظاهر، فإن هذه التوسيعات في المفهوم أثرت الثقافة الإسلامية برصيد هائل من المفاهيم، لكنها تبقى في عمومها مجردة متعلقة بفعل السماء لا بفعل الأرض، فالإنسان خلقه الله للعمارة والاستخلاف بما هو موجود عليه عالم الشهادة، أما عالم الغيب المستغلق فيوكل أمره إلى الخالق.

ب- العدل: ومؤداه بزعمهم أن الله لا يخلق أفعال العباد ولا يحب الفساد، بل إن العباد يفعلون ما أمروا به وينتهون عما نهوا عنه ونشأ هذا الاعتقاد عندهم لعدم تفريقهم بين الإرادة الكونية والإرادة الشرعية، فرب العالمين خلق الخير والشر، خلق الخير وأمرنا به، وخلق الشر ونهانا عنه

¹ - المصدر نفسه، ج1، ص 155-156.

² - الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 64.

³ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج1، ص 157.

⁴ - ابن حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996، ج1، ص 381.

وهو الأصل الثاني من أصول المعتزلة، ويتمركز حول الإنسان، خالق أفعاله ومسؤول عنها، بينما إرادة الله تكمن في دخول العبد في الفعل اختياراً، بما ركّب فيه من قدرات ومهارات، قصد تسويغ معنى الثواب والعقاب، إذ لا منطقية لهما إذا كان الإنسان مجبراً غير مخير. فالعدل عند أهل الاعتزال هو "هو التصرف في الملك بمقتضى المشيئة والعمل"⁽¹⁾. وفي نفس المجال، تعرضوا إلى مسألة القبح والحسن العقليين، أي الحسن ما حسّنه العقل والقبح ما قبحه العقل، وبهذا ربطوا بين الاختيار وحرية الإرادة وبين الحسن والقبح، يقول القاضي: "لأن أحدنا لو خيّر بين الصدق والكذب، وكان النفع في أحدهما كالنفع في الآخر، وقيل له: إن كذبت أعطيناك درهماً، وإن صدقت أعطيناك درهماً، وهو عالم بقبح الكذب، مستغن عنه، فإنه قط لا يختار الكذب على الصدق"⁽²⁾، في حين نجد أبا حامد الغزالي يناقض ما ذهب إليه المعتزلة، ذلك كون "حسن الأفعال وقبحها لا يستدرك بالعقول، بل يتوقف دركها على الشرع المنقول، فالحسن ما حسّنه الشرع بالحث عليه، والقبح ما قبحه بالزجر عنه والذمّ عليه"⁽³⁾.

ومن باب العدل أيضاً، دافعوا عن القرآن، كونه متّزه عن التناقض والاختلاف، ردّاً على مطاعن أهل الكتاب لجهلهم بوجوه اللغة العربية و أسرارها، من تصريح وتلميح وإشارة ووحى، ولعلّ من هنا؛ رأى القاضي بخلق القرآن -رفعاً للتناقض- تلك المسألة التي أثارت جدلاً واسعاً بين أرباب الفكر من أهل السنة، الذين يرون أن القرآن كلام الله، دون الخوض فيما خاض فيه أهل الاعتزال، وفي هذا يقول ابن خلدون: "فقضوا = المعتزلة = أن القرآن مخلوق، وذلك بدعة صرّح السلف بخلافها وعظم ضرر هذه البدعة، ولقنها بعض الخلفاء عن أئمتهم، فحمل الناس عليها وخالفهم أئمة السلف"⁽⁴⁾.

ولم يقف الأمر عند السلف، بل تعداه إلى جيل المتكلمين المتفلسفين فهذا ابن رشد^(*) يقول: "كلام الله قديم، واللفظ الدال عليه مخلوق له سبحانه، أما الحروف التي في المصحف فإنما

1- الشهرستاني، الملل والنحل، ج1، ص 63.

2- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، ص 4.

3- أبو حامد الغزالي، المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيثوا، دار الفكر، دمشق، ط، 1980، ص 08.

4- ابن خلدون، المقدمة، ص 496.

* - هو محمد بن أحمد بن محمد بن رشد، أبو الوليد (520هـ-595هـ)، فقيه مالكي وفيلسوف وطبيب، من أهل الأندلس، انشغل بكلام أرسطو، وترجمه إلى العربية، وزاد عليه. اتهم بالزندقة فنفي إلى مراکش، وأحرقت بعض كتبه؛ من تصانيفه: "فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من اتصال"، "الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة"، "مفاتيح في الفلسفة"، "الكليات" في الطب، "بداية المجتهد ونهاية المقتصد" في الفقه. انظر: كتاب الوفيات، ص 298-299.

هي من صنعنا بإذن الله، وإنما وجب لها التعظيم لأنها دالة على اللفظ المخلوق لله، وعلة المعنى الذي ليس بمخلوق"⁽¹⁾.

ومن هذا المنظور، رأى هذا الفيلسوف المتكلم، الجمع بين الرأي السني والمعتزلي في محاولة توفيقية مفادها أن "من نظر إلى اللفظ دون المعنى، قال إن القرآن مخلوق، ومن نظر إلى المعنى الذي يدل عليه اللفظ، قال إنه غير مخلوق، والحق هو الجمع بينهما"⁽²⁾. في حين يصبر أهل الاعتزال كون القرآن مخلوقاً، ذلك ما نص عليه القاضي: "وأما مذهبنا في ذلك، فهو أن القرآن كلام الله ووحيه، وهو مخلوق محدث، أنزله الله على نبيه ليكون علماً ودالاً على نبوته، وجعله دلالة لنا على الأحكام لنرجع إليه في الحلال والحرام"⁽³⁾.

ومن خلق القرآن، خلص المعتزلة إلى مجال آخر، يتمثل في إصرارهم على المجاز⁴، إذ ألحوا عليه "بسبب المشاكل الأسلوبية التي أثارها نصوص القرآن"⁽⁵⁾. لأن اللغة نتاج بشري وعلى طرائقها نزل الكلام الإلهي، وبما أن للعرب في كلامهم مجازات اعتبرها المعتزلة وسيلة من وسائل التعبير، فحاولوا من خلالها فهم النص القرآني فهماً "يتره العقيدة عن كل ما يتعارض مع أصل التوحيد الاعتزالي"⁽⁶⁾.

ج- المترلة بين المترلتين: وهذا المعتقد عندهم يتعلق بمرتكب الكبيرة في الدنيا فهو لا يستحق اسم الإيمان، كما أنه لا يوصف بالكفر بل هو في مترلة بين المترلتين ومع ذلك قالوا بخلوده في النار في الآخرة كقول الخوارج. وجدذور هذا الأصل قد ارتبطت بالفتنة الكبرى، وموقعة صفين، إلا أنها اكتسبت استقلالاً نسبياً عن منشئها السياسي، ودخلت في سياق الفكر المعتزلي، فأصبحت أصلاً من أصوله. لقد اعتبر المعتزلة مرتكب الكبيرة فاسقاً، يدخل النار، غير أن عذابه أقل من عذاب الكافر. وهذا الأصل متعلق بمفهوم العدل، وحرية الإرادة، إذ من الظلم أن نضع المؤمن الذي لم يرتكب الكبيرة في نفس الكفة مع مرتكبها؛ وقد أدرج القاضي هذا الأصل ضمن الحديث عن

¹ - ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، 1998، ص 132.

² - المصدر نفسه، ص 133.

³ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج 2، ص 169.

⁴ - المجاز لا تعتبره المدرسة القصدية (النيلية) موجوداً وبخاصة في القرآن الكريم وهذا ما سنتناوله في حينه أنظر ف 03

⁵ - جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي البلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت - الدار البيضاء، ط 3، 1992، ص 124.

⁶ - المصدر نفسه، ص 314.

السماء والأحكام المترتبة عنها قائلاً: "صاحب الكبيرة له اسم بين الاسمين، وحكم بين الحكيمين، لا يكون اسمه: الكافر، ولا اسمه المؤمن، وإنما يسمى فاسقاً"⁽¹⁾.

د- الوعد والوعيد: ويعني عندهم أن الله يجازي المحسن على إحسانه والمسيء على إساءته، وأن الكبائر لا يغفرها الله لصاحبها إن مات قبل أن يتوب منها، وهذا يخالف قول الحق سبحانه «إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ»، فضلاً عن قول النبي صلى الله عليه وسلم «شفاعتي لأهل الكبائر من أمي»، وقوله عز من قائل «يَغْفِرُ لِمَنْ يَشَاءُ وَيُعَذِّبُ مَنْ يَشَاءُ»

فمركز هذا الأصل، أن الله صادق في وعده ووعيده، وهذا الصدق مترتب على معقولية الواجبات والتكاليف، وتأكيد على حرية الاختيار، إذ أن الله عز وجل لا يخلف وعده "فلا بد أن يجازي المحسن بالثواب الموعود، كما يجازي المسيء بالعقاب الذي نص عليه، والذي لا يستحق إلا على المعصية التي تعود على الفعل وفاعله، فالفعل في قبحه والفاعل في علمه بقبح الفعل، وتمكنه من علم ذلك"⁽²⁾. هذه المقولات أكدت الأصل الاعتزالي القائم على العدل والحرية، فالعقاب محصلة لكل فعل قبيح، و"الثواب من جهة الله تعالى لا يُستحق إلا على الطاعة"⁽³⁾. هذه المفاهيم تولدت - كما ذكرنا سابقاً - من الصراع القائم بين أهل السنة وأهل الاعتزال، والذي دار حول مبدأي السمع والعقل، فأهل السنة يقولون أن الواجبات كلها بالسمع، والمعارف كلها بالعقل، بينما يرى المعتزلة أن المعارف كلها معقولة بالعقل، واجبة بنظر العقل، وشكر المنعم واجب قبل ورود السمع"⁽⁴⁾.

هـ- الأمر بالمعروف عن المنكر: ويراه المعتزلة بأنه واجب عندهم على كل المؤمنين؛ العالم ببيانه وذو السيف بسيفه، ولذا فهم يرون الخروج على ولي الأمر إن خالف الحق وانحرف عنه، ومعلوم أن ذلك يناقض عقيدة السلف التي تنفي بعدم الخروج على ولاة الأمور وإن ظلموا أو أدى ذلك إلى مفسدة؛ لأن درء المفسد مقدم على جلب المصالح كما هو مقرر عند الأصوليين. والمعارف كلها معقولة بالفعل واجبة بنظر العقل عند المعتزلة، فالعقل هو مصدر التحسين والتقبيح عندهم، إذ الاعتماد على العقل كلياً في الاستدلال على أمور الاعتقاد من أصول المذهب الاعتزالي⁵

¹ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، ص 337.

² - المصدر نفسه، ج2، ص 265.

³ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول م . س، ج2، ص 266.

⁴ - انظر: الشهرستاني، المال والنحل، ج1، ص 64.

⁵ الشهرستاني الملل والنحل

والمعتزلة ثمرة لتطور بعض المبادئ الفكرية والعقيدة، فقبل ظهور الاعتزال كفرقة فكرية على يد واصل بن عطاء الذي كان تلميذاً للحسن البصري، ثم اعتزل خلفه الحسن بقوله بالمتزلة بين المتزلتين لمرتكب الكبيرة كان هناك مقولات جدلية مهدت الطريق لظهور الاعتزال منها قول معبد الجهني الذي قتله الحجاج بن يوسف بمقولة إن الإنسان حر مختار بشكل مطلق وهو الذي يخلق أفعاله بنفسه، وبذات القول قال غيلان الدمشقي في عهد عمر بن عبد العزيز.

ولقد أكد المعتزلة على هذا الأصل، عملاً بقوله عز وجل: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَنَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ﴾ (آل عمران: الآية 180)، فالخيرية تآتت لهذه الأمة من هذا الأصل، إذ الغرض منه "أن لا يضيع المعروف ولا يقع المنكر، ومتى حصل هذا الغرض بالأمر سهل، لا يجوز العدول عنه إلى الأمر الصعب، وهذا مقرر في العقول"⁽¹⁾، فالأصوب، الابتداء بالنصح وإصلاح ذات البين قبل اللجوء إلى المقاتلة.

إن هذه الأصول، شكلت في جوهرها منهجاً لشرح المتزول، اعتماداً على اللغة والشاهد والسياق، كما سدت مسد الواجهة الدفاعية، التي من خلالها تمكن المعتزلة من ردّ افتراءات الطاعنين في القرآن، من منفذ الآيات المتشابهات، لذلك وجدنا أهل الاعتزال يباشرون مهمة التفسير انطلاقاً من هذه الإشكالية "التوجيهها والدفاع عنها، وبيان معانيها، وكيفية فهمها، ومساوقتها للآيات المحكمات قصد استئصال كل تناقض"⁽²⁾.

ولا ريب أن هذا التناقض، ما عرفه المسلمون الأوائل، وذلك لتمثلهم لمبدأ التسليم والتفويض، القائم على ﴿كُلُّ مَنْ عِنْدَ رَبَّنَا﴾، أما المطروح على مستوى الجهاز المفاهيمي الكلامي هو تغير الرؤى المفهومية، نتيجة تسرب أفكار ومقولات جديدة عن أهل الكتاب. فأول ما بدأ الجدل الكلامي، بدأ لاهوتياً بين المعتزلة وأهل الكتاب، ثم مالبت أن تحول مذهبياً، فأضحت كل آية لا يلائم ظاهرها الفهم الاعتزالي، تووّل استنجاجاً باللغة، وهكذا أضحى تأويلهم للقرآن العظيم تفسيراً كلامياً من منطلق لغوي.

لكن هذا لا ينفي، أنهم توصلوا إلى تقنين فاعلية القراءة، وفتح آفاق جديدة لفهم النص، وتحديد أطره المرجعية، وتأثير الوسائط الناقلة لهذه الأطر (اللغة)، فلم يكن أهل الاعتزال بدعا من

¹ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، ص 374.

² - محمود كامل أحمد، مفهوم العدل في تفسير المعتزلة للقرآن الكريم، ص 34.

المفسرين الذين أسسوا الإبانة والإفهام على شرط فهم اللسان العربي، والتقييد بالمعنى الذي "تدل عليه كلماته وعباراته فيما هو متعارف في اللغة ومتواضع عليه فيها"⁽¹⁾.

إن شرط المواضعة من القوانين المصاغة اعتزاليا، إضافة إلى قانون آخر يتمثل في قصد المتكلم، ودورهما معا في تحديد الدلالة اللغوية، وفي هذا يقول القاضي: "وإنما اعتبر حال المتكلم، لأنه لو تكلم به ولا يعرف المواضعة أو عرفها، ونطق بها على سبيل ما يؤيده الحافظ أو يحكيه الحاكي أو يتلقنه المتلقن، أو تكلم به من غير قصد ولم يدلّ. فإذا تكلم وقصد وجه المواضعة، فلا بد من كونه دالا، وإذا علم من حاله أنه يبين مقاصده"⁽²⁾.

فبدون المواضعة ومعرفة المقاصد، لا يمكن أن يستدل بكلام المتكلم، على ما يريد "فلا شيء في القرآن إلا وله معنى وعليه دليل، فيما أن يدل هو عليه، أو قرينة تقترن إليه، أو يدل هو مع القرينة"⁽³⁾. ومنشأ هذه الدلالة تعود إلى العلاقة بين اللفظ والمعنى، إذ اشترط المعتزلة احتواء اللفظ لمعنى وإلا صار لغوا، "لأن الله لو لم يرد بكلامه الفائدة لكان لا فرق بينه وبين التصويت"⁽⁴⁾. إن كلام الله من منطلق أهل الكلام، اكتسب أبعادا ميتافيزيقية، حاول أهل الاعتزال التخلص منها بمنهجهم المفضل والقائم على الاستدلال بالشاهد على الغائب⁽⁵⁾، أي قياس كلام الله على كلام البشر، وقد حل هذا التحليل الكثير من الإشكالات القائمة على صعيد النظرة البيانية الفاصلة بين اللفظ والمعنى. فالمعتزلة صاغوا قوانين لتفسير كلام الله وتقنيات لتحليله، قصد المزاوجة بين النص الإلهي وبين مبادئ العقل وآليات نشاطه، لقد استطاعوا بلورة نظام معرفي ساد في تلك المرحلة وظهرت تجلياته في بعض الأطروحات لتفسيرية، التي نطرحها الزمخشري في كشافه كمثال عنها.

1- د. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 70.

2- القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق أمين الخولي، دار الكتب، الجمهورية العربية المتحدة، ط1، 1960، ج16، ص 347.

3- المصدر نفسه، ص 360.

4- المصدر نفسه، ص 356.

5- الجابري، بنية العقل العربي، ص 69.

2- الإجراء المعتزلي لدى الزمخشري (ت538)⁽¹⁾ الزمخشري إمام من أئمة المعتزلة وقد

أودع في كشافه مقالات المعتزلة وصاغها بأسلوب أدبي وبلاغة رائعة حتى أصبح اكتشافها عسيراً على كثير من طلبة العلم. وقد تتبعت في ذلك ابن المنير، وكان اعتماده في التفسير على قدرة العقل، مستعيناً بما تركه السابقون، حيث أن كتاب الكشاف حوى العقل والنقل، فكلاهما أدى دوره في عملية الإفهام والتبيين والتأويل، مع الإشارة إلى اعتماد الزمخشري على التفات لغوية وبلاغية كثيرة، يقول في هذا الصدد مانصه: "ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق إلا رجل قد برع في عمليتين مختصين بالقرآن وهما: علم المعاني وعلم البيان وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقيب عنهما أزمنا، وبعثته على تتبع مظاهرها همة في معرفة لطائف حجة الله، وحرصه على استيضاح معجزة رسول الله، بعد أن يكون أخذ من سائر العلوم بحظ، جامعاً بين أمرين: تحقيق وحفظ، كثير المطالعات، طويل المراجعات"⁽²⁾.

لقد بدا واضحاً، أن الزمخشري نظّر لشروط التفسير، وأهلية أصحابه في هذه المقدمة شأنه شأن سائر المفسرين الذين يعرضون لطرائقهم في تناول كتاب الله في مقدمات تفاسيرهم. لقد كان للعقل منزلة كبيرة في تفسير الزمخشري، فقد احتفى به احتفاءً كبيراً، إذ اتخذ عدّة بها يغوص في أعماق النصوص ليكشف بواطنها، متدبراً آياتها، محتكماً إلى آليات المجاز، انظر إلى تفسيره في قوله تعالى: "خَتَمَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَعَلَى سَمْعِهِمْ وَعَلَى أَبْصَارِهِمْ غِشَاوَةٌ وَلَهُمْ عَذَابٌ عَظِيمٌ" (سورة البقرة: الآية 7)، إذ يقول، "فإن قلت: ما معنى الختم على القلوب والسماع وتغشية الأبصار؟ قلت: لا ختم ولا تغشية ثم على الحقيقة، وإنما هو من باب المجاز، ويحتمل أن يكون من كلا نوعيه وهما: الاستعارة والتمثيل"⁽³⁾.

لقد حاول الزمخشري ربط التفسير ببلاغة النص القرآني، ليقدم المعنى إلى المتلقى، فكان

لزما عليه أن يواجه ما أشكل فهمه بحمله حملاً مجازياً، فاضطرد هذا المنوال في قراءته لنفس

¹- الزمخشري، محمود بن عمر بن أحمد الخوارزمي المعروف بالزمخشري، إمام في اللغة والنحو والتفسير معتزلي المذهب ولد عام 467 هـ بخوارزم، وتوفي عام 538 هـ، من تصانيفه: "الكشاف" في تفسير القرآن، "الفاثق في غريب الحديث"، "ربيع الأبرار ونصوص الأخبار"، و"المفصل". انظر ترجمته في: وفيات الأعيان، ج4، ص 254، وفي شذرات الذهب، ج4، ص 118-121.

²- الزمخشري، تفسير الكشاف عن حقائق الترتيل وعيون التأويل، تحقيق محمد مرسي عامر، دار المصحف للنشر القاهرة، ط2، 1977، المقدمة، ص 08.

³- الزمخشري، تفسير الكشاف، ج1، ص 29.

السورة، وذلك ما أوّل به قول الله تعالى: (أُولَئِكَ الَّذِينَ اشْتَرُوا الضَّلَالَةَ بِالْهُدَىٰ فَمَا رَبِحَت تِّجَارَتُهُمْ وَمَا كَانُوا مُهْتَدِينَ) (سورة البقرة: الآية 16)، ذلك بإسناد الخسران إلى التجارة إسنادا مجازيا، وهو "أن يسند الفعل إلى شيء يتلبس بالذي هو في الحقيقة له، كما تلبست التجارة بالمشتريين"⁽¹⁾. مما لاشك فيه، أنّ العقل كان آلة الزمخشري للكشف عن خبايا النص فهو "لا يقنع بظاهر المعنى القرآني الذي لا يعد شيئا بجانب تدبره واستبطان المعاني الكامنة فيه"⁽²⁾.

أمّا فيما يتعلق بأصل التوحيد، فقد نظر إليه الزمخشري من باب التزييه، إذ فسر الآية الكريمة: لَا تُدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ ۖ وَهُوَ اللَّطِيفُ الْخَبِيرُ ﴿١٠٣﴾ (سورة الأنعام: آية 103)، قائلا: "البصر هو الجوهر اللطيف الذي ركبه الله في حاسة النظر، به تدرك المبصرات، فالمعنى: أن الأبصار لا تتعلق به، ولا تدركه لأنّه متعال أن يكون مبصرا في ذاته، لأنّ الإبصار، إنما يتعلق بما كان من جهة أصلا أو تابعا كالأجسام والهيئات"⁽³⁾.

أمّا العدل، فقد كان الأصل الذي تفرّعت عنه، نظرية الصلاح والحسن والقبح العقليين، فأوجبوا الصلاح على الله تعالى، وفي هذا يقول الزمخشري: "الحسن والقبح في الأشياء ذاتيان، والشرع في تحسينه وتقيحه للأشياء مخبر عنها، لا مثبت لها، والعقل مدرك لها لا منشئ"⁽⁴⁾، ذلك ما فسر به قوله تعالى إني أريد أن تبوء بإثمي وإثمك فتكون من أصحاب النار ۖ

(المائدة: الآية 29)، "بأن الله لا يريد إلا ما هو حسن"⁽⁵⁾، ونفس المنحى ﴿وَذَلِكَ جَزَاءُ الظَّالِمِينَ ﴿٢٩﴾﴾ ينحوه في تفسيره: ختم الله على قلوبهم وعلى سمعهم وعلى أبصارهم غشاوة ولهم عذاب عظيم (البقرة: الآية 7) — وقد تقدم ذكرها — قائلا: "والله يتعالى عن فعل قبيح علوا كبيرا لعلمه

بقبحه وعلمه بغناه عنه"⁽⁶⁾، فالله لا يريد الشرّ لعباده ولا يأمرهم بإتيانه بل هم موقوفون على الاختيار، فقوله تعالى " مَا أَصَابَكَ مِنْ حَسَنَةٍ فَمِنَ اللَّهِ وَمَا أَصَابَكَ مِنْ سَيِّئَةٍ فَمِنْ نَفْسِكَ وَأَرْسَلْنَاكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا وَكَفَىٰ بِاللَّهِ شَهِيدًا " ﴿٧٩﴾ (النساء: الآية 79)، المقصود أنك السبب فيما اكتسبت يداك

1- المصدر نفسه، ج1، ص 39.

2- الصاوي الجويني، منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازه، ص 95.

3- الزمخشري، الكشاف، ج2، ص 82.

4- المصدر نفسه، المجلد 1، ج2، ص 412.

5- المصدر نفسه، م1، ج2، ص 24.

6- المصدر نفسه، م1، ج1، ص 30.

أما الوعد والوعيد فقد ارتبط بجرية الاختيار، وأهلية الكسب، فالإنسان محاسب على أفعاله، خيرا كانت أو شرا، وبذلك نفي عندهم للظلم عن ذات الله، وإثبات لمعقولية الثواب والعقاب. ولقد تناول الزمخشري هذا في تفسيره لقوله تعالى: " وَيَقُولُونَ طَاعَةٌ فَإِذَا بَرَزُوا مِنْ

عِنْدِكَ بَيَّتَ طَائِفَةٌ مِنْهُمْ غَيْرَ

الَّذِي تَقُولُ ۖ وَاللَّهُ يَكْتُبُ مَا يُبَيِّتُونَ ۚ فَأَعْرِضْ عَنْهُمْ وَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ وَكَفَىٰ بِاللَّهِ وَكِيلًا ﴿٨١﴾

(النساء: الآية 81)، "أي يثبت في صحائف أعمالهم ويجازيهم عليه على سبيل الوعيد"⁽¹⁾. وبنفس

تلك أمة قد خلت لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون الرؤية تابع تفسيره لقوله تعالى:

البقرة: الآية 134) مؤكدا على مبدأ الاختيار وحرية الكسب قائلا: "والمعنى أن عمّا كانوا يعملون

أحدا لا ينفعه كسب غيره متقدما كان أو متأخرا، فكما أن أولئك لا ينفعهم إلا ما اكتسبوا،

فكذلك أنتم لا ينفعكم إلا ما اكتسبتم"⁽²⁾، وهكذا يؤدي العقل دوره لفي إحداث المقايسة

للوصول الى أن الوعد والوعيد أصل للعدل، فتفسير الزمخشري هاهنا، منطلق من العقل ليثبت

وجودية الانسان محققا لهويته والحق والعدل يقتضيان أن يكون مسؤولا عن أفعاله تحقيقا للآية

الكريمة: تِلْكَ آيَاتُ اللَّهِ تَتْلُوهَا عَلَيْكَ بِالْحَقِّ ۗ وَمَا اللَّهُ يُرِيدُ ظُلْمًا لِّلْعَالَمِينَ ﴿١٠٨﴾ (آل عمران:

الآية 108

أما أصل المتزلة بين المتزلتين، فلا نجد لها أثرا واضحا في تفسيرها للزمخشري، وما وجد ماهو الا

بعض الاشارات الخفيفة. أما الاصل الاخير والمتمثل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد

راه الزمخشري من فروض الكفايات، ولا يصلح له إلا من علم المعروف والمنكر وتلطف في

مباشرتها، هذا ما يذهب إليه عند تفسيره لقوله تعالى:

وَلْتَكُنْ مِنْكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ ۚ وَأُولَٰئِكَ هُمُ

الْمُفْلِحُونَ ﴿١٠٤﴾ (آل عمران: الآية 104)، فيقول: "من- في منكم- للتبويض، لأن الأمر بالمعروف

¹ - الزمخشري المصدر السابق، م، 1، ج، 1، ص 259.

² - المصدر نفسه، م، 1، ج، 1، ص 94.

والنهي عن المنكر من فروض الكفايات. ولأنه لا يصلح له إلا من علم المعروف والمنكر، وعلم كيف يرتب الأمر في إقامته وكيف يباشر"⁽¹⁾.

وإذا كنا قد ذكرنا أن الزمخشري لم يكن معتزليا في رؤاه بصورة كلية، فلأنه اعتمد على مصادر نقلية مستفادة من توجيهات النبي الاكرم -صلى الله عليه وسلم-، والتي تشير الى بعضها ، فعلى سبيل المثال، اعتمد تخريجاً تمجهد وابن عباس عند تفسيره للآية 143 من سورة البقرة والمتعلقة بتحويل القبلة⁽²⁾، واعتماده على السنة في كل ما يتعلق بسبب التزول أو ما يقتضيه السياق، كتفسيره للآية¹⁰⁶ من آل عمران⁽³⁾، في محاولة توفيقية بين القرآن والحديث .

¹ - الزمخشري، الكشاف، م1، ص 191.

² - المصدر نفسه، ج1، ص 97.

³ - المصدر نفسه، ج1، ص 192.

المبحث الثالث

التفسير الصوفي (العرفاني) للقرآن الكريم

(ابن عربي أنموذجا)

- في رحاب مصطلح التصوف

- التجليات العرفانية في تفسير ابن عربي

في رحاب مصطلح التصوف والعرفان

اختلفَ في تحديد معنى كلمة " التصوف " ف قيل إنها مشتقة من (الصوف) و ذلك لأن الصوفية خالفوا الناس في لبس الصوف تقشفا و زهدا ، و قيل إنه من صفاء القلب و طهارته من الدنس ، و أما معناه فهو محاولة لبلوغ اللامتناهي و الاندماج به إما عن طريق تجانس الطبيعة - كما في المسيحية - أو عن طريق الفناء الذاتي ، و الرجوع إلى حال الوجدانية الخالصة كما في البرهمية و البوذية⁽¹⁾ غير أن مفهوم الإسلام يختلف تماما عن هذه التعاليم ، فهناك مفهوم التسامي في الإسلام (ليس كمثله شيء) و هناك التوحيد و المعاد.

و قد استفاد المتصوفة من المتكلمين و الفقهاء و الفلاسفة ما جعلهم يطورون مذهبهم ، ويرى هؤلاء أن أن اللغة عاجزة عن التوصيل ، فاستعملوا لغة خاصة بهم و فصلوا بين معنى النص و معنى اللغة، والقلب عندهم مصدر لبلوغ الغايات، والتجربة البشرية صورة لقراءة الانسان والتاريخ ، وبذلك انتجوا علوم الذوق الجمالي .

وقد وضع المتصوفة نظريات و تعاليم تنظر إلى القرآن نظرة تنفق و تعاليمهم ، كما بنوا أفكارهم على الإلهام والفيض الكشفي ، و يعد هذا الأخير : " رؤية جمالية تنطلق من الفعل الاعتقادي ، من منظور أن المتصوفة وظفوا أداة القلب في توصيل ممارستهم الكشفية و خطابهم المعرفي الذي يتعارض مع الخطاب العقلي و الدليل البرهاني " ⁽²⁾ ، و التفسير الفيضي أو الإشاري يعني بتأويل آيات القرآن الكريم على خلاف ما يظهر منها ، كما فسروا الحسي بالعقلي و الملموس بالذهني . و يعتبر المتصوف امتلاكه لآلية التأويل الفيضي إلهام رباني و موهبة إلهية خصه الله بها دون غيره ، كما أن التأويل عنده يتأرجح بين إدراك العقل ، و إدراك القلب أو بين العلم و المعرفة ، حيث يتم بواسطة الفناء الروحي و اتحاده بالحببة الإلهية.

إن هدف المتصوف هو بلوغ المعرفة الحقة ، و لا تتأني هذه المعرفة إلا بالتجلي الإلهي ، و معرفة الظاهر و الباطن والذي بيانه القلب ، و قد أشار القرآن الكريم إلى ذلك في قوله تعالى : ﴿فَمَالِ هَؤُلَاءِ الْقَوْمِ لَا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ حَدِيثًا³﴾ و قوله تعالى : ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ⁴﴾ تشير هذه الآيات إلى أن القرآن ظهر و بطن ، " و المقصود أن يقفوا على الباطن الذي لم يصلوا إليه بعقولهم

¹ - ماجد فخري ، تاريخ الفلسفة الإسلامية ، ترجمة كمال البازخي ، الدار المتحدة للنشر الجامعة الأمريكية بيروت ، سنة 1979 ، ص 232.

² - ممدوح عبد القادر ، نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية ، منشورات الأوتال للنشر و التوزيع ، 200م ، 183.

³ سورة النساء الآية 78

⁴ - سورة النساء الآية 82

(1) فالظاهر هو اللفظ و الباطن هو التأويل و لقد نقل عن الصحابة أنهم عرفوا مايسمى بالتفسير الاشاري ، من خلال الأخبار والروايات .

روى ابن أبي حاتم من طريق الضحاك عن ابن عباس أنه قال : " إن القرآن ذو شجون و فنون و ظهور و بطون ، لا تنقضي عجائبه و تبلغ غايته فمن أوغل فيه برفق نجا ، و من أخبر فيه بعنف هوى ، أخبار و أمثال ، و حلال و حرام ، و ناسخ و منسوخ ، و محكم و متشابه ، و ظهر و بطن ، فظهره التلاوة و بطنه التأويل ، فجالسوا به العلماء ، و جانبوا به السفهاء " . و روي عن أبي الدرداء أنه قال : " لا يفقه الرجل كل الفقه حتى يجعل للقرآن وجوها " .

و الظاهر أن المعاني الباطنية ليست في متناول جميع المتأولة ، أما المتصوفة لم ينفوا ظاهر القرآن و لم يحدوه ، و لكنهم انصرفوا إلى باطنه و قد علق التفتزاني على قول النسفي في كتابه العقائد ، أن النصوص المحمولة على ظواهرها تحمل معها إشارات خفية إلى دقائق تتكشف على أرباب السلوك ، و هو من كمال الإيمان و محض العرفان (2) .

قال الزركشي " فأما كلام الصوفية في تفسير القرآن ، فقيل ليس تفسيرا و إنما هي معارف و مواجيد، يجدونها عند التلاوة كقول بعضهم في ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا قَاتِلُوا الَّذِينَ يَلُونَكُمْ مِنَ الْكُفَّارِ﴾³ إن المراد النفس ، فأمرنا بقتال من يلينا لأنها أقرب شيء إلينا و أقرب شيء إلى الإنسان نفسه (4) .

لقد وجد المتصوف رموز الموجودات ، و ما لها من التجلي طريقا إلى الحب الإلهي ثم الفناء في ذاته ، و اتحاد ذات الخلق بذات الحق اتحادا روحيا فيه التفاني في محبة الخلق لبعضهم ، و أساس امتلاك التجربة الصوفية هي الرياضة الروحية و السلوك الذي يتبعه العرفاني في معرجه حتى يصل إلى درجة الكشف و الشهود.

إذا فالتجربة الصوفية العرفانية تنطلق من القول أن الوجود باطن و ظاهر، غير أن حقيقته تتجلى في باطنه، وقد ترتب عن هذا التصور نتائج هامة، وخاصة فيما يتعلق بالمعرفة ومنهجها،

1- أحمد حسين الذهني، التفسير و المفسرون ، ص 339.

2- التفسير و المفسرون ، ص 354.

3- سورة التوبة الآية 123.

4- محمد حسين الصغير ، المنهج الصوفي أو الباطني في التفسير من المصدر : المبادئ العامة لتفسير القرآن الكريم بين النظرية و التطبيق ، موقع البلاغ

www.balagh.com.

وعلاقة الإنسان بالخالق، وكيفية التمييز بين آليتي الخلق الإلهي والخلق الإنساني. إذ استلزم هذا، فهم القرآن فهما جديدا ومغايرا للفهم السائد.

إن سيادة هذا المفهوم (الظاهر والباطن) فسح المجال أمام أهل العرفان "للتمييز بين مستويين: مستوى الدلالة اللغوية التي طابقوا بينها وبين الظاهر، ومستوى الدلالة الإشارية، التي طابقوا بينها وبين الباطن"⁽¹⁾، فنقلت فعالية الفهم وإدراكه من المجال اللغوي إلى المجال الكشفي، وذلك بتوظيف لغة استعارية مجازية، تعتمد الكشف والفتح آليات معرفية، القصد من ورائها إلى تجاوز الحرفية للاستغراق في عالم الإشارة والرمز.

إن المعرفة الإشارية تعني ، أن الإدراك لا يحصل بالعقل والبرهان، وإنما بالذوق والمجاهدة، ويستخدم الخطاب العرفاني أدوات معرفية إجرائية خاصة، تميزه عن غيره من الخطابات (اللغة والمعجم) لغاية هي "تقريب الفهم على المخاطبين بها، وتسهيل على أهل تلك الصنعة في الوقوف على معانيها بإطلاقها"⁽²⁾. ومما سهل مهمة الاتجاه العرفاني ، استعمال تلك الآليات المعرفية ، كالظاهر والباطن، والتزليل والتأويل³، في النصوص بصورة مفتوحة، مما جعلها قابلة لأن توظف توظيفا عرفانيا، وهذا ماسنقف عنده في تفسير ابن عربي^(*) متعرضين الى ما يسمى بعرفان الموقف⁽⁴⁾، وهو عرفان المتصوفة وأصحاب الأحوال بصفة خاصة. مركزين على مستوى المنهج المتمثل في تجليات الظاهر والباطن في قراءة ابن عربي للقرآن الكريم، لان الموضوعات التي طرقها والأعمال⁵ التي أنتجها ، قدمت خدمة كبيرة في البحث العرفاني ، الذي لا يستغني عنه باحث في هذا المجال .

1- د. محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1990، ص272.

2- الإمام القشيري، الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ت)، ص 31.

3- التأويل والتزليل: التأويل في اللغة من الأول وهو الرجوع (ابن منظور/لسان العرب). والكلمة الرديفة، وليس المرادفة، للتأويل هي (التزليل)، وهي تدلّ، في الاصطلاح القرآني، على الواقعة أو المناسبة التي نزلت الآية فيها (الراغب الاصفهاني/م غريب القرآن). وقد طرحت حول التأويل³ أبحاثٌ طويلةٌ الذليل، وذكرت له معانٍ وتعريفات عدّة تبلغ عشرة (الطيطبائي/القرآن في الاسلام).

* - هو أبو بكر عمر بن عليّ بن محمّد بن عربي الحاتمي الطّائفي، يعرف بمحمي الدّين بن عربي، ولد بمرسية عام 560هـ، يكتنّى عند المتصوفة بالشيخ الأكبر، قضى حياته سفرا عبر العالم العربي، وأتصل بمعظم الروحيين البارزين آنذاك، توفي عام 638هـ بدمشق. ترك مجموعة ضخمة من التأليف، وصلنا منها مئة وخمسون مصنّفا بقلمه، وضاع منه حوالي مئة وخمسون مصنّفا آخر، انظر معجم الفلاسفة، جورج الطرايشي، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1987، ص 29.

4- محمد عابد الجابري، بنية العقل العربي، ص 371.

5- مثل: الفتوحات المكية، تفسير القرآن، فصوص الحكم، محاضرة الأبرار، وترجمان الأشواق وغيرها.

وقد أدى الخيال دوراً أساسياً في عملية التجلي إذ بات الوسيط القوي الذي يمكننا من البقاء في حالة تواصل مستمر مع المطلق؛ هذا ما عبر عنه ابن عربي بقوله: "إن الذي لا يعرف منزلة الخيال، خال من المعرفة"⁽¹⁾.

شروط التفسير العرفاني: المنهج العرفاني في التفسير، كأبي منهج آخر في التفسير، هو مجموعة من الضوابط والقواعد التي لا بدّ من مراعاتها والالتزام بها، كي لا يخرج التفسير عن حقيقته ويتحوّل إلى تقويل للقرآن وادّعاء عليه. ومن أهم شروط التفسير العرفاني: أن يلتزم المفسّر وفق هذا المنهج بقواعد اللغة العربية وأصولها عند تفسيره فلا يحمل الآية على غير ما تقتضيه قواعد اللغة وأعرافها. والشرط الثاني أن يؤيّد المفسّر العرفاني تفسيره ووجهة نظره من خارج العرفان، فلا يكفي أن يقول المفسر انكشف لي كذا، وألقي في روعي كذا، بل لا بدّ من تأييد ما يدّعيه بنصّ الآية أو بظواهرها².

هذا وقد ذكّرت للتفسير العرفاني ضوابط أخرى أهمّها :

أ - أن يكون المعنى المدّعى منسجماً مع معنى الآية ، ب - أن يكون المعنى صحيحاً في نفسه بغض النظر عن إمكان إرجاعه إلى الآية أو عدم ذلك . ج - أن يدلّ لفظ الآية ولو بنحو الأشعار إلى المعنى المفترض . د - أن يكون بين معنى الآية والتفسير الإشاري ترابط وتلازم.

تجليات الظاهر والباطن في تفسير ابن عربي:

لقد أقام ابن عربي تقابلاً بين الظاهر والباطن، نلمس ذلك عند تفسير قوله تعالى :
وَاسْتَعِينُوا بِالصَّبْرِ وَالصَّلَاةِ وَإِنَّهَا لَكَبِيرَةٌ إِلَّا عَلَى الْخَاشِعِينَ^(البقرة: الآية 45)، يقول " معي عند سطوات تجليات عظمي وكبريائي "والصلاة" أي الشهود الحقيقي بي، "إِنَّ اللَّهَ مَعَ الصَّابِرِينَ" المطيقين لتجليات أنواره⁽³⁾.

نلاحظ أنّ ابن عربي قد سلك في قراءته للآية، مسلكاً غير مألوف في أدبيات التفسير، إذ منح الآية فهماً اشارياً يؤدي فيه الرمز دوره كاملاً، فنجد انفصال الدلالة الظاهرة لتصبح لغة إشارية

¹ - ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت (د ط)، ج 2، ص 33.

² - محمد حسين الذهبي، التفسير والمفسرون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط 2، 1396 هـ، ج 2، ص 358.

³ - ابن عربي، الفتوحات م س، ج 1، ص 65.

إشراقية، في إنتاج معان مخالفة للقوانين الخطاب الظاهر، المتداول والمتعارف عند أهل التفسير إنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِنَا سَوْفَ نُصَلِّيهِمْ نَارًا كَلَّمَآ . والاتجاه نفسه نحوه في تفسيره للآية الكريمة: " نَضِجَتْ جُلُودُهُمْ بَدَلْنَاَهُمْ جُلُودًا غَيْرَهَا لِيَذُوقُوا الْعَذَابَ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَزِيزًا حَكِيمًا " ﴿٥٦﴾ بالمحجوبين عن تجليات صفات الله وأفعاله، وأما النار فيفسرها بنار شوق الكمال، لاقتضاء الغرائز والطباع بحسب الاستعدادات⁽¹⁾ . وفي قوله تعالى : { مِمَّا حَطِئْتَهُمْ أُغْرِقُوا فَأَدْخَلُوا نَارًا فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا }² .. يقول: { مِمَّا حَطِئْتَهُمْ أُغْرِقُوا } فهي التي خطت بهم فغرقوا في بحار العلم بالله وهو الحيرة، { فَأَدْخَلُوا نَارًا } في عين الماء، { فَلَمْ يَجِدُوا لَهُمْ مِنْ دُونِ اللَّهِ أَنْصَارًا } فكان الله عين أنصارهم فهلكوا فيه إلى الأبد . وفي قوله تعالى: { إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ يُضِلُّوا عِبَادَكَ وَلَا يَلِدُوا إِلَّا فَاجِرًا كَفَّارًا * رَبِّ اغْفِرْ لِي وَلِوَالِدَيَّ وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي مُؤْمِنًا وَلِلْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ إِلَّا تَبَارًا }³ يقول ما نصه: { إِنَّكَ إِنْ تَذَرَهُمْ } أي تدعهم وتتركهم، { يُضِلُّوا عِبَادَكَ } أي يحيروهم فيخرجوهم من العبودية إلى ما فيهم من أسرار الربوبية، فينظروا أنفسهم أرباباً، بعدما كانوا عبيداً، فهم العبيد الأرباب، { وَلَا يَلِدُوا } أي لا ينتجوا ولا يظهروا، { إِلَّا فَاجِرًا } أي مظهراً ما ستر، { كَفَّارًا } أي ساتراً ما ظهر بعد ظهوره، فيظهرون ما ستر فيهم، ثم يسترونه بعد ظهوره، فيحار الناظر، ولا يعرف قدر الفاجر في فجوره، ولا الكافر في كفره، والشخص واحد، { رَبِّ اغْفِرْ لِي } أي استرني واستر من أجلى، فيجهل مقامي وقدري، كما جهل قدرك - { وَمَا قَدَرُوا اللَّهَ حَقَّ قَدْرِهِ }⁴ - { وَلِوَالِدَيَّ } كنت نتيجة عنهما، وهما العقل والطبيعة، { وَلِمَنْ دَخَلَ بَيْتِي } أي قلبي، { مُؤْمِنًا } أي مصدقاً بما يكون فيه من الإخبارات الإلهية، وهو ما حدثت به أنفسهم، { وَلِلْمُؤْمِنِينَ } من العقول، { وَالْمُؤْمِنَاتِ } من النفوس، { وَلَا تَزِدِ الظَّالِمِينَ } من الظلمات أهل الغيب المكتنفين خلف الحُجُبِ الظلمانية، { إِلَّا تَبَارًا } أي هلاكاً، فلا يعرفون نفوسهم وشهودهم وجه الحق دونهم

¹ - محي الدين ابن عربي / الفتوحات م . س، ج1، ص 152.

² - سورة نوح الآية 25

³ - سورة نوح الايتان 28/27

⁴ - سورة الزمر الآية 67

وفي قوله تعالى : { مَنْ يُطِيعِ الرَّسُولَ فَقَدْ أَطَاعَ اللَّهَ }¹ .. يقول "لأنه لا ينطق إلا عن الله، بل لا ينطق إلا بالله، بل لا ينطق إلا الله منه فإنه صورته"²، وفي هذا الصدد يشير الجابري معتبرا أن هذا الجراء هو يسمى بالاعتبار، يقول : " إن الانتقال من الظاهر إلى الباطن يكون بالاعتبار، الشيء الذي يعني أن هناك آلة ذهنية يقوم عليها ما يعبرون عنه بالكشف"⁽³⁾.

ويرى أصحاب التفسير العرفاني بأنهم يملكون الشرعية، وأحقيه الفهم والتأويل³ يقول ابن عربي : "فينبغي أن يكون أهل الله العاملون به، أحقّ بشرحه، وبيان ما أنزله الله فيه، من علماء الرسوم، فيكون شرحه أيضا تزيلا من عند الله على قلوب أهل الله، كما هو الأصل"⁽⁴⁾.

والمندبر في كلام ابن عربي يرى أن الفهم نوعان فهم عادي وفهم يتأتى من الفيض الإلهي، يكشف الله به لعباده العارفين به، فيتأتى لهم على سبيل التزليل، وبذلك يكون فهمهم إلهام رباني ألقاه الله في أهله وهم " العارفون " أو أهل الله " فابن عربي يمنح بذلك صفة الاطلاقية لتفسيره .

هذه النظرة في الفهم العرفاني مقابل الاجتهادات الخطابية الأخرى بتعدد مدارسها، تحولت الى صراع بين الاجتهادين العرفاني من جهة والمواقف الفقهية من جهة أخرى . إلا أن أهل العرفان يبررون هذا الغموض وواستعمال الإشارة والرمز، فتلك معرفة خاصة بهم، وهي غير مقبولة اجتماعيا وسياسيا . فتبرير ابن عربي، جعل اللغة من منظورهم "مجالا للإفصاح عن الوجود، وعالم الإنسان الحميم ومجلى الحق"⁽⁵⁾.

ومن هنا، تجاوز ابن عربي معاني الألفاظ الظاهرة إلى تحرير تصورات، واستنطاق دلالات جديدة، داخل اللغة نفسها، فالعقل العرفاني تأويلي بصورة خاصة، يسعى إلى رؤية العلاقة بين الإنسان والحق = الله] واختزالها، في علاقة تأويلية أشبه بالتوحد في لغة وحدة الوجود، الذي يراه الوسط القوي، الذي يمكّننا من البقاء في حالة تواصل مع المطلق، ليستعيد نفسه = العقل العرفاني] من خلال لغة القرآن، ليضعنا أمام لغة كشفية دوقية، لكنها لا تخرج عن كونها من نتاج معقولات أهل الإشارة، وفكرهم؛ فوراء العرفان عقل جاثم يسوّع لبلاغة الغريب.

1 - سورة النساء الاية 08

2 - محي الدين /الفتوحات المكية م . س ج 1 ص 58

3 - الجابري، بنية العقل العربي، ص 303.

4 - محي الدين بن عربي، الفتوحات المكية، المجلد الرابع، تحقيق: د. عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، ط2، 1990، ص 269.

5 - علي حرب، "المعقول والمنقول"، دراسات عربية، السنة 20، العدد صيف 1984، بيروت ص 20.

إن المعرفة العرفانية من منظور ابن عربي، نفيٌ لكل تفسير جاهز من وجه ومن وجه آخر تأسيس لتأويل جديد يعتبر الخطاب القرآني دال لغوي لمدلول هو الوجود الأول، وهو رمز، والثاني مرموز إليه، فالكتاب هو كلمات الله، التي توازي الوجود وترمز إلى حقيقته، وتوازي الإنسان وترمز إليه.

إن ابن عربي تجاوز منطوق اللفظ، وتحرر من قيود المعطيات اللغوية، ليؤسس فهما وجوديا لا يعترف بالارتباط الاجتماعي السائد؛ هذا الفهم نظر له في الفتوحات، مقيما مراتب للعلوم: "فهناك علم العقول، وعلم الأحوال؛ وهو ما كانت وسيلته الذوق، وعلم الأسرار، وهو علم فوق قدرة البشر، ويختص به النبي أو الولي"⁽¹⁾. وإلى جانب مراتب العلوم، وظّف أهل العرفان منظومة من الآليات قصد التمييز بين درجات المعرفة، هذه الآليات عبروا عنها داخل دائرتهم الكشفية، بما يعرف بـ: "العلم اليقين وعين اليقين وحق اليقين، فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم وحق اليقين لأصحاب المعارف"⁽²⁾.

فالعارف يبدو من هذه التقسيمات قلقا، وسط فضاء معرفي، يصادر ما يباينه ويخالفه، فعلم متباينة ولدت فهوما مختلفة على مستوى اللغة القرآنية، وما تعارفت عليه الجماعة. نلمس هذا في تفسيره للمهاجرين والأنصار في قوله عزّ وجلّ:

وَمِنَ الْأَعْرَابِ مَنْ يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَيَتَّخِذُ مَا يُنْفِقُ قُرْبَاتٍ عِنْدَ اللَّهِ وَصَلَوَاتِ الرَّسُولِ ۗ أَلَا إِنَّهَا قُرْبَةٌ لَهُمْ ۗ سَيُدْخِلُهُمُ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٩٩﴾ (التوبة: الآية 99)، فيؤول "المهاجرين" بـ "الذين هاجروا مواطن النفس و"الأنصار" بـ "الذين نصرروا القلب بالعلوم الحقيقية على النفس"⁽³⁾.

وبهذا التفسير يكون أهل العرفان – كما اشرنا سابقا على علم بالمعنى الحقيقي الجاثم وراء الألفاظ، وهم وحدهم يملكون حق تأويل هذا العلم الذي يرده إلى أصله في العلم الإلهي. إن ابن عربي يرى أن التأويل تفعيل لعلاقة الظاهر بالباطن، هذه العلاقة القائمة على اللاتناقض، وفي هذا يقول: "وكل ما لا يقبل التأويل عندي أو لا يحتاج إليه، فما أوردته أصلا، ولا أزعم أي بلغت الحد فيما أوردته، فإن وجود الفهم لا تنحصر فيما فهمت، وعلم الله لا يتقيد

¹ - ابن عربي، الفتوحات المكية، دار صادر، بيروت، ج1، ص 139.

² - الرسالة القشيرية، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997، ص 151.

³ - تفسير ابن عربي، ج1، ص 269.

بما علمت"⁽¹⁾. لذلك فإنّ "الآلية التي اعتمدها ابن عربي وباشر بها تأويل الخطاب القرآني هي المماثلة بين معان وأراء جاهزة لديه، تشكل قوام مذهبه، وبين المعنى الظاهر الذي تعطيه عبارة النص"⁽²⁾؛ فالمماثلة قياس في منطق أهل العرفان، به يقيسون مواجدهم ويسقطون آراءهم على ظاهر النص، ومنه انطلق ابن عربي لتحليل التركيب اللغوي للنص القرآني، فربط الدلالة اللغوية بأنماط دلالية أخرى في العالم، فللمعنى الظاهر جانب غيبي لا يكتشفه إلا العارف مثله.

فالإشارة عندهم لالعلاقة بالمعنى المتعارف عليه عند الناس بل " تذهب الى مرموز له في عالم التصوف أي الصورة الكامنة في ذهن العارف ، وعليه ظلّ التفسير الإشاري مفتوحا لكل الاحتمالات ، لهذا كانت لغة العرفانيين مشتركة بينهم ، فتعاملوا مع النص القرآني بتوظيف آلية المماثلة التي رأوا اليها من باب "رد الشيء إلى باطنه على مستوى الوجود، وذلك برد معنى كلمات الله اللفظية إلى معانيها الوجودية"⁽³⁾.

وسبب غموض لغة ابن عربي هو جنوحه الى الباطن ، واعتماده الرموز والاشارات ، يقول : "واستغلاق بعض المعاني قد صار مضرب المثل، وأصبح من الحقائق التي يشرق بها دارسوا التصوف"⁽⁴⁾. فلقد جسّد ابن عربي وجهة نظر حول العالم مؤسّسة على بنية وجودية معقّدة ، ناهيك عن نظريته حول وحدة الوجود التي كان لها صدى كبير عند أهل الفكر والفلسفة .

هذا الغموض الذي أشرنا اليه ليسه عاما مبعدا المتلقي عن القصدية من التفسير ، بل إن باطنية ابن عربي لاتلغي البتة ظاهريته ، حيث انه لم ينف التعامل مع ظاهر النص ، حيث : "إنّ المستوى الظاهر هو الأساس الذي ينبني عليه المعنى الباطن، ولا وجود لهذا المعنى الباطن إلا من خلال هذا الظاهر وهو الأساس الذي يبرزه في إطار اللّغة كما يفهمها البشر"⁽⁵⁾. ووفقا لذلك يفسر ابن عربي قوله تعالى : " إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ عَلَيْهِمْ أُنذِرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿٦﴾

¹ - تفسير ابن عربي، المقدمة، ص 04.

² - الجابري، بنية العقل العربي، ص 305.

³ - نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل -دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي- المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط3،

1996، ص 384.

⁴ - انظر، ابن عربي، فصوص الحكم، المقدمة، بقلم أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2، 1980، ص16.

⁵ - نصر حامد أبو زيد، دراسة في تأويل القرآن عند ابن عربي، المقدمة، ص 26.

(سورة البقرة: الآية 6) ، ستروا محبتهم في عنهم، فسواء أنذرتهم بوعيدك الذي أرسلناك به، أم لم تنذرهم، لا يؤمنون بكلامك"⁽¹⁾، وهذه قراءة قريبة من قراءة أهل الظاهر.

إن العرفانيين باتخاذهم الباطن منهجا ، محاولين بذلك كشف حقيقة الوجود لأهم رأوا في ذلك أن التفسير الصحيح للقرآن الكريم لاتستوعبه في نظرهم اللغة الوضعية ، ولاتوجد عبارات تلائم الحقائق المعبر عنها ، من هذا المنطلق اطلقوا العنان لآفاقهم كي تحلق في الوجود ، فكانت لغتهم لاتحدها الحدود ، وكأنهم بإشاراتهم يريدون وحدة لهذا الوجود الذي نادى به ابن عربي في المتوحد .وتأكيدا على هذا المنحى ما أشار إليه الشعراي نقلا عن ابن عربي يقول : "واعلم أن جميع ما أتكلم به في مجالسي وتصنيفي، إنما هو من حضرة القرآن وخزائنه، فإني أعطيت مفاتيح الفهم والإمداد منه، كل ذلك حتى لا أخرج عن مجالسه الحق تعالى، مناجاته بكلامه، وبقوله في باب الأسرار، ووحى الإشارة لا العبارة، ففرق يا أخي بين وحي الكلام، ووحى الإلهام، تكون من أهل ذي الجلال والإكرام"⁽²⁾. والتأويل عندهم إلهام رباني .

وابن عربي يعي جيدا قضية الفهم ، في مستواها اللغوي ، وعليه كان لجوءه الى الباطن ، مفرقا كما أشرنا يابقا الى نوعين من الفهم القائم على نوعين من الكلام ، يقول في هذا الصدد : "إن الإنسان ينطلق بالكلام، يريد به معنى واحدا من المعاني التي يتضمنه الكلام، فإذا فسّر بغير مقصود المتكلم من تلك المعاني، فإنما فسّر المفسر بعض ما تعطيه قوة اللفظ، وإن كان لم يصب مقصود المتكلم"⁽³⁾.

وانطلاقا من هذا المفهوم الذي أشار اليه بقوة اللفظ ، فإن اللغة تملك قوة دلالية ، تخضعها لتقبل الشرح المتعدد والمتنوع ، هذا على مستوى الظاهر ، أما على مستوى الباطن فتزداد الرقعة والهوة في إدراك الدلالة ، بل يصبح استيعابها أمرا معقدا ، للبون الحاصل بين الدال والمدلول ، والذي لا يدركه في نظرهم إلا أصحاب الريادة في فهم القرآن وهو " الانسان الكامل ،"⁽⁴⁾.

¹ - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 206.

² - الإمام الشعراوي (عبد الوهاب بن أحمد بن علي التلمساني ت 973هـ)، الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998، ص 08.

³ - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 136.

⁴ - الشعراوي، الكبريت الأحمر، ص 83.

ومن هذا المنطلق، تم عقد الصلة المباشرة بين الله والإنسان، والتي تطورت إلى صلة شهودية، قائمة على إمكان مشاهدة الله في عليائه، فالعالم محفوظ ما دام فيه هذا الإنسان الكامل⁽¹⁾، إنَّ الأسماء الإلهية عند بن عربي، تحمل دلالة مطلقة من حيث أنها تدل على الوجود الحق، أي على وجود الله، كما تحمل دلالة نسبية، من حيث أنها تدل على الإنسان والعالم، فالأسماء الإلهية تعينت بظهور أعيان الموجودات، بعد أن كانت باطنة في الذات الإلهية، فالأعيان هي التي أظهرت الأسماء، والأسماء من جانب آخر، هي التي توجهت على الموجودات فأظهرتها من ثبوتها العدمي⁽²⁾. لذلك، فإنه يعتبر أنَّ خلق العالم، وتجلّى الذات الإلهية، تعابير مترادفة فالتجلي الذاتي، حيث يتجلّى المطلق كالعيان الثابت، والتجلي الشهودي، حيث يتجلّى المطلق كالعيان الظاهري.

إن علاقة الاشتراك بين جانبي الدلالة اللغوية، وما يلقيه العارف من فيض وإلهام يحيل إلى ما ذكرناه آنفاً، بالعلاقة بين الباطن والظاهر، بين اللغة الإنسانية وصورها التي تمثلها اللغة الإلهية. هذه المعرفة يدرّكها الإنسان العارف الكامل، الذي يتلقى علمه عن الله، لأنه خلقه وشرفه بالخلافة، والتي ربطها بمفهوم الهبوط في قوله عزّ وجل: **مِنْ أَهْلِ الْكِتَابِ وَكَأَ الْمَشْرِكِينَ أَنْ يُنَزَلَ عَلَيْكُمْ مِنْ خَيْرٍ مِنْ رَبِّكُمْ ۗ وَاللَّهُ يَخْتَصُّ بِرَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ ۗ وَاللَّهُ ذُو الْفَضْلِ الْعَظِيمِ** (سورة البقرة: الآية 38)، فيقول: "ولما كانت النشأة الأولى ظهرت في الجنان أولاً، واتفق هبوطها إلى الأرض من أجل الخلافة، لا عقوبة للمعصية، فلم يبق التزول إلا للخلافة، فكان هبوط تشریف وتكريم"⁽³⁾.

هكذا يكشف ابن عربي من خلال تأويلاته للنص، حقيقة الوجود وكلما تماهى وتعمق العرفاني في معراجه، إنكشفت له الاسرار الربانية من خلال ولوجه في أعماق النص ومستوياته، حتى يصير الاثنان شيئاً واحداً، فيرى الوجود في النص، ويسمع القرآن من الوجود، فغيعيش التوحد إذ النص صورة للوجود والمعنى تتجلى لغته في الوجود. "فتحدث المعاني فينا بحدوث تأليفها الوضعي، وما وقع فيها الوضع في الصور المخصوصة إلا لذاتها، لا بحكم الاتفاق ولا بحكم الاختيار"⁽⁴⁾، فدلالة القرآن، وإن خضعت في ظاهرها للعرف، لأنها نزلت بلسان البشر، فإنها تدل

¹ - ابن عربي، فصوص الحكم، ص 50.

² - أبو زيد، فلسفة التأويل، ص 379.

³ - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج3، ص 50.

⁴ - المصدر نفسه، ج4، ص 65.

في باطنها على حقائق وجودية، هذه الحقائق متعددة الأبعاد والإيحاءات، تنطلق من المطلق لتتوجه نحو مواقف الإنسان في شموليتها.

ومن ثمّ تعددت وتنوعت الآليات والأدوات الإجرائية في دراسة النص القرآني ومقارنته ، لحمولته الكبيرة ، ثراء وتنوعا وعرفانا ، ولذلك وجدنا ابن عربي يتميز عن غيره في طريقته التفسيرية ، معتمدا الجدل ، موظفا المفاهيم والمصطلحات المحققة لغاياته وأهدافه ، ليعالج مشكلة الوجود والحقيقة ، تلك الحقيقة التي انبرى باحثا عنها عرفانيا معتمدا الإشارة والرمز مثيرا في قارئه البيان العرفاني .

المبحث الرابع

التفسير الحديث والمعاصر

تمهيد

- 1 - محمد عبده ورشيد رضا وتفسير المنار .
- 2- تفسير ابن باديس والفقهاء الاجتماعيين .
- 3- التفسير عند بديع الزمان النورسي .
- 4- التفسير عند سيد قطب .

توزّع الخطاب الإسلامي منذ بدء التدوين إلى تيارين: واحد تمسك بالموروث ودعى إلى اعتماده أصلا وحيدا للحكم على الأشياء، وتيار آخر يتمسك بالرأي، ويعتبره الأصل الذي يجب اعتماده، سواء في الحكم على ما جدّ من شؤون الحياة، أو في فهم الموروث نفسه، بالرغم من أن الخطاب القرآني يمثل قاسما مشتركا ونظاما مرجعيا، يجمع الأفكار ويلمّ شتاتها، لكن ما يباين بينهما، هو أنهما تعاملتا معه انطلاقا من قراءات مختلفة، أملتها سلطات لغوية وفقهية واجتماعية وسياسية، شكلت رغم هذا رصيذا، تستطيع تجاهل ما ينطوي عليه من اجتهادات.

ومع صدمة الاجتياح الاستعماري، وما ترتب عنها من تغيرات على مستوى الأنظمة السياسية والفكرية، أوقع العالم الإسلامي في حيرة الانتماء، حاولوا التماس الطريق للخروج من الأزمة، فتوزعتهم منطلقات ثلاثة: -هل يكتفون بالحل الأجنبي أم ينطلقون من الحل التاريخي التقليدي الإسلامي وإلغاء الأبعاد الزمانية والمكانية؟ أم يواجهون تحديات العصر من منطلق إسلامي؟

وتتناول في هذا المبحث، الانشغال الأخير، لأن روّاد الاتجاه الفكري الإصلاحى اتخذوه منطلقا للنهضة، وطريقا للخروج من الأزمة، فالتعامل مع الواقع المعاصر من منطلقات الأمة وذاتيتها الإسلامية، وفهم المقصد الإسلامي، في تعامله مع التاريخ، والواقع، واتخاذ قاعدة التعامل مع كلية الحياة والمجتمع المعاصر يمكن الأمة من أن تصبح في مقعد القيادة الحضارية.

كما ارتأينا أن نخصص مدار المبحث على كل من الإمام الشيخ محمد عبده وتلميذه السيد رشيد رضا وما حققاه في تفسير المنار و الشيخ عبد الحميد بن باديس والمفكر سيد قطب، والعلامة محمد سعيد النورسي، لما لهم من تأثير واسع في تفعيل روح النهضة ولعلاقتهم المباشرة بالخطاب القرآني تأويلا وتفسيرا.

01 - محمد عبده¹* ورشيد رضا²* وتفسير المنار:

يُعدّ الشيخ محمد عبده واحداً من أبرز المجددين في الفقه الإسلامي في العصر الحديث، وأحد دعاة الإصلاح وأعلام النهضة العربية الإسلامية الحديثة؛ فقد أسهم بعلمه ووعيه واجتهاده في تحرير العقل العربي من الجمود الذي أصابه لعدة قرون، كما شارك في إيقاظ وعي الأمة نحو التحرر، وبعث الوطنية، وإحياء الاجتهاد الفقهي لمواكبة التطورات السريعة في العلم، ومسايرة حركة المجتمع وتطوره في مختلف النواحي السياسية والاقتصادية والثقافية .

أما قضية تفسير القرآن فكانت بعد محاولات كثيرة من قبل الاستاذ رشيد رضا الذي

استطاع في الأخير ان يقنع شيخه بتفسير القرآن ، يعكس فيه منهجه في الإصلاح والتجديد ، ورفض الشيخ كان مرده الى قوله : "إن القرآن لا يحتاج إلى تفسير كامل من كل وجه، فله تفاسير كثيرة أتقن بعضها ما لم يتقنها بعض، ولكن الحاجة شديدة إلى تفسير بعض الآيات، ولعل العمر لا يتسع لتفسير كامل"³. الا ان التلميذ الح عليه في ذلك ولو يقتصر فيه على حاجة العصر. غير ان الشيخ كان يحتج بأن "الكتب لا تفيد القلوب العمي...، إذا وصل لأيدي هؤلاء العلماء كتاب فيه غير ما يعلمون، لا يعقلون المراد منه، وإذا عقلوا منه شيئاً يردونه، ولا يقبلونه، وإذا قبلوه حرّفوه إلى ما يوافق علمهم ومشرّبهم، كما جروا عليه في نصوص الكتاب والسنة التي نريد بيان معناها الصحيح، وما تفيده"⁴.

وإذا كان الشيخ عبده يفضل التدريس على الكتابة، لإيمانه بقدرته على التأثير في النفوس

أكثر من المقروء فإن رضا يرى وجوب التدوين، لذلك ظل مكرراً الطلب بإلحاح قائلاً : "إن الزمان لا يخلو ممن يقدرّ كلام الإصلاح قدره، وإن كانوا قليلين، وسيزيد عددهم يوماً فيوماً،

* محمد عبده (1849-1905م) عالم دين و فقيه و مجدد إسلامي مصري ، يعد أحد رموز التجديد في الفقه الإسلامي و من دعاة النهضة

و الإصلاح في العالم العربي والإسلامي ، من آثاره : رسالة التوحيد ، شرح نهج البلاغة ، تحقيق وشرح دلائل الاعجاز و اسرار البلاغة ، الاسلام

¹ . والنصرانية بين العلم والمدنية ، العروة الوثقى مع صديقه جمال الدين الافغاني ، وغيرها .

أما رشيد رضا فهو تلميذه (1865-1935م) ولد بلنجان وتوفي بمصر ، مفكر اسلامي ومن رواد الاصلاح عمل صحافياً و كاتباً وأديباً لغوياً ، أسس

مجلة المنار على نمط العروة الوثقى التي اسسها شيخه محمد عبده ، له أعمال كثيرة منها : تفسير المنار، الوحي المحمدي ، الخلافة ، شبهات النصارى

² * وحجج الاسلام ، تاريخ الأستاذ الإمام (الشيخ محمد عبده) وغيرها ..

³ رشيد رضا تفسير المنار 12/01

⁴ - نفسه 13 /01

فالكتابة تكون مرشداً لهم في سيرهم. وإنَّ الكلام الحق، وإنَّ قلَّ الآخذ به، والعارف بشأنه لا بدَّ أن يُحفظ، وينمو بمصادفة المباشرة المناسبة له¹، حتى نال مراده واقتنع الشيخ².

منهج محمد عبده في التفسير : - كان منهج محمد عبده في التفسير "أن يتوسع فيما أغفله،

أو قصر فيه المفسرون، ويختصر فيما برزوا فيه من مباحث الألفاظ، والإعراب، ونُكت البلاغة، وفي الروايات التي لا تدل عليها ولا تتوقف على فهمها الآيات، ويتوكأ في ذلك على عبارة تفسير الجلالين الذي هو أوجز التفاسير، فكان يقرأ عبارته فيقرّها، أو ينتقد منها ما يراه منتقداً، ثم يتكلم في الآية أو الآيات المتزلة في معنى واحد بما فتح الله عليه مما فيه هداية وعبرة"³

- وكان لرشيد رضا دور في هذا التفسير إذ كان يدوّن ما يسمعه من شيخه أثناء الدرس،

وبعده يضيف ما يراه مناسباً، وكان يميّز في معظم الأحيان، أقواله عن أقوال محمد عبده، بقوله: "وأقول"، "وأنا أقول"، "وأزيد الآن"⁴

جاء في مقدمة المنار بالنسبة لهذا التفسير ما يلي: "المنار هو التفسير الوحيد الجامع بين صحيح

المأثور و صريح المعقول، الذي يبيّن حكم التشريع، و سنن الله في الانسان، وكون القرآن هداية للبشر في كل زمان و مكان، و يوازن بين هدايته و ما عليه المسلمون في هذا العصر و قد أعرضوا عنه، و ما كان عليه سلفهم المعتصمون بحبله، مراعاة فيه السهولة في التعبير، محتنباً مزج الكلام باصطلاحات العلوم و الفنون، بحيث يفهمه العامة، ولا يستغني عنه الخاصة وهذه هي الطريقة التي جرى عليها في دروسه في الأزهر حكيم الإسلام الأستاذ الإمام الشيخ محمد عبده"⁵.

- بيان سنن الله تعالى في الخلق ونظام الاجتماع البشري، وأسباب ترقّي الأمم وتدلّيتها، وقوّتها وضعفها.

- بيان أن الإسلام دين سيادة وسلطان، وجمع بين سعادة الدُّنيا وسعادة الآخرة، ومقتضى ذلك

¹ - نفسه 14/01

² - بدأ الشيخ بإلقاء دروس في التفسير في الأزهر ابتداءً من شهر محرم سنة (1317هـ / 1899م)، وانتهى منه في محرم منتصف سنة (1323هـ / 1905م) قبيل وفاة عبده، مبتدئاً من بداية القرآن الكريم، منتهياً عند تفسير قوله تعالى {وكان الله بكلّ شيء محيطاً} النساء 25

³ تفسير المنار 15/ 01

⁴ نفسه 15/ 01

رشيد رضا مقدمة المنار / ولإمام محمد عبده تفسير مشهور لجزء «عم» و سورة «العصر»، و بحوث تفسيرية عاجل فيها بعض الشكوك و

⁵ الإشكالات، كشرحه لقوله تعالى في الآيات 78 و79 من سورة النساء و آيات أخر.

أنّه دين روحاني اجتماعي، ومدني عسكري، وأن القوة الحربية فيه لأجل المحافظة على الشريعة العادلة، والهداية العامة، وعزّة الملة، لا لأجل الإكراه على الدين بالقوة .

– أن المسلمين ليس لهم جنسيّة إلا دينهم، فهم إخوة لا يجوز أن يفرقهم نسب ولا لغة ولا حكومة.

– ويرى محمد عبده بأن التفسير الجافّ مبعد عن الله وعن كتابه، وهو ما يقصد به حل الألفاظ وإعراب الجمل وبيان ما ترمي إليه تلك العبارات والإشارات من النكت الفنية، " وهذا لا ينبغي أن يُسمّى تفسيراً، وإنما هو ضربٌ من التمرين في الفنون كالتحوّ والمعاني وغيرهما"¹ أما التفسير الواجب هو الذي يستجمع الشروط لأجل أن تستعمل لغايتها، وهو ذهاب المفسر إلى فهم المراد من القول، وحكمة التشريع في العقائد والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح، ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام، ليتحقّق فيه معنى قوله: (هُدًى وَرَحْمَةً) ونحوهما من الأوصاف، فالمقصد الحقيقي وراء كل تلك الشروط والفنون هو الاهتداء بالقرآن، يقول الإمام: " وهذا هو الغرض الذي أرمي إليه في قراءة التفسير². وتكلم أيضاً عن التفسير والتأويل في اصطلاح العلماء، ثم بيّن عظيم شأن تفسير القرآن وفهمه."³

– ويعتمد تفسيره على العقل في فهم مراد الله داعياً من خلاله الى التجديد، والتحرر من قيود التقليد. " فاستعمل عقله الحر في كتاباته وبحوثه، ولم يجر على ما جمد عليه غيره من أفكار المتقدمين، وأقوال السابقين، فكان له من وراء ذلك آراء وأفكار خالف بها من سبقه، فأغضبت عليه الكثير من أهل العلم، وجمعت حوله قلوب مريديه والمعجبين به"⁴)

– محاولة الجمع بين الإسلام و المدنية، أو معايير الحياة الجديدة.

– كان عبده يسعى ليحقق الإصلاح الأخلاقي، من خلال الإصلاح الديني، لذلك نجده يركّز كثيراً على الأخلاق و يهتم بها، واضعاً نصب عينيه الهداية و الإرشاد و الأخلاق القرآنية، التي تركز عليها سعادة البشر في الدنيا و الآخرة، هي الهدف من التفسير .
يقول عبده: " إن الله سبحانه لا يسأل يوم القيامة ماذا قال الناس، أو ماذا سمعوا، بل يسألنا

¹ محمد عبده (تفسير جزء عم) ص 27 -

² - الشيخ محمد عبده (تفسير جزء عم) ص 27 -

³ - نفسه ص 27 -

⁴ - الذهبي / التفسير والمفسرون، م . س ، 554/01

ماذا استوعبنا من كتابه، و ماذا طبقنا من دساتيره، و من هنا فإن تفسيراً يجمع من هنا و هناك، ربما يساهم في إبعاد المؤمنين عن الصراط المستقيم". ولذلك فإن تفسير المنار يسعى لتأكيد الرسالة العالمية للقرآن و المنسجمة مع التكافل و الرقي. فمدرسة عبده تبدأ بالأصل القائل بأن الإسلام دين عالمي، و هو لجميع الشعوب و الأمم، في كلّ زمان و مكان أياً كان مستواها، و تفسيره يؤكّد على الجانب المعنوي المؤدّي لخدمة الناس، و تهذيب عقائد المسلمين بعامتهم و علمائهم و متكلميهم¹.

ذكر مفسر المنار في مقدمة تفسيره عن هداية القرآن و وجوب الإصلاح في المجتمع عن طريق القرآن فيقول: "أيها المسلمون إنّ الله تعالى أنزل عليكم كتابه هدىً و نوراً، ليُعَلِّمَكُمُ الْكِتَابَ وَالْحِكْمَةَ وَيُزَكِّيَكُم، وَيُعَدِّكُمْ لِمَا يَعْذُكُمُ بِهِ مِنْ سَعَادَتِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ، وَلَمْ يُتْرَكْ قَانُونًا دُنْيَوِيًّا جَافًا كَقَوَانِينِ الْحُكَّامِ، وَلَا كِتَابًا طَبِيًّا لِمُدَاوَاةِ الْأَجْسَامِ، وَلَا تَارِيخًا بَشَرِيًّا لِبَيَانِ الْأَحْدَاثِ وَالْوَقَائِعِ، وَلَا سِفْرًا فَنِيًّا لَوْجُوهِ الْكَسْبِ وَالْمَنَافِعِ، فَإِنَّ كُلَّ ذَلِكَ مِمَّا جَعَلَهُ تَعَالَى بِاسْتِطَاعَتِكُمْ، لَا يَتَوَقَّفُ عَلَى وَحْيٍ مِنْ رَبِّكُمْ، وَهَذَا بَعْضُ مِمَّا وَصَفَ اللَّهُ تَعَالَى بِهِ كِتَابَهُ فِي مُحْكَمِ آيَاتِهِ تَدَبَّرَهَا سَلَفُكُمْ الصَّالِحِ وَاهْتَدَوْا بِهَا، فَأَنْجِزْ لَهُمْ مَا وَعَدْتَهُمْ مِنْ سَعَادَةِ الدُّنْيَا قَبْلَ سَعَادَةِ الْآخِرَةِ."²

وللتحذير من إهمال الأخلاق الفاضلة يقول: "قد شاهدنا ولا نزال نشاهد في بلادنا أنّ طلب

العلوم و الفنون مع إهمال التربية المصلحة للنفس لم تحل دون استعباد الأجانب لنا،... إنّما يفهم القرآن و يتفقه فيه من كان نصب عينه و وجهة قلبه في تلاوته في الصلاة و في غير الصلاة ما بينه الله تعالى فيه من موضوع تزييله، و فائدة ترتيبه، و حكمة تدبيره، من علم و نور، و هدى و رحمة، و موعظة و عبرة، و خشوع و خشية، و سنن في العالم مطردة. فتلك غاية إنذاره و تبشيره، و يلزمها عقلاً و فطرة تقوى الله تعالى بترك ما نهى عنه، و فعل ما أمر به بقدر الاستطاعة، فإنّه كما قال: (هُدًى لِلْمُتَّقِينَ)."³

أما رأيه في بعض التفاسير التي ابعثت قارئها عن الهدف المنشود يقول: "كان من سوء حظّ المسلمين أنّ أكثر ما كتب في التفسير يشغل قارئه عن هذه المقاصد العالية، و الهداية السامية، فمنها ما يشغله عن القرآن بمباحث الإعراب و قواعد النحو، و نكت المعاني و مصطلحات البيان، و منها ما

¹ رشيد رضا المنار م . س / 03/18/01

² رشيد رضا ت المنار / م . س 15/01

³ رشيد رضا المنار نفسه م . س / 15/01 -

يصرفه عنه بجدل المتكلمين، وتخريجات الأصوليين، و استنباطات الفقهاء المقلّدين، وتأويلات المتصوّفين، وتعضّب الفرق والمذاهب بعضها على بعض، وبعضها يلفته عنه بكثرة الروايات، وما مزجت به من خرافات الإسرائيليات.¹

- **القرآن الكريم** هو الميزان الذي توزن به العقائد لتعرف قيمتها، ويقرر أنه يجب على من ينظر في القرآن أن ينظر إليه كأصل تؤخذ منه العقيدة، ويستنبط منه الرأي، فالقرآن هو صانع العقيدة وليس العكس، فكثيرون هم الذين تأولوا القرآن من خلال مذاهبهم ومعتقداتهم فضلوا وأضلّوا وفي هذا يقول: "أريد أن يكون القرآن أصلاً تحمل عليه المذاهب والآراء في الدين، لا أن تكون المذاهب أصلاً والقرآن هو الذي يحمل عليها، ويرجع بالتأويل أو التحريف إليها، كما جرى عليه المخدولون، وتاه فيه الضالون".⁽²⁾

- **الابتعاد عن الخوض في مبهمات القرآن** إذ لم يكن محمد عبده يهتم بها، لاعتقاده أن الله تعالى لم يكلفنا بالبحث عن الجزئيات والتفصيلات لما جاء به مبهماً في كتابه، ولو أراد منا ذلك لدلنا عليه في كتابه أو على لسان نبيه، وهو يصرح بأن هذا هو (مذهبه في جميع مبهمات القرآن يقف عند النص القطعي لا يتعداه، ويثبت أن الفائدة لا تتوقف على سواه)³

وهو يطبق هذا المبدأ، ففي تفسيره للآيتين 10 و 11 من سورة الانفطار (وَإِنَّا عَلَيْكُمْ لَحَافِظِينَ كِرَامًا كَاتِبِينَ)، نجده يقول: (ومن الغيب يجب علينا الإيمان به ما أنبأنا به في كتابه: أن علينا حفظة يكتبون أعمالنا حسنات وسيئات، ولكن ليس علينا أن نبحت عن حقيقة هؤلاء، ومن أي شيء خلقوا، وما هو عملهم في حفظهم وكتابتهم، هل عندهم أوراق وأقلام ومداد كالمعهود عندنا... وهو فهمه؟ أو هناك الواح ترسم فيها الأعمال؟ وهل الحروف والصور التي ترسم هي على نحو ما؟ أو إنما هي أرواح تتجلى لها الأعمال فتبقى فيها بقاء المداد في القرطاس إلى أن يبعث الله الناس؟ كل ذلك لا نكلف العلم به، وإنما نكلف الإيمان بصدق الخبر وتفويض الأمر في معناه إلى الله، والذي يجب علينا اعتقاده من جهة ما يدخل في عملنا، هو: أن أعمالنا تحفظ وتحصى، لا يضيع منها نقيير ولا قطمير).⁽⁴⁾

¹ رشيد رضا المنار / نفسه 01 / 17

² محمد عبده، تفسير جزء (عم) ص 142

³ رشيد رضا المنار 01 / 320

⁴ محمد عبده تفسير جزء (عم) م س ص 36

- كان محمد عبده مهتما بالمسائل الاجتماعية ، إذ لا يكاد يمر بآية من القرآن، يمكنه أن يأخذ منها علاجاً للأمراض الاجتماعية، إلا أفاض في ذلك بما يصور للقارئ خطر العلة الاجتماعية التي يتكلم عنها، ويرشده إلى وسيلة علاجها والتخلص منها، كل هذا يأخذه الأستاذ الإمام من القرآن الكريم، ثم يلقي به على أسماع المسلمين وغير المسلمين؛ رجاء أن يعودوا إلى الصواب، ويثوبوا إلى الرشاد .

فمثلاً عند ما تعرض لقوله تعالى في الآية (3) من سورة العصر من التفسير المطول لها (وتواصوا بالصبر) نجده يقول : (. . . والصبر ملكة في النفس يتيسر معها احتمال ما يشق احتمالها، والرضا بما يكره في سبيل الحق، وهو خلق يتخلق به بل يتوقف عليه كمال كل خلق، وما أتى الناس من شئ مثل ما أتوا من فقد البصر أو ضعفه. كل أمة ضعف الصبر في نفوس أفرادها، ضعف في كل شئ، وذهبت منها كل قوة" ويقول " نقص العلم عند أمة من الأمم كالمسلمين اليوم.. وجدت السبب فيه ضعف الصبر" ¹

- كما اعتمد على العلم الحديث في تفسيره لبعض آيات القرآن ، فيشرحها شرحاً يقوم على أساس من نظريات العلم الحديث، محاولاً التوفيق بين معاني القرآن وتلك النظريات ، موضحة صلاحية القرآن لكل زمان ومكان ، هذا من جهة ومن جهة أخرى الخروج عن المألوف ، ففي تفسيره لقوله تعالى : " (إذا السماء انشقت) نجده يقول : (انشقاق السماء، مثل انفطارها، وهو فساد تركيبها، واختلال نظامها، عندما يريد الله خراب هذا العالم الذي نحن فيه ، وهو يكون بحادثة من الحوادث التي قد ينجر إليها سير العالم . كأن يمر كوكب في سيره بالقرب من آخر فيتجاذبا فيتصادما فيضطرب نظام الشمس بأسره، ويحدث من ذلك غمام وأي غمام، يظهر في مواضع متفرقة من الجو والفضاء الواسع، فتكون السماء قد تشققت بالغمام، واختل نظامها حال ظهوره) .(²

وعند تفسيره لسورة الفيل ، يستطرد القول حول إرسال الطير على أبرهة وماورد في بعض الروايات من أن الذي أصاب القوم هو داء الجدري ، فيوضح الشيخ ان ذلك الجدري نشأ من حجارة يابسة سقطت على أفراد الجيش بواسطة فرق عظيمة من الطير ، يجوز ان تعتقد أنها من جنس البعوض أو الذباب ، الذي ينقل جراثيم بعض الأمراض ، أو أن تكون هذه الحجارة من

¹ محمد عبده ، تفسير الفاتحة وست سور من خواتيم القرآن ص 19-87-89

² رشيد رضا المنار 14/01

الطين المسموم الذي تحمله الرياح فيعلق بأرجل هذه الحيوانات ، هذه الطيور التي نحسبها ضعيفة هي من أعظم جنود الله في إهلاك من يريد إهلاكه من البشر...."¹

منهج رشيد رضا في تفسير المنار

لا يمكن الجزم بأن لرشيد رضا منهجا محددًا وأسلوبًا موحدًا قد اتبعه في كامل تفسيره ، مادام هذا التفسير تقاسمته أزمنة كثيرة رابت عن الثلاثين سنة (من 1899م الى 1935م) ، وهي مدة تعيق المفسر من التزام خطة تفصيلية موحدة في كل ما يفسره⁽²⁾، الا أنه بالامكان استخراج الملامح الرئيسة لمنهجه وأسلوبه في التفسير، والتي إن زاد عليها في بعض الأحيان، ولكنه لم يخالفها على الإجمال في كامل تفسيره.

وقبل ذلك لابد من الاشارة الى نقطتين هامتين :

أولاً : أشرنا فيما سبق بأن تفسير المنار قبل أن يكون كذلك كان دروسا شفوية يلقيها الشيخ محمد عبده ، ثم يدون خلاصتها رشيد رضا في مذكراته ثم يضيف إليها ما يراه مناسباً من كتب التفسير الأخرى بعد موافقة الشيخ ، ثم تنشر في مجلة المنار ، وفي نهاية كل سنة كان يجمع مانشر ويعيد نشره في مجلد مستقل.⁽³⁾

يلاحظ بأن ثمة بعض الاختلاف في فئة مُتلقّي التفسير بين مرحلة عبده⁽⁴⁾، ومرحلة رضا، إذ كان رضا يستجيب أكثر لحاجات الجماهير العريضة المتعطشة للهداية، والثقة بالدين وأحكامه بأكثر مما فعل عبده، وقد تجلّت هذه الاستجابة في مظاهر عدة، أهمها ازدياد حضور التزعة الإصلاحية في التفسير، التي ازدادت وضوحاً وجلأً من خلال الفصول الإصلاحية الاستطردادية

¹ محمد عبده تفسير سورة الفيل ص 52 -

1 - لقد تركت هذه المدة الطويلة التي دَوّن فيها "المنار" وماحدث فيها من تقلبات سياسية ، بعض الآثار السلبية عليه مثل التطويل والاسهاب والتكرار وظهور شيء من التزعة الخطابية في بعض المواضيع .انظر الشرباصي ، رشيد رضا الصحفي ، المفسر /القاهرة مجمع البحوث الإسلامية ط 01 /1977 و152 و157 .

2 - السلطان محمد عبد الله ، رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب / الكويت مكتبة المعلا ط 01 /1409 هـ/1988م ص 317³.

3 - يصف رشيد رضا الذين كانوا يحضرون دروس محمد عبده فيقول : " هذا وان درس التفسير في الازهر كان احفل الدروس وانغمها في الدين والاجتماع والسياسة والادب والبلاغة وكان يحضره كثير من علماء الازهر واساتذة المدارس الثانوية والعالية وكبار رجال القضاء ورجال الحكومة " ينظر رضا رشيد تاريخ الاستاذ الامام / القاهرة مطبعة المنار ط 01 / 1350 هـ / 1931 م 01 / 769⁴.

الكثيرة (1) التي كتبها رشيد، وأدرجها في تفسيره دون أن تكون هناك حاجة واضحة لذكرها في المواضيع التي ذُكرت فيها في التفسير (2*) وكذلك الفصول الاستطرادية العديدة التي عقدها للرد على المبشرين وحملاتهم، وبشكل خاص تلك الفصول التي جعلهم فيها في موقع الدفاع عن النفس عندما هاجم وبكل قوة عقائد الصلب والتثليث والفداء.

وكذلك اعتماد رضا أسلوباً في الكتابة بعيداً عن لغة التجريد والتنظير، والمصطلحات والمفاهيم الدقيقة التي تعلو عن مستوى عامة قرائه، وفي المقابل سعيه إلى مراعاة السهولة والجمال في التعبير، بحيث يتمكن القارئ المحدود الثقافة والعلم من فهم عباراته، ويقف دون صعوبة على مراده منها، وبذلك استطاع تفسيره أن يحقق الهدف الذي أراد له رشيد رضا منه، وهو أن يتدبر القارئ القرآن الكريم، ويهتدي به، ويُعينه على "النهوض بإصلاح أمته، وتحديد شباب ملتته، الذي هو المقصود بالذات منه" (3).

ثانياً: أن رشيد رضا نفسه تحدث عن منهجه في التفسير بعد أن انفرد في العمل بعد وفاة عبده، قائلاً: "هذا، وإنني لما استقلتُ بالعمل بعد وفاته، خالفتُ منهجه رحمه الله تعالى بالتوسع فيما يتعلق بالآية من السنة الصحيحة، سواء كان تفسيراً لها أو في حكمها، وفي تحقيق بعض المفردات أو الجمل اللغوية، والمسائل الخلافية بين العلماء، وفي الإكثار من شواهد الآيات في السور المختلفة" (4).

يمكن أن نفهم من هذا النص أن رشيد رضا قام بعد استقلاله بالعمل بتضييق فسحة حرية النظر اللغوي، والعقلي المستقل التي كان يمنحها عبده لنفسه أثناء تفسيره لصالح توسيع دائرة الاعتماد على النصوص الدينية: قرآناً وسنةً، وعلى أقوال السلف، بالإضافة إلى زيادة الاعتماد على التفريع الفقهي، والتوسع الكلامي واللغوي، وتظهر آثار هذا التحول جلية من خلال نقولاته

1 - رشيد رضا م س / تفسير المنار 16/01 -

5 * كان رشيد رضا يدرك بنفسه هشاشة الصلة بين معظم هذه الفصول، وبين نسيج النص التفسيري الذي أُضيفت إليه، لذلك لم يتردد في القول "وأستحسن للقارئ أن يقرأ الفصول الاستطرادية الطويلة وحدها في غير الوقت الذي يُقرأ فيه التفسير". المصدر السابق، 16/1.

2

3 رضا / تفسير المنار م . س 16/01

4 نفسه 16 / 01

الطويلة من مصادر التفسير بالأثر¹ .

هذا التحول عند رشيد رضا يمكن إدراجه عرض افكاره الاصلاحية في سياق التراث الاسلامي المعتمد في ميدان التفسير ، قصد الحصول على شرعية القول الجديد في التفسير كي يتحاشى معارضة الجمهور العريض، ومثليه من العلماء الرسميين، وهذا هو الذي حدث فعلاً، حيث وجد هذا التفسير قبولاً عاماً عند قرائه، وبذلك يكون رضا قد تفادى قسماً كبيراً من الموجة العاصفة من الاعتراضات، والانتقادات التي قيلت بحق تفسير محمد عبده المستقل، والتي حكمت على منهجه بأنه تفسيرٌ بالرأي، وتفسير عقلائي، توفيقى، الأمر الذي أدى إلى إقصاء تفسيره من دائرة التأثير العام التي كان يطمح إليها .

السمات العامة لتفسير المنار (رشيد رضا)

01 – إتخذ رشيد رضا من القرآن منطلقاً للتفسير ، حاله حال الذين نادوا بتفسير القرآن بالقرآن، فيقول: "أنّ الآيات يفسّر بعضها بعضاً إذا نحن أخذنا القرآن بجملته كما أمرنا" (2) ثم الرجوع إلى السنة ، وما جرى عليه سلف الأمة من الصحابة والتابعين في الصدر الأول.. وبأساليب لغة العرب، وسُنن الله في خلقه" (3). أي الالتزام بالمنطق الداخلي المتناسك، والمنسجم للنص القرآني، والاعتصام بعواصم الأثر والخبر الصحيح، والأخذ بطرق اللغة العربية في دلالة الألفاظ، والتراكيب على المعاني.

02 – الحرص على الربط بين مجموع الآيات بموضوع السورة الرئيسي وهذا ما يسمى بالوحدة الموضوعية (4) والتعرض للآيات التي تشترك في موضوع واحد بالشرح الموجز وكأنه تنبه الى أهمية التفسير الموضوعي للقرآن الذي يدعو اليه علماء العصر الحديث .

03 – كان رضا يُعنى بذكر أسباب التزول وتمحيص الروايات الواردة فيها، وكان مهتماً

3- من بين من نقل عنهم : الطبري (ت310هـ)، والبغوي (ت516هـ)، وابن كثير (ت774هـ)، والسيوطي (ت911هـ). وكذلك نقله من مصادر التفسير اللغوي، وبشكل خاص تفسير الكشاف (ت538هـ)، بالإضافة إلى اعتماده على أمهات معاجم اللغة مثل لسان العرب لابن منظور (ت711هـ)، ومقاييس اللغة لابن فارس (ت395هـ)، فضلاً عن اعتماده على معاجم ألفاظ القرآن الكريم، من مثل: "مفردات ألفاظ القرآن" للراغب الأصفهان ت 502 هـ) كما أخذ من كتب ابن حزم (ت456هـ)، والغزالي (ت505هـ)، وفخر الدين الرازي (ت606هـ)، وابن تيمية (ت728هـ)، وابن قيم الجوزية (ت751هـ)، وابن كثير (ت774هـ)، والشاطبي (ت790هـ).

¹ رشيد رضا / تفسير المنار 259/02

² نفسه 196 /06

³ رشيد رضا /، تفسير المنار، 3 / 118 - 119 . وانظر أيضاً، 4 / 122 - 123 ، 256 - 257 ، 434 - 435

بذكر القراءات القرآنية عند وجودها (1)، كما كان حريصاً أيضاً على ذكر الأحاديث النبوية التي تدور في فلك مايفسره من آيات ، دون إغفال التعليق عليها، ونقد أسانيدھا، وتمحيص رواھا، فضلاً عن تخريجھا، وعزوها إلى مصادر الحديث المعتمدة (2)

05 - لم يكن يشغل القارئ الا بما هو ضروري لبيات معنى الآيات القرآنية ، اذ لا حاجة في التوسع في أقوال النحاة والبلاغيين ومسائل الخلاف التي شغلتهم سنين طوالا ، وكان هدفه من هذا الاقتصاد ألا يشغل القارئ عن وجوه الهداية، وقصدية التفسير وهذه الميزة يشترك فيها مع شيخه محمد عبده (3)

06 - تأثر رشيد رضا بالفكر السلفي وتبنى مواقف السلفيين في أكثر من قضية وعلى رأس هؤلاء ابن تيمية (4). فهو مؤمن إيماناً تاماً بمنهج السلف في تفسير آيات الغيب، إلا أنه قدّم بعض التنازلات، عن قناعة وإدراكٍ منه لِمَا يفعل، في هذا المجال إرضاءً لترعته الإصلاحية التي قضت عليه هنا بسرد بعض التأويلات من أجل أن يكسب أنصاراً جدداً للإسلام من بين قرائه من ذوي الثقافة العصرية، ومن أبناء المؤسسات التعليمية الحديثة الذين بدؤوا يهيمنون على مقاليد الحياة السياسية والثقافية في عصره .

07 - تأثر رشيد رضا بمنهج السلف جعله لا يتحرّج في مواضع كثيرة من مناقشة، ونقد شيخه محمد عبده في بعض آرائه، وخاصة في الأمور والمسائل العقديّة التي مال فيها عبده عن

1 نفسه 1 / 167، 3 / 247 -

نفسه 3 / 82 - 91 وانظر أيضا شقير شفيق ، موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث الشريف : دراسة تفسيرية على تفسير المنار / بيروت المكتب الاسلامي ط 01 (1419 هـ / 1998م) 275 - 408

أشار رشيد رضا إلى أن للقرآن الكريم بلاغتين، بلاغة مضمونه ومعانيه، وتأتي في المقام الأول، وبلاغة ألفاظه وأساليبه، وتأتي على الرغم من أهميتها في المقام الثاني. فهذا هو يقول "وإن كثرة البحث في الثاني -يقصد البلاغة اللفظية- ليشغل المفسر عن الأول الخاص منه بالهداية، وإصلاح النفس وتركيتها، ولهذا السبب نفتصر منه في تفسيرنا على ما قصر فيه المفسرون باختصار لا يشغل عن الهداية المقصودة بالذات، وقد نجعله من باب الاستطراد بعد بيان معنى الآية أو الآيات". تفسير المنار، 12 / 91. انظر أيضاً، 10 / 524

2 يقول رشيد رضا: "وينبغي أن تعلم أيها القارئ المؤمن أن من الخير لك أن تطمئن قلباً بمنهج السلف، ولا تحفل بغيره، فإن لم يطمئن قلبك إلا بتأويل يرضاه أسلوب اللغة العربية، فلا حرج عليك، فإن الله لا يكلف نفساً إلا وسعها.. والذي عليك قبل كل شيء أن توقن بأن كلام الله كله حق، وألا تقول شيئاً منه بسوء قصد.. والتفسير الموافق للغة العرب لا يُسمى تأويلاً، وإنما يجب معه تزئيه الخالق، وعدم تشبيه عالم الغيب بعالم الشهادة من كل وجه". تفسير المنار، 1 / 252 - 253. وفي الحقيقة فقد ذكر رضا هذا الكلام في المجلد الأول من تفسيره الذي نشره بشكل مستقل بعد أن أضاف عليه إضافات كثيرة، عام 1346هـ/1927م، أي في المرحلة التي تشبّع فيها رضا من الفكر السلفي، دون أن يتخلى في الوقت نفسه عن تمسكه بمشروع محمد عبده الإصلاحية بشكل عام.

مذهب السلف⁽¹⁾ لأن محمد عبده يؤمن بدور العقل في عملية التفكير في حل القضايا غير أن هذا الأمر غير وارد في الفكر السلفي .⁽²⁾

08 - قام بربط تفسير الآيات ومضمونها بواقع المسلمين ومشاكلهم السياسية والاجتماعية، واتخذ من تفسير الآيات وسيلة لتنبيه المسلمين، وتذكيرهم بالواجبات الملقاة على عاتقهم، وكثيراً ما كان يستفيد من هذا الربط، ويقوم بالانتقاد الشديد لمعظم علماء وشيوخ عصره الذين تمسكوا بالتقليد، وابتعدوا عن الاجتهاد، ولم يقوموا بدورهم في تذكير المسلمين، وربط حياتهم بالقرآن الكريم، والسنة الصحيحة.⁽³⁾

09 - كان حريصاً في نهاية تفسير كل سورة تقريباً، على كتابة خلاصة إجمالية لأحكامها، وقواعدها، ومقاصدها⁽⁴⁾، يركّز فيها بشكل خاص على السنن الإلهية الكثيرة التي أوردتها في ثنايا الآيات المفسّرة⁽⁵⁾.

نماذج من تفسير المنار

أ - العدول في ألفاظ القرآن .

يصرف صاحب المنار بعض ألفاظ القرآن عن ظواهرها، ويعدل بها إلى ناحية المجاز أو التشبيه، ففي قوله تعالى : { يَا أَيُّهَا الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهًا فَنَرُدَّهَا عَلَىٰ أَدْبَارِهَا }⁶ نجد أنه يستظهر أن المعنى المراد هنا: آمِنُوا بِمَا نَزَّلْنَا مُصَدِّقًا لِمَا مَعَكُمْ مِنْ قَبْلِ أَنْ نَطْمِسَ وُجُوهَ مَقاصدكم التي توجّهتم إليها في كيد الإسلام، ونردّها خاسئة خاسرة إلى الوراء، بإظهار الإسلام ونصره عليكم، وفضيحتكم فيما تأتونه باسم الدين والعلم الذي جاء به الأنبياء

انظر مناقشته لحمد عبده في الفرق بين الذنب والسيئة، تفسير المنار، 4 / 302 - 304. وانظر نقده له في مسألة "الغلو"، وانتصاره لمذهب

1. السلف في تقرير هذه المسألة، تفسير المنار، 1 / 395. وانظر أيضاً، 2 / 139

انظر على سبيل المثال نقده لفخر الدين الرازي، تفسير المنار، 1 / 68، 4 / 61 - 63. ونقده لشهاب الدين الألوسي (ت1854م) صاحب

2. راجع تفسير "روح المعاني"، 1 / 91 - 94

3. تفسير المنار م س ، 4 / 98، 318

4. ارسلان ، السيد رشيد رضا (دمشق / مطبعة ابن زيدون ، ط 01، 1356هـ / 1937 م à ص 615.

5. تفسير المنار م س / 559/09 - 585 .

6. سورة النساء الآية 47

ب - رأي الشيخ في أصحاب الكبائر:

يفسر رشيد رضا قوله تعالى: { وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ }¹ بأن صاحب الكبيرة والتي درجتها تبلغ درجة أكل الربا والقتل العمد إذا مات ولم يتب ، يخلد في النار ولا يخرج منها أبدًا. فيقول: "أي: ومن عاد إلى ما كان يأكل من الربا المحرّم بعد تحريمه، فأولئك البعيدون عن الاتّعاظ بموعظة ربّهم الذي لا ينهاهم إلّا عمّا يضرهم في أفرادهم أو جمعهم"²، هم أهل النار الذين يلزمونها كما يلزم الصاحب صاحبه، فيكونون فيها خالدين . وبذلك يكون الشيخ قد خالف أهل السنة والجماعة الذين يرون بأن المعاصي لا توجب الخلود في النار ، واستباحة الربا هنا ليست اعتقادا وإنما عملا.

ج - قصة آدم والملائكة: يرى صاحب المنار أن الأمر بالسجود لآدم للتكوين فالعنى: أنه تعالى جعل ملائكة الأرض المدبرة بأمر الله تعالى وإذنه لأمرها بالسنن التي عليها مدار نظامها كما قال: {فَالْمُدَبِّرَاتِ أَمْرٌ}³ ، مسخرة لآدم وذريته؛ إذ خلق الله هذا النوع مستعدًا للانتفاع بها كلها؛ ولذلك قال تعالى: {وَعَلَّمَ آدَمَ الْأَسْمَاءَ كُلَّهَا}⁴ .

د - رأيه في السحر: يرى صاحب المنار بأن السحر ما هو إلا ضرب من التمويه والخداع الذي يلجأ إليه ضعاف النفوس ، ولا حقيقة له ، وبذلك يتفق مع محمد عبده وكذا المعتزلة ، فيقول في تفسير قوله تعالى: {وَلَوْ نَزَّلْنَا عَلَيْكَ كِتَابًا فِي قِرْطَاسٍ فَلَمَسُوهُ بِأَيْدِيهِمْ لَقَالِ الَّذِينَ كَفَرُوا إِنَّ هَذَا إِلَّا سِحْرٌ مُّبِينٌ}⁵ "والآية تدل على أن السحر خداع باطل، وتخيل يُرى ما لا حقيقة له في صورة صورة الحقائق.

هـ - الجن لا يرى :

ينكر صاحب المنار رؤية الجن ومن زعم عكس ذلك فهو واهم ومتخيل إذ لا حقيقة له في الخارج في زعمه ، ويزيد على ذلك فيجوز أن تكون "ميكروبات" الأمراض نوعًا من الجن؛ وذلك حيث

سورة البقرة الآية 275¹

رشيد رضا تفسير المنار م .س²

سورة النازعات الآية 05³

سورة البقرة الآية 31⁴

5 - سورة الأنعام الآية 07

يقول عندما تعرّض لتفسير قوله تعالى: {الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ...} ¹ والمتكلمون يقولون: إن الجنّ أجسام حيّة خفيّة لا تُرى.

و- من معجزات النبي -صلى الله عليه وسلم- القرآن فقط:

يذهب صاحب المنار مذهبا بعيدا عن الحقيقة فيزعم بأن النبي -صلى الله عليه وسلم- لا معجزة له سوى القرآن الكريم، وينكر بعض معجزاته الكونية، ويتأول ما يشهد لها من آيات، ويحدد صحة ما يقوم بإثباتها من الأحاديث، وما يُسلمه من بعض الآيات الكونية فهو في نظره إكرام للنبي -صلى الله عليه وسلم- من ربه، وليس من قبيل المعجزة أو الحجة على صدق دعوته. يذهب إلى هذا، ويستدل له بمثل قوله تعالى: {وَمَا مَعَنَا أَنْ نُرْسِلَ بِالْآيَاتِ إِلَّا أَنْ كَذَّبَ بِهَا الْأَوَّلُونَ} ² إلا أن هذا المذهب لا أصل له ما دام هناك آيات وأحاديث تثبت معجزات الرسول الأكرم الكونية كحادثة انشقاق القمر التي لا يجد الشيخ ردا عليها وبذلك يجد نفسه معارضا لبعض من نصوص القرآن والحديث .

(ح) - رأي رشيد رضا في مسائل فقهية :

يعطي صاحب المنار لنفسه الحرية الواسعة في استنباط الأحكام من القرآن، حتّى وإن خالف جمهور الفقهاء، فيما ذهبوا إليه. يقول في الآية الكريمة {كُتِبَ عَلَيْكُمُ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ الْمَوْتُ إِنْ تَرَكَ خَيْرًا الْوَصِيَّةُ لِلْأَقْرَبِينَ وَالْأَقْرَبِينَ بِالْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى الْمُتَّقِينَ} ³ فستجد أنّه لم يعبا بما عليه جمهور العلماء من أهل السنة من أنّ حكم هذه الآية منسوخ، بصرف النظر عن كون الناسخ آية المواريث أو حديث: ((لا وصيّة لوارث)) الذي جنح الشافعي في "الأم" إلى أنّ متنه متواتر. فراح يؤكّد بكل ما يملك من حجة: أنّ حكم الوصية للوالدين والأقربين باقٍ لم يُنسخ، كما راح يفنّد كل دليل تمسّك به الجمهور. وأتمى البحث في هذه المسألة بقوله: "وصفوة القول: أنّ الآية غير منسوخة بآية المواريث لأنّها لا تُعارضها، بل تؤيّدُها، ولا دليل على أنّها بعدها، ولا بالحديث لأنّه لا يصلح لنسخ الكتاب. فهي محكمة، وحكمها باقٍ ⁴.

(ط) - موقفه من مبهمات القرآن:

- سورة البقرة الآية 79 المنار 179/3

² الإسراء الآية 59

سورة البقرة الآية 180 ³

رشيد رضا تفسير المنار م . س /ج 02 ص 109 ⁴

رغم كون رشيد رضا ينكر على الكثيرين من المفسرين الخوض في مبهمات القرآن كما أشرنا في منهجه في التفسير ، وهذا الأمر نفسه قد دعا إليه شيخه محمد عبده ، إلا أننا نجد بين الفينة والأخرى يشرح بعضاً منها بما جاء في التوراة والإنجيل، وذلك أنه كثيراً ما ينقل من الكتاب المقدس أخباراً وآثاراً يفسّر بها بعض مبهمات القرآن، أو يردّ بها على أقوال بعض المفسرين. ومع هذا، فإن الرجل قد دافع عن الإسلام والقرآن، وكشف عمّا أحاط بهما من شكوك ومشاكل. وقد استعمل في ذلك لسانه وقلمه، وضمّنه مجلّته و"تفسيره"؛ وتلك مزية للرجل يُحمد عليها، ولا ننسى ما له من أفكار جريئة ومتطرفة.

تفسير المنار في الميزان .

رغم المكانة التي تميز بها تفسير المنار في سياق حركة التفسير الحديثة، إلا أنه قد تعرض لكثير من الانتقادات وفي مقدمتها علماء الفكر الوهابي السلفي ، بالرغم من تبنيه لفكرهم ، وانقلابه على شيخه محمد عبده في كثير من الأمور العقلية ، وفي زعمهم هؤلاء أن رشيد رضا قد تساهل في ذكر بعض التأويلات، وتأويل بعض المعجزات، وردّ بعض الأحاديث النبوية، وانفراده ببعض الآراء الفقهية⁽¹⁾، وقسوته أحياناً على بعض العلماء السابقين. ولم يشفع لرشيد رضا أمام هؤلاء العلماء ما ذهب إليه، بعد وفاة شيخه، من ترجيح مذهب السلف على مذهب الخلف العقلي. وقد بقي في نظرهم أحد نماذج العلماء المسلمين الذين انهزموا فكرياً أمام الغرب⁽²⁾.

كما تعرّض رشيد رضا وتفسيره إلى نقد من قبل المؤسسة الدينية الرسمية والمؤسسة الصوفية الشعبية بسبب زحزحته المكانة التقليدية المرموقة التي كان يتمتع بها كل من الفقهاء التقليديين، وشيوخ الطرق الصوفية في المجتمع، وذلك من خلال الحملة العنيفة التي قام بها على صفحات تفسيره على التقليد المذهبي وعلمائه⁽³⁾، ولقد تركت معظم انتقادات هذا الفريق من العلماء على الميول السلفية والوهابية التي ظهرت جلياً في تفسير المنار. بالإضافة إلى تأويله لبعض

انظر ما ذهب إليه من أن المسافر يجوز له التيمم، حتى لو كان الماء بين يديه، ولا يوجد أي مانع يمنعه من استخدامه إلا كونه مسافراً. تفسير المنار، 5/ 120-121

انظر ، الرومي، فهد، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط4/ د.ت)، 809-812، السلطان، محمد عبد الله، رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، 333-339

³ تفسير المنار م س / 12 / 220 - 221

المعجزات، وإنكاره لكثير من الكرامات، واتهم باتهامات خطيرة من قبل شيوخ الأزهر، في مقالات جمعت في كتاب موسوم بـ "صواعق من نار في الرد على صاحب المنار"، الأمر الذي دفع رضا للرد، وتبيين حقيقة، وسلامة موقفه إزاء القضايا التي اتهم فيها، في مقالات عديدة جمعها ونشرها في كتاب سماه: "المنار والأزهر" (1)

وفريق ثالث من الباحثين المعاصرين الذين ينادون بإعادة قراءة القرآن الكريم وفق مناهج جديدة تبعا لمكتسبات العلوم الاجتماعية والإنسانية الحديثة، فهؤلاء يرون أن مساهمة رشيد رضا في تفسير "المنار" ما هي إلا خطوة تراجعية عن بعض ما أنجزته مدرسة المنار على يد رائدتها الأفغاني وعبداه — وهو في نظرهم إنجاز محدود، وموضع نقد وتقويم — وذلك بسبب ما قام به رضا من إعادة العمل التفسيري إلى نخوم المدرسة التقليدية القديمة في التفسير، والتي تمثلت في إكثاره من النقول عن علماء التفسير السابقين، واستطراداته الواسعة فيما يتعلق بقضايا العقيدة والتشريع، هذا بالإضافة إلى عجزه عن الاستفادة من المناهج الغربية الحديثة في دراسة، ونقد النصوص المقدسة، يقول الاستاذ عبد المجيد الشرفي: "فتفسير المنار أبعد ما يكون عن التفسير النقدي، وليس فيه أدنى إعادة نظر في المسلمات المتعلقة بالترتيب الرسمي والتبدي للصور والآيات، ومواطن الإشكال في عدد من التعابير القرآنية، ويتبنى بالطبع المفهوم التقليدي للوحي الذي يكون فيه الرسول مجرد مبلغ سلمي للرسالة الإلهية، فلا مجال فيه لأثر ما لشخصية النبي وللظروف التاريخية التي أحاطت به، ولا لمشكلة الانتقال من الكلام الإلهي المفارق إلى الكلام البشري المحدود بالضرورة. وبعبارة أخرى فقد كان تفسير المنار تفسيراً إيمانياً بالدرجة الأولى" (2)

وربما أراد هؤلاء أن يخضعوا النص القرآني لأسئلة الحداثة وإشكالاتها النقدية المتعلقة بالنصوص المقدسة — بالإضافة إلى عزل النص القرآني عن شبكة النصوص التفسيرية التي أحاطت به، وأصبحت مدخلاً إجبارياً لفهمه، وأصبحت معاني القرآن الكريم بالتالي أسيرةً لمنهجية هذه النصوص في تحديد المعنى بشكل عام، لذلك فقد اعتبروا محاولة رضا للعودة بتفسير القرآن الكريم إلى أحضان التراث، والارتباط بمنهجيته التفسيرية العامة بمثابة تراجع منهجي لا يساعد على تطوير

1 السلطان، محمد عبد الله، رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، 477 – 478

2 انظر الشرفي، عبد المجيد، الإسلام والحداثة، (تونس، الدار التونسية للنشر، ط2، 1991م)، 67-68 -

علم التفسير¹ ، ونحن لانلزم رشيد رضا بأن يكون حدثا حث النخاع كما لانسمح له ايضا بأن يجتر ما كتب السلف ويعيب العقل تماما إرضاء لهؤلاء أو هؤلاء، ومهما يكن من أمر فإن العذر مقبول لإسهامته الكبيرة، بالاضافة الى أن اللحظات التاريخية التي مرت بها الأمة كانت عصبية ، أجبرته على أن يختار ما اختار .

02 - تفسير ابن باديس (ت1940م):

اختص تفسير الإمام عبد الحميد بن باديس⁽²⁾، بعنصر هام في المجتمع الجزائري آنذاك تمثل في الأوضاع الاجتماعية ، فاستفاد الإمام مما دأب عليه المفسرون السابقون محاولا التجديد فيه ، ليخلصه مما علق به من أساليب معقدة وأقوال مختلفة وآراء مضطربة، أبعدت التفسير عن القصدية الإلهية من النص القرآني ، وشغلت ذهن القارئ بما لا يفيد في دنياه ولا آخرته ، فأنكب الإمام على القرآن دراسة وتدريسا، واضعا نصب عينيه الهدف الأسمى من التفسير وهو الوصول إلى هداية الناس إلى رب الناس بلغة بسيطة واضحة وأسلوب سهل ، مخالفا بذلك الخطاب القديم الذي لم يورث سوى كثرة الملل والنحل والأهواء والفرق التي بسببها حاد التفسير عن غايته المرسومة له .

لقد عاش ابن باديس في زمن كان يئن فيه العالم الإسلامي تحت ضربات الاستعمار العالمي حيث زلزلت المبادئ ومزقت الأصول وضربت الأمة في أعز ما تملك معقد بقائها . بالإضافة الى ماعرفته الجزائر إبان الاحتلال الفرنسي من مسخ للهوية وتشويه للوطنية، وتعرية وجودية لمرصودها الثقافي؛ الدين واللغة. هذا الواقع المرقد شغل ابن باديس، كما شغل أتباعه من بعده؛ والمتمثل في كيفية إعادة قراءة القرآن، بعد أن تعطلت ملكة التجديد. كيف السبيل إلى الحفاظ على هويتها المعرفية والدينية، وعلى جغرافيتنا من الاندثار والحو التاريخي والاجتماعي؟

1 انظر، النيفر، أمحمد، الإنسان والقرآن: التفاسير القرآنية المعاصرة، قراءة في المنهج، (دمشق، دار الفكر، ط1، 1421هـ/2000م)،

² - هو عبد الحميد بن محمد المصطفى بن مكّي بن باديس، رائد من رواد الحركة الإصلاحية بالجزائر خاصة والعالم الإسلامي عامة، ولد بقسنطينة عام 1889م، وهناك تلقى تعليمه الأول، وتوجه إلى تونس لإكمال دراسته، عام 1908م، وسنة 1913م باشر عمله الإصلاحية في قسنطينة، وسنة 1931م انتخب رئيسا لجمعية العلماء المسلمين الجزائريين، أصدر في حياته العديد من المجلات، منها: الشريعة، والسنة المحمدية، والصراف، كما له تفسير للقرآن العظيم إضافة إلى دروسه التي كان يلقيها بالمساجد، توفي -رحمه الله- سنة 1940م.

رأى ابن باديس، أن لا مخرج للأمة من أزمتها إلّا في العودة الى أصلتها وفكرها ، فكان القرآن الكريم هو الهاجس الذي أستولى على قلبه وملاً مشاعره فاتضحت الرؤى وبان المنهج ورسمت الخطة وانطلقت الدعوة .

لقد رعى الامام في تفسيره للقرآن الكريم متطلبات العصر ، دون أن يحشر نفسه في الزوايا الضيقة التي سنّها السلف من الأمة ، يقول في هذا الباب : "أنّه اعتمد تفسير الألفاظ بأرجح معانيها، فهي المنفذ إلى المعنى، وحمل التراكيب على أبلغ أساليبها البيانية، وربط الآيات بوجود المناسبات، معتمداً في ذلك على صحيح المنقول وسديد المعقول، مما جلاه أئمة السلف المتقدمون، أو غاص فيه علماء الخلف المتأخرون"⁽¹⁾.

ونخلص مما سبق أن الإمام يحاول أن يبيّن منهجه وفق المنقول والمعقول ، منطلقاً من الواقع دون أن يصطدم بحركة المجتمع ، أو يعرقل حركة سير التاريخ ، جاعلاً وجوب المناسبات قراءة مفتاحية للصور والآيات ، وانطلاقاً من مناسبة الموضوع هذه إستطاع الإمام أن يصل الى الفهم الإجتماعي للنص ، أي وضع النص في جوه وسياقه العام ، فتتحدد الدلالات ويتضح المعنى، وهو فهم يختلف عن الفهم الذي وجدناه في الطريقة التقليدية التي تُعنى بمباحث بلاغية ونحوية وتركيبية و صرفية ، لا طائل من البحث فيها .

وعملاً بذلك المنهج نجده يفسر للآية التالية: **إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ﴿١٧﴾** (القيامة: الآية 17) فابن باديس في تفسيره للآية ينقلها من مجالها النبوي الى المجال الاجتماعي العام ، فيقول : "لا يتمّ تفرّغ القلب للوعي، إلا بسكون اللسان، لذلك أكدّ تعالى طلب ترك القراءة، بالنهي عن تحريك اللسان فقال : (لا تحرك به لسانك لتعجل به إن علينا جمعه وقرآنه) ثم بين أن الله يجمعه في قلب النبي بالحفظ، كما أمره أن يتبع قراءة جبريل، ليردها بعد فراغه"⁽²⁾ معللاً ذلك بقوله عزّ وجلّ: **﴿فَإِذَا قَرَأَهُ فَأَتَّبِعْ قُرْآنَهُ ﴿١٨﴾﴾** (سورة القيامة: الآية 18).

لقد وعى الإمام المعطى اللغوي للنص، ثم يعطيه بعداً وفهماً اجتماعياً ، معتمداً على المرتكز الاجتماعي المشترك، لذلك نجده يقول في نهاية تفسيره للآية السابقة: "فهذا الأدب يتم وعي

¹ - د. عمار الطالبي، ابن باديس: حياته وأثاره، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983، ج1، ص 163.

² - المصدر نفسه، ص 347.

المتعلم، فيحفظ؛ وفهم المناظر فيردّ ويقبل؛ وفهم القارئ فيعرف ما يأخذ ويترك، وفهم السامع لتحصيل فائدة الاستماع"⁽¹⁾.

وبالانتقال الى أمثلة أخرى يؤسس لمنهاج اجتماعي مستمد من تلك الطروحات الفكرية والتوجهات الاصلاحية ، فيستخرج أحكاما نيرة من خلال تفسيره ، يقول في تفسيره للآية :
"إِنَّمَا الْمُؤْمِنُونَ الَّذِينَ آمَنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَإِذَا كَانُوا مَعَهُ عَلَىٰ أَمْرٍ جَامِعٍ لَمْ يَذْهَبُوا حَتَّىٰ يَسْتَأْذِنُوهُ ۚ إِنَّ الَّذِينَ يَسْتَأْذِنُونَكَ أُولَٰئِكَ الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ ۚ فَإِذَا اسْتَأْذَنُوكَ لِبَعْضِ شَأْنِهِمْ فَأُذِنَ لَهُمْ لِمَنْ شِئْتَ مِنْهُمْ وَاسْتَغْفَرَ لَهُمُ اللَّهُ إِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴿٦٢﴾" (سورة التور: الآية 62).
فيقول: "الأمر الجامع، هو الحادث الذي يتطلب الاجتماع بطبيعته، فيجمع الإمام الناس من أجله، أما الاستئذان، فهو طلب الحادث الذي يتطلب الاجتماع، لعذر قاض بالمفارقة"⁽²⁾.

فالإمام عبد الحميد بن باديس اشتق مفاهيم جديدة، من وراء تأويله للآية، لم تكن واضحة على المستوى السطحي من حدود الفهم الظاهر من ألفاظها، فيقول: "ولما كان الاجتماع مشروع للمصلحة، والذهاب بدون استئذان حرم للمفسدة، فالمشروعية والتحريم دائمان بدوام المصلحة والمفسدة، فأحكام الآية مستمرة، وعامة للمسلمين مع أئمتهم وقادتهم"⁽³⁾.

ثم يقرر حكما آخر، ينفي به الاستبداد بالرأي، ويطلب بتقدير مفهوم الإجماع لتحقيق المصالح العليا، وليس هذا فحسب، بل نجده يوجه الآية توجيها سياسيا، أملته الظروف الاستعمارية، والتي كانت الجزائر -وقتها- في أمس الحاجة إلى قيادة تلتف حولها فيقول: "وإنما ينهض المسلمون بمقتضيات إيمانهم بالله ورسوله، إذا كانت لهم القوة. وإنما تكون لهم قوة، إذا كانت لهم جماعة منظمة، تفكر وتدبر وتشاور وتتأزر، لجلب المصلحة ولدفع المضرة"⁽⁴⁾.

ويواصل ابن باديس محاولته الجادة، لاستنفاد كل الطاقات الدلالية الكامنة في عمق الآية، قصد هدم كل الحواجز الفاصلة بين السياق، ودلالته الاجتماعية؛ هذه المسألة التي حاول الإمام التدليل عليها في ثنايا تفسيره، إذ لم يقف عند حدود التفسير الشكلي، أو القراءة الحرفية للخطاب

¹ - المصدر نفسه، ج1، ص 348.

² - د. عمار الطالي، ابن باديس: م . س ، ج1، ص 368.

³ - المصدر نفسه، ج1، ص 369.

⁴ - المصدر نفسه، ج1، ص 369.

القرآني، بل تعداها إلى قراءة استكشافية ليدل على أن القرآن نص، يحاول دوما إعادة تشكيل وعي المتلقي.

وهذا ما جعله يقرر الحقيقة المذكورة سابقا، والمستوحاة من فهم الآية السابق ذكرها؛ فالاجتماع والطاقة منوطة بعدل الحاكم، والانحطاط والتخلف والخروج عن الطاعة، من مخلفات الاستبداد بالرأي، فيقول: "وسرّ انحطاط المسلمين في إهمالهم لأمر الاجتماع ونظامه، إمّا باستبداد أئمتهم وقادتهم، وإمّا بانتشار جماعتهم، يضعف روح الدين فيهم، وجهلهم بما يفرضه عليهم"⁽¹⁾. ولا أدلّ على هذا الوعي الاجتماعي في مباشرته للنص، تلك التخرجات الأصولية التي يردف بها فهمه للآيات في أغلب الأحيان، كالقاعدة التي توصل إليها انطلاقا من قراءة الآية السابقة، ليؤكد حضور العقل المجتهد، والمؤكد لتمايز المصلحة العامة عن المصلحة الخاصة فيقول: "أنظر إلى الذكر الحكيم كيف عبّر عن الأولى.. بالأمر الجامع.. وفي هذا، ما فيه من التعظيم، وعبّر عن الثانية.. ببعض الشأن.. وفي هذا ما فيه من التحقير والتقليل، وفي قرنها بالاستغفار تنبيه على ترجيح الأولى على الثانية"⁽²⁾.

ونفس المسلك يسلكه عند تحليله للآية التالية: وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا ۖ إِمَّا يَبُلُغَنَّ عِنْدَكَ الْكِبَرَ أَحَدُهُمَا أَوْ كِلَاهُمَا فَلَا تَقُلْهُمَا آفٌ وَلَا تُنهَرْهُمَا وَقُلْ لَهُمَا قَوْلًا كَرِيمًا ﴿٢٣﴾ (سورة الإسراء: الآية 23)، إذ يقرر بعض

الأحكام المتعلقة بالوالدين، ومدى اتساع مفهوم الإحسان، حتى أنه سدّ مسدّ الجهاد، في حالة وجوده وجوبا كفائيا، إذ يجعل الإحسان إلى الوالدين، والقيام بصحبتهم فرض عين، لكنه يستدرك الحكم في حالات أخرى قائلا: "أمّا إذا الإنسان تعاطي ما لا خطر فيه، ولا فجيعة، من شؤون الحياة ووجوه التصرفات، فليس عليه أن يستأذنها، وليس لهما منعه"⁽³⁾.

لقد فهم ابن باديس أنه، متى ارتبط النص بمجال حياتي اجتماعي من قبيل المعاملات، فلا بدّ من أن يُفقه فقها يرتكز على الفهم المشترك، والذهنية التي حددها الخبرة والتعايش. فالمتكلم بوصفه فردا يفهم الكلام فهما لغويا، وهو في نفس الوقت فرد اجتماعي يفهم الكلام فهما اجتماعيا، فلا

¹ - المصدر نفسه، ج1، ص 371.

² - د. عمار الطالبي، ابن باديس: م . س ، ج1، ص 371.

³ - المصدر نفسه، ج1، ص 225.

عجب، أن نجد تسديدات العلامة تركز على دعامة اللغة في علاقتها بالمجتمع، فهي كائن حي تتغير وتتطور وفق حركية المجتمع.

وبما أن الارتكاز الاجتماعي ليس ثابتاً، بل يختلف تبعاً للظروف الاجتماعية، والتحويلات الفكرية، فإن اجترار مفاهيم أخرى للنص، ليست من قبيل الاعتساف، بل حقيقة قررتها اجتهادات العلماء المسندة إلى قرائن وأدلة.

2- منهج ابن باديس في تفسير القرآن : لم يبق من آثار الإمام التفسيرية سوى ما كان يكتبه

في صحيفته «الشهاب» تحت عنوان «مجالس التذكير من كلام الحكيم الخبير» وهي مقالات متفرقة في التفسير اشتملت على مقدمة في القرآن، وإشارات تفسيرية في آيات متسلسلة من سورة الإسراء، والفرقان، والنمل، ويس. ثم آيات متفرقة من سورة يوسف والنحل، ولماودة، وانور، ومريم، وطه، والأنبياء، والحج، والمؤمنون، والذاريات، وتفسير المعوذتين اللتين ختم بهما القرآن وألقاهما في الاحتفال الخاص بذلك¹.

تفسير الإمام يتوزع ناظم مشترك، هو أن يتحوّل القرآن إلى محض لإعداد الرجال، وإلى سبيل لنهضة الأمة. فالقرآن الذي «كوّن رجال السلف لا يكثر عليه أن يكون رجالاً من الخلف، لو أحسن فهمه وتدبره، وحملت الأنفس على منهاجه»² وهو أي التفسير ينتمي إلى المدرسة الاجتماعية، وهي تنحو إلى ربط معاني القرآن بالواقع من دون إهمال للبحوث النظرية والعلمية فبدت المعاني القرآنية ذات صلة مباشرة بواقع الأمة، وبحركة الحياة وسلوك الإنسان وما تعصره من مشكلات وما يكابده من مشاق كان يعاني منها وهو تحت قيد الاستعمار الفرنسي.

وقد اجتمعت في تفسير ابن باديس جملة من الخصائص نذكر منها مايلي :

أ - **شمولية القرآن** : شكل القرآن منطقة نفوذ كبيرة، فهل يكفل القرآن تغطية احتياجات الإنسانية في المجالات كافة حتى المدنية والتقنية أم يقتصر على دائرة الهداية وما يتصل بها؟ هل يُعنى النصّ القرآني ببيان مناهج التطبيق العملي كما المبادئ والأهداف العامّة؟³. وابن باديس لم يكن بعيداً عن هذه المسألة، بل انطلق فيها من وجهة نظر تفيد شمولية القرآن، لكن في مجاله. فكتاب الله

¹ - مجالس التذكير، ص 618 - 653

² - صحيفة الشهاب، نقلاً عن: جمعية العلماء، ص 124

³ - محمّد أركون، القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، 2001م

أفضل الذكر ما في ذلك ريب، والقرآن، كما يذهب الشيخ، محصل لأنواع الأذكار الثلاثة القلبي واللساني والعملي؛ كل هذه الحقائق يوضحها ابن باديس في الدرس الأول من دروس التفسير، ثم ينعطف مضيفاً إليها ما عليه كتاب الله من كونه مناراً للهدى وسبيلاً للهداية، ومنهاجاً للمعاش والمعاد معاً. وبذلك تبرز إحدى خصائص الفهم الباديسي، متمثلة بالتركيز على ما بات يُعرف بجركية كتاب الله وحيويته من خلال ما يتسم به من شمول وإحاطة. فبالإضافة إلى ما للقرآن من مكانة في الذكر «فيه من علم مصالح العباد في المعاش والمعاد، وبسط أسباب الخير والشر، والسعادة والشقاوة في الدنيا والآخرة. وعلم النفوس وأحوالها، وأصول الأخلاق والأحكام، وكليات السياسة والتشريع، وحقائق الحياة في العمران والاجتماع، ونظم الكون المبنية على الرحمة والقوة والعدل والإحسان»¹.

يؤمن ابن باديس بدور القرآن في الهداية وما يتصل بها من شؤون، وأن منهاج كتاب الله يقوم على أساس بيان المبادئ الكلية والقواعد العامة والخطوط العريضة. ما يؤكد هذا الاستنتاج ويعضده، قوله عند تفسير الآية الكريمة: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَا هُوَ شِفَاءٌ وَرَحْمَةٌ لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾²: «على أن القرآن هو شفاء للاجتماع البشري، كما هو شفاء لأفراده. فقد شرع من أصول العدل، وقواعد العمران، ونظم التعامل، وسياسة الناس، ما فيه العلاج الكافي والدواء الشافي لأمراض المجتمع الإنساني من جميع أمراضه وعلله»³.

يضاف إلى هذه النقطة انفتاح ابن باديس على التطورات المعاصرة واستيعابها من دون إخلال بهذا التصور لوظيفة القرآن ومجاليه. فالانفتاح لم يتم بمنهج التعسف في تأويل النص القرآني أو إقحام التطورات الحديثة على الآيات، وصرف كتاب الله عن مساره كونه كتاب هداية، وإنما تم بمنهج طبيعي وهادئ عكف فيه الشيخ على استنطاق القرآن في ما يكابده مجتمعه يومذاك من قضايا ومشكلات. "لأن مشاكلنا في الواقع ومشاكل البشرية كلها تعرض على القرآن الكريم، ثم نرى

¹ - مجالس التذكير، ص 39 - 40

² - سورة الإسراء الآية: 83

³ - مجالس التذكير، ص 227

أوافق عليها أم لا يوافق»¹. ورؤية ابن باديس لدور القرآن ومجال نفوذه، تتعزز أكثر عند الحديث عن مشكلة التخلف عند المسلمين .

ب — دور السنة في التفسير : ترجع رؤية ابن باديس إلى دور السنة في التفسير، إلى طبيعة موقفه الأصولي المتوازن من السنة ذاتها كمصدر ثانٍ في الإسلام. فلا غنى للقرآن عن السنة «لأنّها تفسیره وبيانه»²، ومن ثمّ لا بدّ من «التفقه فيه، وفي السنة النبوية؛ شرحه وبيانه»³.

يترتب على هذا الموقف: «أنّ السنة النبوية والقرآن لا يتعارضان»⁴، ولهذا يردّ الخبر الواحد إذا خالف القطعي من القرآن، والأهم من ذلك هو دور السنة في إدراك مرامي القرآن ومقاصده، وأنّهما معاً من دون افتراق يمثّلان فقه الإسلام ومواقفه؛ وبنصّ تعبيره: «إنّ فقه القرآن يتوقّف على فقه حياة النبي(ص) وسنته، وفقه حياته صلى الله عليه وآله وسلم يتوقّف على القرآن، وفقه الإسلام يتوقّف على فقهِهما»⁵.

وبذلك تتحوّل السنة إلى ميزان لكلّ ما سواها، وإلى معيار يتعيّن على المسلمين أن يشقّوا طريقهم على هديه: «كلّ الأقوال والأعمال توزن بأقواله وأعماله [صلى الله عليه وآله]، وكلّ الأحوال والسير توزن بسيرته وحاله»⁶. وحين تكون السنة بهذه المثابة، فإنّ مخالفتها ومخالفة القرآن، هو الذي جرّ الويلات على المسلمين، وعطلّ الإسلام في الحياة: «مخالفة السنة النبوية والهدي المحمّدي وما كان عليه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم، في تنفيذ شرع الله وتطبيق أحكامه، وتمثيل الإسلام تمثيلاً عملياً؛ تلك المخالفة هي سبب كلّ بلاء لحق المسلمين حتّى اليوم، بحكم صريح هذه الآية»⁷ ويقصد بها قوله سبحانه: ﴿لَا تَجْعَلُوا دُعَاءَ الرَّسُولِ بَيْنَكُمْ كَدُعَاءِ

¹ - مجالس التذكير، مقدّمة الطبعة الأولى المؤرخة رجب 1374هـ، بقلم توفيق محمّد شاهين ومحمّد الصالح رمضان، ص11

² - مجالس التذكير، ص309

³ - نفسه، ص285

⁴ - مجالس التذكير، ص550

⁵ - نفسه ص 556

⁶ - نفسه ص 564

⁷ - نفسه ص 563

بَعْضِكُمْ بَعْضًا قَدْ يَعْلَمُ اللَّهُ الَّذِينَ يَتَسَلَّلُونَ مِنْكُمْ لِوَاذًا فَلْيَحْذَرِ الَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِ أَنْ تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ¹.

انطلاقاً من هذه الخلفية في السنة ينتقل إلى دورها في التفسير، وهو يسجّل نصّاً: «وما أحسن التفسير عندما تعضده الأحاديث الصحاح»²؛ لأنّ السنة تفسيره وبيانه كما مر. تطبيقاً لهذه القاعدة، يشهد التفسير حضوراً مكثفاً للسنة ينهض بدور البيان والتفسير، من دون أن يتحول إلى تفسير أثري³.

ج - **التشدد في الرواية والسند:** يأتي في امتداد النقطة السابقة أو ربّما كان جزءاً منها الموقف من الإسرائيليات التي رمت بتأثيرها على مساحة مهمّة من التراث التفسيري للمسلمين. ففي سياق تفسيره لسورة النمل، بالتحديد قصة النبي سليمان (ع)، أطلق صيحة نذير، جاء بها نصّاً: «رُويت في عظم ملك سليمان روايات كثيرة ليست على شيء من الصحة، ومعظمها من الإسرائيليات الباطلة التي امتلأت بها كتب التفسير، ممّا تُلقِي من غير تثبیت ولا تمحيص من روايات كعب الأبحار ووهب بن منبّه، وروى شيئاً من ذلك الحاكم في مستدرکه»⁴.

من هذا الموقع يحثّ ابن باديس على التزام التشدد السندي في التعامل مع الأحاديث، خاصّة عند العلماء: «لا تستدل بالحديث بدون بيان رتبته، ولا ذكر لمخرجه، وما هكذا يكون استدلال الأئمة من العلماء» فيتجرأ على «السنة النبوية الغي والجاهل»⁵، وكتب أحد الباحثين يقيّم اتجاه ابن باديس في التفسير: فقال: «وانتقد كتب التفسير التي تشيع فيها الإسرائيليات، وفسّر القرآن على الطريقة السلفية مع عدم إغفال التطوّرات الفكرية والحضارية والعلمية المعاصرة»⁶.

د - **دور العقل:** في قضية العقل ينطلق ابن باديس من التوافق بين الشريعة والعقل والفطرة، لينشأ من هذا التوافق مبدأ الملازمة بين هذه المصادر الثلاثة⁷؛ إذ إنّ كلّ «ما دعا إليه الإسلام من عقائد

¹ - سورة الفرقان الآية 63

² - مجالس التذكير ص 305

³ - كأمثلة على ذلك، ينظر: المصدر نفسه، ص 513، 514، 523، 537، 543، 571، 582، 595.

⁴ - - مجالس التذكير، ص 451

⁵ - المصدر نفسه، ص 349

⁶ - تركي رابح، الشيخ عبد الحميد بن باديس: فلسفته وجهوده في التربية والتعليم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1969م، ص 256

⁷ - المصدر نفسه، ص 167

وأخلاق وأعمال، فهو ممّا تقبله الفطرة السليمة، وتدركه العقول بالنظر الصحيح¹. من هذا المنطلق تتحوّل الفطرة والعقل إلى مقياس بالإضافة للشريعة، يحكم بهما الإنسان ما يواجهه في حركة الحياة: «فعلينا إذا دُعينا إلى شيء أن نعرضه عليهما، راجعين إلى الفطرة الإنسانية وإلى العقل البشري متزهين عن الأغراض، والأهواء، والأوهام، والشبهات»².

القرآن إذاً، يخاطب العقل والفطرة، ويعلم الإنسان الرجوع إليهما، ونجاة الإنسانية إنّما تكون بالرجوع إليهما مع الدين وفاقاً لمبدأ الملازمة بين هذه المصادر الثلاثة، عندما نأخذ هذه النظرة للعقل إلى حوار العناصر الأخرى في منهاجيات التفسير، فستكون الحصيصة أنّ ابن باديس يلتزم بالاجتهاد والنظر العقلي حيثما كان ذلك سديداً بالنسبة إليه. وفي نص دال على اعتماد العقل إلى حوار النقل، تحدّث عن منهجه في دروسه التفسيرية قائلاً: «معتمدين في ذلك على صحيح المنقول، وسديد المعقول، ممّا جلاه أئمة السلف المتقدّمون، أو غاص عليه علماء الخلف المتأخرون»³.

هـ - دور اللغة في التفسير: نزل القرآن بلغة العرب، ومن ثمّ لا بدّ أن يكون للغة العربية موقعها في تكوين المنهج التفسيري، كما لها حجّيتها في الكشف عن حقائق الترتيل ومراميه بالقدر الذي ينسجم مع دورها ووظيفتها، ومهما كانت نظرة المفسر إلى اللغة فلا يمكنه أن يتجاوز اللغة تماماً، وليس من المطلوب أيضاً اختزال القرآن في مداها، وتلك الوساطة المنشودة التي نادى بها الإمام وهو يبادر إلى " تفسير الألفاظ بأرجح معانيها اللغوية، وحمل التراكيب على أبلغ أساليبها البيانية"⁴ كما يقول نصّاً في تحديد موقع اللغة من تفسيره وطبيعة تعامله معها. الحقيقة المشهودة له أنّه لا يغرق بالتفاصيل، فهو يتناول المفردة في معناها اللغوي، ولا يطيل في بيان المفردات والتراكيب بذكر الوجوه والاجتهادات، وقد يسوق أحياناً بيتاً من الشعر يؤيّد الرأي الذي يرجحه وهكذا⁵.

على سبيل المثال يكتب عند تفسير قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ

¹ - المصدر نفسه، ص 503

² - المصدر نفسه، ص 522

³ - مجالس التذكير، ص 50

⁴ - نفسه ص 50

⁵ - ينظر على سبيل المثال: المصدر نفسه، ص 150، 163، 180، 317، 365، 391، 420

وَالْفُرَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا¹، في معنى القفو ما نصه: «القفو: إتباع الأثر، تقول: قفوته أقفوه، إذا اتبعت أثره. والمتبع لأثر شخص موال في سيره لناحية قفاه؛ فهو يتبعه دون علم بوجهة ذهابه ولا نهاية سيره». ثم يوضح أنّ «القفو» هو أخص من مطلق الاتباع؛ لأنه اتباع من غير علم، ولذلك اختيرت مادته في الآية، وهو يقول: «لكونه اتباعاً بغير علم، جاء في كلام العرب بمعنى قول الباطل. قال جرير:²

وطال حذاري خيفة البين والنوى وأحدوثه من كاشح متقوف»

يمكن القول إنّ ابن باديس لا يغرق باللغة والمفردات والتراكيب البيانية، بل يكتفي منها بالميسور الواضح، مؤيداً إياه أحياناً متباعدة، بالشواهد الشعرية. وتعبيره إنّهُ يستهدي في سيره مع النصّ القرآني بما «دلّت عليه لغة العرب في منظومها ومنثورها»³.

و— ربط الآيات بوجوه المناسبات : يعتقد الإمام بعلم المناسبات ووجود علاقة بين السور، يفضي التدبّر بها إلى استيلاء المزيد من المعاني، بل إلى استخراج ما لا يحصى من المعاني بحسب تعبيره. كما يؤمن أيضاً بالبناء التحتي لهذا التصوّر، في ما يذهب إليه من أنّ: «ترتيب السور توقيفي، ليس من صنيع جامعي المصحف»⁴، وهو يرى إلى علم المناسبات من عناصر منهجه التي يعتمد عليها .

ز— القرآن يفسر بعضه بعضاً : تفسير القرآن الكريم بالقرآن منهج قائم بذاته، وقد تطوّر العمل به في التفاسير الحديثة والمعاصرة. ويقوم هذا الأخير على علم المناسبة، ومادام ابن باديس يلتزم منهجياً بالمناسبات، فهو إذاً يأخذ بمبدأ تفسير القرآن بالقرآن، وبمعزل عن ذلك، يعلن ابن باديس إيمانه بتفسير القرآن بالقرآن، بوصفه عنصراً منهجياً قائماً بذاته؛ إذ هو يسجل بعد أن يسوق مثلاً

¹ - سورة الاسراء الاية 149

- البيت لأبي حرزة ابن عطية الخطفي من تميم المعروف بجرير (ت: 110هـ)، وحذاري: حذري، والبين والنوى: البعد والفراق، والكاشح

² المتقوف: المتقول بالباطل م نفسه ص 149 و 150

³ - مجالس التذكير ص 474

⁴ - مجالس التذكير، ص 622

تطبيقاً على هذا المبدأ، ويحثّ على العمل به، ما نصّه: «وما أكثر ما تجد في القرآن بيان القرآن، فاجعله من بالك تهتد — إن شاء الله — إليه»¹.

ح — العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب: إنّ وعي أسباب التزول ومعرفة أجواء النص والظروف التي كانت سائدة، يسهم بلا شك في إدراك النص وفهمه على نحو أدق وأفضل، وابن باديس يصرّح بهذه القاعدة ويعمل بها، بصفتها من العناصر المنهجية المهمة التي تدخل في تأسيس منهجه التفسيري².

ط — الحروف المقطّعة: في القرآن الكريم تسع وعشرون سورة افتتحت بالحروف المقطّعة، اختلف إزاءها الفكر القرآني والبحث المنهجي في علوم القرآن إلى تيارين عريضين، يذهب الأول إلى أنّ هذه الفواتح هي من العلم المستور الذي استأثر به الله، أو هي من المتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا هو سبحانه وما إلى ذلك. أمّا التيار الثاني، فقد ذهب إلى أنّ المراد منها معلوم، ثمّ اختلفوا في بيانه إلى ما يزيد على عشرين قولاً، أما ابن باديس فملخص ماذهب إليه أن الله سبحانه وتعالى وهب الإنسان العقل ولوضع حد من غلو الإعجاب بالعقل، جعل معرفته محدودة، وتلك أيضاً نعمة من نعم الله، فلذلك كانت فواتح الآيات عند ابن باديس أن علمها عند الله وحده، وإنها آية على أنّ للإدراك العقلي مجاله الذي لا يتخطاه حتّى في نطاق المعرفة.

وهناك عناصر أخرى تدخل في منهجه كعقّة القلم واللسان والالتزام بالإنصاف وأدب الحوار عند الاختلاف، ورفض التفسيق والتكفير³، كما تكشف عن ذلك العديد من الأمثلة التفسيرية. إنّه يعي بعمق دور الكلمة وخطورة هذا الدور عندما يكتب في ظل قوله سبحانه: ﴿وَقُلْ لِعِبَادِي يَقُولُوا الَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾⁴ ما نصّه: «أفاد قوله تعالى «أحسن» بصيغة اسم التفضيل، أنّ علينا أن نتخير في العبارات الحسنة، فننتقي أحسنها في جميع ما تقدّم من أنواع مواقع الكلام. فحاصل هذا التأديب الرباني هو اجتناب الكلام السيء جملة، والاقتصار على الحسن، وانتقاء واختيار الأحسن من بين ذلك الحسن. وهذا يستلزم استعمال العقل والرؤية عند كلّ كلمة تُقال، ولو كلمة

1 - المصدر نفسه، ص491

2 - مجالس التذكير، ص135

3 - مجالس التذكير، ص176 فما بعد

4 - سورة الإسراء: الآية 53

واحدة، فربّ كلمة واحدة أوقدت حرباً وأهلكت شعباً أو شعوباً، وربّ كلمة واحدة أنزلت أمناً وأنقذت أمة أو أمماً¹.

لقد بدا التزام ابن باديس بهذا الأدب واضحاً، حتّى مع من يختلف معهم، كما حصل في مناقشته للشيخ المولود الحافظي حول أيّهما أفضل؛ العبادة مع رجاء الثواب وخوف العقاب أم العبادة دونهما²، ومواضع أخرى. كما يلحظ في إطار منهجه، أيضاً إشادته بالعرب ودفاعه الجيد عنهم ووصفهم بأنهم مظلومون، لينتهي إلى القول بأنه لا ينهض بالجليل إلا الجليل من الأمم⁽³⁾، والعرب مؤهلون للنهوض بهذا الدور كما فعلوا في الماضي.

3- التفسير عند النورسي⁽⁴⁾ (ت 1960م):

يكمن الإبداع الأدبي في القدرة على امتلاك اللغة وتطويرها وصوغ المعاني المرادة وفق نظام محكم وبناء متقن، بحيث لو أبدلنا حرفاً مكان حرف آخر لإختل المعنى ولذهب إلى دلالة أخرى، وهذه القضية تنبّه لها لـ **جرجاني (ت 471هـ)** عند دراسته لعلم البيان في البلاغة العربية، ويبيّن بأن المتكلم يسعى إلى الارتفاع بنظمه عن الأسلوب العادي المشترك المبتذل، فيقول "فوازن بين قولك للرجل وأنت تعظه: إنك لا تُجزى على السيئة حسنة، فلا تغرّك نفسك، وبين أن تقول في إثره "إنك لا تجني من الشوك العنب"⁽⁵⁾.

فالقول الثاني حاز مزية التمثيل، وما يثيره من تخييل في ذهن القارئ. وتلك رفعة في الكلام أشار إليها النورسي في تفسيره، مشيراً إلى سموّ التعبير القرآني، وبديع تأليفه وبلاغته العظيمة،

1 - المصدر نفسه، ص 174

2 - المصدر نفسه، ص 332 — 353

3 - ينظر بحثه المطول بعنوان «العرب في القرآن»: مجالس التذكير، ص 658 — 684

4- ولد الأستاذ بديع الزمان النورسي بقرية نورس شرق الأناضول عام 1876، درس الفقه والنحو والمنطق وعلم الكلام، كما درس الرياضيات والفلك والكيمياء والفلسفة والتاريخ، حتى لقب بديع الزمان اعترافاً بعلمه الغزير. من مؤلفاته: إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، المثنوي العربي النوري، رسائل النور، توفي عام 1960 من شهر مارس يوم 23.

5- عبد القاهر الجرجاني، أسرار البلاغة، دار الكتب العلمية، بيروت، ط 01، 1988، ص 101.

لذلك، سنتعرض لنظريته التفسيرية انطلاقاً من كتابه "إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز"، و"رسائل النور"⁽¹⁾.

لقد بنى النورسي نظريته التفسيرية، انطلاقاً من فهم عميق لروح اللغة العربية، ومن دور الصوفي الكشفي، فقد "امتلك مفاتيح التواصلية، التي تؤسس لماهية، وكنه الخطاب القرآني، على اعتبار أنه بنى مرتكزات توصيلية على أسس بلاغية، وبيانية، وأن فهم القرآن وتفسيره وتأويله، إنما فهم ومعرفة تلك اللوازم البيانية، والألسنية على النحو التام"⁽²⁾. كما أعطى لقراءته دلالات روحية ومعطيات خطابية ذات الفحوى العرفاني المتميز.

ولم يسر في تفسيره على نمطٍ واحدٍ، ولم يتبع منهجاً محمداً؛ فالقارئ له يكتشف أنه إتَّجَهَ إلى الآيات القرآنية اتجاهها روحياً، وتعامل معها تعاملًا ذوقياً، وهو ما يجعل التفسير إشارياً، يقول: "إن جميع الوجوه والمعاني التي هي صحيحة حسب علوم العربية، وصائبة وفق أصول الدين، ومقبولة في فن المعاني، ولائقة في علم البيان، ومستحسنة في علم البلاغة، هي من معاني القرآن الكريم بإجماع المجتهدين والمفسرين وعلماء أصول الدين وأصول الفقه".⁽³⁾

ولئن كان النورسي قد سلك في تفسيراته مسلكاً إشارياً، فإنه لم يغفل التفسير بالمأثور، بل إنه "أكد عليه وأبعد عنه كل شبهة"⁽⁴⁾. وفي أكثر من موضع يقدم نماذج قيمة تجمع بين التفسير الظاهر والإشاري للآية، مبيناً أن جمل القرآن الكريم لا تنحصر في معنى واحد بل تتضمن معاني متعددة "لأن القرآن يتوجه لكل طبقة من طبقات البشرية" وكل تفسير "يرجِّح معنى دون غيره من المعاني..."⁽⁵⁾ ولنتابع مثلاً تطبيقياً على ذلك، ففي تفسيره لقوله تعالى: {مَرَجَ الْبَحْرَيْنِ يَلْتَقِيَانِ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ}⁽⁶⁾، يبين المعاني الجزئية للآية ابتداءً من بحر الربوبية في دائرة الوجوب، وبحر العبودية في دائرة الإمكان، وانتهاءً إلى بحري الدنيا والآخرة، وإلى بحري عالم الشهادة وعالم الغيب، وإلى البحار المحيطة في الشرق والغرب، وفي الشمال والجنوب، . . . ،

¹ - ألف بديع الزمان النورسي أيام الحرب العالمية الأولى وهو على جبهة القتال، واقتضت ظروف الحرب أن يكتب هذا التفسير في غاية الإيجاز لأسباب ذكرها المؤلف في مقدمة كتابه: إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ص 17.

² - أ.د. سليمان عشاري، النورسي في رحاب القرآن وجهاده المعنوي في ثنايا رحلة العمر، دار سوزلر للنشر، مصر، ط1، 1999، ص 164.

³ - بديع الزمان النورسي / الكلمات، ص 456

⁴ - بديع الزمان / المكتوبات، ص 501

⁵ - نفسه، 422

⁶ - سورة الرحمن اليتان 19 و 20 -

وإلى غيرها من أنواع البحار الموجودة . . . ومن هذا المثال يخلص إلى القاعدة التي تحدث عنها ، فيؤكد أن جميع هذه الجزئيات هي من معاني الآية ، وتصح أن تكون كلها مقصودة فهي معان حقيقية للآية ، ومعان مجازية " (1) ، وهو أي التفسير يدخل ضمن التفسير الإشاري الموضوعي ، وذلك بالتطرق الى موضوعات معينة باعتبار أن التفسير عنده يهدف إلى خدمة قضايا الإسلام والدفاع عنها ، ولعل تفسير إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز يقدم نموذجاً واضحاً لمنهج النورسي المتميز في التفسير " (2) . .

كما يمتاز بالشمولية ، إذ لا يقتصر على تفسير الآيات القرآنية ، فالقرآن - كما يرى بديع الزمان - لا ينحصر في القرآن المتلو وحده ، وإنما يتسع ليشمل القرآن المنظور الذي هو الكون كله بسمواته وأراضيه ، بنجومه وكواكبه ، ويشمل القرآن الناطق المطبق الذي هو رسول الله صلى الله عليه وسلم .

إن الملاحظ في ثنايا تفسيره، ذلك المزيج بين مختلف الحقول المعرفية، في ترابطها وتمفصلها لتؤسس للحقيقة التي أرادها النورسي، واسمع اليه يقول : "وكان القرآن يمسح على ظهر البشر بيد التشويق والتشجيع قائلاً له: إسع واجتهد في الوسائل التي توصلت إلى بعض الخوارق.... وإن شئت، فانظر إلى قوله عز وجل: وَلَقَدْ آتَيْنَا دَاوُودَ مِنَّا فَضْلًا ۗ يَا جِبَالُ أَوِّبِي مَعَهُ وَالطَّيْرَ ۗ وَأَلْنَا لَهُ الْحَدِيدَ ﴿١٠﴾ (سورة سبأ، الآية 10)؛ وإلى:

وَإِذْ أَوْحَيْتُ إِلَى الْحَوَارِيِّينَ أَنْ آمِنُوا بِي وَبِرَسُولِي قَالُوا آمَنَّا وَاشْهَدْ بِأَنَّا مُسْلِمُونَ ﴿١١١﴾ (سورة المائدة: الآية 110)؛ وانظر إلى قوله: قَالَ الَّذِي

عِنْدَهُ عِلْمٌ مِنَ الْكِتَابِ أَنَا آتِيكَ بِهِ قَبْلَ أَنْ يَرْتَدَّ إِلَيْكَ طَرْفُكَ ۗ فَلَمَّا رآه مُسْتَقِرًّا عِنْدَهُ قَالَ هَذَا مِنْ فَضْلِ رَبِّي لِيَبْلُوَنِي أَأَشْكُرُ أَمْ أَكْفُرُ ۗ وَمَنْ شَكَرَ فَإِنَّمَا يَشْكُرُ لِنَفْسِهِ ۗ وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ رَبِّي غَنِيٌّ كَرِيمٌ ﴿٤٠﴾ (سورة النمل، الآية: 40) (3).

من خلال هذه الآيات، نلاحظ أن الغيب معراج نحو عالم الشهود، وكان النورسي يفتح منفذاً نحو العالم اللامرئي، ليسوق مفهومًا خاصًا للعرفان، كمستوى تتفاعل فيه مقاصد الفرد مع

1 - بديع الزمان النورسي / المكتوبات ص 424

2 - ركن النورسي في هذا التفسير على بيان الإعجاز القرآني النظمي .

3 - بديع الزمان النورسي، إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ت: إحسان قاسم الصالحى، دار سوزلر للنشر، مصر، ط2، 1994، ص 238-

مقاصد الخطاب القرآني. إنه يحذّر من السقوط في مهاوي الجبرية، التي أرذت وبالأمّة وأعقات تقدمها، فقله "إِسْعَ، وَاجْتِهَدْ" إدراك للحقيقة، في استثمار الغيب لفهم الواقع، وتغييره بالسعي والعمل والاجتهاد، فانظر قوله: "تأمل فيما كشفه البشر، من مرتبة النار التي لا تحرق، ومن الوسائط التي تمنع الاحتراق، وفيما اخترقه من الوسائل التي تجلب الصور والأصوات من مسافات بعيدة وتحضرها إليك قبل أن يرتد إليك طرفك"⁽¹⁾. بهذا تجاوز في قراءته للقرآن "منطق التفسير وفق الراجح من المعارف، إذ تجاوز الخرافة إلى منطق العلم"⁽²⁾.

ونحن نتبع ملامح الروح في إشارات الإعجاز، وجدناه لا يباشر الآيات إلا بمسحه من فيض الروح، وشوق الحبة، ومقام الوصول؛ ذلك ما نلاحظه وهو يتذوق هاتين الكلمتين: ﴿من سورة الفاتحة، متبعا طريقة الفنقلة⁽³⁾﴾، إذ يقول: "إن قلت: تذييل الرحمن الدال على النعم العظيمة، بالرحيم الدال على النعم الدقيقة، يكون صنعة التذليل، والبلاغة في صنعة الترقى من الأدنى إلى الأعلى؛ قلت: تذييل للتتميم، كالأهداب للعين، واللحام للفرس. وأيضا لما كان هذا المقام، مقام التنبيه على مواقع النعم، كان الأخصى أجدر بالتنبيه، فيكون صنعة التذليل في مقام الامتنان؛ والتعداد صنعة الترقى في مقام التنبيه"⁽⁴⁾.

إنّ النورسي وهو يعلل تذييل الرحمن بالرحيم يرجح "مقومات البلاغة، من أجل ضبط أدائية كلامية نبيلة، لا تسف بالمعطى القولي ولا تستغلق عنه"⁽⁵⁾.

ونفس المنحى يسير عليه، وهو ماض في تفسير قوله عز وجل: فَإِنْ لَمْ تَفْعَلُوا وَلَنْ تَفْعَلُوا فَاتَّقُوا النَّارَ الَّتِي وَقُودُهَا النَّاسُ وَالْحِجَارَةُ ۗ أُعِدَّتْ لِلْكَافِرِينَ ﴿٢٤﴾ (سورة البقرة: الآية 24)، إذ يقول: "فاعلم أنّ تعقيب "إن لم تفعلوا" بـ "فاتقوا" يقتضي في ذوق البلاغة تقديرا

كهذا، "إن لم تفعلوا فافعلوا" فظهر أنه معجز، فهو كلام الله، فوجب عليه الإيمان به وامتنال

¹ - المصدر نفسه، ص 239.

² - أ.د. عشراقي، بديع الزمان النورسي في رحاب القرآن، ص 177.

³ - أسلوب الفنقلة يعتمد على (قالوا، قلنا) وغالبا ما يستعمله علماء الكلام وبعض المفسرين.

⁴ - النورسي، إشارات الإعجاز، ص 26.

⁵ - أ.د. عشراقي، النورسي في رحاب القرآن، ص 161.

أوامره... ومنالأوامر، يا أيها الناس "اعبدوا الله، لتشقوا النار" فأوجز فأعجز"⁽¹⁾. إنها قراءة "تميزت بسبر المحمول من خلال البيان"⁽²⁾.

1. لقد اعتمد النورسي آليات الاعتزال في استثمار النص—وإن خافهم—إلا أن أسلوبهم في التذليل ترك بصماته على فكره، هذا ما تشهد به قراءته للآية (صِرَاطَ الَّذِينَ أَنْعَمْتَ عَلَيْهِمْ غَيْرِ الْمَغْضُوبِ عَلَيْهِمْ وَلَا الضَّالِّينَ) (سورة الفاتحة: الآية 7). إذ يقول: "إن قلت أن الله عز وجل حكيم غني، فما الحكمة في خلق الشرّ والقبح والضلالة في العالم؟، قيل لك: اعلم أن الكمال والخير والحسن في الكائنات، هي المقصودة بالذات وهي الكلّيات، وأن الشرّ والقبح والنقصان، جزئيات بالنسبة إليها"⁽³⁾.

بهذه الرؤية الفلسفية، نظر النورسي إلى الشرّ باعتباره جانبا مغمورا، محصورا بين الحسنّ والكمال، ونمطا آخر من العلاقة مع الحقائق النسبية، إذ يقول: "إن قلت: فما قيمة الحقائق النسبية حتى استحسن لأجلها الشر الجزئي؟ قيل لك، إنّ الحقائق النسبية، هي الروابط بين الكائنات، وهي الخطوط المنسوج منها نظامها، وأنّ الحقائق النسبية أزيد من الحقائق الحقيقية... فالشر القليل يغتفر، بل يستحين لأجل الخير الكثير"⁽⁴⁾. فبالروح المتسامية، والتخريج الفلسفي، يضع النورسي يدا حانية، وبلسما شافيا، لأمراض النفوس، ويرسم لها الطريق نحو الخلاص، بتهوين الشر كي تركز النفس في الأخير إلى الخير.

كذلك، ما ميّز فكر النورسي التأويلي "انطباع ممارسته للتخريجات القرآنية، بروح العصر، إذ منحت اجتهاداته ليس فقط من معين التراث، ولكن من روح الحضارة المعاصرة وفي ضوء ملبساتها التاريخية"⁽⁵⁾؛ ففي عصر تكالبت فيه قوى الشر، واستنفرت ترساناتها المادية والمعنوية، للقضاء على إنسانية الإنسان، نجد هذه العبقرية التي عاشت ويلات الحرب العالمية، والتأثيرات

1- النورسي، إشارات الإعجاز، ص 184.

2- أ.د. عشراقي، النورسي في رحاب القرآن، ص 175.

3- النورسي، إشارات الإعجاز، ص 35.

4- النورسي، إشارات الإعجاز، ص 35.

5- أ.د. عشراقي، النورسي في رحاب القرآن، ص 179.

الغريبة التي استهدفت بصورة مباشرة للمجتمع التركي، محوِّلة اتجاهه ومساره سياسياً وثقافياً؛ كل هذا الشر الذي استهدف الأمة الإسلامية، يزول إذا ما استمسك الإنسان بروح القرآن ومقوماته.

التمثيل و الخيال لدى النورسي :

وُهب النورسي خيالاً واسعاً سمح له بالذهاب بعيداً في التأمل والتفكير ، ولاشك أن العلاقة وثيقة بين التمثيل والخيال ؛ لأن القدرة على ضرب الأمثال وتصوير المجرّدات بشكل قصص وحكايات قصيرة دليل على سعة الخيال وقوة الذكاء .

ولا تكاد تخلو رسالة من رسائل النور من التمثيل والتصوير القصصي ، بل إن بديع الزمان يسير على النمط نفسه في إيراد التشبيه والتمثيل في رسائل متتالية ، ففي الكلمة الأولى يقول مخاطباً نفسه : « . . . فإن كنت راغبة في إدراك مدى ما في {بسم الله} من قوة هائلة . . . فاستمعي إلى هذه الحكاية التمثيلية القصيرة . . . »⁽¹⁾ .

ويقول في الكلمة الثانية يقول : «إن كنت تريد أن تعرف ما في الإيمان من سعادة ونعمة ، ومدى ما فيه من لذة وراحة ، فاستمع إلى هذه الحكاية القصيرة..»⁽²⁾ ويستمر على هذا المنوال في كثير من الرسائل .

ولعل هذا التركيز في استخدام التمثيل مرجعه إلى قوة التيار المشكك - باسم العلم - في الدين وأسسها التي كانت في السابق راسخة ، وكان الانقياد لها تاماً ، أما وقد أصبحت هذه الأسس هدفاً للتشكيك ، فإن بديع الزمان لجأ إلى ضرب الأمثال ليظهر بمنظورها الحقائق البعيدة جداً قريبة جداً يقول في خلاصة حديثه عن ضرب الأمثال : «إنه مهما يظهر من قوة التأثير والجمال في كتاباتي ، فهي ليست إلا من لمعات (ضرب الأمثال) في القرآن الكريم ، وليس حظي من ذلك إلا مجرد الطلب مع شدة الحاجة . . . فالدواء مني والدواء من القرآن»⁽³⁾ .

لقد أكثر النورسي من إيراد التشبيه والتمثيل بصورة حكايات ، لأمرين :

- أولاً : استخدام الصور والحكايات في تقريب المعاني إلى الأذهان .

1 - بديع الزمان النورسي / الكلمات ص 06 و 09

2 - النورسي ، الكلمات ص 09

3 - النورسي ، الكلمات ص 487

- ثانياً : إظهار أن الحقائق الإسلامية لا تنافي العقول بل هي منسجمة معها تماماً؛ "لأن الحكايات ليست مقصودة بذاتها ، وإنما المقصود هو تلك الحقائق التي تنتهي إليها والتي تدل عليها عن طريق الكناية"⁽¹⁾ .

و"فائدة أسلوب التمثيل، أن المتكلم بواسطة الاستعارة التمثيلية، يظهر العروق العميقة، ويوصل المعاني المتفرقة، وإذا وضع بيد السامع طرفاً، أمكن له أن يجز الباقي على نفسه وينتقل إليه بواسطة الاتصال"⁽²⁾.

إنّ التمثيل الاستعاري أجراء قرائية، ترمز إلى تعدد التعابير القرآنية واستشراق الدلالة المتغيرة والمرتبطة بذات اللغة، فبلاغة التمثيل وسيلة إيضاحية للمقاصد، ومسيرة للتأويل.

إنّ النورسي يلتقي في قوله هذا، مع جمهرة الإعجازيين، الذين أولوا الاستعارة والمجاز أهمية قصوى لما تضيفه على المعنى من جمال، وفي هذا يقول الجرجاني: "فإنك، إن قرأت ما قاله العلماء في الفصاحة، وجدت جلّه أو كلّ رمزا ووحيا وكناية وتعريضا، وإيماء إلى الغرض من وجه لا يفتن له إلا من غلغل الفكر وأدق النظر"⁽³⁾.

فلا شكّ أنّ تفعيل التواصل بين الباث والمتلقي، في عملية تجاوبية منتجة: "فالحكمة من تشكل هذا الأسلوب، هي أن المتكلم بإرادته، ينادي ويوقظ المعاني الساكنة في زوايا القلب"⁽⁴⁾.

الاستدلال في رسائل النور :

يخشى النورسي عدداً كبيراً من الأدلة للبرهنة على قضايا الإيمان ، ولا سيما التوحيد ، فهو لا يكتفي - في الغالب - بدليل واحد أو نوع واحد ، وإنما يمزج بين أنواع مختلفة من الأدلة مزجاً معززة بأمثلة مناسبة لكل نوع ، يبدد شبهات المنكرين ، ويزيل شكوك المترددين .

فالإثبات وجود الله تعالى مثلاً - يبدأ أولاً بهدم ادعاءات المنكرين ، وبعدها يأتي بالأدلة المتنوعة والحجج الدامغة فيعرضها مدعمة بالأمثلة فيعرض : دليل الحدوث ، ودليل الضرورة الكونية ، ودليل الحياة ، ودليل الإمكان ، ودليل العناية والغاية ، ودليل الاختراع ، ودليل الوجدان الحي ،

1 - نفسه ص 47 -

2 - النورسي، إشارات الإعجاز، ص 120.

3 - الجرجاني، دلائل الإعجاز في علم المعاني، ص 350.

4 - النورسي، إشارات الإعجاز، ص 120.

ودليل الاستقراء الكوني ، ودليل الإجماع"⁽¹⁾ ، كل هذه الأدلة من أجل إثبات حقيقة وجوده تعالى ، وهي حقيقة جديرة بمثل هذا الاهتمام ؛ إذ إن البراهين التي تدعم قضايا العقيدة ينبغي أن تتناسب في قوتها مع قوة التيار المعادي لها ، كي تستطيع أن تزيل الريب وتبدد الشبهات .

وجوه الإعجاز عند النورسي :

تعددت وجوه الإعجاز عند العلماء ، حتى أنه يصعب تحديدها ، إلا أن النورسي ومن خلال تناوله للمعات إعجازية يوضح أنها تندرج تحت نوع واحد من أنواع الإعجاز القرآني ، لأن هذه الوجوه منها الرئيسي والثانوي⁽²⁾ . وإليك بيان بعض الأوجه الرئيسة :

الوجه الأول : الإعجاز النظمي :

يرى النورسي أن النظم القرآني هو الوجه الأول والأظهر من وجوه إعجاز القرآن الكريم ، وهذا التفسير لا يكاد يفهم ما فيه من المباحث العقلية والمناقشات الفلسفية والمنطقية ، والدلائل الأصولية ، والإشارات ، والنكت البلاغية إلا خاصة الخاصة ، لما فيه من الغموض وإثارة المعاني الخفية والاحتمالات البعيدة ، والنورسي يؤكد هذه التزعة بما يستعمله من نحو : (إشارة ، رمز ، تلويح ، إيماء .)⁽³⁾ ، ويؤكدها بقوله : "إن هذا التفسير القيم بين دفتيه نكت بلاغية دقيقة ، قد لا يفهمها كثير من القراء ولا يعيرون لها اهتمامهم"⁽⁴⁾ .

ويكشف النورسي عن هدفه من هذا المصنف بقوله : «إن مقصدنا من هذه الإشارات تفسير جملة من رموز نظم القرآن ؛ لأن الإعجاز يتجلى من نظمه ، وما الإعجاز الزاهر إلا نقش النظم"⁽⁵⁾ . وفي سبيل بيان بلاغة القرآن يوضح النورسي التناسب بين الآيات وعلاقة لاحقها بسابقها ، وعلاقة كل جملة بأختها ، وعلاقة كلمات الجملة الواحدة فيما بينها ، وموقع كل كلمة قرآنية ، والسر في التعبير بها دون غيرها من الكلمات القريبة منها ، وهو بذلك يريد أن يؤكد أن "أدق وجوه إعجاز القرآن الكريم ما في بلاغة نظمه"⁽⁶⁾ . وهذا ما جعل أحد⁽¹⁾ الباحثين يقول : وكأني

1 - النورسي الشعاعات ص 155 و 156 .

- بديع الزمان "إشارات الإعجاز ص 64 والكلمات ص 517 والمكتوبات ص 522 ، وانظر : أحمد خالد شكري : آراء النورسي في وجوه إعجاز القرآن الكريم ص 4

3 - لا تكاد تخلو صفحة من صفحات هذا التفسير من مثل هذه الكلمات : يشير ، يرمز ، يلوح ، يومئ

4 - بديع الزمان : (إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز) تحقيق إحسان قاسم - ص 18 -

- نفسه ص 23⁵

6 - بديع الزمان : (إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز) تحقيق إحسان قاسم - ص 226 . 18

وكأني بالأستاذ النورسي درس نظرية النظم⁽²⁾ هذه دراسة متقنة ، ثم ظهر له أن المفسرين الذين سبقوه كالزحشري والرازي وأبي السعود لم يحاولوا تطبيقها من حيث هي منظومة متكاملة تشمل ترتيب السور والآيات والألفاظ سورة بعد سورة ، وآية بعد آية ولفظاً بعد لفظ بتفصيلها الكاملة ، فأراد أن يقتدي بهؤلاء المفسرين العظام فيؤلف تفسيراً يطبق فيه نظرية النظم تطبيقاً تفصيلاً شاملاً من حيث المباني والمعاني، ومن " حيث المعارف اللغوية والعقلية والذوقية الكلية منها والجزئية." ⁽³⁾.

ويرى بديع الزمان أن البلاغة المعجزة للقرآن " نبتت من جزالة لفظه ومتانة نظمه ومن بديع أساليبه ، ومن براعة بيانه ، ومن قوة معانيه وصدقها ، ومن فصاحة ألفاظه وسلاستها ، وكتاب «إشارات الإعجاز» من أوله إلى آخره هو بيان لهذه الجزالة في اللفظ والمتانة في النظم " ⁽⁴⁾ .

الوجه الثاني : شمولية القرآن المطلقة : وتتضمن⁽⁵⁾ .

- شمولية الألفاظ القرآنية :
- الشمولية المطلقة في مباحثه وعلومه :
- الشمولية المطلقة في أسلوبه وإيجازه :

الوجه الثالث : الوحدة البنائية للقرآن :

يؤكد النورسي أن القرآن الكريم وحدة واحدة ، نزل ليصدق بعضه بعضاً ، ويفسر بعضه بعضاً ، وليس فيه موطن شبهة أو اختلاف ، " فقد نزل منجماً في ثلاث وعشرين سنة ومع ذلك فإنه يظهر من التلاؤم الكامل كأنه نزل دفعة واحدة .، وكأنه نزل لسبب واحد ، وكأنه جواب عن سؤال

¹ - محسن عبد الحميد في تقديمه لكتاب الإشارات ، وهو أستاذ للتفسير والفكر الإسلامي في جامعة بغداد . له مقالات وبحوث حول النورسي .
- نظرية النظم» النظم هو تعليق الكلمة بعضها على بعض وجعل بعضها بسبب من بعض ، أي أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو وتعمل على قوانينه وأصوله وتعرف مناهجه فلا ترغ عنها(انظر : عبد القاهر الجرجاني — دلائل الإعجاز . ص 42_46 ، 61_64 ، 199_202) .
²

³ - بديع الزمان : إشارات الإعجاز ص : 7

⁴ - بديع الزمان . الكلمات — ص 424

⁵ - انظر التفصيل في كتابه «الكلمات» ص : 451 — 467

واحد ، وكأنه بيان لحادثة واحدة ، وكأن الحال واحدة والفهم واحد ، وجاء مكملاً متوجهاً إلى أصناف متعددة متباعدة من المخاطبين ، مع أنه يظهر من سهولة البيان وجزالة النظام ووضوح الفهم كأن المخاطبين صنف واحد ، ونزل هادياً وموصلاً إلى غايات إرشادية متدرجة متفاوتة ، مع أنه يبين من الاستقامة والموازنة الدقيقة والانتظام الجميل كأن المقصود واحد⁽¹⁾ .

ويبدو أن النورسي قد أجاد في الحديث عن هذا الوجه ، لأنه كان مستوعباً لما كتبه سابقوه أمثال : الباقلاني والرماني والخطابي ، غير أنه حاول أن يكون بحثه أكثر شمولاً واستيعاباً لأغلب ما كتب في موضوع الإعجاز .

الوجه الرابع : الإعجاز التشريعي :

وله أهميته البالغة ، حيث أن الإنسان لم يتوقف عن البحث عن نظام أمثل طيلة التطور البشري والاجتماعي ، والنورسي يثبت عجز البشرية أمام القرآن الكريم من جميع الجهات .

الوجه الخامس : الإعجاز الغيبي :

- الإخبارات الغيبية التي تضمنها القرآن ثلاثة أنواع⁽²⁾ غيب الماضي ، فقد ذكر أخباراً من لدن آدم عليه السلام إلى عصر التترييل .
- وغيب المستقبل ، كالأخبار بعصمته ، وهزيمة أعدائه ، وغلبة الروم ، ودخول البيت الحرام .
 - وإخباره الغيبي المتعلق بالحقائق الإلهية والحقائق الكونية ، والأمور الأخروية⁽³⁾ .

الوجه السادس : الإعجاز العلمي :

هذا الوجه ذو علاقة وثيقة بالتفسير العلمي ، وقد وقف منه العلماء والمفسرون قديماً وحديثاً مواقف متباينة ، فمن معجب به أشد الإعجاب إلى راد له رداً كلياً ، وبين الفريقين توسط آخرون فلم يرفضوه كلياً ولم يقبلوه بدون شروط أو ضوابط ، وإنما نبهوا إلى ضرورة عدم قصر النص

¹ - - بديع الزمان : الكلمات . ص 481 - 482

² - بديع الزمان النورسي "المكونات" ص: 143.

³ - بديع الزمان النورسي ، "الكلمات" ، ص: 468 .

القرآني على كشف علمي بشري قابل للخطأ أو الصواب ، وقابل للتعديل والتبديل كلما اتسعت معارف الإنسان وتطورت وسائله للمعرفة .

وقد سار النورسي على خطى المفسرين الذين حاولوا فهم آيات القرآن الكريم في ضوء ما أثبتته العلم ، فهو يتحدث عن منجزات العلم الحديث ، ويرى أن القرآن لم يهمل هذا الجانب ؛ لأنه خطاب للبشرية قاطبة . فمن وجوه إعجاز القرآن احتواؤه على إشارات مجملية تتعلق بحقائق علمية مازالت تتكشف وتظهر من خلال التقدم البشري ..

الوجه السابع : حاكمية القرآن وهيمنته :

يخلص النورسي إلى أن بسط القرآن الكريم جناحيه على الماضي والمستقبل دليل هيمنته ، وتعديله وإكماله لما جاء في الكتب السابقة دليل حاكميته ، وتلمذ الحجم الغفير من العلماء دليل هيمنته ، وأولى ما تكون هذه الهيمنة والحاكمية في الجانب العلمي والمعرفي ، فضلاً عن الجانب الحياتي .

الوجه الثامن : الإعجاز المنهجي (تفوق المنهج القرآني على سائر المناهج المعرفية)

يوضح النورسي أن القرآن الكريم قد فاق " مناهج الصوفية والمتكلمين والفلاسفة في الوصول إلى معرفة الله تعالى ، ومنهج القرآن الذي يعلنه ببلاغته المعجزة ، فلا يوازيه طريق في الاستقامة والشمول ، فهو أقصر طريق وأقربه إلى معرفة الله تعالى ، وهو أشمل للإنسان" ⁽¹⁾ وتستمد هذه الشمولية في المنهج المعرفي عند النورسي مصدرها " من تصوره لمصادر المعرفة ؛ فهو يؤكد أن ما يعرف لنا ربنا ثلاثة: الكتاب المقروء وهو القرآن الكريم ، والكتاب المنظور ، وهو الكون ، والآية الكبرى لهذا الكتاب العظيم وهو محمد صلى الله عليه وسلم " ⁽²⁾ .

ولأن بديع الزمان موقن أن وجوه الإعجاز لا تنقضي ، فإنه حاول استقصاء أكثرها ، بل إنك تجده يتوسع ويبالغ أحياناً في تقصي بعض وجوه الإعجاز التي تحتاج - في إثباتها - إلى دقة ربما لم تتوافر للنورسي .

¹ - بديع الزمان : الملاحق : ص 278

² - - بديع الزمان : الكلمات : ص 254

04 - التفسير عند سيد قطب⁽¹⁾ (ت 1966):

رافقت الصورة الفنية التعبير اللغوي في مراحل متقدمة من نشوء اللغة العربية ، وكان لعلماء البلاغة جهد محسوب في تجلية الصورة وبيان قيمتها في التركيب الدلالي للغة ، إلا أن المتتبع لما انتهت إليه هذه القضية في الدراسات الحديثة يجد ساحة البحث فيها أخذت مسارات وجداول وينابيع يصعب تقصيها والإحاطة بها ، وأضحى بحث الصورة الفنية قضية تستوقف معظم علماء اللغة على تنوع اهتمامهم ، بوصفها التعبير الفني الموحي المثير في النص اللغوي . تنطق وهي صامته ، توحى وهي ساكنة ، تثير وهي غامضة ، وبهذا شغلت مساحات كبيرة من الدراسات الأدبية والنقدية وغيرها .

لقد اضطلعت نظرية القراءة وجمالية التلقي بدور هام في الكشف عن سرّ خلود النصوص الأدبية الفذة، ذلك السرّ القائم على تعددية المعاني، ودور القارئ في تنشيطها وتفعيلها، وعلى تلك الإيجاءات المتغيرة عبر التاريخ⁽²⁾، فهل معرفة النظرية كافية لمقاربة النصوص؟ والجواب هو أنه لا بد من التمييز بين النص العادي والنص المقدس ، وهذا يجيلنا الى أن البحث بأدوات دخيلة ، قد تجعلنا نشكك في نجاعتها في مقاربة الخطاب القرآني .

فإذا كانت جمالية التلقي وضعت القارئ في مركز مهم، للقيام بالتأويل، وأسندت إليه فهم المعنى المتجدد عبر التاريخ، وربطت هويته بأفق الانتظار الذي أسسه ياوس "Jauss"⁽³⁾. فإن الخطاب القرآني يرفض كل متلق غير متمرس، كما يرفض كل توقع عفوي لا يستجيب لقصدية الرسالة، وإذا سلمنا بأن النص القرآني لا متناهي الدلالة، هذا المعنى العائم، فإن قراءته بالمفهوم المعاصر للقراءة لا تلغي سنديته، كما لا تلغي ذلك التواصل الفكري بين مفسريه، فسندية القرآن إلهية، وبعده الوحيد، ونقطة البدء فيه.

¹ - السيد قطب ناقد وباحث إسلامي، ولد بصعيد مصر عام 1906، تلقى تعليمه الأول بمسقط رأسه ثم بعدها انتقل إلى القاهرة حيث تخرج من دار العلوم عام 1933، حاملا شهادة اللسان في الآداب، وبعد تخرجه اشتغل مدرسا بإحدى المدارس التابعة لوزارة التعليم. وفي عام 1947 أوفد في بعثة إلى أمريكا ليعود إلى القاهرة عام 1950، وفي سنة 1953 انضم إلى جماعة الإخوان المسلمين وترأس جريدة الإخوان، تعرض لعدة اعتقالات كما سجن العديد من المرات إلى أن أعدم عام 1966. من مؤلفاته الأدبية الإبداعية الدينية: مهمة الشاعر في الحياة، النقد الأدبي أصوله ومناهجه، طفل من القرية، أشواك، التصوير الفني في القرآن، في ظلال القرآن...

² - انظر: أحمد بوحسن، "نظرية التلقي والتقد الأدبي العربي الحديث"، ضمن (نظرية التلقي - إشكالات وتطبيقات)، منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة: ندوات ومحاضرات، رقم 24، 1993، ص 11، 12، 13.

³ - المصدر نفسه، ص 27.

لاجادل ولامراء في كون ان القرآن من عند الله ، فسنديته إليه لاشك فيها ، كما أن ثقافة القارئ عملية مطلوبة في إدراك الفهم والاستيعاب ، كما أن السياقات الخارجية لا بد من الرجوع إليها ، إذ لا يمكن إعدامها في الفعل القرائي ، وكل هذه الأمور لها أهميتها القصوى في عملية التلقي ، بالإضافة إلى دورها الفعال في تبيين الحقل التفسيري تشكيلا للحصيلة المعرفية . وعلى هذا الأساس يملك القارئ جملة من الآليات تمكنه من الولوج في عالم النص مفسرا كان أو قارئاً . وسيد قطب من الذين استشعروا ذلك السلطان القوي للقرآن الكريم أكان قارئاً أم سامعاً له ، لما له من سحر عجيب ووقع رهيب على النفس البشرية التي تملك أداة الذوق والتذوق ، وانطلاقاً من تسمية التفسير بالظلال ، فهذا يوحى بأن سيد قد عاش في ظلال القرآن الكريم ، متذوقاً لحلاوته ، صادقاً في التعبير عن مشاعره ، ساخطاً على تلك المذاهب الهدامة التي سعت إلى شقاء الإنسان المعاصر ، ويستنتج بان الأمة تعيش جاهلية أخرى أشد شراسة من سابقتها ، ولا حل إلا بالعودة إلى الإسلام الصحيح من منبعه الصحيح .

تلك هي القراءة الثاقبة التي تملك سيد ، فتركت تلك الآثار الجمالية ، التي لاتنتأى إلا إذا كان النص يملك تلك الفاعلية ، والقارئ يملك تلك النباهة وذلك الذوق الرفيع ، فيترجم النص بمعاشرته إلى سحر وبيان ، وثمة تكمن العلاقة بين النص والقارئ ، وتلك العلاقة لانعدامها في سيد بل ظهرت جلوية في ظلال القرآن حين استشعرها وهو يعاشر النص الكريم ، وفي هذا السياق يقول : "عشت في ظلال القرآن، أرى الوجود أكبر بكثير من ظاهره المشهود، أكبر في حقيقته، وأكبر في تعدد جوانبه، إنه عالم الغيب والشهادة وحده، إنه الدنيا والآخرة لا هذه الدنيا وحدها"⁽¹⁾، هكذا يجد المتذوق نشوته وهكذا يرى العالم الدنيوي والأخروي بفعل القراءة المنبعثة من وحي النفس التي عاشت روح القرآن .

وتفسير سيد ليس إغراقاً في البحوث الكلامية أو اللغوية أو التاريخية ، بقدر ماهي استنباط لتلك الظلال القرآنية ، التي أدت فيها النظرة الأدبية دورها لاستكشافها واستخراجها لمتلقيه وقراءه ، ومنه نجد سيد يرجع القرآن إلى دوره الأساسي ورسائله العظيمة ممثلة في سعادة الإنسان في الدنيا والآخرة ، ولذلك نجد يعمد التفسير الاجتماعي عساه يستعيد أجداد هذه الأمة ، فالأوضاع التي عاشها ، تتطلب البحث عن أسباب الجمع ولم الشتات، وإيجاد الدواء الشافي لأدواء الأمة.

¹ - سيد قطب، في ظلال القرآن، دار الشروق، مصر، مجلد 1، ط 15، 1985، ص 11.

إنّ الأمة الاسلامية لازالت تنن تحت وطء ضربات العدو الاستعماري ، الذي ظل ينهك كاهلها ، مسلطا عليها الجهل والجوع ، فهي منطقة نفوذ له يعرض سلعه بشتى أنواعها ، مادام ت تستهلك كل شيء أجنبي حت الأفكار ، فعاشت في كنف التخلف والانحاط والضعف ، وليس لها بد من الخروج مما هي فيه ، غلا بالرجوع الى القرآن الكريم ذا النبع الصافي ، تلك هي المهمة التي رآنا سيد منوطة به ، إذ العملية تتطلب جهدا ووسائل اتفاق تجمع الأمة حولها ، ومفصل الاتفاق تلك الروح الموجهة للنص القرآني ومخاطبته للفترة البشرية التي هي "من صنع الله، التي لا تفتح مغاليق فطرتها إلا بمفاتيح من صنع الله، ولا تعالج أمراضها وعللها إلا بالدواء الذي يخرج من يده سبحانه، وقد جعل في منهجه وحده مفاتيح كل مغلق شفاء كل داء"⁽¹⁾.

فكانت الوجهة هي هذا الانسان الذي يمثل المحور والقطب في الوجود وعليه مدار الأمر كله ، ومادام القرآن موجه الى البشر ، فإن المتلقي يؤول اليه أمر الفهم والتطبيق فيبدع كما أبدع الأولون ، "فالمنهج الإلهي ليس عدوا للإبداع الإنساني، إنّما هو منشئ هذا الإبداع والموجه له الوجهة الصحيحة"⁽²⁾، وإذا كانت الكلمة تعبر عن الوجود الانساني فهي فعل اجتماعي ، فالكلمات القرآنية تجسيدات لأفعال اجتماعية تشخص حضور الأعلى في مجتمع يريد أن يتعالى، هذا ما عبر عنه سيد قطب في تفسيره للآية الأولى من سورة إبراهيم :

(الرَّ َّ كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ إِلَيْكَ لِتُخْرِجَ النَّاسَ مِنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِ رَبِّهِمْ إِلَى صِرَاطٍ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ﴿١﴾) فيقول: "الإيمان بالله نور يشرق في القلب، فيشرق به هذا الكيان البشري المركب من الطينة الغليظة، ومن نفخة روح الله، فإذا خلا من إشراق هذه النفخة، وإذا ما طمست فيه هذه الإشراق، استحال طينة معتمة"⁽³⁾، فلا مانع للكائن من الكمال، مادام صاحب الفضل قد اسبغ عليه من بعض صفاته ، ونفخ فيه من روحه اللهم الا إذا كان مصابا بالعمى ، لإذ لا وجود للمصادفة في كون الله المنظم .

ومن هذا المنطلق اعتبر سيد قطب النص القرآني نصا واحداً لأجزاء متفرقة يهدف الى غاية واحدة ، فكان هذا منهجه في مباشرته للقرآن، إذ رأى أن "الآيات وإن وجدت في مواطن متفرقة

1- سيد قطب، في ظلال القرآن، المصدر السابق، ج1، ص 15.

2- المصدر نفسه، ج1، ص 16.

3- في ظلال القرآن، مجلد 4، ص 2085.

في المصحف، لها ثابت بنيوي، تنطلق منه لتفصله أو تكلمه أو تبينه في الآيات المكية، أو لتخصّصه، أو تقيّده في الآيات المدنية"⁽¹⁾.

منهج التفسير في الظلال:

إن الدراسة النصية لتفسير " في ظلال القرآن " تكشف عن أساس منهجي التزمه سيد قطب في تفسير كل سور القرآن الكريم، مكيها ومدنيها، مع بعض التغييرات التي تفرضها طبيعة كل سورة من سور القرآن الكريم.

وهذا الأساس المنهجي هو ما يمكننا ان نصلح عليه بالوحدة النسقية للسورة القرآنية، ومن خلال دراستنا لتفسير " في ظلال القرآن " يمكننا ان نحدد معالم الوحدة النسقية للسورة القرآنية في ما يلي السورة القرآنية وهي: نسق كلي ومتكامل وهي تتكون من: المقاطع: وهي تشكل وحدة تصورية، أو فكرة شمولية، أو مشهدا متكاملًا حسب طبيعة النص القرآني.

البنيات: وهي عبارة عن أفكار ثانوية، أو لقطات من مشهد.

العناصر: وهي متضمنة لأساسيات المعنى وحاملة لكل جزئيات السورة القرآنية، ولكل صور المشهد.

و " في ظلال القرآن " هو في الواقع محاولة جادة لقول هذا التصور النسقي، فنجد سيد قطب يفسر السورة القرآنية الكريمة تفسيرا يبين عن تناسق وانسجام عناصرها ومكوناتها، من أجل ذلك فإنه يلتزم اتباع خطوات منهجية ثابتة في تفسير كل سور القرآن الكريم، وهي متضمنة لأساسيات المعنى وحاملة لكل جزئيات السورة القرآنية، ولكل صور المشهد.

- قسم سيد قطب تفسيره " في ظلال القرآن " إلى ثلاثين جزءا، يتناول في مجموعها كل سور القرآن الكريم، وذلك على الترتيب الذي جاءت به في المصحف العثماني.

- وضع مقدمة عامة لتفسيره شغلت حوالي ثماني صفحات (من الصفحة 11 إلى الصفحة 18).

- باشر تفسير سورة الفاتحة، وذلك دون أن يقدم للجزء الذي يعنى بتفسيره، مما يجعلنا نشعر أنه

يعتبر المقدمة العامة وتفسير سورة الفاتحة مدخلا رئيسيا لتفسيره " في ظلال القرآن " إذ ضمنها

الأسس الفكرية التي قام عليها هذا التفسير. ثم شرع بعد ذلك في تناول كل جزء من أجزاء القرآن

¹ - محمد مفتاح، دينامية النص، ص 192.

الكريم على حدة.

- قدم للجزء الذي يعنى بتفسيره بمقدمة يستعرض فيها طبيعته وخصائصه، كما يحاول فيها أن يربط بينه وبين الجزء الذي سبقه، وتمثل لذلك بربطه بين الجزء الأول والجزء الثاني من سورة البقرة: « ومن مراجعة هذا الجزء بالإضافة إلى الجزء الأول من السورة ندرك طبيعة المعركة التي كان يخوضها القرآن »¹

- يقسم سيد قطب الجزء إلى السور أو الآيات المكونة له إذا كانت السورة طويلة، وتشغل أكثر من جزء، نحو سورة البقرة، وآل عمران، والنساء، والمائدة، والأنعام.

- السور أو الآيات المكونة للجزء تقسم إلى مقاطع، كل مقطع يتضمن مجموعة من الآيات تطول أو تقصر، والرابط بينها طبيعة الموضوع، أو الأفكار أو الأحكام والتشريعات، أو التوجيهات والعبر والمواعظ، أو المشاهد والظلال، أو الإطار القصصي، ومن ثم فإن كل مقطع يشكل وحدة تميزه عن المقطع الذي يسبقه والذي يليه، ويؤدي دوراً لا غنى للسياق عنه، ولا يمكن لبناء السورة أن يستقيم بدونه، سواء من الناحية التصويرية أو من الناحية الأسلوبية الجمالية.

يقدم للمقطع بمقدمة يتناول فيها أهم الأفكار أو الموضوعات أو التصورات أو التشريعات، أو العبر والمواعظ التي عرضها المقطع، كما أن مقدمة المقطع تكون عبارة عن جسر يصل بين المقاطع مما يجعل السورة تشكل وحدة نسقية .

وهذه الخطوات المنهجية تتحكم في التفسير كله، وتطبق بدقة بالغة وبعناية فائقة، وبوعي وبعلم. بل إننا نجد تطبق في كل مستويات التفسير، في الجزء، وفي السورة، وفي المقاطع، وفي البنيات، وفي العناصر، وتطبق بتناسب مع كل مستوى من مستويات التفسير، فالجزء تجد سيد قطب يبدأ بمقدمة قد تقصر أو تطول، أهم مضامينها التذكير بما ورد في الجزء السابق كنوع من الربط بين

أجزاء التفسير، ثم ذكر مكونات الجزء، والحديث عن طبيعة وخصائص السور أو الآيات التي يتكون منها، كذلك الشأن بالنسبة للسورة فإنه يقدم لها بمقدمة يتناول فيها المحور الذي تدور عليه، وموضوعه أو موضوعاته التي تعالجها، كما يشير إلى بعض جوانب الإعجاز فيها ويلمح إلى جمالية أسلوبها، وقد يناقش فيها مكية أو مدنية السورة، أو بعض آياتها، ويختار ما يراه صحيحاً، كما يعرف فيها بالأجواء العامة التي نزلت فيها السورة، والظروف والملابسات التي واكبت نزولها. ومن ثم فإن مقدمة السورة تعتبر تعريفاً بها وبخصائصها وبملاحمها، وغالباً ما يحتتم سيد قطب تفسيره

¹ سيد قطب الظلال .

بجائمة قصيرة يربط فيها بين أولها وآخرها، ويوضح فيها تناسق وتناغم الجائمة مع الموضوع الأساسي أو المحاور الأساسية للسورة، وكل ذلك يقوم دليلاً على وعيه التام والكامل بالوحدة النسقية للسورة القرآنية الكريمة.

وهذه المكونات النسقية توجد بينها علاقات معجزة، فهي ليست وشائج منطقية ولا موضوعية، ولكنها شيء رباني عجيب ومعجز، بيان إلهي استطاع سيد قطب - بفتح من الله - الوقوف على عناصره ومكوناته.

والتصور النسقي للسورة القرآنية يمكننا من القيام بجولة ربانية في أجواء إيمانية عطرة، نستخلص منها الأمان والطمأنينة، والعظمة والاعتبار، ونستحضر فيها أنعم وآلاء ربنا - جل وعلا - على المخلوقات كلها، وعلى الإنسان خاصة، ونقف من خلالها على أهمية الإنسان في هذا الكون، وعظم المسؤولية الملقاة على عاتقه، ألا وهي مسئولية الخلافة والاستخلاف.

لقد حدّد سيد قطب منهجه في مقدمة تفسيره قائلاً: "ولقد سرت في هذا العمل الجديد

على أساس عرض كل مجموعة من آيات التي يربط بينها سبب خاص، ويظللها ظل خاص في صورة درس قرآني"⁽¹⁾، إنها إشارة منه كسابقيه إلى ما يعرف بالتفسير الموضوعي، الذي يلزم المفسر فيه، بموضوع واحد يجمع له الآيات الواردة فيه، حسب نزولها أو بترتيب توقيفها أو بموضوعها، ليخلص بعد تحليلها إلى موقف قرآني، بالإضافة إلى أنه كان يأتي بظلاله بين يدي السورة كالمقدمة لها، موضحاً بها أهداف السورة ومقاصدها، فيربط بين أجزائها وموضوعاتها، ربط المتبصر بأسلوب القرآن وبلاغته، مبرزاً وجه ارتباط الموضوعات وتشابكها. يقول في تفسيره للآية التالية: أَمَّنْ

كَانَ عَلَىٰ بَيْنَةِ مِن رَّبِّهِ وَيَتْلُوهُ شَاهِدٌ مِّنْهُ وَمِنْ قَبْلِهِ كِتَابُ مُوسَىٰ إِمَامًا وَرَحْمَةً ۗ
أُولَٰئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِ ۗ وَمَنْ يَكْفُرْ بِهِ مِنَ الْأَحْزَابِ فَالنَّارُ مَوْعِدُهُ ۗ فَلَا تَكُ فِي مِرْيَةٍ مِّنْهُ ۗ إِنَّهُ الْحَقُّ
مِن رَّبِّكَ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يُؤْمِنُونَ ﴿١٧﴾ (سورة هود: الآية 17)، فيقول: "والذي يرجح عندي،

هو وحدة التعبير القرآني في السورة، في تصوير ما بين الرسل الكرام وربهم، من بينة يجودونها في أنفسهم"⁽²⁾. ونفس المنحى ينحوه عند تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَّسْنُونٍ﴾ (سورة الحجر: الآية 26)، قائلاً: "لقد مرت بنا هذه القصة معروضة في الظلال مرتين من قبل: في سورة البقرة وسورة الأعراف، ولكن مساقها في كل مرة كان لأداء غرض خاص، وفي

¹ - في ظلال القرآن، دار إحياء الكتب، مجلد 1، ط2، ص 7.

² - سيد قطب، الظلال، م4، ص 1864.

معرض خاص، وفي جو خاص، فاختلقت الظلال مع المشاركة في بعض المقدمات والتعقيبات بقدر الاشتراك في الأهداف⁽¹⁾.

واعتمد في تفسيره على كل ما سبقه سواء على مستوى المناهج القديمة في التفسير وبخاصة في جانبها النقلي والمأثور، والمناهج الحديثة وخاصة المنهج الاجتماعي الذي يعد امتدادا له، وقد أشار في مقدمة تفسيره - الظلال - إلى ضرورة الرجوع إلى القرآن الكريم الذي رسم للبشرية منهاجها السليم، مع ضرورة التحاكم إليه وحده في شئون الحياة، وألا يلحق بالإنسان الفساد في الأرض.⁽²⁾

أما التفسير الموضوعي فاعتمده لأهمية هذا النوع من التفسير ليبين للقارئ مسألة التعامل مع القرآن انطلاقا من القرآن نفسه، وفي ذات الوقت من استلهاام عناصر الحياة فيه واستقامتها دون إغفال ما جد في الواقع من منجزات علمية وفكرية، ليرتسم هذا الواقع في النص القرآني، وهناك تتقرر مشروطية صلاحه.

لقد وقف سيد قطب ليني أفقا جديدا، يكون مقياسا يُعتمد عليه في قراءة القرآن العظيم، لأنه لم يتجاهل الذات الإنسانية في تفسيره، والنظر إليها أنها المقصودة بالترزيل، سواء من ناحية التأثير أو من ناحية التكليف، ولأن القرآن - في نظره - نسيج جمالي، انتظمت في بنيته كل مستويات التدليل، ووحدة ضامة لكل شروط الإبداع.

لقد ذكرنا سابقا أن سيد قطب، افتتح تفسيره للسور بمقدمة مفتاحية، قبل تجزئتها إلى وحدات قرآنية متمفصلة، فصاحب الظلال توجه توجها أدبيا تذوقيا انطباعيا في فهمه لروح القرآن ونصه، ولعل تخصصه الأدبي جعله يرى في وحدة الموضوع معادلا للوحدة الموضوعية في مجال الدراسات الأدبية.

وأما إذا انتقلنا في استثمار المنهج وجدناه لم يختلف في توجهه القرآني عن ابن باديس والنورسي، إذ باشر النص متسلحا بثقافة أصيلة ومنهجية استمدتها من المأثور عن النبي وصحابته وتابعيه. مع فهم الظروف والوقائع، يقول: "إنه لا بد من استصحاب الأحوال والملابسات والظروف والحاجات والمقتضيات الواقعية العملية التي صاحبة نزول النص القرآني لا بد من هذا الإدراك لفهم وجهة النص وأبعاده ومدلولاته، ولرؤية حيويته وهو يعمل في وسط الحي ويواجه

¹ - المصدر نفسه، م1، ص 2136.

² سيد قطب، في ظلال القرآن، دار اشروق، ج 01 ص: 08-15

حالة واقعية"⁽¹⁾.

يكشف سيد قطب مخاطبة القرآن للكينونة البشرية في مختلف أطوار حياتها، وفي تشعب أدوار ممارستها وتلاحمها مع الوجود، هذا ما علل به تفسيره للآية التالية: (كَأَنَّهُمْ يَخِيبُونَ مِنَ الْجِبَالِ يُبُوتًا آمِنِينَ فَأَخَذَتْهُمُ الصَّيْحَةُ مُصْبِحِينَ فَمَا أَغْنَى عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَكْسِبُونَ) (سورة الحجر، الآية: 82-83-84)، فبعد أن يجللها بأسلوب شاعري أخاذ، ينتهي إلى القول: "أن تلك السنن العامة لا تختلف لأنها تحكم الكون والحياة، وتحكم الجماعات والرسالات... تلك السنن شاهد على الحكمة المكنونة في كل خلق من خلق الله"⁽²⁾.

وقد سار في منهجه على مستوى التداول من خلال السياق والمعرفة .

إذ نلمس هذا عند تفسيره لسورة الفاتحة، فيدلل البدء بأنه بأنه الأدب الذي أوحى الله لنبيه في أول ما نقول من القرآن باتفاق"⁽³⁾، وهو وقوله (اقرأ باسم ربك الذي خلق) (سورة العلق، الآية¹)، ثم يواصل تفسيره، معتمدا على ورود الآية في سياقها اللغوي، واصفا إياها بما يشهد له التوظيف الصوفي الجمالي، وما توحى به من لفتات، يشير إليها قائلا: "الحمد لله هو الشعور الذي يفيض به القلب بمجرد ذكر الله، فإن وجوده ابتداء، نداء ليس إلا فيضا من فيوض النعمة الإلهية، التي تستجيش الحمد والثناء"⁽⁴⁾.

وبعدها ينتقل إلى تحليلها، انطلاقا من توجهه الحركي، رابطا إياها بالتربية والتوجيه ، تمثل قاعدة التصور الإسلامي، فالربوبية المعلنة الشاملة هي أجرى كليات العقيدة الإسلامية، والرب هو الملك المتصرف"⁽⁵⁾، ثم ينتقل إلى السياق اللغوي، قائلا: "ويطلق في اللغة كلمة الرب على السيد وعلى المتصرف بالإصلاح والتربية"⁽⁶⁾.

ثم يخلق بجناح الفهم، إلى ما يعرف بالسياق الخارجي، إذ اعتمد الثقافة الوضعية، مرجعا يُثمن به رؤاه، فالرب "الإله في الإسلام، لا يطارد عباده مطاردة الخصوم والأعداء، كآلهة الأولمب في نزواتها وثوراتها، كما تصورها أساطير الإغريق، ولا يدبر لهم المكان الانتقامية، كما تزعم

1- سيد قطب، الظلال، مجلد 4، ص 2121-2122.

2- المصدر نفسه، ص 1252.

3- سيد قطب، في ظلال القرآن، مجلد 1، ص 21.

4- المصدر نفسه، ج 1، ص 22.

5- المصدر نفسه، ص 22.

6- المصدر نفسه، ص 22.

الأساطير المزورة في العهد القديم، كالذي جاء في أسطورة بابل في الإصحاح الحادي عشر من سفر التكوين⁽¹⁾.

وبعد عرضه هذه النماذج، نتوصل إلى أن منهجه وطريقته في التفسير، قامت على قاعدتين أساسيتين هما: الأولى، قراءة كلية شاملة للسورة، ليُهدى إلى محورها العام، مستنفرًا كل طاقاته المعرفية والروحية. والثانية: اعتماد الثقافة المرجعية في التفسيرات السابقة مركزًا على ربط الراهن، بمواقف من السيرة وحياة الرسول -صلى الله عليه وسلم-.

التصوير الفني في الظلال:

في كتاب سيد قطب التصوير الفني في القرآن، نجد فصلًا كاملاً بعنوان التصوير الفني استهله بقوله: "التصوير هو الأداة المفضلة في أسلوب القرآن، فهو يعبر بصورة محسنة المتخيلة، عن المعنى الذهني، والحالة النفسية، وعن الحادث المحسوس، والمشهد المنظور، وعن النموذج الإنساني، والطبيعة البشرية، ثم يرتقي بالصورة التي يرسمها، فيمنحها الحياة الشاحصة، أو الحركة المتجددة، فإذا المعنى الذهني هيئة أو حركة، وإذا النموذج الإنساني شاخص حي، وإذا الطبيعة البشرية مجسمة مرئية"⁽²⁾.

وبات البعد الجمالي غاية يسعى إلى تحقيقها في ظلاله، فسجل ذلك في تفسيره، لقوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَبْطُلُوا صَدَقَاتِكُمْ بِالْمَنِّ وَالْأَذَى، كَالَّذِي يُنْفِقُ مَالَهُ رِثَاءَ النَّاسِ وَلَا يُؤْمِنُ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ، فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ صَفْوَانَ عَلَيْهِ ثُرَابٌ فَأَصَابَهُ وَابِلٌ فَتَرَكَهُ صَلْدًا﴾ (سورة البقرة: الآية 164) قائلاً: "إنَّ المشهد الكامل المتقابل المناظر، المنسق الجزئيات، والمعروض بطريقة معجزة التناسق والأداء، والممثل بمناظره الشاخص لكل خالجة في القلب وكل خاطرة، المصور للمشاعر والوجدانات، بما يقابلها من الحالات والمحسوسات، الموحى للقلب باختيار الطريق في يسر عجيب"⁽³⁾.

بهذا الفهم الواعي، يمنح سيد قطب العلامات الأساسية التي يتوفّر عليها الظلال، من شخصيات ومكان وحركة وظلال، وهنا يمكننا القول أن تلك العلامات التي تحتويها القصيدة

¹ - المصدر نفسه، ص 25.

² - سيد قطب، التصوير الفني في القرآن، دار الشروق، ط7، 1982، ص 36.

³ - في ظلال القرآن، مجلد 1، ص 309.

الأساسية للخطاب القطبي، تتأكد في تلك التجربة الجمالية المنعكسة في تجربة المفسر القارئ. لقد مكن سيد قطب للذوق في عملية التلقي، هذا الذوق الذي أخذ مساره الضخم مع أدبيات التفسير العرفاني والإشاري، بوصفها حدثا يساهم في تشكيل النص، كما تعمل على التأثير فينا بعد تأمل المعاني الخفية، ولا يقوى على تفسير هذا الشعور الجمالي، إلا أهل العلم، الذين أوتوا الطبع على التأمل والتدبر.

فتفسير سيد قطب معلم من معالم التجديد الإسلامي في العصر الحديث ، يبرز مرونة الإسلام في أبعاده الفكرية، وثباته في أصوله وقواعده الكلية، وإيمانه العميق وتمكنه من ناصية اللغة استطاع تشخيص بعضا من جوانب الحياة في بناء ونظام لغوي منقطع النظير .
وليس مبالغة قولنا أن سيد قطب استطاع أن يعرض علينا في آي القرآن الكريم ذلك الجمال التصويري المرتسم عبر الالفاظ ، المؤدية لتلك الوظيفة الدينية بقية إجماء ،لأنه خلاصة وعي في مرحلة من مراحل الفكر الإسلامي، في إطار قرآني يمزج الفكرة بشفاف الروح، ولنتابع معه هذا التصوير وهو يرسم آكلي الربا قائلا : "إنها الجملة المفزعة، والتصوير المرعب، في قوله عزّ وجلّ: (الَّذِينَ يَأْكُلُونَ الرِّبَا لَا يَقُومُونَ إِلَّا كَمَا يَقُومُ الَّذِي يَتَخَبَّطُهُ الشَّيْطَانُ مِنَ الْمَسِّ ذَلِكَ بِأَنَّهُمْ قَالُوا إِنَّمَا الْبَيْعُ مِثْلُ الرِّبَا وَأَحَلَّ اللَّهُ الْبَيْعَ وَحَرَّمَ الرِّبَا فَمَنْ جَاءَهُ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّهِ فَانْتَهَى فَلَهُ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُ إِلَى اللَّهِ وَمَنْ عَادَ فَأُولَئِكَ أَصْحَابُ النَّارِ هُمْ فِيهَا خَالِدُونَ) ﴿سورة البقرة: الآية 275﴾، ثم يواصل تشخيص هذا الفزع والرعب "وما كان أي تهديد معنوي ليلبغ إلى الحس، ما تبلغه هذه الصورة المجسمة الحية المتحركة، صورة الممسوس المصروع. وهي صورة معروفة معهودة للناس، فالنص يستحضرها لتؤدي دورها الإيجابي في إفزاع الحس، لاستحاشة مشاعر المرابين"⁽¹⁾.

وهكذا يكون جمال التصوير عند سيد قطب أداة من أدوات البناء العقدي عن طريق الافئاع القائم على الحس الجمالي والتأملي ،لأنه يؤمن بأن لاإكراه في الدين ،فالصورة المعبرة تغوص في الاعماق وتوصل المعنى الراد فتتحقق الاهداف ومن ثم فقد ربط سيد قطب العمل الفني بالمهمة المعرفية ،فتكشفت الحقيقة ،وهذا ما قصده بقوله "أنّ التّصوير مذهب مقرر وخطة موحدة وخصيصة شاملة... يجب أن تتوسع في معنى التّصوير حتى ندرك آفاق التّصوير الفني في القرآن، فهو تصوير باللون، وتصوير بالحركة، وتصوير بالتّخييل، كما أنّه تصوير بالتّغمة تقوم مقام اللّون في

¹ - سيد قطب، في ظلال القرآن، مجلد 1، ص 323-324.

التّمثيل"⁽¹⁾، لقد وحّد صاحب الظلال بين الجمال والحق، فتمثل في تفسيره وحدة الخير والحق والجمال.

إنّ التعبير القرآني -من وجهة نظر صاحب الظلال- يرتقي "بالصدق الفني في رسم الصور والمشاهد القرآنية، وعرضها وإخراجها حتى يفوق كل العرض الفني البشري"⁽²⁾.

وسيد قطب فضّل الطريقة التصويرية التي تمكّن من مساءلة العقل والحسّ والوجدان، لأنّ اكتمال الفنّ كما يراه" هو الذي يجمع بين القيم الشعورية والقيم التعبيرية، ويجعلها وحدة متكافئة الأجزاء"⁽³⁾. فالتجزئة الشعورية لها أثرها على القارئ الذي يفهم المقروء ويتّخذ من الفعل القرائي سلوك اتّصالي تشغل فيه ميكانزمات الإحساس والإدراك والفهم، هذه هي استراتيجية القراءة القطبية "التصوير المعبر، والانفعال الناشئ عن هذا التصوير، هما اللذان يجرّان موضع التّعبير"⁽⁴⁾.

وخلاصة القول، أنّ سيد قطب أرجع للقرآن خاصيته البيانية، انطلاقاً من فاعلية التدوق الجمالي، هذه الفاعلية التي أفقدتها الشائبات المذهبية، والطائفية رونقها وبهاءها، فأزاح صاحب الظلال ما ران على القرآن من دخن، حجب عنه جمال التأثير في عالم النفس.

إن اعتبار الوظيفة التأثيرية خاصية تلقي القرآن الذي ألح عليها سحر بلاغته، بل إن النص القرآني ببلاغته المعجزة قام على تحقيق هذه الوظيفة، التي تجلت في الردود الصادرة عن بلغاء قريش، عندما استمعوا إلى القرآن العظيم، هذا التأثير الذي يحقق المقصد الإلهي المتمثّل في جذب الإنسان إلى دائرة الإيمان، ولا يكون هذا في نظر سيد قطب، إل بفهم تلك الخاصية التصويرية التي انتظمت بها آي القرآن، والاندماج فيها دون إغفال استغلال الطاقات النحوية، والجازية الكامنة في اللغة. وجملة الأمر أن المعنى في الظلال، لا يدرك إلا في سياق آلياته اللغوية والبيانية وعلاقته بالمتلقي.

¹ - سيد قطب، التّصوير الفني في القرآن، ص 37.

² - صلاح عبد لافتاح الخالدي، نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، دار الشهاب باتنة، د.ط، 1988، ص 225.

³ - سيد قطب، النقد الأدبي، -أصوله ومناهجه-، دار الشروق، القاهرة، ط5، 1983، ص 43.

⁴ - المصدر نفسه، ص 11.

المبحث الخامس

القراءة المعاصرة للقرآن الكريم

محمد الجابري
محمد أركون .
نصر حامد أبو زيد.

إنَّ التطور الذي لحق العلوم الانسانية عند الغربيين، في عصرنا الحالي قد مسَّ طرائق الدراسة الدينية من الوجهة المعرفية ، مما جعل المناهج الوضعية على المحك ، الأمر الذي أدى بالتحليلات ذات النمط الوضعي في مواجهة أنماط جديدة من الشكل العقلاني ، فتجددت بذلك مقولات المعنى والقيمة والمفهوم والماهية ومقولات المقدس والعجيب. هذا المنهج الوضعي الظاهري، اختزل الظاهرة الدينية في بعدها الشئبي المباشر.

ومقابل هذا المنهج، برز إلى ميدان علوم الإنسان المنهج التاريخي الذي استوعب الظاهرة الدينية انطلاقاً من دلالتها الملازمة لها، ملتفتاً إلى أبعادها المتعالية والمقدسة. دون إغفال للحدثة بمقولاتها التي طالت الفكر الانساني كالتقييم والتمعين والمفهوم والمقدس واللامقدس .

وأمام طغيان هذه المفاهيم، ظهرت الضرورة الملحة، لإعادة الكشف عن معقولية العقل، وقيمة القيمة في جدلية الديني والدينيوي ، هذا الإجراء مكنَّ بعض المفكرين الإسلاميين المعاصرين من إعادة النظر في قراءة التراث الديني بصفة عامة، والتراث التفسيري بخاصة ، علما منهم بضرورة تصحيح المسار الذي كان سببا في القطيعة مع الآخر ، والبحث عن أسبابه على الأقل ، فكان حتما عليهم توجيه الانظار الى القرآن الكريم بصفته المورد الأوحده المحدد لتلك العلاقة فكانت محاولاتهم في إعادة القراءة له بمنهج غربية حدائيه ، فهل سيصلون الى هدفهم المنشود ؟.

ومادام القرآن الكريم نصا صالحا لكل زمان ومكان ، فهو يملك تلك المرونة التي تجعله يتحدد في إطار مقاصده الكبرى ، تبعا لحركية المجتمعات الإسلامية ووقائعها الثقافية ، لذلك فإن الدراسات الحديثة حاولت وضع علائق جديدة مع النص القرآني ، من وجهتين ، الأولى النص نفسه ، والثانية من خلال الموروث التفسيري من بدايته الى يوم الناس هذا .

ولتوضيح هذه القضية ارتأينا أن نقف في هذا المبحث على بعض الدراسات التي إهتمت بدراسة القرآن واشتغلت عليه تحت غطاء الحدائيه عند كل من الجابري ، محمد أركون ، ونصر حامد أبو زيد .

01- الجابري :

الجابري ليس كغيره من المتحمسين الذي طالوا النص القرآني مباشرة ، ولكنه حاول مقارنة التراث الاسلامي بعامة لذلك لانجد له إسهامات مباشرة في مقارنة النص القرآني، إذ اعتمد على على نقد العقل العربي، محللا مكوناته ،باحثا عن أصوله وكاشفا عن بنيته، من خلال كتابه (بنية العقل العربي)، وفيه أي الكتاب يقول علي حرب : "فقد قام بعملية تشريح للثقافة العربية، فجاب

قطاعات مختلفة، وربط بين مختلف فروعها العلمية، وميادينها المعرفية، فلقد أعاد النظر في التقسيم القديم للعلوم النقلية، والعقلية إلى بيان وبرهان وعرهان⁽¹⁾.

إذا فالجباري يتحدث عن ثلاثة نظم معرفية، تمثل المكونات الرئيسة للعقل العربي، وهي: النظام البياني ويدعوه بالمعقول الديني، والنظام العرفاني، وأخيرا النظام البرهاني، المتمثل في المنطق والفلسفة، ويدعوه بالمعقول العقلي⁽²⁾.

يحاول الجباري من خلال هذا المشروع بناء علاقة مع التراث معتمدا على المنظور المنهجي والعقلي، مستأنسا بما حققه العقل الحديث من مكتسبات علمية ومعرفية ومنهجية، فدرس أدوات التفكير وآليات إنتاج الخطاب، الحاصل من التطور العلمي والفيض المعرفي والمعلوماتي، الأمر الذي جعل الانفتاح على علوم العصر وأسسها وأدواتها ونتائجها على المستوى الانساني أمر ضروري للحصول على التأهيل الاجتهادي في نظر الجباري طبعاً⁽³⁾.

لو كما أسلفت الذكر فإن الجباري لم يكن متحمسا إلى مقارنة النص القرآني بالمنهجية الغربية، لأنه استبعد ممارسة النقد التاريخي حول صحة النص القرآني، فمجاله انحصر في نقد العقل العربي، من الناحية المعرفية، فلا أحد يشك في سندية القرآن الإلهية، ولا في صحة تواتره؛ لذلك نستطيع القول أن الجباري، اتسمت طروحاته بالاعتدال، والعقلنة، رابطا الحدائثة بالاستيعاب الواسع والشامل للتراث العربي الإسلامي، الذي يحكم الفكر والسلوك.

لا ريب أن الجباري يرى أن عوامل التجديد في تراثنا، تنبع من داخله "فالانخراط العميق والواعي في الفكر المعاصر، والاستيعاب العميق والواعي كذلك لتراثنا، يشكلان معا الشرط الضروري لقيام اجتهاد مواكب"⁽⁴⁾.

ذلك فالإسهام الوحيد الذي وجدناه له، ما ذكره عبد الهادي في كتابه (سلطة النص - قراءات في توظيف النص الديني-)، فنجد في هذا الكتاب، أن الجباري اعتمد على التحليل البياني، عند قراءته لجزء من آية المواييث، وهو قوله تعالى: (يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ۗ

1- علي حرب، مداخلات، دار الحدائثة للنشر والتوزيع، بيروت، ط1، 1985، ص 20.

2- انظر الجباري، بنية العقل العربي، ص 35

3- انظر، مقدمات، العدد 10، صيف 1997، الدار البيضاء المغرب، (حوار أجراه محمد الصغير جنجار مع الجباري)، تحت عنوان: في قضايا الدين والفكر، ص 49.

4- محمد الصغير جنجار، مقدمات، ص 53.

إِنَّ امْرَأًا هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَكَهْ أُخْتُ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ ۚ
فَإِنْ كَانَتْ أَثْنَيْنِ فَلَهُمَا الثُّلُثَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَكَرِ مِثْلُ حَظِّ
الْأُنثَيْنِ ۚ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا ۗ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ ﴿١﴾.

يرى الجابري في تأويل للآية ملتصقا بالمصلحة العامة التي يراها هي لأساس في اتباع النصّ أو في تجاوزه؛ أي أنه، إذا كانت المرأة ترث النصف حفاظا على التوازن القبلي، وبسبب طبيعة العلاقات الاجتماعية في هذا النظام، تكون قد تساوت مع الرجل، بانتقال المجتمع القبلي إلى المجتمع المعاصر (الرأسمالي وغير الرأسمالي) فإنه يمكن مساواة نصيب الرجل مع نصيب المرأة⁽²⁾.

إنّ الاسلام ثابت في حكمه لأن الذي سطر علم المواريث عالم بالنفوس الماضية والحاضرة والمستقبلية ، وهو أي النص القرآني صالح لكل زمان ومكان ، فإعطاء المرأة نصف مقدار الرجل، طرح يستجيب للمتغيرات التي كانت قائمة في عمق النظام القبلي السائد، أي أنّ الحكم الإسلامي كان بمثابة نقلة متجاوبة مع مقتضيات اللحظة التاريخية⁽³⁾ ، وبهذا يكون الجابري قد اجتهد فأخطأ لانه انتقل في تفسيره من خارج النص ومن ثم فقد غاير وبشكل جذري، المنهج المعمول به في التفسير ولعله في ذلك قد انطلق من القراءة السلفية للتراث، إذ يرى بأنها قراءة إيديولوجية وبالتالي "فهي لا يمكن أن تنتج سوى نوع واحد من الفهم للتراث، فالتراث يحتويها وهي لا تستطيع أن تحتويه، لأن التراث فيها يكرر نفسه"⁽⁴⁾. لذلك فهو يرفضها، لأنها أسست لمرحلتها، بينما المعالجة البنيوية التي يطرحها نموذجا لمقاربة الآية "قادرة على استيعاب جميع التحولات التي يتحرك بها ومن خلالها فكر صاحب النص، وتنظيمه بمجاله التاريخي بكل أبعاده الثقافية والإيديولوجية والسياسية والاجتماعية. هذا ربط ضروري، ليس فقط لاكتساب فهم تاريخي للفكر المدروس، بل أيضا لاختيار صحة النموذج الذي قدمته المعالجة السابقة"⁽⁵⁾.

إنّ اشتغال الجابري على التراث، يعتمد أساسا على تجديد العقل، لتأسيس الفهم وتسديد الرؤية، لذلك نجد دائما يعتمد المقولة التالية: "إن القطيعة التي ندعو إليها ليست القطيعة مع

¹ سورة النساء الآية 176.

² - عبد الرحمن عبد الهادي، سلطة النص - قراءات في توظيف النص الديني - ص 154.

³ - المصدر نفسه، ص 155.

⁴ - الجابري، نحن والتراث - قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي -، المركز الثقافي العربي، المغربي - لبنان، ط6، 1973، ص 13.

⁵ - الجابري، نحن والتراث - قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي المصدر السابق ، ص 24.

التراث، بل مع نوع من العلاقة مع التراث، القطيعة التي تحولنا من كائنات تراثية إلى كائنات لها تراث"¹). وهنا يمسّ الجابري جوهر نظريته المؤسسة على البحث عن شروط إنتاج الخطاب، فأها تكمن في العودة إلى الوسط الاجتماعي والثقافي والاقتصادي الذي نزلت بموجبه الآية. ورغم ذلك فإن الجابري يحاول أن يجد مبررات لهذا المنحى الذي زعمه في إعطاء نفس النصيب لكل من الرجل والمرأة، وربما انطلق في ذلك قياساً على تطور المجتمع، ومطراً عليه من تغيير على مستوى الأفكار والرؤى، غلا أن ذلك يبقى مخاطرة تفسيرية كان في منأى عنها، لا يمكنه المساس بمثل هذه المقدسات. لأن التفسير أصلاً لا يخاطر بمثل هذه الأمور المتعلقة بالأحكام الشرعية.

02- محمد أركون:

يرتكز مشروع محمد أركون الفكري على إعادة قراءة تراث الإسلام وحاضره مستعينا في ذلك بالمناهج الألسنية والسوسيولوجية، وهو يرى أن قراءة التراث الإسلامي ينبغي أن تتم بمنهاجية (الإسلاميات التطبيقية)، والتي تهدف إلى "خلق الظروف الملائمة لممارسة فكر إسلامي محرر من المحرمات العتيقة، والمثيولوجيات البالية، ومحرر من الأيديولوجيات الناشئة حديثاً".

وتعتبر "الإسلاميات التطبيقية" أن الإسلام هو أحد تجليات الظاهرة الدينية بشكلها الواسع، وأن الظاهرة الدينية تتجاوز كل دين مأخوذاً على حدة، فهي ظاهرة لا يخلو منها مجتمع بشري. والإسلاميات التطبيقية في هذا الإطار "تختلف جذرياً عن الإسلاميات الكلاسيكية؛ فنحن نعلم أن هدف الإسلاميات الكلاسيكية أي الاستشراق هو: تقديم معلومات دقيقة ووصفية "أي خارجية وباردة" عن الإسلام إلى الجمهور الغربي الذي لا يعرف عنه شيئاً، وهي لا تنخرط في دراسة نقدية مقارنة تضع الإسلام على قدم المساواة مع المسيحية واليهودية"².

وفي الوقت الذي تدرس فيه الإسلاميات الكلاسيكية "أو الاستشراق التقليدي" الإسلام بصفته نظاماً من الأفكار الجامدة التي لا تتغير ولا تتبدل أي لا تتلوث بالتاريخ ولا تخضع للتاريخية، تدرس الإسلاميات التطبيقية الإسلام كظاهرة دينية معقدة تتأثر بعوامل متنوعة، منها: العوامل النفسية والتاريخية، والاجتماعية والاقتصادية.

¹ - المصدر نفسه، ص 21.

² هاشم صالح، مدخل إلى منهج محمد أركون، مجلة نزوى عدد 03

منهج محمد أركون

ويؤسس أركون منهجه على مرتكزين هما الزحزحة، والتجاوز وهو يقصد بالزحزحة إزالة مشاعر التقديس عن عموم جهاز المفاهيم الإسلامية السائدة، وتكريس مشروعية التشكيك بالمقولات القطعية والتحديدات الراسخة والموروثة، سواء في الفكر العربي الإسلامي، أو في الفكر الاستشراقي الغربي إزاء الإسلام، أما التجاوز فيريد به الاندفاع إلى ما بعد تفسيرات النص الإسلامي إلى رؤى جديدة ومعاصرة لذلك النص وثقافته بإعمال تلك المنهجية وثوابت العصر لاعادة عرض الإسلام والفكر الإسلامي طبقاً لهذه الرؤى لتحقيق نهضة فكرية معرفية داخل الفكر الإسلامي.¹

وينتقد أركون في كتابه "العلمنة والدين" المستشرقين لاعتمادهم بشكل أساسي على المنهج الفلولوجي (فقه اللغة) بغرض الوصول للتأثيرات التوراتية والإنجيلية في القرآن الكريم، مبيناً أن دراساتهم تلك بقيت مقارنة شكلانية تركز على الصيغ التعبيرية وعلى الكلمات وأشكالها وأنسابها التاريخية، متجاهلة في هذا الإطار المناهج الألسنية والسوسولوجية.

نقد العقل الإسلامي

وفي عام 1984 أصدر أركون كتاب "نقد العقل الإسلامي" والذي ترجمه إلى العربية هاشم صالح، تحت عنوان "تاريخية الفكر العربي الإسلامي" وجاء تغيير العنوان وفقاً لأركون لأن اللغة العربية لا تتحمل اقتران النقد بالعقل الإسلامي. كما أن الترجمة جاءت ناقصة عن الأصل الفرنسي، وفي المقابل أضاف المترجم بحثاً لم يكن منشوراً في الأصل هو (الخطابات الإسلامية، الخطابات الاستشراقية والفكر العلمي). (ولم ينشر الكتاب بعنوانه الأصلي باللغة العربية إلا في العام الماضي 2009) وفي هذا الكتاب يشير أركون إلى رغبته في العودة للبحث عن جذور لمفهوم العقل في التراث الإسلامي.

ويرى أركون أن تجديد الاجتهاد سيؤدي إلى زعزعة الحقائق الأكثر شعبية وألفة، وإلى تصحيح العادات الأكثر رسوخاً، ويؤكد في هذا السياق على أن نقد العقل الإسلامي يجب أن يصمم ويصور على أساس أنه امتداد للاجتهاد الكلاسيكي وإنضاج له.²

¹ - عبد الأمير كاظم زاهد، محمد أركون قراءة في رهانات المعنى واشكالية المنهج. أوراق فلسفية ع 03
² رضوان جودة زيادة، أركون و نقد العقل الاسلامي، السؤال التاريخي الاجتماعي.

ولقد حاول أركون مقارنة النص القرآني، بتوظيف منجزات العصر اللغوية، مستمدة القوة من التعدد المعرفي، من الناحية المفاهيمية والتصورية رغم انحصارها في المستوى اللساني. فأركون يعتبر نفسه من دعاة الحداثة والعقل في مجال الظاهرة الدينية وبخاصة الإسلامية منها. وعليه فإن أركون يريد أن يبني نموذجاً لقراءة متعددة ذات التعدد المنهجي، بالاشتغال على المفاهيم الغربية، ليضع إجراءاتها تحت محك الاختبار، وهذا ما نجده في كتاباته المتعددة، يقول في بعضها: "إنه فيما يخصّ الدين والمثال الإسلامي والتراث، فإنّ تحليل المستوى الثيولوجي يعتبر أمراً لا مفرّ منه، ينبغي أن يتمثّل هذا المستوى، كلّ مستويات التحليل المختلفة، والمتمثّلة في التحليل اللغوي السيميائي، والتاريخي، والسوسيولوجي، والأنثولوجي، والفلسفي، وإلاّ يبقى الخطاب أسير القناعة اليقينية والتبجيلية"⁽¹⁾.

فهو يدعو إلى اعتماد ما أنتجته الحداثة الغربية لإعادة تشكيل الوعي بالقرآن ومن ثم إعادة كتابة التاريخ الإسلامي وتلك مخاطرة جسيمة ومهمّة ليست من السهولة بمكان، نظراً لقداسة النص القرآني الذي عليه مدار البحث، وأركون نفسه يدرك صعوبة هذه المهمّة، إذ يقول: "إن الاختصاصيين العديدين الذين يكتبون حول مختلف جوانب الإسلام، هم خريجون في آن واحد أو أكثر من العلوم الاجتماعية، ولكن كبار هؤلاء العلماء المؤسسين لهذه العلوم، غير راضين عن كيفية تطبيق مناهجهم، ومصطلحاتهم، وإشكالياتهم على مجال آخر غير مجالهم الخاص"⁽²⁾.

فتطبيق هذه المناهج في أرض غير الأرض التي أنبتتها ليست بالأمر البسيط، والمحاولة يمكن اعتبارها تحدياً علمياً، فالتفسير في حدّ ذاته إنجاز قائم على المسافة اللغوية بين خطابين: الخطاب القرآني، وخطاب التفسير نفسه، فإنّه من المحال أن يأخذ التّطابق السبيل إليهما، ذلك أنّ خطاب التفسير ناتج ثقافي، قائم على التّسبي والممكن، ومرهون بالمشروطة التاريخية والزمانية، وبظروف ذاتية وإنسانية، بينما الخطاب القرآني تتريل إلهي متعال مطلق. فإذا كان التفسير وليد ظروف تاريخية وثقافية فحتماً ستكون الأدوات الإجرائية كذلك تخضع لنفس الظروف، ومن ثم يمكننا طرح التساؤل التالي: هل يمكن إقحام تلك المناهج الغربية بأدواتها الإجرائية في التراث الإسلامي بما فيه النص القرآني، وهل يمكن أن تتجاوز تلك الإجراءات الغربية مكانها؟ والجواب نجده في

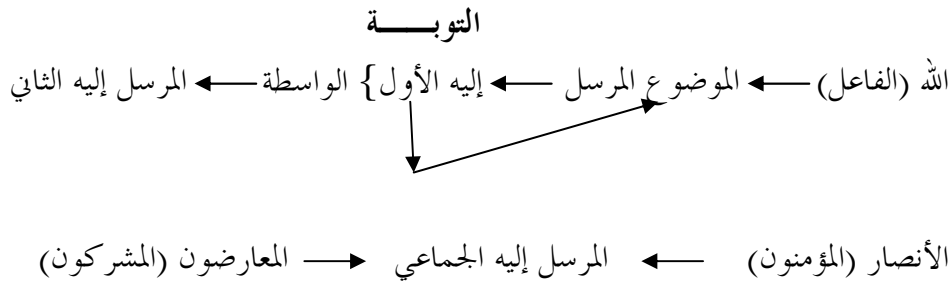
¹ - أنظر: محمد أركون، تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986، ص 38.

² - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التّأصيل، ت: هاشم صالح، دار السّاقى، بيروت، ط1، 1999، ص 295.

الدراسات التي قام بها أركون حول مشروعية تطبيق المنهج الألسني قصد مقارنة النص القرآني، معتمدا المنهج التاريخي والأنثروبولوجي⁽¹⁾.

وقبل أن يباشر أركون تطبيق المنهج* المذكور سلفا، اعترف - ابتداء - بصعوبة المهمة، قائلا: "كيف يمكن تعويد القارئ على التطبيق الجاد والمخلص والمنفتح لعلوم الإنسان والمجتمع، وعلى موضوعات محرمة (تابوهات)، بقيت دراستها حتى اليوم حكرا على علماء تقليديين"⁽²⁾.

اشتغل أركون على سورة التوبة، مطبقا عليها مخططا سيميائيا، معتبرا إياها وحدة سردية صغيرة مندججة في وحدة مركزية كبرى، أي في القرآن كله، وداعيا في الوقت ذاته، إلى تعميم هذا الاستعمال على كامل الخطاب القرآني⁽³⁾، لأنه يرى فيه مجالا لغويا خصبا يصلح لهذا الاستثمار، فالمخطط الذي عاجل به السورة أصبح عنده معيارا يستحق الاهتمام والتعميم.



انطلاقا من المخطط، يؤسس أركون شبكة الاتصال المقررة من قبل الله عز وجل، والتي يترجمها في كتابه (قراءات في القرآن) باختصار، معتمدا على ثلاثة أجهزة اتصالية ومفهومية في

¹ - انظر محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت (د.ط) 1987، ص 87.

² - المصدر نفسه، ص 90.

* يهدف أركون عن طريق استخدام المنهجية السيميائية والألسنية إلى تحرير القارئ المسلم من هيمنة النصوص المقدسة ولو للحظة من الزمن لكي يستطيع أن يفهم العلاقات الداخلية للنص بكل حيادية وموضوعية ولكي يهيئه فيما بعد لاكتشاف العلاقة بين النص والتاريخ (تاريخية النص). من المعروف أن الرهبة التقليدية لهذه النصوص (من تورا وانبجيل وقران) تمنع المؤمن أو حتى الانسان العادي المتربي عليها منذ الصغر من رؤيتها كما هي عليه في الواقع العملي: أي كنصوص لغوية تستخدم مفردات لغة بشرية محددة، وتستخدم ضمائرها وأزمنتها وأساليبها في التعبير. أن العلاقة الایمانية التي نشانا عليها منذ الصغر تمنعنا من اقامة علاقة طبيعية مع هذه النصوص التأسيسية: أي علاقة فهم وتحليل ومعقولة. وهكذا يجيء دور التحليل الالسنی والسيميائي - الدلالي على الرغم من وعورته وغلاظته مخلصا من أسر تلك العلاقة المسبقة ويفتح الباب على مصراعيه من أجل القيام بأكثر ثوة تحريرية واستكشافية. ولكن هل يمكن للقارئ المسلم أن يصير على مثل هذه القراءة من التحليل السيميائي ووصولاً إلى التحليل التاريخي والأنثروبولوجي؟.

³ - محمد أركون، الفكر الإسلامي قراءة علمية م. س، ص 201.

نفس الوقت وهي: **المخاطب (Locuteur) المرسل (Emetteur)**، **المستقبل (Destinateur)**، فالقرآن خطاب موجه إلى المرسل إليه الأول، ليبلغه بدوره إلى المرسل إليه الثاني وهم البشر⁽¹⁾. إن ما يهدف إليه أركون، من وراء توظيف المنهج السيميائي، تقديم إجراء تفسيري مغاير لما هو سائد في أدبيات التفسير القرآني "من أجل إعادة تركيب نظام الدلالات الحافة، وظلال المعنى التي تتحكم بواسطة الوعي في القرآن"⁽²⁾، وذلك لأنه يرى الممارسات التفسيرية التقليدية "والتي تركزت في الاستخدام المنقطع والظرفي لكل آية، مستبعدة إشكالية قراءة القرآن كعمل كلي واحد"⁽³⁾، ومن أجل هذا لا بد من تطبيق المنهج (السيميائي)، لأنه من وجهة نظر أركونية "يعري ويفكك الآليات اللغوية، والسردية، والاستطرادات الفكرية، التي تولد المعنى وتتحكم في القارئ"⁽⁴⁾.

لقد أتاح المنهج لأركون النظر إلى ، سورة التوبة، وكل سور القرآن وفق تنظيم معياري ونظام هرمي لا يتغير ولا يتبدل، فالفاعل الأول [الله] يوجه خطابه للنبي، بوصفه مرسل إليه أول، ليبلغه بدوره إلى مرسل إليه ثان، وهم البشر في تقسيماتهم الانتمائية، ما بين مناصر مؤمن، ومناهض مشرك. هذا الأخير الذي حاز على عطف أركون، فقال في شأنه: "إنهم رموا كلياً، ونهائياً وبشكل عنيف في ساحة الشر والسلب والموت، دون أن يقدم النص القرآني أي تفسير أو تعليل لهذا الرفض"⁽⁵⁾.

إن ما نستشعر به ونحن نقرأ هذه العبارات الأركونية هي جبرية غير مقنعة إتسم بها تصوره ، فيأخذ هذا التقسيم ليوطنه كذريعة لتبرير مواقفه تجاه مآثره السلف من تفسير فيقول: "إن قبول التوبة أو رفضها يؤدي إلى انعكاسات على المكانة الاجتماعية والثقافية والقانونية، التي خلعت عليها الشرعية، من قبل الرهان الديني. هذا الرهان يمارس آليته ودوره في كل خطاب قرآني على هيئة ديكتاتورية الغاية والنهاية المطلقة"⁽⁶⁾.

¹ - Mohamed Arkoun, lectures du Coran, Edt : Maisonneuve, Paris, 1982, p : 73.

² - أركون، الفكر الإسلامي - قراءة علمية - مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996، ص 253.

³ - المصدر نفسه، ص 201.

⁴ - المصدر نفسه، ص 256.

⁵ - المصدر نفسه، ط 87، ص 96.

⁶ - المصدر نفسه، ص 96.

وهنا نجد أركان الذي كان يطرح إشكالية الادلجة ، يتسم بشيء من التناقض مع تلك الطروحات ،فهو يبدو أكثر إيديولوجية وتبريرية ، إذ حمل القرآن نتائج التطبيقات الخاطئة التي سادت الفكر الإسلامي، وبخاصة تلك التي تمثلت في تجاربه السياسية. وكان الأجدد به أن يعيد قراءة القرآن حسب المناهج التي ارتأها بديلة للمناهج القديمة، كي يجنب نفسه التحامل على ما خلفه الأسلاف من تراث.

لأن علماء السلف فسروا القرآن حسب ما أتى لهم من إمكانيات معرفية وأدوات منهجية وإجراءات تحليلية فاستخدموا المصطلحات المتواجدة وفقا لتلك الظروف فنجد: العموم والخصوص، والمحكم والمتشابه، والظاهر والباطن، والناسخ والمنسوخ، وغيرها من المفاهيم المتداولة في الحقل المعرفي الإسلامي آنذاك.

في حين يحاول أركان أن يقارب الخطاب القرآني، مستخدما المفاهيم المتداولة وبشكل خاص في الحق المعرفي الغربي مثل: "الدلالة والرمز والجاز والمخيال والأسطورة"^(*)، وهذه المفاهيم متبلورة أساسا من الألسنية، والأنسنة، والسيمياء، وعلم أصول اللغة؛ مستجدا بالحدائثة، يتلمس الخلاص في تطبيق أدواتها، فهي وحدها تمكن القارئ من فحص آلية العقل والكشف عن كيفية اشتغاله، وعن قوانين إنتاج المعنى وانتظام الخطاب، لذلك فهو يصف نفسه صاحب منهجية جديدة في قراءة القرآن والتراث⁽¹⁾.

ومما تقدم، نجد أركان شديد الإلحاح على ضرورة استخدام المناهج الحديثة في قراءة الموروث الثقافي باعتبار أن الوحي جزء منه، وعليه يبقى اجتهاده كما يرى بعض المفكرين "مشروط بوجود قطيعة عقلانية مع المسلّمات الإبستمولوجية، والجهاز التصوري، لكبار أئمة الإسلام الذين انطلقوا في اجتهادهم من موقع فهمهم للقرآن"⁽²⁾.

* - إن الأسطورة من وجهة أركان لا تعني الخرافة، وإنما هي نظام للفصل والوصل للحل والربط، أي منظومة تفسيرية للعالم تعمل على تفسير المرئي واللامرئي، وقد ذكر بول ريكور، أن الأسطورة ترتبط ارتباطا وثيقا بالتراث بوصفها استذكار وتحويل لأحداثه، كما ترتبط بالمستقبل بوصفها تعبيرا عن طموح لم يتحقق بعد في عالم تمنناه. انظر بول ريكور: الوجود والزمن والسرد، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1999، ص 34.

¹ - ينظر محمد أركان، الفكر الإسلامي - نقد واجتهاد - ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د ط)، 1993، ص 87-88.

² - محمد محمد أمزيان، منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، الولايات المتحدة الأمريكية، ط1، 1991، ص 170.

فقراءة النص القرآني عند أركون لا يختلف عن أي نص عادي إذ لا فرق عنده بين النص المعصوم وغير المعصوم ، ففي تناوله لسورة التوبة يقول : "ينبغي أن لا ننسى أن الله والنبي والمؤمنين والكفار، ليسوا إلا تسميات مريحة وسهلة تدل على أدوار محددة داخل التشكيلة السيميائية، وعلى معنى من المعاني داخل الحقل السيميائي (Sémantique) والمعنوي الخاص بالخطاب القرآني، والذي لا يمكن فصله عن العمليات الاجتماعية التي ولدتها، والذي يمثل تجليها اللغوي المتسامي"⁽¹⁾.

ومما سبق نخلص الى القول بأن مشروع أركون ومقارباته العقلانية تجعل من النص المقدس مادة صالحة للدرس والإستكشاف خاضعة لكل المناهج ، تشكيلا لما يسمى ب(الفكر النقدي العقلاني الحر)، وذلك أمر يؤدي الى نتائج خطيرة على مستوى المعرفة الاسلامية وبخاصة إذا كانت الدراسة خارج السياق القرآني ونظامه اللغوي وسنديته الإلهية ، ولهذا تبقى مشكلة المنهج مطروحة في مقاربات أركون للخطاب القرآني.

وربما قراءات أركون المتعددة وإطلاعه الواسع على مبتكرات علوم اللغة وعلوم اللسان على وجه الخصوص جعلته يقع في تلك المتناقضات هذا من جهة ومن جهة أخرى فان تلك المناهج الغربية لم تستمر بعد بالكيفية الصحيحة على النصوص الابداعية ، فكيف بالنص القرآني ؟ ويرى علي حرب أن أركون "لم يكن التفسير أمرا مطروحا عنده بقدر ما كان يطرح تصورات، ونظريات، ومنهجيات، لمقاربة العقل الإسلامي، لنقده وتفكيكه. فانطلاقا من تحليل النص المؤسس [القرآن]، يبحث عن البنية الذهنية الفكرية النازمة لكل هذا"⁽²⁾.

لذلك نجد يدعو إلى قراءة القرآن قراءة تاريخية، انثروبولوجية بحيث تمنع وتحجب عنه كل قراءة إيديولوجية إسقاطية⁽³⁾، لكننا نتساءل ما الذي يقصده أركون من وراء القراءة التاريخية؟ هل هي القراءة المطابقة لزمان الوحي؟ أم قراءة مستغرقة في التاريخ على امتداده طولاً؟

لقد وجدناه في سياق آخر يرفض هذا النوع من القراءة، قائلا: "لا يمكن فصل القرآن كوثيقة تاريخية عن كونه كتابا دينيا يخلع المعنى على وجود المؤمنين، لذلك لا يمكن أن ندرسه كوثيقة تاريخية كما يفعل المستشرقون"⁽⁴⁾، ونفس الانشغال يذكره في كتابه قراءات للقرآن، إذ

¹ - محمد أركون، الفكر الإسلامي -قراءة علمية-، ص 100.

² - فريد الزاهي، "محمد أركون ونقد العقل الإسلامي"، مقدمات-المجلة المغاربية للكتاب- عند 20، حريف 2000، المغرب، ص 60.

³ - ينظر: محمد أركون، الفكر الإسلامي -قراءة علمية- ص 201.

⁴ - محمد أركون، الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، ص 47.

يقرر استحالة فتح مناقشة نقدية تاريخية بخصوص القرآن⁽¹⁾، ليعدل عنها في نفس الكتاب ذاكرة فرضها على النص القرآني⁽²⁾.

وتبقى مشكلة المنهج مسألة تكتنفها ضبابية المعنى، وإشكالية الفهم؛ فهو إضافة إلى ما دعا إليه من توظيف المناهج الحداثية ذات المنشأ الغربي الكتابي، قصد مقارنة النص القرآني، يسعى من جديد إلى إدماج بعض المفاهيم ضمن علوم القرآن، لأنها من منظومة، السبيل الوحيد لدمج الظاهرة القرآنية في حركة البحث العلمي والتأمل الفلسفي. لذلك نجد يفسر الكلاله بالكثرة، الواردة في قوله جلّ وعلا: ﴿يَسْتَفْتُونَكَ قُلِ اللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِي الْكَلَالَةِ ۚ إِنَّ امْرَأً هَلَكَ لَيْسَ لَهُ وَلَدٌ وَلَهُ أُخْتٌ فَلَهَا نِصْفُ مَا تَرَكَ ۚ وَهُوَ يَرِثُهَا إِنْ لَمْ يَكُنْ لَهَا وَلَدٌ ۚ فَإِنْ كَانَتَا أُخْتَيْنِ فَلَهُمَا النِّصْفَانِ مِمَّا تَرَكَ ۚ وَإِنْ كَانُوا إِخْوَةً رِجَالًا وَنِسَاءً فَلِلذَّكَرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَيْنِ ۚ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمْ أَنْ تَضِلُّوا ۚ وَاللَّهُ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾ (النساء، آية 176)

فإذا كان أركون يورث الكثرة على حدّ قوله، فإن نظام المجتمع قد انهار أو ربما أن القرآن تم تأويله حسب الطريقة الملائمة لتلبية حاجيات المجتمع على حد قول عبد الرحمن علي هادي⁽³⁾. وهكذا يرى أركون أن المشاكل التأويلية التي تطرحها الآية، تتجاوز البحث عن المعنى، لكي تطرح مشاكل تاريخية وسوسيولوجية. ونستطيع أن نقول أنه يستنجد دائما بالتاريخية، والأجراة اللغوية لياشر تأويلاته، لذلك فإن تفسير الكلاله بالكثرة، يكون قد حمل النص ما لا يحتمل.

إنّ ما يسعى إليه أركون، هو تقرير أنّ نظام الموارث الذي سدّ حاجيات المجتمع القبلي، ولاءم نظام القرابة السائد آنذاك، لم يعد يكف لمواجهة المشاكل الإرثية التي يعرفها المجتمع المعاصر، بتغييراته وتغييراته بنية ومصالح، إضافة إلى خروج المرأة عاملة ومكتسبة. كلّ هذا يحتاج قراءةً تتكيّف مع مصالح المجتمع الجديد.

ولا شك أن مشروع أركون يحاول أن تفكيك النص القرآني وتعرّيته وبخاصة ماتعلق بزمن نزوله، فمؤلفات أركون تدور حول إخضاع النص القرآني للدراسة المتحررة من الخلفية والأيدولوجية الدينية، وإذا سلمنا جدلا بما ذهب إليه أركون فهل جاز لنا الحكم بالضلال

¹ - Lectures du Coran, P 51.

² - Ibid, P 213.

³ - ينظر / عبد الرحمن عبد الهادي، سلطة النص - قراءات في توظيف النص الديني ص 143.

المنهجي أمة بكاملها وعبر فتراتها التاريخية المتلاحقة؟؟ وهذا لا ينفى أيضا أن يكون آركون طلائعيا منفتحا في الدراسات الاسلامية ، التي لم تجد امتدادها لدى الباحثين العرب على حد قول البعض (1).

3- نصر حامد أبو زيد:

بين القطعية مع التراث والاتصال به تأرجح عدد من المفكرين الذين اهتموا بنقد التراث في محاولتهم للحاق بركب التحضر الذي تمثله الدول الصناعية خصوصا الغربية منها، فحين نادى البعض بالاعتماد على الفكر الغربي كأساس منهجي علمي، نجد هناك من كان ينادي بالاستفادة من التراث العربي الإسلامي واستثماره باعتباره الأساس العلمي الذي يحافظ على الهوية ويتمسك بالأصول، وكان هدف الفريقين الانتقال بالوضع العربي من مرحلة الجمود التي تعيشها إلى مرحلة الفاعلية والإنتاج والمعاصرة.

والمتتبع لنتاج هؤلاء المفكرين في تعاملهم مع التراث الديني يجد أنهم يتشابهون في جعل التراث مادة تحتاج لتطوير وتعديل بما يوافق الواقع، وفي القول بتاريخية النصوص الدينية، ولكنهم يختلفون في الطريقة التي يقررون بها هذا المنهج، فنجد الجابري يدرس التراث من وجهة عقلانية وذلك بإعادة قراءة التراث من جديد، وعدم قبوله كنص مسلم به بل إخضاعه للنقد والدراسة والتحليل، في المقابل يقوم مشروع آركون على إعادة استيعاب الذات العربية وجعلها أساسا للدراسة، فيما يقوم نصر أبو زيد بخطوة مختلفة عن الجابري وأركون إذ يعتمد على التراث الديني في أطروحاته التأسيسية ولكن من خلال منهج تأويلي يقف على المنتج العربي استمدادا ولكنه يتباين معه في المنطلق والإجراء والهدف.

وتدور الفكرة هنا حول موقف نصر أبو زيد من التراث وكيفية تعامله معه، والمقصود بالتراث هنا بالدرجة الأولى القرآن الكريم والسنة النبوية ثم شروحات العلماء لهما بالدرجة الأولى، حيث يعتمد نصر أبو زيد في رؤيته للتراث وحكمه عليه على خلفياته الفكرية التأسيسية من خلال طرح المعتزلة والمتصوفة مُركزا على النص القرآني في جانبه اللغوي وعلاقته بالإنسان باعتباره المقصود بالخطاب من جهة والمشكل له من جهة أخرى، وذلك بحكم ثقافة الإنسان وبيئته التي ترتبط بالنص في تربيته.

¹ - ينظر / فريد الزاهي، "أركون ونقد العقل الإسلامي"، مقدمات، ص 63.

ويعتمد نصر أبو زيد في موقفه من التراث على منهج تأويلي استفاده بداية من المعتزلة والمتصوفة لكنه طبقه على القرآن الكريم بشكل واضح من خلال المناهج الغربية التي اهتمت بفلسفة التأويل. فتبني فكرة (الهرمنيوطيقا) مستفيدا من نظرية (السيمولوجيا) في علاقتها باللفظ والمعنى لينفذ إلى تأويل النص معتمدا في هذا الفهم على مبدأ أثير عنده وهو مبدأ (تأريخية النصوص) الذي يعتمد من وجهة نظره على إنجازات العلوم اللغوية التي لا تلغي من حساباتها الإنسان ومدى أهميته كركن في عملية التأويل والفهم والإنتاج، مما أوقعه في مأزق تجاه مرجعية النص القرآني، هل هو الله عز وجل أم الإنسان؟ لينتهي إلى رأي غير واضح ولا دقيق بل متناقض ومرتبك.

ويرى أبو زيد أن المنهج الذي يجب أن يسلكه المرء في فهم القرآن ليس منهج الاتباع، ولكنه منهج الشك والمراجعة وإعادة النظر، لا منهج الإيمان الأعمى واليقين الزائف والطاعة والتقليد. وينتهي أبو زيد إلى أن منهج الإسلام يقوم على التعددية لأن الخطاب الإلهي في نظره ينطوي على تعددية تجعله مفتوحا لآفاق التأويل والفهم، ولما يتمتع به النص من خصوبة لغوية، فهو بالتالي نص قابل للقراءة والتأويل، مما يجعل أبو زيد من المنتمين للمذهب (التفكيكي)، الذي ينتهي إلى القول بلا نهائية المعنى، وهو ما أكده بقبوله لجميع الأديان على طريقة المتصوف ابن عربي.

فقرأ التراث الاسلامي بفكر واع ، ورؤية ثاقبة، محاولا البحث عن الأسس التي انبنى عليها فكر الأمة ،ليكشف طرق التعامل مع النص ،ضامنا بها معرفة طرق وآليات اشتغاله ،وصولاً الى رصد النسق الفكري الناظم لثوابت المعرفة الاسلامية ومتغيراتها، متبنيا المنهج اللغوي في مقارنة النص القرآني باعتباره كفيلا للموضوعية العلمية ،يقول: "شاءت إرادة الله أن يكون كلامه إلى البشر بلغتهم، أي من خلال نظامهم الثقافي المركزي، فإن المتاح أمام الدرس العلمي هو درس الكلام الإلهي من خلال تحليل معطياته، في إطار النظام الثقافي الذي تجلّى من خلاله، ولذلك يكون منهج التحليل اللغوي، هو المنهج الوحيد والممكن لفهم الرسالة"⁽¹⁾.

فكانت الموضوعية العلمية بالنسبة اليه منهجا لقراءة القرآن ضمن دائرة التفاعل مع الثقافة التي وجد فيها ،هذا التفاعل الذي فجر مايسمى بالتأويل وهو الوجه الآخر للتزويل ،وهو إحدى الآليات في إنتاج المعرفة وفي هذا المعنى يقول : " أن اللغة وسيلة للتواصل، وبالتالي فهناك رسالة

¹ - نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص - دراسة في علوم القرآن - المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، وبيروت، ط2، 1994، ص 27.

لغوية، وهناك منتج الرسالة، وهناك متلقٍ لها، ولا يتم قبول هذه الرسالة، إلا إذا وافقت عليها المجموعة اللغوية، ولن توافق عليها إلا إذا انسجمت مع ثقافتها"⁽¹⁾.

فالمنهج اللغوي يعتبر أن مهمة المتلقي الأول هونقل الرسالة ومن ثمّ إبلاغها للناس جميعا باعتبارهم يشتركون في نفس النظام اللغوي لذلك النص ، كما ينتمون الى نفس الاطار الثقافي الذي يدور حول مركز واحد ألا وهو هذه اللغة⁽²⁾. ومن هنا يتضح أن الدلالة القرآنية إنما تتأتى من داخل النص وخارجه (نسقا وسياقا) معا وفي غياب أحدهما يحتجب المعنى وتغيب الدلالة عن المفسر ، ومنه فلا بد من توافر هذه العلاقة بين الدلالة النصية وحركية الواقع، ليحدث ذلك التلاؤم تحقيقا لمصالح الأمة عبر الزمان والمكان .

وذلك التطابق الكبير بين القرآن الكريم والمألوف العربي، لا ينفي مغايرته له ، فالنص القرآني باعتباره نصا لغويا فهو موجود في الثقافة العربية منتسب إليها في التلقي والأداء ولكن يختلف عنها في بعض الأسماء الدالة على أجزائه ك (السورة ، الآية ، الحزب الفاصلة ، فهي من قبيل الأسماء التي تؤكد مخالفة النص لغيره من النصوص في الثقافة⁽³⁾ .

ففي كتابه: مفهوم النص: -دراسة في علوم القرآن- وهو إنجاز ضخم، وله قيمته العلمية، قد انتهج فيه منهجا قائما على التآويلية (Herméneutique) تطرّق فيه إضافة الى ما ذكرناه آنفا الى إنجاز آخر ، تمثل في تلك المفاهيم التحديثية التي أضفها على علوم القرآن، فربط بعض مباحثه بجدلية الغموض والوضوح، التي تكمن في قدرة النص على إبداع نظامه الدلالي لذلك نجد يقول في تفسيره لإشكالية المحكم والمتشابه: "لقد تمّ فهم المحكم، على أنّه الواضح الذي لا يحتاج إلى تأويل، كما فهم المتشابه على أساس أنه الغامض الذي يحتاج إلى تأويل"⁽⁴⁾، وبذلك يكون نص، قد نظر إلى الإشكالية المتعلقة بالإحكام والتشابه، بإرجاعها إلى ما يعرف في مجال الإبداع الأدبي بجدلية الوضوح والغموض.

ولعل في رؤيته للقرآن بالانفتاح التام، والاشتغال على مجاله اللغوي، ما يحمل من مخاطر، إذ قورب بأدوات تحليل النص الأدبي، دون النظر إلى خصوصيته الترتيلية، فالوحي رغم تعلقه بحادثة

¹ - عبد القادر كركاي، "نصر حامد أبو زيد وتجليات النص"، مقدمات، عدد 20، خريف 2000، المغرب، ص 48.

² - ينظر / أبو زيد، مفهوم النص، ص 56.

³ - ينظر / نصر حامد أبو زيد، مفهوم النص: دراسة في علوم القرآن، ص 52.

⁴ - المصدر نفسه، ص 178.

أرضية (أسباب التزول) إلا أنه ووفقاً للسياق فإن الحادثة تحوّل الى حالة بشرية تعبر ذلك الزمان والمكان لتصبح صالحة لكل زمان ومكان ، والأمر نفسه يقال عن القواعد التشريعية الملزمة ، وبذلك يبقى القرآن نصاً إلهياً بينما الفكر الإسلامي نتاج بشري .

وخلاصة القول تكمن في :

- أولاً: أن مصطلح القراءة حلّ محلّ التفسير.

-ثانياً: المناهج والأدوات الجديدة التي قاربت الخطاب القرآني تبقى نظريات نسبية وليست حقائق ثابتة .

-ثالثاً: بعضاً من تلك المقاربات مارست القطيعة مع التراث ومناهجه التأويلية .

ولذلك، نقول بأن تلك الدراسات أنجزت تحت إشكالية العلاقة بين القديم والحديث /الأصالة والمعاصرة /الإسلام والحداثة وبين التيار العقلاني والتيار السلفي، والتي ظلّت رهينة جدل لم ينته بعد، تأثراً بالنظريات الغربية في نسبة الحقيقة، ونسبة المعرفة والفهم. ويتقاطع هؤلاء في قولهم، بإمكان القراءة المتعدّدة للتصوص الإسلامية؛ معتبرين القرآن، نصّ ديني ثابت من حيث منطوقه، لكنّ الفهم أو التّأويل يدخل ضمن دائرة النسبي والمتغيّر.

وإذا سلمنا بهذا الطّرح، فإنّه لا ينطبق على كلّ التّصوص والأحكام، إذ ثمة ما لا يخضع للتّأويل والاجتهاد، باعتبارها وحدة عقديّة وثقافية للمسلمين، وفي المقابل نسلم بأن النصّ القرآني باعتباره نصاً دينياً، منتجاً للدلالة على مرّ العصور، وبوصفة رسالة خاتم النبيين الأبدية، حتماً يكون معاصراً باستمرار، ومجاوذاً للزمان والمكان، والبحث عن تحديد منهج لدراسته أمر ضروري، رغم أن القرآن الكريم يتجاوز المنهج دوماً، لنظامه وخصوصياته.

ومسألة أخرى يمكن الإشارة إليها تكمن في أزمة فهم النصّ إنّما عرفتها الأجيال بعد أن أفسد لسانها العربي دخول الشعوب الأعجمية في الإسلام، وإن كنت لست مقتنعا بهذه الفكرة لأن هناك شيء من التحريف وقع في فهم النصوص قبل ذلك .

الفصل الثاني

الخطاب القرآني وإشكالية التأويل

– التفسير والتأويل

– تأويل المتشابه

– التفسير والتأويل وعلاقتها بالبلاغة

– المنهج اللفظي وإشكالية التأويل بين القديم

والحديث

المبحث الأول

التفسير والتأويل: قراءة في المفهوم

- 1- التفسير (قراءة في المفهوم).
- 2- التأويل. / التأويل والقرآن / التأويل بين الوضع والاصطلاح
- 3- العلاقة بين التفسير والتأويل.
- 4- مجال التأويل وضوابطه.

إنَّ الحديث في هذا المبحث يدور حول البحث في إشكالية علم تفسير القرآن وقراءته ،
وتأويله، إذ أن قراءة القرآن من أقدم انشغالات المسلمين العلمية (شرحاً ، وتفسيرا ، وتأويلا
وتذوقا) ، ومن ثمَّ ستكون هذه الدراسة للتفسير باعتباره القراءة الشارحة للخطاب القرآني ،
حينما يكون اللفظ دالا حرفيا على معناه ، ومأوَّلَةً حينما يكون المعنى وفقا لتخرجات يلتجئ إليها
المأوَّل سواء أكانت المعاني ظاهرة بيّنة أو مضمرة محتملة ، وعليه فإننا سنتطرق إلى مسائل اللفظ
والمعنى ، والمفهوم والمنطوق ، كما تطرق إليها أهل البيان والتفسير والمشتغلون في حقل الدلالة ،
على أن نربط ذلك بعلم التفسير والتأويل تبعا للمدونة التراثية للتفسير .

فعلم التفسير تأسس على مبدأ إستبانة المعنى ناهيك عن المقاصد القرآنية التي تنبني من خلال
إيماءات وإشارات التركيب القرآني المحكم والمعجز ، بالإضافة إلى جمالية الخطاب ذا البلاغة التذوقية
التي يستشف منها المعنى ، والتي توقفت عندها تجربة الجرجاني وغيره من البلاغيين الكبار ، الذين
استطاعوا تأسيس قراءة بيانية للنص القرآني .

وعلم التأويل إنبنى أيضا على ركائز بحثت رفع اللبس والتعارض عن القرآن الكريم ،
وصولاً إلى توطيد العلاقة بين ظاهر المعنى ، وروح النص القرآني ، وذلك بوقوفنا عند ما اتفق على
تسميته بـ مشكل القرآن ، محاولين التعرض إلى إشكالية المحكم والمتشابه عند علمائنا قديما وحديثا
.

فالمحكم لغويا -معلوم بالضرورة- هو ما أحكمت دلالته، وكل شيء محكم، هو ما ضبط
وابتعد عن الفوضى ، ومنه المحكم أي السلطان، والسلطان يعني الانخراط في القوانين وفي الحدود
المرسومة، وعدم الخروج عنها، فالمحكم ما تجلّت فيه الحدود، واتّضحت فيه الرّسوم بعيدا عن إثارة
الشبهة واللبس. وعكسه ما كان متشابها خارجا عن الحدود، واثرا على التّواضعات؛ دون إغفال
ما أثاره العلماء والفلاسفة في هذه المسألة **كابن رشد** الذي حاول في كتابه (فصل المقام في تقرير
ما بين الشريعة والحكمة من اتصال)، أن يستجمع مناحي الأصول والفقه وعلم الكلام والفلسفة
مثيرا بذلك إشكالية التأويل .

وقبل أن نفسح المجال لذلك ، لابد من أن نعرض على ابن قتيبة كشاهد على هذه الحركة
التفسيرية والتأويلية في محطات متعددة ، مستشهدين بما وصلت إليه القراءة الحديثة في استنطاق
النصوص ، مبينين قصب السبق الذي حضيت به العبقريّة الإسلامية وهي تؤسس لنظم قراءة

أقامت عليها دعائم صرح فكري وتأويلي، قرأت من خلاله وبه، النَّصَّ القرآني العظيم قراءة استكشافية ومتأولة.

ولما كان الإنسان، بحاجة إلى التخاطب والتفاهم، ومنذ كان النص، كانت القراءة وكان التفسير. فشرح النصوص، كيفما كانت معصومة أو غير معصومة، عملية قديمة، واجهت القارئ باعتباره متطلع معرفتها وفهمها، ومن جهة أخرى فإن النصوص لم تكن على درجة واحدة من الوضوح، الأمر الذي أدى إلى تعدد القراءات، اجتهادا وكشفا عن الغموض الذي قد ينتاب الفكرة عند غموضها، وإيضاح دلالتها، إذ العلاقة بين القارئ والنص سرمدية، والوصول إلى المعنى لذلك النص مهمة القارئ، وهذا المسعى لا يختلف فيه الإنسان قديما وحديثا. غير أن ما يميّز الدراسات الغربية الحديثة، هو ذلك الاهتمام المتزايد بالقارئ ودوره الفعّال والنشيط في قراءة النصوص، ومن هنا أضحي مصطلح القراءة -كشطا يتأسس على الفهم، والتفسير، والتأويل - أكثر حضورا في الممارسات الإجرائية لتحليل النصوص.

01: قراءة في مفهوم التفسير

جاء في لسان العرب، أن الفِسرَ هو البيان، فسّر الشيء يفسّره وفسّره، أي أبانه، والتفسير منه. ثم يضيف محاولا إضفاء دلالة أعم وأشمل، ذلك، قوله أن الفسر يدلّ على كشف المغطّى، والتفسير: كشف المراد عن اللفظ المشكل، أي توضيحه⁽¹⁾. إذن، فالتفسير، عند ابن منظور، يختص بالكشف والبيان والإيضاح، وقد جاءت الكلمة في القرآن العظيم بهذا المعنى، إذ يقول المولى عزّ وجلّ: (وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾ ﴿الفرقان، الآية 33﴾ فتفسير الكلام، معناه كشف عن مدلوله وبيان المعنى الذي يشير إليه اللفظ.

أما في معجم مقاييس اللغة، فقد جاء، أن التفسير، مصدر على وزن تفعيل، من فعل فسر، فالفسر كلمة تدل على بيان الشيء وإيضاحه⁽²⁾، ونفس المذهب سار عليه الزمخشري لكنه يزيد على المعنى السابق "أن كل ما ترجم عن حال شيء فهو تفسيره"⁽³⁾. إن كل اشتقاقات مادة

¹ - ابن منظور، لسان العرب المحيط، تقديم، الشيخ عبد الله العلايلي، دار لسان العرب، بيروت (د ت)، المجلد 2 ع 2، ص 1095.

² - ابن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق عبد السلام هارون، المجلد الرابع، ص 504.

³ - الزمخشري، أساس البلاغة، تحقيق: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، (د ط)، 1979، ج 2، ع 2، ص 241.

(فسر)، تدلّ على معنى ثابت لا يخرج عن الكشف والبيان والتّوضيح، والإظهار؛ ومن ثمّ فالتفسير، إبانة وإظهار "وكشف المغلق من المرادات وإطلاق للمحتبس عن الفهم"⁽¹⁾.

أمّا الرّاعب الأصفهاني فيرى التّفسير مرادفا لكلمة **الفسر**، فهما يدلان على إظهار المعنى، لكن في التفسير مبالغة أكثر من الفسر⁽²⁾، لأنّ المصدر: تفعيل يحمل دلالة ترمي إلى التّكثير، بينما صاحب التعريفات يخصّص علم التفسير على ما دلّ عليه اللفظ فيقول: "التفسير في الأصل، الكشف والإظهار وفي الشرع توضيح معنى الآية وشأنها وقصتها والسبب الذي نزلت فيه بلفظ يدل عليه دلالة ظاهرة"⁽³⁾.

ما نلاحظه، أنّ هذه التعريفات تتحدّث عن تفصيلات ومباحث علم التفسير، وعن موادّه ومصادره، أكثر مما تتحدّث عن تعريفه تعريفا يدلّ على طبيعته.

أمّا المحدثون فيرون، أنّ التّفسير "هو الكشف عن مراد المؤلّف ومعنى الخطاب، وغالبا ما يستعمله السلفيون ودعاة التطابق مع الأصول في صراعاتهم حول الملكية الحقيقية ومشروعية الانتماء"⁽⁴⁾. وأيا كان رأي علي حرب فإنّه يحمل في ثناياه رؤية إيديولوجية وفلسفة إنسانوية تجعل من الخطاب القرآني خطابا قابلا للتفكيك كأبي خطاب أدبي.

وما يمكن إضافته أيضا، أنّ التفسير بوصفه علما يتناول بيان، وإيضاح كلام الله عزّ وجلّ، فإنّ أولى الإشكاليات التي يختصّ بها هذا العلم تتمثّل، في البحث عن مدلول اللفظ أو الجملة، من حيث الخاص والعام، والمطلق والمقيد، والمحكم والمتشابه، والذي شكّل مادة علم الأصول. كما يتناول أيضا، مناحي الإعجاز فيه، لأنّه دالّ على مراد القول. إضافة إلى معرفة أسباب النزول، إذ المعرفة بظروف وملابسات نزول الآيات، تعمل على إيضاح معناها، وتسهيل فهمها.

لقد استوعب القرآن الكريم منذ نزوله كونه خطابا إلهيا، يجد شرحه وتفسيره في السنة الشريفة والعترة النبوية، كما تجد بعض آياته تفسيرها، من خلال آيات أخريات في القرآن الكريم وهذا ما يسمى **بتفسير القرآن بالقرآن**، وهكذا تتعدد الدلالة وتتنوع من مفسر لآخر.

¹ - البرهان في علوم القرآن الزركشي، مجلد 2، ص 147.

² - ينظر معجم مفردات ألفاظ القرآن للرّاعب الأصفهاني، تحقيق صفوان داودي، دار القلم، دمشق، ص 237. والبرهان في علوم القرآن، للزركشي، مجلد 2، ص 147.

³ - علي بن محمد الشريف الجرجاني، كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، (د ط)، 1985، ص 65.

⁴ - علي حرب، المنوع والممتنع - نقد الذات المفكرة - ص 21.

ولما كان القرآن الكريم نصا إلهيا ويختلف على النصوص الأدبية ، كان لزاما على العلماء وضع قواعد وحدود ضابطة لأصول التفسير ، ملزمة للمشتغل كي يقف عندها ولا يتجاوزها ، فالنص القرآني له مؤشرات التي حدّتها، التركيبية الكلية لجهازه، انطلاقا من الروابط القائمة فيه، والضابطة لخصائصه النبوية.

وبما أنّ النصّ، جهاز لساني ناقل، وفضاء دلالي ، يحمل جملة من العلامات، فإنّ المنظرين حدّدوا النظام اللغوي الدلالي للقرآن الكريم في صورتين ،تحدّدان مسار التلقي الأولى عرفت بتفسير اللفظ وهو تفسير الدلالة الأولى ، والصورة الثانية تمثلت في التّأويل الذي يخضع لأفق القارئ، ذلك أنّ " أي دال في لغة ما، لا بدّ أن تعدّد مدلولاته من سياق إلى آخر، وكذلك أي صورة ذهنية مدلول عليها، لا بد أنّها واحدة أكثر من دالّ نسيج في نفس اللغة المعنية"⁽¹⁾. إنّ اعتماد التفسير على معطى اللفظ والمعنى، كان سببا في تباين آراء بعض المفسرين، في بعض المسائل التي شكّلت عقل المسلم، وأدخلته عالم الجدل والمناظرة.

فكثير من الموضوعات المعروضة في النصّ القرآني ، يصعب على العقل البشري استيعابها وإدراك كنهها لدقتها وابتعادها عن مجال الحسّ ، وهناك موضوعات أخرى تفتح المجال للفكر كي يسبح فيها كاشفا عن مدلولاتها الخفية ،وهذا الأمر يدعونا إلى البحث في مسألة متعلقة بقراءة النصّ القرآني ، قراءة موازية متعلّقة بمفهوم التّأويل.

02- قراءة في مفهوم التّأويل:

إنّ التّأويل منحى قرآني، ظهر إلى صفّ مصطلح التفسير في بحوث علوم القرآن، فالكلمات معا، تدلان على بيان معنى اللفظ والكشف عنه. وإذا كنا قد تناولنا مفهوم التفسير، نحاول هنا تتبع معاني مصطلح التّأويل.

لقد جاء في اللسان: "سئل أبو العباس أحمد بن يحيى عن التّأويل فقال: التّأويل والمعنى والتفسير واحد"⁽²⁾. إنّ الظاهر من هذا التعريف، أنّ التفسير والتّأويل والفهم، مفاهيم واحدة،

¹ - عبد السلام المسدي، الأسلوب والأسلوبية الدار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1928، ص 58.

² - ابن منظور، لسان العرب المحيط، ج1، مادة -أول- ص 130.

تشارك في غاية واحدة، تتمثل في بيان المعنى والكشف عن مقاصد النص. نفس المنحى نراه عند صاحب القاموس، إذ يقول: "أول الكلام تأويلا: دبره وقدره وفسره"⁽¹⁾.

نجد في هذين الطرحين تقابلا بين التفسير والتأويل، وما دامت العلاقة تقابلية، فإن اتصاف أحدهما بصفة، يعني ضمنا اتصاف الثاني بخلافها، لذلك تناولهما الدارسون في علاقات ثنائية، فالتفسير يُمثّل المستوى الأوّل من مستويات القراءة، بينما التأويل يتناول المستوى الثاني المتواري خلف الألفاظ.

وقبل أن نتطرق إلى مختلف الاتجاهات، والمذاهب التي قاربت هذا المفهوم من حيث مطابقته لمعنى التفسير أو مغايرته له، رأينا من الواجب، أن نتعرض لمختلف مدلولات اللفظة باعتبار جذرها اللغوي (أول).

لقد تعددت معاني (أول) عند المعجميين، نبدأ بالزّخشي، باعتباره مؤولا من جهة، ومن جهة أخرى، فقد قدّم معان متشاكلة لمادة أول، نذكرها على التوالي: "أول القرآن وتأوله أي رده إلى أهله"⁽²⁾، كما نجده في مقام آخر يعطي لمفهوم الأول معنى مغايرا لمعنى الرد والتصيير، فيقول: "ومنه تأملته فتأولت فيه الخير، أي توسّمته فيه"⁽³⁾، وإضافة إلى ما ذكر، نجده ينتقل بالمعنى المعنوي إلى الحسّي فيقول: "أل الجبل: أطرافه"⁽⁴⁾. وكأنها إشارة من الزّخشي إلى اعتبار التأويل بحث في الدلالات الحافة والمحيطية.

غير أننا نجد تحديدا آخرًا للكلمة عند الراغب إذ يقول: "والأول، السياسة التي تراعى مآلها، وتلاحظُ نهايتها"⁽⁵⁾، فالأول هنا، بمعنى الرجوع إلى الأصل. أمّا ابن منظور فيفسّر الأول وفسره، ويقال: ألتُ الشيء، إذا جمعته، وأصلحته..."⁽⁶⁾، وربما هذا ما قصده صاحب التعريفات بقوله: "أنّ التأويل في الأصل هو الترجيح، وفي الشرع هو صرف الآية عن معناها الظاهر إلى معنى تختمله، إذا كان المحتمل الذي يراه -المفسر- موافقا للكتاب والسنة"⁽⁷⁾.

¹ - محيي الدين عمر بن يعقوب الفيروز آبادي (ت 816هـ)، القاموس المحيط، تقدم، عمر عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997، ج2، ع2، مادة أول، ص 1275.

² - الزخشي، أساس البلاغة، ج1، مادة أول، ص 12.

³ - المصدر نفسه، ع2، ص 200.

⁴ - الزخشي، أساس البلاغة، ج1، المصدر السابق، ع2، ص 132.

⁵ - الأصفهاني، معجم ألفاظ القرآن، ص 99.

⁶ - ينظر لسان العرب، ج1، ع2، ص 130-131.

⁷ - الشريف الجرجاني، التعريفات، ص 52.

فإذا كان المقصود من التّأويل استجلاء المعنى، فإنّ نهج الوصول إليه يتمّ بواسطة لغوية متمثّلة في اللفظ، وبذلك تطفو إلى السطح عند التّأويل، تلك العلاقة المعروفة بين اللفظ والمعنى. وإنّ الذي يتّضح من مختلف معاني الكلمة -أول- وإن بدت متقاربة، أنّها تنطلق من لغة القرآن ما دامت اللغة في تعريف أصحابها "عبارة عن الألفاظ الموضوعية للمعاني"⁽¹⁾. إنّ المفسّر للقرآن العظيم، لا يواجه المفردات في دلالتها المعجمية فحسب، لأنّها، وإن احتفظت بصلتها بجذرها المعجمي، فإنّها تتعلق به، لتأخذ بعدا آخر -ضمن السّياق- ينضاف إلى دلالتها الأساسية؛ وبهذا يكون المعوّل في الفهم والتّأويل على تلك الإضافات المكتسبة من السّياق. لأنّ مسألة التّأويل ليست هروبا من النّص، بقدر ما هي استيحاء الأجزاء المحيطة به. وقبل أن نعرض مفهوم التّأويل اصطلاحاً، ارتأينا أن نخصص جزء بسيطاً لهذا المفهوم كما ورد القرآن العظيم.

2/أ- التّأويل والقرآن :

لقد أهتم المشتغلون بالعلوم الشرعية بمصطلح التّأويل إذ نجده أكثر وروداً في لقرآن الكريم من كلمة التفسير ، ربما لأنه قد عرف قبل الإسلام ، لارتباطه بتفسير الأحلام والأحاديث والأفعال ونحاول في هذا المبحث تناول المصطلح ضمن السّياق القرآني . .

1-سورة آل عمران:

﴿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 ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ .

2-سورة يوسف: (آية 06):

﴿وَكَذَلِكَ يَجْتَبِيكَ رَبُّكَ وَيُعَلِّمُكَ مِنْ تَأْوِيلِ الْأَحَادِيثِ وَيُتِمُّ نِعْمَتَهُ عَلَيْكَ

¹ - السيوطي، المزهري في علوم اللغة، ج1، ص 8.

وَعَلَى آلِ يَعْقُوبَ كَمَا أَتَمَّهَا عَلَى أَبَوَيْكَ مِنْ قَبْلُ إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ ۚ
 إِنَّ رَبَّكَ عَلِيمٌ حَكِيمٌ ﴿٦٠﴾ .

3- سورة يوسف: (آية 100):

﴿رَفَعَ أَبَوَيْهِ عَلَى الْعَرْشِ وَخَرُّوا لَهُ سُجَّدًا ۗ وَقَالَ يَا أَبْتِ هَذَا تَأْوِيلُ رُؤْيَايَ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَعَلَهَا رَبِّي حَقًّا ۗ وَقَدْ أَحْسَنَ بِي إِذْ أَخْرَجَنِي مِنَ السِّجْنِ وَجَاءَ بِكُمْ مِنَ الْبَدْوِ مِنْ بَعْدِ أَنْ نَزَغَ الشَّيْطَانُ بَيْنِي وَبَيْنَ إِخْوَتِي ۗ إِنَّ رَبِّي لَطِيفٌ لِمَا يَشَاءُ ۗ إِنَّهُ هُوَ الْعَلِيمُ الْحَكِيمُ ﴿١٠٠﴾﴾ .

المتبع للآيات السابقة يجد بأن كلمة التأويل الواردة لم تحمل معنى التفسير إلا في السورة الأولى ، وعليه فقد تنوع المدلول من آية لأخرى حسب السياق ، فوجدنا التعبير عن المال والعاقبة، وتفسير الرؤى والأحلام، أو تأويل رؤى تحققت عمليا وتجسدت فعليا، ولم يتعلّق الأمر البتة بالإفهام والبيان، المسمّى تفسيرا. ماعدا الآية السابعة من آل عمران إذ انصرف المعنى فيها إلى الفهم والبيان لما تشابه من القرآن ، ومنه يكون مفهوم التأويل قد أخذ منحى مغايرا.

ولعلّ هذا ما حمل بعض المفسرين، إلى القول بأنّ تأويل الآيات المتشابهات هو تفسير وبيان لمدلولها؛ وذهب بعضهم إلى عدم جواز تفسيرها، الأمر الذي يجعلنا أمام قسم من القرآن يستعصي على الفهم، لا يعلمه إلا الله والرّاسخون في العلم. وفي مقابل ذلك نجد آيات محكمات تتيح للإنسان فهمها وإدراك معانيها ، وما يمكن قوله ، هو أنّ المفسرين وقفوا إزاء هذه الآية حاملين معنى التأويل وفق ما أشرنا إليه ، وبات محلّ الصّراعات المذهبية والاتّجاهات العقائدية.

أما مصطلح التأويل الوارد في السياقات الأخرى فلا يحمل معنى التفسير ، وإنما يذهب المعنى إلى دلالات أخرى خفية وراء المعنى الذي يؤول إليه اللفظ الوارد حسب السياق ، وهي حقيقة قد توارت خلف العلامات والإشارات، وهذا ما نلمسه في سورة يوسف الذي أتاه الله العلم اللدني من قبل الله ، فأولّ ما أولّ من خلال ذلك الأفق غير العادي . وعليه يكون التأويل في غير الآية المذكورة من سورة آل عمران ، ما يؤول إليه الأمر بالإضافة إلى الرّد إلى الله والرسول وإلى الرؤيا وغيرها من التأويلات التي دعت إليها الآيات . لكن في مرحلة متأخرة عرف التأويل معناه الاصطلاحي .

02/ب-التأويل بين الوضع والاصطلاح:

اللغة هي تلك الأداة التي تمكن الإنسان من فهم ما يحيط به من عوالم شتى ، وتسعفه على التأويل والتفسير ، منطلقا من إشاراتها وعلاماتها ورموزها ، لأن النظام اللغوي يحتوي على دال ومدلول ، وبفك هذه الشفرة بينهما نستطيع القول بأن ذلك ممارسة لعملية التأويل ، وهذا الأمر تتسع حدوده في مجالات النظام اللغوي للقرآن الكريم .

فالتأويل في القرآن هو سبيل من سبل المعرفة والوعي الإسلامي ، الذي بواسطته تتجلى العوالم الغيبية التي نبأت بها النصوص القرآنية ، وقصرت اللغة عن تبيان حقائقها ، ويضاف إلى ذلك أن التأويل هو تلك العمليات الذهنية التي تيسر للمفسر الغوص في أعماق النصوص ، لاكتشاف الدلالات المخبوءة وراء ذلك النظام اللغوي المشكّل للنص ، إنتاجا للمعنى ، الأمر الذي يتيح للمؤول تجاوز الحدود العلاماتية . ومن ثمّ أصبح من الضروري على كل مؤول للقرآن الكريم أن يبني العلاقة بين الموروث المعرفي ومفاتيح تحليل الخطاب ، وعلوم اللسان وكل ما له علاقة بالتأويل والمعرفة الخفية والمتوارية خلف الألفاظ ، وهذا ما سنعرفه من خلال ما أورده علماء التفسير والأصول ، وهم يواجهون المصطلح بالتعريف والتدليل رابطين بينه وبين المتشابه .

لقد ظهر مفهوم التأويل عند احتدام الصّراع بين المذاهب الإسلامية والفرق الدينية والكلامية عندما أثاروا الجدل حول بعض القضايا ، على مستوى فهم بعض الآيات القرآنية فكان لهذا المصطلح حضورا مكثّفا بعد القرن الأوّل الهجري ، ولعلّ القرآن الكريم كان هو الحافز في ظهور تلك العلوم التي بحثت في الأسماء والإشارات والرموز والمسميات والرموز إليها وهذا ما أشار إليه القاضي عبد الجبار بقوله : " إن من حق الأسماء أن يعلم معناها في الشاهد ، ثمّ يبني عليه الغائب"⁽¹⁾ . أما ابن القيم الجوزية فنظر إلى المفهوم ذاته ، حين قال : "وتسمّى العلة غائبة ، والحكمة المطلوبة بالفعل تأويلا ، لأنها بيان لمقصود الفاعل وغرضه من الفعل"⁽²⁾ . لذلك ، فالتأويل إيضاح لما أشكل فهمه ، وبيان للمحتمل ؛ فهو تقنية للقراءة من منطلق اللغة ، تتجلى عندما لا يستطيع القارئ الوقوف عند بناء دلالة واحدة ، أو حين يشعر بتناقضها داخل النظام اللغوي .

ولذلك نجد الجاحظ يشترط على المشتغلين بالتفسير والتأويل جملة من الشروط التي بواسطتها تتم معرفة القرآن ودراسته منها : "المعرفة بالكلام العربي : بأبنيته واشتقاقاته ، ومواضيعه ،

¹ - القاضي عبد الجبار ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج5 ، ص 186 .

² - ابن القيم الجوزية ، مختصر الصواعق المرسلة على الجهمية والمعتلة ، دار الكتاب العلمية ، بيروت ، (دت) ، ص11 .

ودقته ومعانيه وأمثاله، وإن من جهلها، جهل تأويل الكتاب والسنة... وأنه إذا نظر في الكلام وفي ضروب من العلم، وليس هو من أهل الشأن، هلك وأهلك"⁽¹⁾.

ويرى الأمدى أن التأويل، هو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع قطع النظر عن الصحة والبطلان مع احتمال له - ثم يردف قالا- أمّا التأويل الصحيح المقبول، فهو حمل اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه، مع احتماله بدليل يعضده.. والتأويل لا يتطرق إلى النصّ، ولا إلى الجمل، وإنما يتطرق إلى ما كان ظاهرا لا غير"⁽²⁾.

أمّا الشريف الجرجاني (ت816هـ) فيعتبره، قراءة في المحتمل الدلالي إذ يقول: "التأويل صرف اللفظ عن معناه الظاهر إلى معنى يحتمله، إذا كان المحتمل الذي يراه موافقا للكتاب والسنة"⁽³⁾، في حين أن ابن رشد (ت 594 هـ) يربط التأويل بالمجاز قائلا: "التأويل هو إخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية إلى الدلالة المجازية من غير أن يخلّ في ذلك بعادة لسان العرب في التحوُّز من تسمية الشيء بشبيهه، أو بسببه أو لاحقه، أو مقارنة، أو غير ذلك من الأشياء التي عدّدت في تعريف أصناف الكلام المجازي"⁽⁴⁾، فابن رشد يشيّد التأويل من داخل اللغة، متموقعا في بنيتها المجازية واضعا لها بعض الضوابط المتعارف عليها عند العلماء فيقول: "وقد أجمع المسلمون على أنّه لا يجب حمل ألفاظ الشرع على ظاهرها، ولا أن تخرج كلّها من ظاهرها بالتأويل"⁽⁵⁾، لكنّه يعطي للبرهانين صلاحية تأويل الظاهر، إذا خالف هذا الظاهر، البرهان⁽⁶⁾.

ومهما يكن من أمر فان العلماء بمختلف تنظيماتهم المذهبية، فإنهم يجمعون على اللجوء إلى التأويل متى أشكل اللفظ عن الإفصاح عن كنهه، وهذا الأمر ما جعل حجّة الإسلام، أبو حامد الغزالي (ت 505هـ) يرى في القرآن متّسعا للفهم فيقول: "فاعلم أنّ من زعم أنّ لا معنى للقرآن إلاّ ترجمة ظاهر التفسير فهو مخير عن حدّ نفسه، وهو مصيب في الإخبار عن نفسه، ولكنّه مخطئ

¹ - ينظر الجاحظ، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج1، ط1، 1969، ص153-154.

² - الأمدى، الإحكام في أصول الأحكام، م2، ج3، ص37.

³ - الشريف الجرجاني، التعريفات، ص38.

⁴ - ابن رشد، فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تقديم وتعليق: د. أبو عمران الشيخ دط، الجزائر، 1982، ص34.

⁵ - المصدر نفسه، ص35.

⁶ - انظر المصدر نفسه، ص36.

في الحكم، بردّ الخلق كافة إلى درجته التي هي حدّه ومحطّه، بل الأخبار والآثار تدلّ على أنّ في معاني القرآن متّسعا لأرباب الفهم⁽¹⁾.

ومن هنا يتضح لنا بأن الإمام أبا حامد يؤسس للقراءة التأويلية ويرسي دعائمها ، بأن يجعلها قراءة منتجة تخصّب المعرفة وتلقحها وتوسع مجالاتها ولذلك وجدناه يرحّج التأويل بالبرهان عند تعارض الاحتمالات فيقول: "يُكفّ عن تعيين التأويل عند تعارض الاحتمالات، لأنّ الحكم على مراده سبحانه، ومراد رسوله، بالظنّ والتّخمين خطر، فإنّما نعلم مراد المتكلّم بإظهار مراده، فإذا لم يظهر، فمن أين تعلم مراده؟ إلّا أن تنحصر وجوه الاحتمالات، ويبتل الجميع، إلّا واحدا، فيتعيّن الواحد بالبرهان"⁽²⁾. ولهذا فالتأويل يشكّل "إستراتيجية أهل الاختلاف والمغايرة، وبه يكون الابتداع والتجديد، والاستئناف وإعادة التأسيس"⁽³⁾.

ونجد الغزالي يفرد أبوابا كاملة متعلقة بدلالة الألفاظ فحصر دلالة اللفظ "في ثلاثة أوجه: هي المطابقة والتضمن والالتزام، والنظر يستعمل في الألفاظ التي تدل بطريق المطابقة والتضمن"⁽⁴⁾، والتضمن⁽⁴⁾، ومن حيث دلالة الألفاظ باعتبار أسبابها المدركة لها، فقد قسمها إلى "ذاتية ومحسوسة، ومتخيّلة ومعقولة"⁽⁵⁾؛ لا يكون التأويل إلّا عند تعارض الأدلّة، إذ يقول: "والعجب أنّه أنّه أول منزل ينفصل فيه المعقول عن المنقول، إذ من ههنا يأخذ العقل الإنساني في التصرف"⁽⁶⁾. إنّ عملية تأويل النص القرآني لا تمس الثوابت من عقائد الأمة ومبادئها والتي هي محكمات النص الديني بقدر ما تمس البنية العميقة التي يعمل بداخلها العقل المسلم، فالتصوص الفاعلة في التاريخ، والمؤثرة في اتجاهه لا بدّ أن تتعدّد تفسيراتها وتأويلاتها، حسب ما يقتضيه نظامها اللغوي. ومن هنا كان البحث في تراثنا البلاغي، عن مشروعية التعلق بين اللفظ والمعنى، وأيهما يملك قصب السبق والفضيلة ويحظى بالمرية؟ وهذا النزاع المعرفي انتقل إلى مجال المفسّرين والمنظرين لعلم التفسير.

1- أبو حامد الغزالي، الإحياء في علوم الأحياء، المجلد 3، ص 134.

2- أبو حامد الغزالي، التأويل، (من مجموعة رسائل الإمام الغزالي)، تقدم: أحمد مس الدّين، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1988، ص 127.

3- علي حرب، المنوع والمتنع، نقد الذات المفكرة، ص 22.

4- انظر الغزالي، المستصفي في أصول الفقه، ص 25.

5- انظر الغزالي، المستصفي في أصول الفقه المصدر السابق، ص 27.

6- المصدر نفسه، ص 29.

لقد كان الحافظ الأساسي الذي ساعد على بلورة مفهوم التّأويل، حتّى أضحى علما قائما بذاته، السّعي إلى فهم الخطاب القرآني، من مستوى علاقة المبنى بالمعنى، وإبراز ما في القرآن، من وجوه الأحكام والاعتقاد والإعجاز والجمال الذي تأسّس على البيان ذا الآفاق الشاسعة التي عبرت عن اتساق النصّ القرآني وانسجامه، المتوصل إليه مرورا باللغة، وممارسات البحث في لسانيات الخطاب القرآني.

فالتأويل هو الرجوع والانتفاء والترجيح، وهو الكشف عن الدلالات والمعاني الحقيقية، والكشف عن أصولها المتوارية خلاف الدّوال، وهذا ما يتفق مع الاشتقاق اللغوي للفظه تأويل من الأوّل بمعنى الرجوع، والنظر إلى الأصل، وفي نفس الوقت هو الرجوع إلى الغاية وبيان العاقبة والمآل.

ومن خلال ما تقدم، وباعتبار أن التّأويل عملية عقلية تقوم على فهم المحيط وإدراك ظواهره نصل إلى ما يلي :

أ - رغم أنّ النصّ القرآني قطعي الدّلالة ورودا، إلا أنّه قد يحتمل التّأويل من حيث الفهم والإدراك، لمستوياته الدلالية وتعدد قراءاته، وعلى هذا الأساس وجدنا كما هائلا من تفسير القرآن الكريم. فهل أدى هذا التنوع والتعدد في التفسير تناقضا أو تصادما بين النص والواقع؟

ب - القرآن الكريم كلام الله إلى خلقه ومنه فهو لا يحتاج إلى واسطة بين الباث والمتلقي من حيث التفاعل الوجداني، ولكن من جهة استنباط الأحكام والمقاصد الشرعية يتطلب تدبرا وتأملا وتفكرا، ومن هنا كانت التصانيف التفسيرية متعددة، فكان احتياج النصّ القرآني إلى التّأويل.

ج - خلاصة ذلك أنّ التّأويل، في أساسه مسألة لغوية إدراكية، تتمحور حول : مدلول عبارات النصّ، ودرجة الفهم المتحصّل من هذا النصّ؛ وهو بالضرورة يتفاوت من مفسر لآخر، وإذا كان هذا كذلك فحتما النصّ القرآني له نظامه الخاص الذي يسمو على كل نظام بشري.

لذلك كانت مقارنة النصّ القرآني واكتشاف أسرارها، مقصدا دينيا وحضاريا، بغية تأصيل الهوية وتحقيق الانتماء، ومن ثم، كانت قراءته - أيضا - وسيلة للكشف عن مفاتيح النصّ ومركزاته الدلالية، بحيث يظلّ النصّ قابلا للقراءة؛ تلك القراءة التي لا تفتح، إلاّ لقارئ ملك مفاتيح قراءة

مؤسّسة؛ وذلك ما فتى علماء القرآن يلحّون عليه، وما جدلية العلاقة أو التمايز بين التفسير والتأويل إلاّ نتاج ذلك.

03-العلاقة بين التفسير والتأويل:

ونقصد بها تلك العلاقة الجدلية بين التفسير والتأويل، والمتمثلة في الأسس المعرفية التي ظلّت منطلقا في تقسيم قراءة الخطاب القرآني، إلى تفسير وتأويل.

إنّ اللافت للانتباه في المقاربات القرآنية، هو تلك التفرقة بين مفهومي التفسير والتأويل، حيث أنّ الدارسين اعتمدوا في طريقتهم على أسس لغوية ومعرفية، من جهة، ومن جهة أخرى على أسس مذهبية وإيديولوجية، الأمر الذي أدى إلى وجود مؤيد للتأويل ومعارض له، في مناقشات ثرية تعلّقت مباشرة بقراءة النصّ القرآني، ارتكزت على وجوه دلالة الألفاظ على المعاني⁽¹⁾.

وقضية التفسير والتأويل شغلت كثيرا بال مفسرين، علما أنّ منهم من ساوى بينهما، وفسّر التأويل بالتفسير، إلاّ أنّه سرعان ما حصل التمييز والتفريق بينهما في مرحلة متأخرة، عندما ساد الصّراع المذهبي بين الفرق الإسلامية، والاتجاهات الفكرية. إذ حصروا التفسير في تناول المدلولات القريبة، والمعاني الثابتة، بينما التأويل يسمو إلى المقاصد الخفيّة وينفذ إلى الأعماق. ومن هنا أصبح التفسير والتأويل يمثّلان رؤيتين مختلفتين، تعكسان اتجاهات فكرية ومذهبية ومذهبية⁽²⁾.

ونحاول هنا تفريع اتجاهات التفسير والتأويل في اتجاهين أساسيين سواء بالاتفاق والاختلاف وهما: -الاتجاه الأول: ونجدّه عند قدماء المفسرين الذين لايفرقون بين التفسير والتأويل بل هما شيء واحد، فكل تفسير تأويل، وكل تأويل تفسير، ولذلك وجدنا ناصر حامد أبوزيد يرى " أنّ التفرقة بين التفسير والتأويل تفرقة اصطلاحية متأخرة⁽³⁾ .

-الاتجاه الثاني: وعرف عند المتأخرين من المفسرين الذين يميلون إلى القول، بأنّ التفسير

يخالف التأويل في بعض الحدود، وهذا الاتجاه قد تفرّع إلى ثلاثة مذاهب هي:

¹ - انظر: الجابري، بنية العقل العربي، ص 58.

² - انظر: محمد حسين الدّهبي، التفسير والمفسرين، ج1، ص 19-22.

³ - انظر: ناصر حامد أبو زيد، مفهوم النص -دراسة في علوم القرآن-، ص 13.

أ-المذهب الأوّل: ميّز بين التفسير والتأويل في طبيعة المفسر، ويقوم هذا المذهب على أساس القول بأن التفسير يخالف التأويل بالعموم^(*) والخصوص^(**)، فالتأويل صرف اللفظ عن ظاهره، وهذا هو الشائع في عرف المتأخرين⁽¹⁾.

ووفقا لهذا المذهب فإنّ التأويل يخالف التفسير، ولذلك لا تجدهم يقنعون بالمعنى الأوّل، فيسعون إلى البحث عن دلالة ثانية قد أشارت إليها الألفاظ وأوحت بها، وربما أحالت إلى العالم الخارج عن النص، وبهذا يغدو التأويل فعلا يخترق النصّ، لامتلاك فهم متجدد له.

ب-المذهب الثاني: يميّز بين التفسير والتأويل في نوع الحكم، ويقوم هذا المذهب على أساس القول أن التأويل والتفسير متباينان، لأنّ التفسير هو القطع بأن مراد الله من القول كذا. والتأويل ترجيح أحد الاحتمالات بدون قطع، وهذا يعني أن المفسر أحكامه قطعية، والمؤوّل أحكامه ترجيحية، ومن أصحاب هذا المذهب المعتزلة.

ج-المذهب الثالث: ميّز بينهما في طبيعة الدليل، ذلك أنّ التفسير هو بين مدلول اللفظ، اعتمادا على دليل شرعي. والتأويل هو بيان اللفظ اعتمادا على دليل عقلي، ومن أصحاب هذا المذهب، الشافعي الذي امتلك حسّا نقديا، فصنّف العلم صنفين "علم العامة، وهو علم عام لا يمكن فيه الغلط من الخير"، ولا يجوز فيه التنازع، وعلم الخاصة، ما كان منه يحتمل التأويل ويستدرك قياسا⁽²⁾.

وعلى أساس يكون التفسير، بيان المعاني التي تستفاد من ظاهر الخطاب، بينما يكون التّأويل بيانا للمعاني التي تستفاد من فحوى الخطاب، أي باطنه.

وقد رأى الجابري أنّ التعارض بين التفسير والتأويل يعود إلى الخلاف الذي صدر من نظامين معرفين مختلفين وهما: البيان والعرفان: قائلا: "فالتقابل والتعارض في هذا المجال لم يكن بين التّصيّين، سواء كانوا من أهل السنة الأوائل، أو من الحنابلة أو من الأشاعرة، أو من السلفيين من

* - الخاص وهو لفظ يتناول مدلولاً قطعياً، ما لم يدل دليل على صرفه عنه.

** - العام ما دلّ على أفراد كثيرين سواء بلفظه أو بمعناه.

¹ - ابن القيم الجوزية، مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعطلة، ص 12.

² - الشافعي، الرسالة، ص. 357.

جهة، وبين المعتزلة من جهة أخرى، وإثما التقابل والتعارض كانا بين نمطين من التأويل، يصدران من نظامين معرفيين مختلفين تماما: التأويل البياني، والتأويل العرفاني⁽¹⁾.

ومن هنا يمكن القول أن قراءة القرآن سواء أكانت تفسيراً أو تأويلاً لم تتجاوز اللغة، كمحدد أساسي من محددات النظام المعرفي الذي تصدر عنه، إذا كان "التأويل عندهم يعني توظيف اللغة في بنية العقل العربي، توظيفاً مقنناً مضبوطاً، وذلك لجعل نظام الخطاب، ونظام العقل متطابقين، مع إخضاع هذا لذلك إذا لزم الأمر"⁽²⁾.

والأمر الذي يهمننا من خلال هذه الدراسة، لهذه الثنائية، هو ما تعلق بالتأويل وعلاقته. بمعطى المتشابه، باعتبار أنه مطلبه ومسار البحث فيه، وإذا كان التفسير يمثل المستوى الأول من مستويات القراءة، حيث الدلالة واحدة، سريعة التبادر إلى الذهن لا تحتمل تعدداً؛ يدركها العام والخاص، فإن التأويل يمثل المستوى الثاني من القراءة⁽³⁾. فهو لا يتأتى إلا عندما تستبق اللغة نفسها، أي حينما تُعطى كقوة محايدة لفعل الفهم نفسه؛ لأن القرآن، النصّ المؤسس لتاريخ الفهم، انطلق منذ البدء من التميّز عن الشعيرة الجاهلية في إنتاج رموزه، ليس على مستوى اللغة، وإثما على مستوى الدلالة.

فالقرآن الكريم يعمل على اللغة لتقرير الوجود، بل إن الخلق يتأسس على اللغة والوجود، ثم إن العالم كله مسبوق بنصّ شامل تمثل في اللوح المحفوظ، وعندما تتوسط اللغة الذات الخالقة. فلا يمكننا فهم النصّ القرآني إلا من خلال هذه اللغة، باعتبار أن وصول الغيب إلى الإنسان واقترابه منه لم يتأت إلا من خلال توسط تلك الرموز والإشارات اللغوية، وتحريك المجاز داخلها، ومنه يتمكن الفهم من نشر قواعده والاحتفاظ بشموليته في ربط المعنى باللحظة التأسيسية.

فالتأويل إجراء لغوي مرتبط أساساً بالقرآن الكريم، وهو وسيلة من وسائل الاستدلال والكشف عمّا دقّ وعمق من أسرار النظام اللغوي للنصّ القرآني، وقد انصبّ على تحليل ما أشكل فهمه من المتشابهات. والطبيعة التركيبية الخاصة بفعل التأويل تمتد لتشمل مستوى آخر من مستويات التلقي، فعلى المؤول أن يكون على دراية واسعة بطرائق العرب اللغوية كما يحتاج إلى المخزون المعرفي من جنس المعرفة المؤولة؛ فاللغة هي التي تفسر النص، وليست حيادية أمام بعدها

¹ - الجابري، بنية العقل العربي، ص 66.

² - المصدر نفسه، ص. 77.

³ - عبد الهادي الجطلابي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص 36-37.

التوسعي وخاصة إذا مسّت بعض الأشياء لا تدرك إلا من خلال موقعها ضمن النسق، لأنّ الدلالة مرتبطة به، والعلامة هي الوسيلة الأساس في إعداد الموضوعات ودفعها على ساحة التداول، وإن تغيير موقع الشيء من نسق إلى آخر يؤدي حتما إلى تغيير دلالته.

وخلاصة القول، أنّ المنهج المتبع في قراءة القرآن الكريم لن يتعد أحد الموقفين المتباينين ، دعا الأول إلى التفسير الواحد، الموحد للأمة انطلاقا من تحديد قوانين فهم الكتاب المترل، بينما عارض أصحاب الموقف الثاني ودعوا الى التأويل المتعدد. علما أن كلا الفريقين يمتلك الحجج الدامغة والأدلة الساطعة والمتنوعة من المصرح به المستمد من الكتاب والسنة وقوانين وآليات اللغة ، والمسكوت عنه من دروب السياسة التي تشرّع لكل حزب تواجهه وتصوّغ له فهمه للتاريخ والمحيط على حد سواء. وعليه ستقتصر الدراسة على المتشابه انطلاقا من الآية السابعة من سورة آل عمران.

04 - مجال التأويل وظوابطه:

مجال التأويل:

تعد النصوص التي تتحدث عن صفات الخالق عزّ وجلّ وأسمائه مجالا خصبا للعملية التأويلية في الموروث اللساني العربي، فقد وردت في القرآن نصوص يعجز العقل الإنساني عن تصور معناها أكثر مما يدل عليه ظاهر ألفاظها، وقد عرفت في مجال الدراسات القرآنية باسم "الآيات المتشابهة" وما عداها من النصوص فإنها واضحة الدلالة بيّنة المعنى عرفت باسم "الآيات المحكمة".^(*) يقول أحمد البحراني في هذا السياق ما نصه: "إن تردد الإشارة بين عدة معاني، مع عدم اتضاح الوجه المراد منها، مشكلة تطرق الفكر وهو يتعامل مع اللغة كأداة اتصال، بعد أن تحولت عليها في هذا الوضع المتشابه".⁽¹⁾

*- هذا الكلام ينطبق على الأشاعرة والمعتزلة، لكن المتصوفة والشيعة وإخوان الصفا وضعوا المصحف كله موضع تأويل، واعتبروا كل آية لها ظاهر وباطن؛ حتى قال بعضهم: "لكل آية ستون ألف فهم وما بقي من فهو أكثر". يقول جولد زهير في هذا السياق ما نصه: "وقد اتخذ بعضهم المصحف كله موضع تأويل رغم اختلاف مستويات خطاب آيات الأحكام والقصص والتمثيل". وفي مقابل المتصوفة والشيعة رفض فريق ما يسمى "السلف والظاهرية" تأويل نصوص القرآن جمل وتفصيلا، واستخدموا مبدئي "الأخذ بظاهر اللفظ والتفويض مع التريه". ينظر محمد مفتاح، مجهول البيان، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب، ط1، 1996، ص 92.

¹- أحمد البحراني، التأويل منهج الاستنباط في الإسلام، دار التأويل للطباعة والنشر، ط1، 1998، ص 309.

ويحسن بنا قبل الخوض في تفاصيل هذا الموضوع وحيثياته أن نعرف معنى المحكم والمتشابه لغة واصطلاحاً.

جاء في اللسان أن المحكم من أصل حكم والمُحَكَّم الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب، أَحْكِمَ فهو مُحَكَّمٌ، وفي حديث ابن عباس: قرأت المُحَكَّم على عهد رسول الله، صلى الله عليه وسلم؛ يريد المُفَصَّلَ من القرآن لأنه لم ينسخ منه شيء، وقيل: هو ما لم يكن متشابهاً لأنه أَحْكِمَ بيانه بنفسه ولم يفتقر إلى غيره.⁽¹⁾

وحصر الزركشي دلالاته اللغوية في المنع، واستشهد على ذلك بعادات العرب في الكلام؛ فهي تقول: أحكمت بمعنى رددت، والحاكم لمنعه الظالم من الظلم، هذا في جانبه المعنوي، أما في جانبه المادي فتقول: حكمة اللجام هي التي تمنع الفرس من الاضطراب.⁽²⁾

أما دلالاته الاصطلاحية فاهتم بتحديداتها وضبطها ثلة من العلماء غالبيتهم من المفسرين؛ ذلك لأنهم تحملوا عناء تفسير وتأويل الآية السابعة من آل عمران.^(*) ووافق هذا نجد القرطبي يتخذ سبيل المقارنة لتحديد دلالاته، فيقول: "والمراد بالمحكم ما لا التباس فيه ولا يجتمل إلا وجهها واحداً. وقيل: إن المتشابه ما يجتمل وجوهاً".⁽³⁾

وفي ذات السياق نجد الطبري يحدد دلالاته من خلال تفسيره للآية السابعة من سورة آل عمران، وتعليقه على قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾، فيقول: "وأما قوله: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾ فإنه يعني من الكتاب آيات، يعني بالآيات آيات القرآن. وأما المحكمات: فإنهن اللواتي قد أحكمن بالبيان والتفصيل، وأثبتت حججهن وأدلتهن على ما جعلن أدلة عليه من حلال وحرام، ووعد ووعيد، وثواب وعقاب، وأمر وزجر، وخبر ومثل، وعظة وعبر، وما أشبه ذلك. ثم وصف جل ثناؤه هؤلاء الآيات المحكمات بأهن هم أم الكتاب، يعني بذلك أهن أصل الكتاب الذي فيه عماد الدين والفرائض والحدود، وسائر ما بالخلق إليه الحاجة من أمر دينهم، وما كلفوا

¹ - ينظر: ابن منظور، اللسان، مرجع سابق، (حكم): 952/2.

² - الزركشي، البرهان، مرجع سابق، 68/2.

• - يقول تعالى: ﴿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﴾

³ - القرطبي، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، ط. د. ت، 10/4.

من الفرائض في عاجلهم وآجلهم، وإنما سماهن أم الكتاب، لأنهن معظم الكتاب، وموضع مفرع أهله عند الحاجة إليه".⁽¹⁾

ومما سبق يتبين لنا أن المحكم مصطلح قرآني تدور دلالاته حول معاني البين الواضح الذي يستغني عن التأويل، فهو واحدٍ الدلالة، يمتنع فيه تعدد القراءات.

أما المتشابه فهو عند أهل اللغة من الشَّبْه والشَّبْه، والجمع: أشْبَاهُ. وَتَشَابَهًا وَاشْتَبَهَا: أَشْبَهَ كُلُّ مِنْهُمَا الْآخَرَ حَتَّى التَّبَسُّ. والمشتبهات من الأمور: المشكلات: والمتشابهات: التماثلات. وأمور مُشْتَبِهَةٌ وَمُشَبَّهَةٌ، كَمُعْظَمَةٍ: مُشْكَلَةٌ. وَالشَّبْهَةُ، بالضم: الالتباس، والمثل. وشبهه عليه الأمر تشبيها: لَيْسَ عَلَيْهِ.⁽²⁾ وشبهه عليه: خلط عليه الأمر حتى اشتبهه بغيره.⁽³⁾

ويلخص الزركشي جملة ما ورد فيه بقوله: "أما المتشابه فأصله أن يشته اللفظ في الظاهر مع اختلاف المعاني، ويقال للغامض متشابه لأن جهة الشبه فيه، والمتشابه مثل المشكل لأنه أشكل ودخل في شكل غير شكله"⁽⁴⁾

أما بالنسبة لمعناه في الاصطلاح، فقد عرفه عدد من اللغويين والمفسرين على أنه من اشتبهت الأمور وتشابهت أي التبتت لاشتباه بعضها بعضا. يقال: إِيَّاكَ وَالتَّشَابَهَاتِ؛ أي الأمور المشكلات. فالمتشابه يقابل عدم الوضوح التام إما للمماثلة التي تؤدي إلى صعوبة التمييز بين الشبيهين، كقوله تعالى في وصف ثمر الجنة: ﴿وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا﴾⁽⁵⁾؛ أي متفق في المناظر مختلف في الذوق، أو التباس الأمر بحيث يصبح المعنى غامضا كالحروف المقطعة.⁽⁶⁾

¹ - الطبري محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق محمود أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة، 170/3.

² - ينظر: الفيروزآبادي، القاموس المحيط، دار إحياء التراث العربي، بيروت، 1997، (الشَّيْبَةُ).

³ - ينظر: ابن منظور، اللسان، مرجع سابق، (الشبه)، 2190/4.

⁴ - الزركشي، البرهان، 69/2.

⁵ - سورة البقرة، الآية 25.

⁶ - ينظر: الزمخشري، أساس البلاغة، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، ج1، ص 312.

وفي السياق نفسه وصف وهبة الزحيلي المتشابه بأنه غامض المعنى مبهم القصدية، فيقول ما نصه: "المتشابه هو الذي لم يظهر معناه ولم يتضح المراد منه بسبب التعارض بين ظاهر اللفظ والمعنى المراد منه، أو استأثر الله بعلمه من أحوال الآخرة"⁽¹⁾

وحصر الفخر الرازي المتشابه في اللفظ الذي تتضارب حوله الدلالات دون القطع بإحداها، ويوصل إلى القصد بغلبة الظن، فيقول: "قيل إنه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين محكم ومتشابه، ودل العقل على صحة هذه التسمية من حيث أن حمل اللفظ على مضاد الراجح هو المحكم، وحمله على معناه الذي ليس راجحا هو المتشابه"⁽²⁾.

أما ابن قتيبة فقد قدم تعريفا للمتشابه يتضمن أصنافا ثلاث يتجلى فيها عند اللغويين عموما وفي الخطاب القرآني بوجه خاص. وهي: اتفاق اللفظ واختلاف المعنى، والغموض الذي يقع معه الاشتباه والالتباس، والمتشابه المشكل، يقول في هذا الصدد ما نصه: "أصل المتشابه أن يشبه اللفظ في الظاهر والمعنيان مختلفان، ثم يقال لكل ما غمض ودق متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره كالحروف المقطعة فالتشابه فيها الاشتباه والالتباس.... ومثله المتشابه المشكل وسمي مشكلا أشكلا؛ أي دخل في شكل غيره فأشبهه وشاكله"⁽³⁾.

وحاول الرازي أن يحسم الخلاف بشأن المحكم والمتشابه، فيضع ضابطا لغويا للتفريق بينهما فقال: "اعلم أن الناس قد أكثروا في تفسير المحكم والمتشابه، وكتب من تقدم منا مشتملة على عليها..." وينتهي إلى القول: "إن المحكم هو اللفظ الذي تكون دلالاته على معناه راجحة، أي أنه لا يحتمل غيرها. أما اللفظ المتشابه فهو ما كانت دلالاته على معناه مرجوحة أي أنه يحتمل غيرها"⁽⁴⁾.

ونخلص مما سبق إلى القول: إن المحكم هو الذي لا اختلاف فيه ولا اضطراب، وما لا يحتمل الوجوه وعُرف بنفسه، ومن ثم تكون المحكمات من الآيات في القرآن الكريم هي اللواتي قد أحكمن بالبيان والتفصيل، وأثبتت حججهن وأدلتهن على ما جعلن أدلة عليه، أو هن التي فيها

¹ - وهبة الزحيلي، التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، ط2، 1998، ج3، ص153-154.

² - فخر الدين الرازي، أساس التقديس، مرجع سابق، ص183.

³ - ابن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم، تأويل مشكل القرآن، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت 1981، ص74.

⁴ - فخر الدين الرازي، أساس التقديس، مرجع سابق، ص179-180.

حجة الرب، وعصمة العباد ودفع الخصوم والباطل، ليس لها تصريف ولا تعريف عما وضعن عليه،
أوما عرف تأويله وفهم معناه وتفسيره.

والمتشابه هو ما احتمل الوجوه فلم يعرف بنفسه، أو ما لم يُتَلَقَّ معناه من لفظه، وعليه
تكون المتشابهات من الآيات في القرآن ما لهن تصريف وتأويل، أو هن ما احتمل من التأويل
أوجها، أو هي ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل، مما استأثر الله تعالى بعلمه دون خلقه، أو ما لم
يكن قائما بنفسه ويحتاج أن يرجع فيه إلى غيره.

وقد اتخذ المتشابه عن المفسرين قسمين:

- 1- ما كان متشابهاً لأن الله حجب علمه عن سائر خلقه وهذا لا سبيل إلى معرفته.^(*)
- 2- ما كان متشابهاً عائداً إلى اللغة ومفرداتها ودلالاتها وأساليبها، من حيث خفاء المعنى
وظهوره. وهذا القسم بدوره ينقسم إلى ثلاث:
 - أ- ما كان تشابهه عائداً إلى اللفظ المفرد أو المركب.
 - ب- ما كان تشابهه بسبب المعنى.
 - ت- ما كان تشابهه عائداً إلى اللفظ والمعنى معا.

ويتبين مما تقدم أن مصطلح المتشابه يطلق على النصوص القرآنية التي لا يتحدد معناها
بصفة قطعية تحتمل أكثر من دلالة دون القطع والترجيح. لكن ابن قتيبة زاد على ذلك بأن وسع
مجال التأويل ليشمل كل الآيات التي كانت محلا للظن في القرآن أو التشكيك في عربيته، كما أنه
لا يضع المحكم مقابلاً للمتشابه ولا يرد المتشابه إلى طريقة العرب في التعبير، وبذلك يعد المجاز
وحده مدخله للتأويل.⁽¹⁾

*- يقول ابن خلدون موضحا هذه القضية ما نصه: "والحجة في التفويض أن أمورا خاصة جاءت عن طريق الوحي، وهي تتضمن بعض الأسرار
الإلهية التي يعجز العقل عن إدراكها أو فهم حكمتها، فلو كانت من قبيل ما يستطيع العقل إدراكه لما كانت ضرورة في ورود الرسالة ونزول الوحي،
وقد أتى الرسول بالفعل بأشياء يعجز العقل عن إدراكها، ولكن الإيمان بها واجب وهذا مضمون التفويض". ابن خلدون عبد الرحمن، المقدمة، مكتبة
ومطبعة عبد الرحمن محمد، القاهرة، (د.ت)، ص 78.

¹- ينظر: أبوزيد نصر حامد، الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2003،
ص 168.

أما عند المعاصرين فهو نوع من الأنواع الخطابية يتميز بما يمكن أن يسمّى بالكثافة الدلالية أي بكونه يحمل معنى محددًا بحيث يمكن أن يؤول على أكثر من وجه.⁽¹⁾

وللإشارة فإن النصوص المتشابهات هي ذات معانٍ احتمالية وليست يقينية بالنسبة للمتلقى، والتفسير اللغوي قد يؤدي إلى احتمال أحد معانيها وتأويلها قد يؤدي إلى احتمال آخر، لذا فإن فهمها من كلا الطرفين يكون فهما احتمالياً ويبقى الفهم الحقيقي اليقيني بعيداً عنهما.⁽²⁾

وقد اجتهد المشتغلون بالنص القرآني في تعليل الغاية التي لأجلها حوى القرآن المتشابه إلى جانب المحكم، وقد تعددت حججهم، وتنوعت آراؤهم بتنوع الروايات التي عالجوا من خلالها هذه القضية. فابن قتيبة يعلل ورود المتشابه في النص القرآني بأمرين اثنين، أولهما أن القرآن نزل بلسان عربي مبين، ومن الطبيعي أن تأتي آياته على أساليب البيان العربي، والمتشابه ضرب منها.

أما الأمر الثاني؛ فإن وجود المتشابه في القرآن يبرز التفاضل بين المتلقين للنص القرآني حيث إن التفاوت في الفهم والاستيعاب يفضي إلى التفاوت في المترلة والمكانة. يقول في هذا السياق ما نصه: "القرآن نزل بألفاظ العرب ومعانيها، ومذاهبها في الإيجاز والاختصار، والإشارة إلى الشيء، وإغماض بعض المعاني حتى لا يظهر عليه إلا اللقن، وإظهار بعضها، وضرب الأمثال لما خفي. ولو كان القرآن كله ظاهراً مكشوفاً حتى يستوي في معرفته العالم والجاهل لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر...."⁽³⁾

وإذا كان ابن قتيبة قد علل وجود المتشابه بجري القرآن على سنن أساليب البيان العربي، فإن ابن عطية نظر إلى المسألة من زاوية التحدي والإعجاز؛ حيث أرجع أسباب وجود الآيات المتشابهة إلى أن الله عز وجل قصد تحدي العرب فيما نبغوا فيه واشتهروا، فجاءت آيات القرآن على ضرب يألّفونه، ولكنهم يعجزون عن مجاراته. يقول في مقدمة تفسيره ما نصه: "إن الله سبحانه احتج على العرب بالقرآن، إذ كان فخرهم ورياستهم بالبلاغة، وحسن البيان، والاختصار، والإطناب، وكان كلامهم من ضربين أحدهما: الواضح الموجز الذي لا يخفى على

¹ - ينظر: مجموعة من المؤلفين، الهرمونيظيقا والتأويل، مرجع سابق، ص 46-47.

² - ينظر: أنور خلوف، القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1997، ص 108.

³ - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، مرجع سابق، ص 86.

سامعه، ولا يحتمل غير ظاهره، والآحر: على المجاز والكنيات، والإشارات، والتلويحات وهذا ضرب هو المستحلى عندهم، الغريب من ألفاظهم، والبديع في كلامهم. أنزله الله على الضريين ليصح العجز منهم، وتتأكد الحجج ولزومها إياهم، وكأنه قال: عارضوا محمد صلى الله عليه وسلم في أي الضريين شئتم؛ في الواضح أوفي المشكل، ولم يقدرُوا عليه...⁽¹⁾

وإجمالاً لما سبق، نقول إن المحكمات من الآيات في القرآن الكريم هم اللواتي قد أحكمن بالبيان والتفصيل، وأثبتت حججهن وأدلتهن على ما جعلن أدلة عليه، أو هن التي فيها حجة الرب، وعصمة العباد ودفع الخصوم والباطل، ليس لها تصريف ولا تحريف عما وضعن عليه، أو ما عرف تأويله وفهم معناه وتفسيره.

والمتشابهات من الآيات في القرآن ما لهن تصريف وتأويل، أو هن ما احتمل من التأويل أوجها، أو هي ما لم يكن لأحد إلى علمه سبيل، مما استأثر الله تعالى بعلمه دون خلقه، أو ما لم يكن قائماً بنفسه ويحتاج أن يرجع فيه إلى غيره.

ضوابط التأويل:

وضع أهل التأويل مجموعة من الضوابط رأوها كفيلة بضمان تأويل النصوص القرآنية تأويلاً جاداً قوامه معاضدة الشرع واحترام العقل. ومرد هذا الاهتمام بتقنين استعمال التأويل إلى تفادي استغلاله واستعماله في غير محله، واتخاذ وسيلة لا تحدّها قاعدة ولا يحكمها منطق، بحيث يصبح مفعوله سلبياً. وهذه الضوابط إذا لم نستطع من خلالها تحديد أحسن التأويلات فإننا نستطيع - على الأقل - تعيين التأويلات الخاطئة.

ويبدو أن البحث عن قواعد وقوانين يسيج بها التأويل هي ظاهرة ثقافية إنسانية، تشارك العرب والغرب. فقد اعترف أمبرتو إيكو Umberto Eco في دراسته لجدلية النص والمؤول أنه - في السنين الأخيرة - حصلت مبالغة في التركيز على حقوق المؤولين⁽²⁾، ولهذا فهو يرى أن فعل

¹ - مجموعة من المؤلفين، الهرمونيطيقا والتأويل، مرجع سابق، ص 46.

² - Umberto Ecs, les limites de l'interprétation (1990 Italien), Traduit par : MyriemBouztter, 1992, Edition Grasset, p23.

القراءة يمكنه الانطلاق من نقطة إلى أي نقطة، ولكن المسالك خاضعة لقواعد مترابط أعطها التاريخ الثقافي بثورة معينة الشرعية.⁽¹⁾

فالحضارة الوسطية وإن كانت وفية لتعدد التأويلات، فإن التأويل يخضع عندها لضوابط محددة بدقة،⁽²⁾ بل إن النقد التفكيكي والقريب من تجارب النقد البطني لا تنفلت العملية التأويلية عنده من نسق من القواعد والمسلمات.⁽³⁾

ويمكن تقسيم هذه الضوابط إلى ضوابط لغوية وأخرى فكرية.⁽⁴⁾ ونعني بالضوابط اللغوية، جملة القواعد اللغوية التي استند إليها اللغويون والمفسرون في تأويل نصوص الخطاب القرآني؛ ذلك أن القرآن فهم ولا يزال على طريقة العرب في الكلام، فقد نزل بلغتهم وتمثل أساليبهم، وتفهم معانيه وفق سننهم في الكلام

يقول الجاحظ مشيراً إلى ضروب الوقوف على دلالات الألفاظ وصيغها: "للرب أمثال واشتقاقات وأبنية وموضع كلام، يدل عندهم على معانيهم وإرادتهم، وتلك الألفاظ مواضع أخرى، ولها حينئذ دلالات أخرى. فمن لم يعرفها جهل تأويل الكتاب والسنة والشاهد والمثل. فإذا نظر في الكلام وفي ضروب من العلم، وليس هو من أهل هذا الشأن هلك وأهلك."⁽⁵⁾

وتأسيساً على هذا، حرص المؤولون على انسجام تأويلاتهم وتخريجاتهم مع ما فتنه العرب من قواعد وأحكام، ضبطوا بها لغتهم من اللحن والتحريف والزلل، لهذا اشترطوا في المؤول والمفسر معاً أن يكون على دراية دقيقة باللغة، والخبرة بأحوال ألفاظها من بنية واشتقاق، لأن الجهل بأدوات الفهم اللغوية يعد العائق الأول أمام استخراج الأحكام، وإدراك المقاصد الشرعية.

لقد أشار الشافعي إلى أهمية العلم باللسان العربي في عملية استنباط الأحكام من نصوص القرآن، فقال ما بيانه: "لا يعلم من إيضاح جمل علم الكتاب أحد جهل لسان العرب، وكثرة

¹ - Ibid, p130.

² - Ibid, p130.

³ - Ibid, p126.

⁴ - ينظر: التهامي نقرة، الاتجاهات السنية والمعتزلية، مرجع سابق، ص 306/302. وينظر أيضاً عبد الغفار السيد أحمد، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، المرجع السابق، ص 72 وما بعدها.

⁵ - الجاحظ أبو عثمان عمرو بن بحر، الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت، 1969م، 1/153.

وجوهه، وجماع معانيه وتفرقتها، وَمَنْ عَلِمَهُ انْتَفَتْ عَنْهُ الشُّبُهَةُ الَّتِي دَخَلَتْ عَلَى مَنْ جَهَلَ لِسَانَهَا".⁽¹⁾ لهذا احتلت القواعد اللغوية دائما مكانا بارزا في المدونات التفسيرية بسبب الأهمية القصوى التي تكتسيها في قراءة النص القرآني.

وفي خضم حرصهم على الاستعداد اللغوي للمؤول، اهتم العلماء بضرورة التوفيق بين ما يقتضيه اللفظ، وما تقتضيه أصول العقيدة الصحيحة، بحيث لا يخرج التأويل عن مقتضى اللغة، كما لا يتنافى مع مقتضى العقيدة؛ لأنه من المعلوم أن الأساس الأول للأحكام هو كتاب الله وما جاء مبينا له من سنة رسول الله - صلى الله عليه وسلم - ، كما حرصوا كذلك على عدم مخالفة تأويلاتهم اللغوية صحيح المنقول وصریح المعقول.

أما الضوابط الفكرية، فكان الباعث على الاهتمام بها والتقعيد لها إدراكهم أن الاقتصار على منطق اللغة لا يفيد في التأويل العقائدي الذي يتصل بالذات الإلهية، ومن ثم اقتنعوا أنه لا بد أن يضاف إليه الدليل العقلي، ليؤول المعنى اللغوي على أساس من النظر والاستدلال. وإذا كان التأويل احتماليا عقليا لا وضعا لغويا، فليس ذلك، أنه متحرر من كل قيد أو أنه لا تضبطه قواعد، بل هناك أصول عامة ترسم منهجا يعصم الفكر من الخطأ والزلل عند التأويل. وقد اجتهد العلماء في التقنين لهذه القضية، والتقعيد لها بسن مجموعة من الشروط التي يجب مراعاتها أثناء ممارسة التأويل، منها:

- 1- اعتبار السياق والمناسبة وأسباب التزل، من الشروط الهامة ، إذ بها يتم الكشف عن وجه التأويل.
- 2- حمل التشابه في التأويل على المحكم من القرآن والسنة، قبل حمله على الأدلة العقلية، حتى لا يكون العقل قاضيا على الشرع، وحتى يرجع معنى التشابه إلى معنى المحكم.
- 3- اشتراط ثبوت النص المستند إليه في العملية التأويلية؛ لأن النصوص الضنية والأحاديث الضعيفة أو الموضوعية لا تصلح مستندا يحتكم إليه.

¹ - محمد بن إدريس الشافعي، الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت)، ص 50.

- 4- أن الجزئيات ينظر إليها من خلال الكلية العامة التي تنتظم فيها، وتؤول على ضوءها، حتى لا يحصل أي تعارض بين النص الجزئي وبين الأصل العام.
- 5- المعنى الظاهر من دلالة النص هو المعنى الراجح لتبادره إلى الفهم، والمعنى الذي آل إليه اللفظ أو النص، والمعنى المرجوح لخفاء الدلالة فيه.
- 6- أن يرجح إلى معنى صحيح في الاعتبار وأن يكون اللفظ المؤول قابلاً له وإلا وجب التمسك بالظاهر لأنه حق المجتهد هو الدليل.⁽¹⁾
- 7- أن يكون الخروج من مقتضى الظاهر لدليل أقوى وإلا أدى إلى الأخذ بالمرجوح دون مرجح.
- 8- أن يكون هذا العدول مما يصح اعتبار المؤول دليلاً فتأويل الدليل معناه أن يحمل على وجه كونه دليل في الجملة فردّه إلى ما لا يصح، رجوع إلى أنه دليل لا يصح على وجه، وهو جمع بين النقيضين.

ولخصّ الآمدي هذه الضوابط بقوله: "أن يكون اللفظ قابلاً للأقويل بأن يكون .. ظاهراً فيما صرف عنه، محتملاً ما صرف إليه، وأن يكون الدليل الصارف اللفظ عن مدلوله الظاهر راجحاً على ظهور اللفظ في مدلوله، ليتحقق صرفه عنه إلى غيره. وإلا فبتقدير أن يكون مرجوحاً (أي أن الدليل أقل قوة من اللفظ) لا يكون صارفاً أو معمولاً به اتفاقاً. وإن كان مساوياً لظهور اللفظ في الدلالة... فيتردد بين الاحتمالين على السوية ولا يكون ذلك تأويلاً ... وعلى حسب قوة الظهور (في الدليل) وضعفه وتوسطه يجب أن يكون التأويل."⁽²⁾

إن البحث في ماهية التأويل ومجالاته وضوابطه التي استقينها من بطون المصنفات التراثية والحدائثية مكنتنا من فهم وإدراك مجموعة من القضايا الهامة المتعلقة بالتأويل، نذكر منها:

أولاً: إن مصطلح التأويل كان واضحاً في مخزونهم الفكري، جارياً على ألسنتهم، مستعملاً كإجراء في تناولهم النص القرآني، فقد كانوا يتعاملون معه بوعي عربي كامل،⁽³⁾ وكان أقرب إليهم

¹ - ينظر: ألساطي لأبي إسحاق، الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، (د.ت)، 100/1-101.

² - الآمدي، الأحكام في أصول الأحكام، تحقيقي سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1986، ج2، ص 199.

³ - ينظر: عبد الملك مرتاض: الإسلام والقضايا المعاصرة، مرجع سابق، ص 209.

من مصطلح التفسير الذي يستدعي خروجهم من الرواية إلى الدراية. فكلمة "تأويل" هي التي استخدمها قدامى المفسرين أمثال محمد جرير الطبري الذي وسم تفسيره ب"جامع البيان عن تأويل آي القرآن"، وهو يبدأ دائما تفسيره للآية بقوله: "القول في تأويل قوله تعالى"، وهذا يؤكد أن التأويل هو المصطلح الأمثل للتعبير عن عمليات ذهنية على درجات عالية من العمق في مواجهة النصوص والظواهر.⁽¹⁾

أما الجدل الذي صاحب استعمال هذا الإجراء في الخطاب القرآني، هو في رأينا جدلا حول استراتيجية استخدامه، والتي يمكن أن نعبر عنها بثلاثية؛ الأين والكيف، والقدر. فقد تباينت مواقف المفسرين حول حدود التأويل ومجالات استعماله، وضوابطه، خاصة بعدما أصبح التأويل تنازعه في الاستعمال نزعتان: نزعة الإفراط في استعماله، ونزعة التفريط/الرفض التام للاستفادة منه. ونتيجة لهذا التباين في الرؤى، والاختلاف في طرق التعامل مع التأويل فيما يتعلق بالنص القرآني، ظهرت في الفكر الإسلامي توصيفات لتلك التخريجات التي اجتهد أصحابها في الدلالة على صوابها. فمصطلحات؛ التأويل المستكره والمنقاد^(*)، والقريب والبعيد والمتعذر^(♦)، والصحيح والفاقد كان حضورها في التراث الإسلامي.

ثانيا: أشارت الدلالة الاصطلاحية للتأويل إلى أن النص القرآني يمكنه أن يحمل أكثر من معنى واحد، وهذا إقرار بأن بنيته " انطوت على تعددية تجعله مفتوحا لآفاق التأويل والفهم"⁽²⁾، وهذه التعددية في فهم النص عبر عنها المفسرون القدماء بثنائية "الظاهر والباطن"، والظاهر عندهم لا يشترط معرفته أكثر من الجريان على اللسان العربي، وكل مستنبط غير جار على اللسان العربي فليس من تفسير القرآن في شيء. وقد قال بهذا كثير من القدماء الذين حرصوا كل الحرص على تسليح المفسر للنص القرآني بعلوم اللغة، وإتقان اللسان العربي. فالزركشي مثلا يؤكد في البرهان على أهمية علوم اللغة، فيقول ما نصه: "فظاهر التفسير يجري مجرى تعلم اللغة التي لا بد منها للفهم،

¹ - مجموعة من المؤلفين، الهرمونيظيقا والتأويل، مرجع سابق، ص 89.

• - التأويل المنقاد ما لا تعرض في بشاعة أو استقباح، أما المستكره فما يستبشع إذا عرض على الحجة. الزركشي: البرهان في علوم القرآن، مصدر سابق، ص 195.

♦ - التأويل القريب: هو تأويل لا يشترط معه دليل قوي ويكتفي بدليل قريب يسانده. والبعيد الذي يحتاج إلى دليل قوي يبعث فيه الصحة ويرر قبوله، والمتعذر ما لا يسنده دليل، أو يسنده دليل ضعيف، عبد الغفار السيد أحمد، ظاهرة التأويل وصلتها باللغة، مرجع سابق، ص 95.

² - أبو زيد نصر حامد، الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، سنة 2000، ص62.

ولا بد فيها من استماع كثير، لأن القرآن نزل بلغة العرب، فما كان الرجوع فيه إلى لغتهم، فلا بد من معرفتها أو معرفة أكثرها"⁽¹⁾

أما الباطن فلا يكتفي فيه الجريان على اللسان العربي وحده، أو جمع الروايات والترجيح بينها، بل لا بد فيه من تفكير وتأمل وتدبر واستنباط لأن معرفة الظاهر لا يكفي في فهم حقائق المعاني، ودقيق المقاصد. ويستدل الزركشي على هذه القضية بقوله: "... ومثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَكِنَّ اللَّهَ رَمَى﴾"⁽²⁾ فظاهر تفسيره واضح، وحقيقة معناه غامضة، فإنه إثبات للرمي، ونفي له، وهما متضادان في الظاهر، ما لم يفهم أنه رمى من وجه، ولم يرم من وجه الذي لم يرم ما رماه الله عز وجل.. ومن هذا الوجه تفاوت الخلق في الفهم بعد الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير."⁽³⁾

وهذا التفاوت في الفهم بعد الاشتراك في ظاهر التفسير، يرجع أساسا إلى اختلاف مستويات الإدراك العقلي عند الإنسان، وتباين مستواهم المعرفي. ولأجل هذا نجد ابن رشد يقسم متلقي النص القرآني إلى أصناف ثلاثة ذات أبعاد معرفية؛ إلى أهل البرهان، وأهل الجدل، وأهل الخطابة.

والغوص في أعماق باطن النص القرآني والاستنباط فيه لا يعني مجرد التخمين، أو اقتحامه دون أدنى ترتيبات أو استعدادات عقلية ومعرفية، بل لا بد لمن يريد اقتحام النص أن يعدّ العدة الكاملة واللازمة كالتسلح بالعلوم القرآنية، واللغوية، ومعرفة المنطوق اللفظي للنص قبل الشروع في الكشف عن منطوقه الذهني، لأن الوصول إلى الباطن يجب أن يمر عبر إحكام الظاهر.^(*)

ثالثا: إن التأويل ظاهرة استوجبتها خصائص اللغة العربية، وطبيعة اللسان العربي، والنص القرآني نص مثل "النظام اللغوي تمثيلا دقيقا، ولم يكن ممكنا للنحوي أو اللغوي أن يضع قواعده

¹ - الزركشي، البرهان، مرجع سابق، ص 171.

² - الأنفال/ 17.

³ - الزركشي، البرهان، المرجع السابق، ص 172.

* - يقول الزركشي: "ويعلم أنه لا يجوز التهاون بحفظ التفسير أولا، ولا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر" البرهان في علوم القرآن، مرجع سابق، ص 171.

دون أن يكون هذا النص نصب غينيه. و في بؤرة الاهتمام من عقله"⁽¹⁾، وبالتالي فاستخدام هذه الآلية لاكتشاف أبعاد دلالية أعمق في النص القرآني أمر لم يخرج عن قواعد اللغة العربية وأساليبها. وإذا كنا قد تناولنا المفاهيم حول التفسير والتأويل وعلاقتها، محددتين المحكم والمتشابه، مبينين شروط المؤول ومجالات التأويل وضوابطه، فكيف أول المفسرون المتشابه؟ ما نحاول معرفته في المبحث الموالي.

¹ - مجموعة من المؤلفين، الهرمونيظيقا والتأويل، مرجع سابق، ص 87.

المبحث الثاني

تأويل المتشابه

- 1- معطى المتشابه.
- 2- متشابه القرآن عند الطبري.
- 3- متشابه القرآن عند الرازي
- 4- معطى المتشابه عند القاضي عبد الجبار.
- 5- ابن عربي وتأويله لمتشابه القرآن.

نحاول في هذا المبحث كما أشرنا من قبل تناول مفهوم التأويل الوارد في سورة آل عمران ، المؤسس على معطى المتشابه ، كما سنتعرض الى موقف المفسرين -على اختلاف مشاربهم واتجاهاتهم - وركزنا على كل من الطبري والرازي والقاضي عبد الجبار وابن عربي . باعتبار أن هؤلاء جميعا قد وقفوا على الآية^(*) الواردة في السورة المذكورة وقفة مطوّلة، واستطرد في الكلام عمّا تشير إليه، وتوسّع في الكلام عن المحكم والمتشابه، وعن تأويل المتشابه؛ فتعددت الآراء، وتباينت وجهات النظر حسب مذهب المفسّر وثقافته. وقبل أن نتطرّق إلى آراء المفسّرين حول هذه الإشكالية، رأينا أن نتعرّض إلى مفهوم المتشابه في الثقافة الإسلامية بصورة موجزة.

1- معطى المتشابه:

كما أوضحنا الحديث عن المتشابه في المبحث السابق ، نشير إلى أن قضية تعدّد المعنى ليست خاصة بعصر دون آخر ، ولا قوم دون آخر ، مادام الإنسان يستعمل الكلام ملفوظا ومكتوبا ، ومادامت اللغة هي أساس ذلك كله ، باعتبارها وسيلة تواصل بين أوساط المجموعة البشرية، إذ هي ذلك الجهاز الحامل للمعاني ف"عند تركيب المتكلم له وتفكيك المتلقي له، من عمليات فكرية ونفسانية؛ وهي من التعقيد والغموض، بحيث تظلّ الدلالة قضية مطروحة على الدوام مهما كان الجهاز الحامل لها"⁽¹⁾.

وعلى هذا الأساس وجدنا أن تعدد المعنى عند المشتغلين بالقرآن أمرا اعتياديا ومسلما به ،لذا تعددت القراءات للنص القرآني ، فكان لعامل اللغة دوره الأساس في هذه العملية ، فوضعت المفسر في علاقة مباشرة مع النص ، وبواسطتها استطاع إظهار كوامن الدلالات فيه . الأمر الذي جعله أي النص قابلا لتأويلات شتى ، ومادام هذا النص قد وضع أصلا وفق قواعد وشروط ، فهذا ينفي عنه الاعتباط في التأويل ، وإذا كانت القراءة هي ذلك الفعل المبدع الكاشف للمعاني الخفية ، الباحث عن التصور للحقيقة فإنه كذلك " يتيح عبر الحفر في طبقات التصوص وتفكيك أبنيتها، تجديد القول، ومضاعفة النص بإشعال بؤرة الأسئلة، وافتتاح منطقة لعمل الفكر"⁽²⁾؛ لذلك تعددت مجالات المعرفة التي اختصّ بها بحث المتشابه، فلم يبق حكرا على أصول الفقه أو علم

* - الآية هي قوله عز وجل: ﴿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 ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ (سورة آل عمران: آية 7).

1- الهادي الجطلوي، قضايا اللغة في كتب التفسير، ص. 206.

2- علي حرب، الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1998، ص. 18.

الكلام، ذلك أنه حاضر كذلك في كتب علوم القرآن وكتب التفسير، بالإضافة إلى أن المتشابه لم يدرس بمعزل عن المحكم .

لقد أقرّ أهل العلم، أن المتشابه ما يحمل وجوهاً يقرأ بها، وذلك بالنظر إلى معناه المعجمي، حسب ما جاء في التعريفات، وأقرّه الزمخشري في أساس البلاغة، وذلك أن الشبه يعني الالتباس، والخفاء، والإشكال والتماثل، فتشابه الأشياء، يعني اشتباه بعضها بعضاً⁽¹⁾؛ في هذا يقول ابن قتيبة: "وأصل التشابه، أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر والمعنيان مختلفان. ويستدل بقوله عزّ وجلّ في وصف الجنة: { وَبَشِّرِ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ كُلَّمَا رُزِقُوا مِنْهَا مِنْ ثَمَرَةٍ رِزْقًا قَالُوا هَذَا الَّذِي رُزِقْنَا مِنْ قَبْلُ وَأُتُوا بِهِ مُتَشَابِهًا وَلَهُمْ فِيهَا أَزْوَاجٌ مُطَهَّرَةٌ وَهُمْ فِيهَا خَالِدُونَ } (البقرة: آية 25)، أي، باتّفاق المناظر واختلاف الطّعم"⁽²⁾. وبهذا لم تشذ الدلالة المعجمية عن الدلالة الاصطلاحية، والتي ترمي إلى أن "المتشابه هو ما يستقلّ بنفسه، وفي هذه الحالة يجب رده إلى المحكم"⁽³⁾.

لقد رأينا هذه التعاريف عند كلّ من تناول إشكالية المحكم والمتشابه، فحجّة الإسلام الإمام الغزالي، يدرج التّأويل ضمن القراءة الظاهرية للنصّ، مخالفاً بذلك التعريفات التي تحصره في بيان المتشابه، إذ المحكم عنده، كل ما ينتظم ويأخذ شكلاً دالاً، إمّا ظاهرياً أو بالتّأويل الإيجابي، بيد أن المتشابه يعبر عن الكلمات المتبسة كالاستواء وصفات الله المتعلقة بالجسميّة والجهة، وما إلى ذلك من المضامين التي تستلزم التّأويل⁽⁴⁾.

إنّ أبا حامد الغزالي، يفتح باب التّأويل على الظاهر من القول، وبالتالي يغدو مؤولاً يرى في القراءة والتّأويل متسعاً للفهم، ولعله أدرك أن التفسير المتماثل لا يعبر إلا عن نظرة أحادية. لذلك كان المتشابه معطى يترأى في كلام الله، ويشير من ثمة إلى فرض الاجتهاد والنّظر، كما أكد القاضي عبد الجبار بقوله: "إنه تعالى لمّا كلّفنا النّظر وحثنا عليه، وهاناً عن التّقليد ومنعنا منه، جعل القرآن بعضه محكم وبعضه متشابه، ليكون ذلك داعياً لنا إلى البحث والنّظر، صارفاً عن الجهل والتّقليد"⁽⁵⁾.

1- ينظر: -الزمخشري، أساس البلاغة، ج2، ص103، والجرجاني، التعريفات، ص311.

2- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص. 101.

3- ينظر في هذا، إلى: -الزركشي، البرهان في علوم القرآن، ج2، ص67-68.

4- انظر الغزالي، المستصفى في أصول الفقه، تصحيح محمد عبد السلام عبد الشافي، المكتبة العلمية، بيروت، ط1، 1996، ص.68.

5- القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. الكريم عثمان، القاهرة، (دط) 1965، ص. 280.

ومن جهة مقابلة وجدنا ابن حزم ينهى عن الخوض في المتشابه، قائلاً: "وقد قال قوم، أن المتشابه هو ما اختلف فيه من أحكام القرآن، وهذا خطأ فاحش، لأنه لا برهان على صحته؛ وقال آخرون، المتشابه له ما يبرره تاريخياً، إذ أقرن ذلك بموقف السلطنة، حفاظاً على وحدة الجماعة، أو خوف الفتنة، فلا يرب أن تأويل المتشابه يقتضي الإبانة والإفصاح على موقف فكري لا ينسجم وغايات السلطنة.

وخلاصة القول ، أن العلماء أجمعوا -على الرغم مما بينهم من اختلاف- أن المحكم هو الواضح الدلالة، راجحها، وهو الظاهر الذي لا خفاء فيه؛ والمتشابه خفيّ الدلالة. وإذا كان علماء الأمة الإسلامية، نظروا للمتشابه، واعتبروه لا يخلتوا من الدلالة الراجعة على معناه، فإن الأستاذ صبحي صالح نظر إلى المسألة من منظور جمالي، تفرّد عن سابقه، قائلاً: "القرآن كله محكم بجمال نظمه، فهو ﴿الر﴾ كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير * ﴿هود، آية: 1﴾، وإنّ القرآن كله متشابه، إذا أردنا بتشابهه، تمثال آياته في البلاغة والإعجاز.

﴿لِلَّهِ نَزَلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِيَ تَقْشَعِرُّ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ ثُمَّ تَلِينُ جُلُودُهُمْ مَوْقُوفُهُمْ إِلَىٰ ذِكْرِ اللَّهِ ۚ ذَلِكَ هُدَىٰ اللَّهِ يَهْدِي بِهِ مَن يَشَاءُ ۚ وَمَن يُضِلِلِ اللَّهُ فَمَا لَهُ مِن هَادٍ ﴿٢٣﴾﴾ (الزمر/آية: 23)(1).

وإذا كان الأمر كذلك، فيبقى المتشابه قوة احتراق تتحصّن بالدلالة، فلا يخرج عن المواضع التي تمنهج الوظيفة التعبيرية حسب الأدوات المحددة للمعرفة. وفي المطالب التالية نتطرق إلى معطى المتشابه انطلاقاً من الآية السابعة من سورة آل عمران.

2- المتشابه عند الطبري:

إن تفسير القرآن منحت للمفسرين ولغيرهم تجربة في قراءة النصوص ، حيث أنه لا يوجد نص كالنص القرآني ، حظي بهذا الاهتمام وبتعدد القراءات ، وربما يرجع ذلك إلى البناء والنظام الذي شكّل النص القرآني من تركيب أسلوب وإشارية عامة ،ناهيك عن سماويته وإعجازه الأمر الذي هياه لاختلاف الفهم وتعدّد التّأويل، فيما لم يحكم بقطعية دلالاته. ولا أدلّ على ذلك من إشكالية المتشابه التي لم يتم ضبطها إلاّ بتفحص نصوص أخرى، وأوضاع خطابية مستقاة من

¹ - صبحي صالح، مباحث في علوم القرآن، ص. 281.

عموم الخطاب القرآني نفسه، فكان القرآن في البحث الإسلامي أكثر النصوص هيئاً، وأكثرها استجابة لما يرون النظر في التعامل مع المعنى، مما يندرج في إطار البحث في الدلالة، لذلك كان اشتغال القرآن على التشابه تقنية إلزامية، تحث على البحث فيما دقّ وغمض من معاني آياته، الأمر الذي دعا المفسرين على -اختلاف مشاربهم- إلى البحث في معطى التشابه.

ينطلق الطبري في تفسيره للآية، بعد أن شرح شقها الأول والمتمثل في تحديد مفهوم الآيات المحكمات، بأنهن البيّنات والمفصّلات، وبأنهن أم الكتاب، لأنهن كلّ الكتاب. فالحكمات، آيات واضحة الدلالة، تمتنع من تسرب أفهام خاطئة لها، لأنها حجّة الله على عباده؛ ولأجل ذلك فقد وصفت بـ(أم الكتاب)، لأنهن الأصل والمرجع.

ثمّ ينتقل إلى تفسيره للآية (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 وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ فيقول: "ومن القرآن آيات أخرى، هنّ متشابهات في التلاوة، مختلفات في المعنى"⁽¹⁾.

إنّ الطبري يحدّد المتشابهات بالتي تحمل معانٍ مختلفة، ويعتبر هذا ميلاً عن الحق، إذا ما ترك المحكم واتبع التشابه بغية الفتنة، فيقول عند تفسيره لقوله 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 وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾، أمّا الذين في قلوبهم ميل عن الحق فيتبعون من آيات القرآن ما تشابهت ألفاظه، واحتمل صرفه في وجوه التأويلات، باحتماله معانٍ مختلفة، وذلك إرادة اللبس على نفسه وعلى غيره⁽²⁾.

نرى في نص الآية أن الله أوقع المحكم مقابلاً للمتشابه، وكأنها إشارة إلى تفسير المتشابه بالمحكم وردّه إليه عند التباس الدلالة، وذلك عصمة للعقل من التمرد، واستئناس الإنسان له، إذا اعتبرنا التشابه موضع خضوع العقول لبارئها استسلاماً بقصورها.

¹ - الطبري، جامع البيان، ج3، ص 170.

² - الطبري، جامع البيان، ج3، ص. 181.

ومن هنا وجدنا الطبري يحتج على من يميل قلبه دون إعمال فكر في بيان وتأويل المتشابه، لأنه الآية من منظور نصت على من يحمل في نفسه ميلاً إلى الرّيب وإتباع الهوى، ذلك ما يقرره عند تأويله لقوله تعالى: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ السَّاعَةِ أَيَّانَ مُرْسَاهَا ۗ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ رَبِّي ۗ لَأُجَلِّيهَا لِوَقْتِهَا إِلَّا هُوَ ۗ ثَقُلَتْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۗ لَأَتَأْتِيكُمْ إِلَّا بَعْتَةً ۗ يَسْأَلُونَكَ كَأَنَّكَ حَفِيٌّ عَنْهَا ۗ قُلْ إِنَّمَا عِلْمُهَا عِنْدَ اللَّهِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ ﴿١٨٧﴾ الأعراف

أي وما يعلم قيام الساعة، وانقضاء مدة أجل الرسول - صلى الله عليه وسلم - وأمهته⁽¹⁾. فالطبري فهم الآية على أن النصوص المتعلقة بالغيب لا يعلم حقيقتها ومآلها إلا الله - عز وجل -.

أمّا تفسيره لقوله تعالى: ﴿وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾ (ال عمران 07)، فمعنى هذا أن الراسخين في العلم، لا يعلمون تأويل المتشابه، فيقولون آمنا به كل من عند ربنا. ثم بعد ذكر موطن الخلاف، الذي أثار إشكالا مفهوما وعقائديا وتاريخيا بين مختلف الملل، والتحل الإسلامية، حيث أن حرف (الواو) الوارد في الآية، إما أن يعني العطف أو الاستئناف، إذ بين هذين التفسيرين احتدم الجدل حول مشروعية تأويل المتشابه، وهل يمكن للعقل أن ينفذ إلى كنه تلك الدلالات الخفية في ثنايا المتشابه؟ فلا شك أن الطبري، قد رجح القول الثاني، يقول: والصواب عندنا في ذلك، أن (والراسخون في العلم) مرفوعة للابتداء، وخبرها الجملة التي بعدها وهي (يقولون آمنا به)، لما قد بينا أنهم لا يعلمون تأويل المتشابه الذي ذكره الله في الآية⁽²⁾؛ ومفاد هذا التّخريج أن في العلم لا يعلمون تأويل المتشابه.

وهذه القراءة، تأويلية، لأن مقتضى هذا الوجه من الإعراب، أن الرّاسخون في العلم يعلمون تأويل المتشابه، ويقولون مع التّأويل: آمنا به، كل من المحكم والمتشابه من عند ربنا.

¹ - الطبري، جامع البيان، ج3، ص ، ص 181.

² - المصدر نفسه، ص 143.

من هنا، تتجلى بنية الخطاب القرآني، التي مكنت المفسرين على اختلاف مشاربهم، أن يكتشفوا فيه أسلوبا خاصا في تشكيل المعنى وإنتاجه، كيف شغلته (الواو) وأثارت ما أثارت من جدل ونقاش حفز العقل الإسلامي، وجعله يغوص في متاهات التشابه والممكن لينتج فيما بعد، معرفة إسلامية متميزة، عصمت الفكر من الوقوع في الزلل، وحصنته بإجراء اللغة.

والقرآن مادام نصا ونظاما تركيبيا دلاليا، تنكشف معانيه ودلالاته عند القراءة والتأويل، فإن اللغة والدراسات اللسانية ومنجزات الدرس الدلالي، كلها وسائل تسهم في تقريب المعنى وأجهزة فاعلة في فهم الخطاب، باعتبارها ممارسة تأويلية معقدة، فالنص ليس رصفا للكلمات وتركيبا للجمل، بل هو فضاء واسع متعدد الأبعاد، ومعناه لايساوي مجموع جملة.

هذا، ما جعل أهل التفسير ينشغلون بإشكالية التأويل، باعتباره عملية ضرورية؛ فكل كائن بشريّ سويّ يعير الانتباه إلى ما يحيط به من ظواهر الكون، فيريد أن يتعرف على تفاصيل ما ظهر منها، وتقوده عملية التعرف على الظواهر إلى طلب معرفة ما خفي منها وما بطن⁽¹⁾. ومن هنا حمل الطبري المتشابه على المحكم، واتخذ معيارا لضبط شظاياها.

أمّا قراءته لقوله تعالى: (والراسخون في العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا)، فيقرأها على أن "الراسخين في العلم يقولون: صدقنا بما تشابه من آيات الكتاب، وأنه حق، وإن لم نعلم تأويله"⁽²⁾،

ومن هنا نتوصل إلى القول، بضرورة ردّ المتشابه إلى المحكم، وضبط جنوحه بعقل العقل. وبما أنّ التأويل عملية ذهنية، تعكس مشاغل الفكر، ولها وجه يطلّ على المعنى، ووجه يطل على النصّ، يقودنا هذا إلى الاعتراف بأهمية اللفظ ودوره في إنتاج المعنى، وهذا هو مسوغ التأويل، كون اللفظ لا يحيل مباشرة إلى مرجعه، بل هو عالم فيصّل بين المحاز والحقيقة؛ ذلك ما سنعرفه عند القاضي عبد الجبار.

3 - المحكم والمتشابه لدى الفخر الرازي:

تأخذ إشكالية المحكم والمتشابه عند الفخر الرازي طابعا اقتدائيا، إذ معظم الأفكار المعلنة والمصرح بها لا تنفصل في عمومها عن الخطاب الأشعري الجديد، ونقصد بالخطاب الجديد ما تبناه

¹ - د. محمد مفتاح، التلقي والتأويل - مقارنة نسقية - المركز الثقافي العربي، المغرب، ط2، 2001، ص. 217.

² - الطبري، جامع البيان، ج2، ص. 185.

الجيل الثاني والثالث من الأشاعرة من أمثال الغزالي في هذه القضية وغيرها من القضايا المشكل كجدلية العقل والنقل، وإشكالية الحقيقة والمجاز.

وإذا ما تجاوزنا الوقوف عند تعريف العلماء بالمصطلحين والإشكالات التي صاحبتهما خاصة عند وقفهم على الآية السابعة من آل عمران ، نجد أن الفخر الرازي يقدم تعريفا للمصطلحين يعرض من خلاله فقهه للإشكالية وموقفه منها.

في البداية يقر الفخر الرازي- كغيره من علماء الإسلام- بحضور ما يسمى بالمحكم والمتشابه في القرآن، كما يؤمن بأن هذين المصطلحين قد تقاسما نصوص الخطاب القرآني، ولكنه لم يدخل -كما دخل غيره- في تفاصيل هذه القسمة، وأي المصطلحين نال المساحة الأوفر والأكبر من الخطاب القرآني، لكنه أقر بأن القسم المحكم يكشف عن القسم المتشابه، وأن القسم المتشابه يسير في فلك القسم المحكم. يقول في هذا السياق ما بيانه: " إن القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه، وإن محكمه يكشف عن متشابهه"⁽¹⁾

مدلوله متأكد إما بالدلالة العقلية القاطعة وذلك في المسائل القطعية، أو يكون مدلولاتها خالية عن المعارضات أقوى منها.² ونلاحظ أن صيغة هذا التعريف فيها نوعا من التجديد، فقد درجت التعاريف على تقديمه على أنه الواضح البين الذي لا لبس فيه ولا يحتمل التأويل، ولكنها لم تمنحنا القرائن أو الأدوات التي تحكم هذا البيان وذاك الوضوح، أو التي تفيد من خلالها عدم الاحتمالية، وعدم التأويل، لكن الفخر الرازي ربما انتبه إلى هذا الإغفال أو التقصير، فجنح إلى الإفصاح عن تلك الآلية وكانت عنده العقل.

¹-التفسير الكبير، ج 396/2.

²-التفسير الكبير، ج 172/7. أما دلالة اللغوية فقد جاء فيها ما نصه: " أما المحكم فالعرب تقول: حاكمت وحكمت وأحكمت بمعنى رددت ومنعت، والحاكم يمنع الظالم عن الظلم، وحكمة اللجام التي تمنع الفرس عن الاضطراب، وفي حديث النخعي: احكم اليتيم كما تحكم ولدك أي منعه عن الفساد، وقال جرير: احكموا سفهاءكم أي امنعوهم، وبناء محكم أي وثيق يمنع من نعوض له، وسميت الحكمة حكمة لأنها تمنع عما لا ينبغي." التفسير الكبير، ج 167/7.

أما المتشابه اصطلاحاً فهو ما كانت دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وسمي بالمتشابه إما لأن الذي لا يعلم يكون النفي فيه مشابهاً للإثبات في الذهن، وإما لأجل أن الذي يحصل فيه التشابه يصير غير معلوم، فأطلق لفظ المتشابه على ما لا يعلم إطلاقاً لاسم السبب على المسبب.⁽¹⁾

وهنا لابد من الإشارة إلى قضية مهمة تتعلق بالمحكم والمتشابه، فرضت نفسها على الدرس التفسيري، وملخصها ورود نصوص قرآنية تبدو متناقضة ومتباينة في الظاهر، حيث وصف بعضها نصوص القرآن بالمحكمة على الجملة، بينما نعتتها الأخرى بالمتشابه على الإطلاق.

وقد شغلت هذه القضية الفخر الرازي، فخصص لها مساحة ضمن مدونته حاول من خلالها وضع تلك النصوص في الإطار الذي رآه يناسبها، شارحاً ومعللاً باللغة أحياناً وبالعقل أحياناً أخرى، وقد ضمن آرائها ضمن مدونته التفسيرية حيث جاء فيها عن هذه القضية ما نصه: "أعلم أن القرآن دل على أنه بكلية محكم، ودل على أنه بكلية متشابه، ودل على أن بعضه محكم، وبعضه متشابه. أما ما دل على أنه بكلية محكم، فهو قوله: "الر تلك آيات الكتاب الحكيم"² وقوله: "الر كتابٌ أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيمٍ خبيرٍ"⁽³⁾، فذكر في هاتين الآيتين أن جميعه محكم، والمراد من المحكم بهذا المعنى كونه كلاماً حقاً فصيح الألفاظ صحيح المعاني وكل قول وكلام يوجد كان القرآن أفضل منه في فصاحة اللفظ وقوة المعنى ولا يتمكن أحد من إتيان كلام يساوي القرآن في هذين الوصفين، والعرب تقول في البناء الوثيق والعقد الوثيق الذي لا يمكن حله: محكم، فهذا معنى وصف جميعه بأنه محكم. وأما ما دل على أنه كلية متشابه، فهو قوله تعالى: "اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي"⁽⁴⁾ والمعنى أنه يشبه بعضه بعضاً في الحسن ويصدق بعضه بعضاً وإليه الإشارة بقوله تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ

¹- ينظر التفسير الكبير، ج 7. أما في اللغة فهو أن يكون أحد الشئيين مشابهاً للآخر بحيث يعجز الذهن عن التمييز، قال الله تعالى (إن البقر تشابه علينا)، وقال في وصف الجنة (وأتوا به متشابهاً) أي متفق المنظر مختلف الطعوم، وقال الله تعالى (تشابهت قلوبهم)، ومنه يقال: اشتبه على الأمران إذا لم يفرق بينهما، ويقال لأصحاب المخاريق: أصحاب الشبه، وقال عليه السلام "الحلال بين والحرام بين وبينهما أمور متشابهات) وفي رواية أخرى (مشتبهات)."

ينظر: المصدر نفسه.

²- سورة يونس الآية رقم (01).

³- سورة هود الآية رقم (01).

⁴- سورة الزمر الآية رقم (23).

لَوْجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا⁽¹⁾، أي لكان بعضه واردا على نقيض الآخر، ولتفاوت نسق الكلام في الفصاحة والركاكة. وأما ما دل على أن بعضه محكم وبعضه متشابه، فهو قوله تعالى في آل عمران: ﴿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 وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ﴾⁽²⁾

وبناء على ما سبق، يتبين أن الفخر الرازي يؤمن بأن المحكم والمتشابه لا تنافي بينهما، فالقرآن كله محكم، بمعنى أنه متفرد ومتقن غاية الإتقان، وهو كذلك متماثل ومتشابه، بمعنى أنه يصدق بعضه بعضا.

كما يصح القول إن الفخر الرازي يعتمد الدليل اللغوي والدليل العقلي في تحديد المحكم الذي يمثل عنده أصلا يرجع إليه المتأول في تحديد المتشابه، وهنا نجد يتقاطع مع المعتزلة الذين يرون ضرورة "أن يكون العلم بالمحكم أسبق ليصح جعله أصلا له"⁽³⁾. ويمثل هذان البعدان نقصد استخدام الأدلة اللغوية والعقلية في تحديد المحكم وإرجاع المتشابه إلى المحكم - نوعا في استدلال الفخر الرازي بالنص القرآني.

القانون في المحكم والمتشابه عند الفخر الرازي:

يعود اهتمام الفخر الرازي بمسألة المحكم والمتشابه والتقعيد لها إلى أهمية المسألة ذاتها وما صاحبها من في تاريخ الفكر الإسلامي من سخط ولغط، إذ كانت من الأسباب الرئيسة في نشوء الكثير من الفرق والمذاهب الإسلامية. والاختلاف حول المسألة لم يمكن في ثبوتها أو نفيها، لكل الفرق سنة ومعتزلة ومرجئة وشيعة وغيرهم كانوا جميعهم بفكرة احتواء الخطاب القرآني على محكم ومتشابه، لكن الفرق والاختلاف كانا حول تعيين النصوص المحكمة والنصوص المتشابه،

¹ - سورة النساء الآية رقم (82).

² - التفسير الكبير، 157/7.

³ - القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، مرجع سابق، 7/1.

حيث كانت "كل طائفة تسمى الآيات المطابقة لمذهبهم محكمة، والآيات المطابقة لمذهب خصمهم متشابهة"⁽¹⁾

وفي ضوء هذا الاستعمال لمصطلحي المحكم والمتشابه مذهبيا وسياسيا أحيانا، وجدنا أن بعض النصوص هي محكمة ومتشابهة في الوقت نفسه، فقوله تعالى: "فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر" على سبيل المثال عده المعتزلة نصا محكما لأنه يفى بالغرض في مسألة الجبر والاختيار الذي يعد من المبادئ الرئيسة عند المعتزلة، وعدوا قوله تعالى: "ما تشاؤون إلا إن يشاء الله رب العالمين" متشابه لأنه يخلخل ذاك المبدأ. بينما في التصنيف السني يكون العكس حيث اتخذ النص الثاني مقام المحكم، بينما لتخذ النص الأول مقام المتشابه، وهو خلاف كما نرى مذهبي أكثر منه فقهي.

حرص الفخر الرازي على إيجاد مخرج لهذه المعضلة، وذلك من خلال هذه المسألة حتى لا يترك الباب للأهواء الفكرية والسياسية ومذهبية تتحكم في النصوص القرآنية وتصنيفها كيفما شاءت.

وضع الفخر الرازي مجموعة من المعايير الموضوعية التي ينبغي الالتزام بها في تحديد المحكم والمتشابه حاول ضبط التمايز بينها داخل الخطاب القرآني، فجاءت كالاتي:

1. اللفظ إذا كان محتমা لمعنيين، وكان بالنسبة إلى إحداها راجحا و بالنسبة إلى الآخر مرجوحا، فإن حملناه على الراجح ولم يحمل على المرجوح، فهذا هو المحكم، وأما إن حملناه على المرجوح ولم نحمله على الراجح فهذا المتشابه⁽²⁾.
2. كل ما أمكن تحصيل العلم به سواء كان بدليل جلي، أو بدليل خفي فذاك المحكم، وكل ما لا سبيل إلى معرفته فذاك هو المتشابه، وذلك كالعلم بوقت الساعة والعلم بمقادير الثواب والعقاب في حق المكلفين، ونظيره قوله تعالى: "يسألونك عن الساعة أيان مرساها"⁽³⁾
3. الدليل اللفظي لا يكون قاطعا لأنه "موقوف على نقل اللغات، ونقل وجوه النحو والتصريف، وموقوف على عدم الاشتراك، وعدم الجاز، وعدم التخصيص، وعدم الإضمار، وعدم

¹ - التفسير الكبير، ج 157/7.

² - التفسير الكبير، ج 169/7.

³ - نفسه، ج 171/7.

المعارض النقلى والعقلى، وكان ذلك مظنون، والموقوف على المظنون أولى أن يكون مظنوناً، فثبت أن شيئاً من الدلائل اللفظية لا يكون قاطعاً"⁽¹⁾

4. حصر فخر الدين الرازى المتشابه فى اللفظ الذى تتضارب حوله الدلالات دون القطع بإحداها، ويوصل إلى القصد بغلبة الظن.⁽²⁾ إذا كان بالإمكان حمل الآيات المتشابهات على ظاهر النظم وحب الحمل لم يلجأ إلى التأويل ولم تحمل على المجاز⁽³⁾.

يغلب على المتشابه -بعد تأويله- أكثر من دلالة يكتنفها تركيبه، غير تعدد الدلالات ليس خارجاً عن الضوابط، فهو من ناحية محكوم بمطابقة، وموافقته لأدلة العقول من ناحية ثانية.

نماذج للمتشابه وكيف تعامل معها الفخر الرازى:

حدّد اللغويون المتشابه من حيث اللفظ والمعنى فى أنواع ثلاث، فهناك تشابه من جهة اللفظ، وهناك متشابه من جهة المعنى، وهناك متشابه من جهة اللفظ والمعنى معاً. وقد تعامل معها الفخر الرازى وفق الآتى:

المتشابه من جهة اللفظ: وهو الذى أصابه الغموض بسبب اللفظ، إما لغرابة ذلك اللفظ، كلفظ (الكلالة) فى قوله سبحانه: "وإن كان رجل إلى بيان كلالة"⁽⁴⁾، فلفظ (الكلالة) هنا من الألفاظ المتشابهة التى تحتاج إلى بيان وتوضيح. وقد كثر أقوال الصحابة فى تفسير الكلالة، فأبو بكر الصديق فسرها على أنها ما سوى الوالدين والولد، أما عمر رضى الله عنه فإنه كان يقول: الكلالة من سوى الولد⁽⁵⁾.

وإما لاشتراك ذلك اللفظ فى عدة معان، كلفظ (العين) الذى يطلق على العلم، ويطلق على الحراسة، ويطلق على الحفظ والحياطة. يقول الفخر الرازى فى توضيح المراد بالعين فى قوله تعالى: "وَلْتَصْنَعْ عَلَى عَيْنِي" ما بيانه: "ولتصنع على عيني"، قال القفال: لترى على عيني أى على وفق

¹-نفسه، ج 169/7.

²-يقول الفخر الرازى: " قيل إنه تعالى لما قسم الكتاب إلى قسمين محكم ومتشابه، ودل العقل على صحة هذه التسمية من حيث أن حمل اللفظ على مضاد الراجح هو المحكم، وحمله على معناه الذى ليس راجحاً هو المتشابه" ينظر فخر الدين الرازى: أساس التقديس، مصدر سابق، ص 224.

³-ففى تفسير قوله تعالى: "هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله" عرض التأويلات المختلفة ثم قال بالوجه السادس. ينظر: التفسير الكبير، ج 204/2.

⁴-النساء/12.

⁵-ينظر: التفسير الكبير، 98/9.

إرادتي، ومجاز هذا أن من صنع لإنسان شيئاً وهو حاضر ينظر إليه صنعه له كما يجب ولا يمكنه أن يفعل ما يخالف غرضه فكذا هاهنا، وفي كيفية المجاز قولان: الأول: المراد من العين العلم أن ترى على علم مبي، ولما كان العالم بالشيء يجرسه عن الآفات كما أن الناظر إليه يجرسه عن الآفات أطلق لفظ العين على العلم لاشتباههما من هذا الوجه.

الثاني: المراد من العين الحراسة، وذلك لأن الناظر إلى الشيء يجرسه عما يؤذيه، فالعين كأنها سبب الحراسة فأطلق اسم السبب على المسبب مجازاً، وهو كقوله تعالى: "إِنِّي مَعَكُمْ أَسْمَعُ وَأَرَى" ⁽¹⁾، ويقال: عين الله عليك إذا دعا لك بالحفظ والحيطة، قال القاضي ظاهر القرآن يدل على أن المراد من قوله تعالى: "ولتصنع على عيني" الحفظ والحيطة كقوله تعالى: "إذ تمشي أحتك فتقول هل أدلكم على من يكلفه فرجعناك إلى أمك كي تقر عينها ولا تحزن" ⁽²⁾ فصار ذلك كالتفسير لحيطة الله تعالى له ⁽³⁾.

ومثل ذلك يقال في الألفاظ المشتركة مثل لفظ (اليمن) الذي يطلق على اليمن من اليد، ويطلق على الضرب بقوة، ويطلق القسم، وكل هذه الألفاظ وما شاكلها من التشابه، الذي لا يعرف معناها إلا من خلال السياق الذي وردت فيه، أو عن طريق القرائن التي حفت بها. المتشابه من جهة المعنى: يمثل له بأوصاف القيامة وأحوالها مما لا نستطيع تصوره، لأن فيها ما لا عين رأت، ولا أذن سمعت، ولا خطر على قلب بشر، فإن العقل البشري لا يمكن أن يحيط بحقائق أحوال وأهوال القيامة، ولا بنعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار، وكيف السبيل إلى أن يحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسه، وما لم يكن فينا مثله ولا جنسه.

المتشابه من جهة اللفظ والمعنى معاً: وتمثل لهذا النوع من التشابه بقوله تعالى: "إنما النسيء زيادة في الكفر" ⁽⁴⁾، وقد اختلف المفسرون في تعيين دلالاته ففسره البعض بالزيادة، والبعض الآخر بالنقصان أما الرازي فرأى أنها تحتمل الرأيين. يقول الرازي: "... وقد بينا أن لفظ النسيء يفيد التأخير عند الأكثرين، ويفيد الزيادة عند الباقيين، وعلى التقديرين فإنه منطبق على هذين

¹ - سورة طه، الآية رقم (46).

² - سورة طه، الآية رقم (40).

³ - التفسير الكبير، ج 54/22.

⁴ - سورة التوبة، الآية رقم (37).

الأميرين"⁽¹⁾ والملاحظ هنا أن اللفظ يتعذر تحديده مدلوله على النحو الأسلم، إلا إذا عرفت عادات العرب في جاهليتهم وما كانوا عليه⁽²⁾

وحاصل القول في فلسفة المحكم والمتشابه عند الفخر الرازي، أنه من جهة اللغة لا تنافي بينهما، إذ القرآن كله محكم. بمعنى أنه متقن غاية الإتقان، وهو أيضا متشابه، بمعنى أنه يصدق بعضه بعضا، أما من جهة الاصطلاح، فالمحكم ما عرف المقصود منه، والمتشابه ما غمض المقصود منه.

4-متشابه القرآن* عند القاضي عبد الجبار:

القاضي عبد الجبار أحد أعمدة التوجه العقلاني في قراءة النص القرآني وفهمه، انطلاقا من تبرير وجود المجاز واستخدامه لإظهار التوافق بين الوحي والعقل، وصولا إلى تأويل مذهبي متفق مع منطلقات أهل الاعتزال.

لقد عنون القاضي مؤلفه ب (متشابه القرآن) ومنه يتضح إشتغاله على متشابه الآيات ، تفسيراً وتبييناً ، كما وقف على الكثير من آيات المحكم أيضا ، باحثاً عن تأويل سليم وصحيح ، محركا آلة العقل في ذلك ليميز المحكم من المتشابه ، فيقول : " أقوى ما يعلم به الفرق بين المحكم والمتشابه هو أدلة العقول، وأنه لا بدّ لذلك من بناء المحكم والمتشابه على هذه الأدلة، لأنّ موضوع اللغة يقتضي أنّه، لا كلمة في مواضعها إلاّ وهي تحتمل غير ما وضعت له، فلو لم يرجع إلى أمر لا يحتمل، لا يصحّ التفرقة بين المحكم والمتشابه"⁽³⁾.

وقد اعتدّ القاضي بالمحكم لبيان المتشابه ، لاحتماله وجهها واحدا بعيدا عن كل الظنون ، فيمكنه الاعتماد عليه والرجوع إليه حالة اشتباه الأمور ، والتوفيق بين المشتبهات يتم عن طريق المحكمات ، باستعمال القرائن العقلية .

1- ينظر: التفسير الكبير، ج40/15.

2- جاء في التفسير الكبير حول هذه القضية ما نصه: "إن القوم علموا أنهم لو رتبوا حسابهم على السنة القمرية، فإنه يقع حجهم تارة في الصيف وتارة في الشتاء، وكان يشق عليهم الأسفار، ولم ينتفعوا بها في المراتج والتجارات، لأن سائر الناس من سائر البلاد ما كانوا يحضرون إلا في الأوقات اللائقة الموافقة، فعلموا أن بناء الأمر على رعاية السنة القمرية يخل بمصالح الدنيا، فتركوا ذلك واعتبروا السنة الشمسية، ولما كانت السنة الشمسية زائدة على السنة القمرية بمقدار معين، احتاجوا إلى الكبيسة وحصل لهم بسبب تلك الكبيسة أمران: أحدهما: أنهم كانوا يجعلون بعض السنين ثلاثة عشر شهرا بسبب اجتماع تلك الزيادات والثاني: أنه كان ينتقل الحج من بعض الشهور القمرية إلى غيره، فكان الحج يقع في بعض السنين في ذي الحجة وبعده في المحرم وبعده في صفر وهكذا في الدور حتى ينتهي بعد مدة مخصوصة مرة أخرى إلى ذي الحجة، فحصل بسبب الكبيسة هذان الأمران: أحدهما: الزيادة في عدة الشهور والثاني: تأخير الحرمة الحاصلة لشهر إلى شهر آخر".

* - متشابه القرآن، عنوان مؤلف للقاضي، ويعتبره محقق الكتاب، من أهم ما كتب في التفسير، ومن أهم كتب المعتزلة في الكشف عن منهجهم في تفسير القرآن.

3- القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، تحقيق: عدنان محمد زرزور، دار التراث، القاهرة، 1960، ج1، ص3.

فالدليل العقلي عند عبد الجبار كالمتمصل إذ الخطاب يترتب عليه ففي قوله تعالى ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ أَعْبُدُوا رَبَّكُمْ﴾، مع الدليل العقلي الدال على أنه لا يكلف من لا عقل له، أكثر في بابه من أن يقول: "يا أيُّها العُقلاء اتَّقُوا رَبَّكُمْ"⁽¹⁾.

فاللغة عنده مجال يصح فيه الاحتمال ويسوغ فيه التأويل، ولذلك كان المتشابه في القرآن، وفي هذا السياق يقول القاضي: "هو أن المحكم إذا كان في موضوع اللغة... القرينة، لا يجعل إلا الوجه الواحد، فمتى سمعه من عرف طريقة الخطاب، وعلم القرائن أمكنه أن يستدل في الحال على ما يدل عليه. وليس كذلك المتشابه، لأنه وإن كان من العلماء باللغة ويحمل القرائن، فإنه يحتاج عند سماعه إلى فكر مبتدأ ونظر مجدّد ليحمّله على الوجه الذي يطابق المحكم"⁽²⁾.

وعليه فحمل المتشابه على المحكم، دعوة من عبد الجبار إلى استحضار الغائب كي تبقى الدلالة في عملية التوليد المستمر، فلا تأويل للغائب إلا باستنطاق الحاضر. وهذا الأمر مكن للقرآن الكريم من البقاء والعطاء الفكري والروحي على حد سواء.

ولمّا كان القرآن الكريم الرسالة الخالدة، التي تملك ذلك الرابط الروحي بين الخالق والمخلوقين فحتمًا وجد النصّ والمفسّر، فالنص يجعل القارئ يعيد تشكيل العناصر الغائبة على المستوى الدلالي، فالأسلوب القرآني يملك تلك القدرة على مواجهة التغيرات الظرفية في مستوياتها المتعددة⁽³⁾.

فكثيرا ما نجد القاضي يذكر في مواضع مختلفة من كتابه، وجوب ردّ المتشابه إلى المحكم، متقاطعا في ذلك مع أهل السنّة، فيقول: "فأمّا المتشابه، فهو الذي جعله عزّ وجلّ على صفة تشبته على السّامع، لكونه عليه المراد؛ من حيث خرج ظاهره عن أن يدلّ على المراد به؛ لشيء يرجع إلى اللّغة أو التعاريف، وهذا نحو قوله عزّ وجلّ:

" إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَأَعَدَّ لَهُمْ عَذَابًا مُهِينًا ﴿٥٧﴾"⁴

إلى ما شاكله، لأنّ ظاهره يقتضي ما علمناه محالاً. فالمراد به مشتبه ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات"⁽⁵⁾.

¹ - القاضي، متشابه القرآن، ج1، ص 34.

² - القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ج1، ص 7.

³ - ينظر /حسن ناظم، مفاهيم الشّعريّة -دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم- المركز النّقافي العربي، بيروت، ط1، 1994، ص 138.

⁴ سورة الأحزاب الآية 57

⁵ - القاضي عبد الجبار، متشابه القرآن، ص 19.

وفي تأويل المتشابه عند عبد الجبار مصدران : الأول بيان المعنى الحقيقي وتأويله بقياس الشاهد على الغائب ، أما الثاني فباتباع المنهج اللفظي والبحث عن الدلالات المعنوية من خلال التراكيب اللغوية واختيار الأنسب منها للنسق القرآني . كما أنّ للقاضي لطائف أخرى فيما يخص المتشابه واقترانه بالمحكم، إذ يقول:

"إن كونه متشابهاً ومقترناً بالمحكم، أدعى لسائر أهل المذاهب إلى النظر في القرآن وتأمله، لأنهم متى ظنّوا وجود ما ينصرون به أقاويلهم، كان نظرهم فيه أقوى، وتأملهم له أشد، فيكون ذلك داعية للمحقق إلى انشراح الصدر والمبطل إلى التأمل ما يزول به باطله، ولو كان جميعه محكما لم يكن ليحصل هذا الوجه"⁽¹⁾.

كما يراه من جهة أخرى طريقاً نحو التحرّر من التقليد، ومبعثاً للاجتهاد والنظر، وفي ذلك يقول: "وثبت أن الواجب على المكلف أن يعرف الله تعالى بالنظر في الأدلة، ويحرم عليه الرجوع إلى التقليد في ذلك. فكلّ أمر يبعث على التّنظر، ويصرف عن التّقليد فهو أولى في الحكمة... وإنزاله عزّ وجل القرآن، محكما ومتشابهاً، هو أقرب إلى ذلك من وجوه، فيجب أن يكون حسناً في الحكمة، وأن يكون أولى أن يجعله كله محكما"⁽²⁾.

ونفس المذهب سار عليه مفسّرو المذهب، وعلى رأسهم الزمخشري، إذ يقول: "ولمّا في المتشابه من الابتلاء والتّمييز بين الثابت على الحقّ، والمتزلزل فيه، ولما في تقادح العلماء وإتعاهم القرائح في استخراج معانيه، وردّه إلى المحكم من الفوائد الجليلة، والعلوم الجمّة ونيل الدّرجات"⁽³⁾. لقد اعتمد المعتزلة على اللغة بالدرجة الأولى في ردّ المتشابه إلى المحكم، فإذا لم تسعفهم، لاذوا بأدلة العقول، وكان ذلك دوماً منفذ المعتزلة لتسوية تأويلاتهم، وهنا نجد القاضي قول: "وكون القرآن مشتمل على المحكم والمتشابه يقتضي، أنّ التّناظر فيه والتأمل له، إذا ظفر بما ظاهره التشبيه، وما يدل على التوحيد، أن ينظر في أدلة العقول، وفي سائر ما نبّه عليه في كتابه، ليعلم به أيّهما الصحيح"⁽⁴⁾.

¹ - القاضي عبد الجبار، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16، ص373.

² - القاضي، متشابه القرآن، ج1، ص30.

³ - الزمخشري، الكشاف، ج1، ص162.

⁴ - القاضي، المغني في أبواب التوحيد والعدل، ج16، ص373.

نستنتج مما سبق أنّ القاضي عبد الجبار يربط المتشابه في القرآن بمبادئ الاعتزال التي تمنح للعقل عليّته ، باعتباره دليلاً وحكماً على الأشياء ، فيقول ما نصه " والأصل في وجوب معرفة الله بدليل العقل أولاً ، وأنه تعالى ، لا يختار فعل القبيح ، ولا يمكن استدلال بالقرآن على إثباته تعالى أو إثبات حكمته ، لأنّ ذلك العلم موقوف على العلم بصحته ؛ وصحته لا تعلم إلا بعد العلم بحال فاعله"⁽¹⁾. كما نجده يربط ، المحكم والمتشابه بالعدل ، معتبراً ذلك لحكمة يعلمها الله - عزّ وجلّ - فيقول: " ووجه الحكمة من أن يجعل القرآن بعضه محكماً وبعضه متشابهاً ، وجوابنا على ذلك ، أنّنا نقول لهم: "إنّا إذا علمنا عدل الله تعالى ، وحكمته بالدلالة القاطعة ، نعلم أنّه لا يفعل ما يفعله إلاّ وله وجه من الحكمة في أفعاله تعالى"⁽²⁾.

وهكذا يستمر القاضي في إقحام أصول ومبادئ الاعتزال على اجتهاداتهم وقراءاتهم للقرآن الكريم ومنها المتشابه ، فيقول " فما الذي يمنع من أن يكون -تعالى- أنزل بعض الكتاب متشابهاً؟ لأنه يعلم أنّ الصّلاح أن يزداد نظرهم وتأمّلهم ، ويكدّوا في معرفة الحقّ حواطرهم ، لأنّ من حقّ المحكم أن يدلّ العارف باللّغة بظاهره ، يستغني عن فكر مجدّد ، فإذا كان متشابهاً فلا بدّ من فكر مجدّد ، وعنده لا بدّ من استحضار الأدلّة ، ليحمل المراد على موافقتها"⁽³⁾.

ومما سبق ، نخلص إلى أنّ القاضي ربط بين المحكم والمتشابه ، وبين الأسس الفكرية والعقلية للمدرسة الاعتزالية ، محاولاً إعطاء الفهم الصحيح للعقيدة الإسلامية وفقاً لمبادئ الاعتزال الخمسة متخذاً من مبدأ التوحيد المنطلق الأساس في مبحث المجاز⁽⁴⁾. ومن ثمّ يكون عبد الجبار قد انتهج وفقاً لتلك المبادئ تأويله للمتشابه ، متخذاً من اللغة الدور البارز في بلورة المجاز وتحديد دلالاته و عليه يكون لمنهج الاعتزال دوره الأساس في تفسير وقراءة القرآن الكريم.

4- تأويل الآية السابعة من آل عمران:

نحاول في هذا المقام إيراد ما تأوّلَه القاضي من الآية :

﴿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 ۗ

1- القاضي ، متشابه القرآن ، ج1 ، ص. 40.

2- القاضي عبد الجبار ، شرح الأصول الخمسة ، ج1 ، ص 254.

3- القاضي ، المغني في أبواب التوحيد والعدل ، ج16 ، ص 374-375.

4- ينظر / جابر عصفور ، الصورة الفنية ، ص. 181.

وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ ۗ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾ . يرى القاضي، أن العلماء قد تأولوا قوله عز وجل: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ من وجهين: **الوجه الأول:** أنه عطف على ما تقدم، ودال على أن الراسخين في العلم يعلمون تأويله بإعلام الله تعالى إياهم. فكأنه قال: "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم". وبين أنه مع العلم بذلك، يقولون: "آمنّا به" في أحوال علمهم به، ليكمل مدحهم؛ لأنهم جمعوا بين الاعتراف والإقرار، وبين المعرفة؛ ولأنهم لو كانوا لا يعرفون تأويله، حالهم وهم الراسخون في العلم، كحال غيرهم، يعترفون بأنه من عند الله ويؤمنون به؛ فلا تكون لهم المزية على غيرهم؛ بيد أن الكلام يدل على أن لهم مزية؛ ويستند في ذلك على قوله تعالى ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾، فيردف قائلا: "فكيف يصح أن يكون المحكم أصلا للمتشابه، دون أن نجد للمتشابه معنى نقف عليه، لذلك لا بد من أن يكون للمتشابه تأويل، وإن اختلفت مراتبه، لأن فيه ما يحتاج إلى قرينة على الجملة، وفيه ما يحتاج إلى قرينة مفصلة. إن الذي ينتهي إليه القاضي، أن المتشابه مما يُعلم تأويله، لأنه لكان المراد به جهل قراءة المتشابه، وأن لا يعلم تأويله إلا الله، وأن سائر المكلفين، إنما كلّفوا الإيمان به، لم يكن لتخصيصه العلماء - في باب الإيمان به - بالذكر معنى⁽¹⁾.

والوجه الثاني: أن قوله تعالى: وما يعلم تأويله إلا الله مستقل بنفسه، "والراسخون في العلم يقولون آمنا به"، ابتدائية ويعلل القاضي هذه القراءة بقوله: "وحمل أصحاب هذا التأويل، على أن المراد به المتأول، لأنه يعبر بأحدهما عن الآخر - مستدلاً بقوله تعالى: هَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا تَأْوِيلَهُ ۗ يَوْمَ يَأْتِي تَأْوِيلَهُ يَقُولُ الَّذِينَ نَسُوهُ مِنْ قَبْلُ قَدْ جَاءَتْ رُسُلُ رَبِّنَا بِالْحَقِّ فَهَلْ لَنَا مِنْ شَفَعَاءَ فَيَشْفَعُوا لَنَا أَوْ نُرَدُّ فَنَعْمَلْ غَيْرَ الَّذِي كُنَّا نَعْمَلُ ۗ قَدْ خَسِرُوا أَنْفُسَهُمْ وَضَلَّ عَنْهُمْ مَا كَانُوا يَفْتَرُونَ ﴿٥٣﴾ الأعراف، الآية: 53، فالمراد به المتأول، والمعلوم من حال المتأول الذي هو يوم القيامة"⁽²⁾.

وإذا كان هذا الرأي يعتبر أن الله متفرد بعلم تأويل المتشابه، فإننا نجد القاضي عبد الجبار يقر بإمكانية تأويل المتشابه رقم هذه القراءة "وما يعلم تأويله إلا الله" فيقول: "إن من يذهب في

¹ - انظر ذلك في: متشابه القرآن، ج1، ص 15-16، والمغني في أبواب العدل والتوحيد، ج16، ص 378-379.

² - انظر: القاضي، متشابه القرآن، ج1، ص15.

تأويل الآية إلى هذه الطريقة، لا يمنع من أن يعلم العلماء المراد بالمتشابهة - مبينا الوجه في ذلك يقول: "ولسنا نقول، إن تأويل المتشابهة يجب أن يكون معلوما للعلماء من كل وجه يصح أن يعلم عليه، وإثما يجب أن يكون في الوجه المقصود معلوما فقط، فأما ما عدا ذلك، فالواجب أن ينظر فيه"⁽¹⁾.

وللوصول إلى ذلك لابد من توافر الشروط التي تجعل التأويل يدور في فلك العرب والعربية دون تجاوزها يقول في هذا الصدد: "لابد أن يكون له تأويل -أي المتشابهة- لا يخرج على مذهب العرب من غير تكلف وتعسف، بل ربما يقتضي كون الكلام أزيد في رتبة الفصاحة منه إذا كان محكما"⁽²⁾.

إن مبادئ الاعتزال تجعل من المحكم والمتشابهة متساويين، من الجانب المعرفي، إذ أن المحكم تحكمه المعرفة التي لا بد من وجودها، ولا معنى له في غيابها، حيث بها تعرف الأشياء وتتضح، أما المتشابهة فيحتاج إلى معرفة نظرية تحتاج بدورها إلى جهد عقلي وإدراك قوي يملك القدرة على التمييز والنظر، الأمر الذي يجعل فهم المتشابهة من خلال المحكم، فالثاني أساس الأول.

فكان جواز تأويل المتشابهة أمرا متأصلا عند القاضي، وفقا لتلك الأدوات المحققة لذلك من الوجهة المعرفية والدينية، يقول: "إنه تعالى لا يجوز أن يخاطب بكلام، إلا ويريد به أمرا ما، فالمتشابهة في ذلك كالمحكم، وإلا لم يكن لأن يخاطبهم بلغة العرب"⁽³⁾، ومادام المحكم بين واضح في دلالاته فإن المتشابهة يحتاج التأويل باعتبار الغموض في دلالاته، ولذلك كان لابد من الاتكاء على قرائن تزيل اللبس وتجلي المعنى، وتلك القرائن حتما لغوية لان " لغة القرآن يدخلها الاشتراك والمجاز والاستعارة" ولا تتم معرفة قصد القائل " حتى تعلم دلالتها"⁽⁴⁾. وفي هذا السياق يقول: "كل فعل لا تُعلم صحته ولا وجه دلالاته، إلا بعد أن يُعرف حال فاعلته، لا يمكن أن يُستدل به على إثبات فاعله وعلى صفاته"⁽⁵⁾. واللغة عند القاضي محتملة للحقيقة والمجاز والصدق ليس مقصورا على الحقيقة دون المجاز.

1- القاضي، المغني، ج16، ص 379.

2- المصدر نفسه، ص 380.

3- القاضي، المغني، ج16، ص 378.

4- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 182.

5- القاضي، متشابهة القرآن، ج1، ص 1.

ومنه يكون المحكم، هو الواضح البين من ظاهره وهو الأصل. أمّا المتشابه فهو الخفيّ، الذي لا يتّضح من ظاهره، بينما يحتاج إلى قرينة لتوضحه، فكان لزاماً أن يفسر المتشابه على ضوء المحكم، ويرجع إليه. فللغة إمكاناتها لتأويل المتشابه، وهي في ذات الحين تحتمل الحقيقة كما تحتمل المجاز، وتأويل المتشابه لا يتأتى إلا من خلال أدلة المحكم أو القرائن العقلية، وتلك هي مبادئ الاعتزال.

يحاول عبد الجبار أن يقعد للتأويل، متخذاً كل من اللغة والمنهج أساساً لذلك، وفي الوقت نفسه يحافظ على قيمة جوهر الإعجاز القرآني، ملخصاً منهجه في: "والمتشابه ما لم يحكم المراد بظاهره، بل يحتاج في ذلك إلى قرينة، والقرينة: إمّا عقلية أو سمعية، والسمعية: إما أن تكون في هذه الآية، إمّا في أولها أو آخرها أو في آية أخرى، أو في صورة أخرى أو في سنة رسول الله -صلى الله عليه وسلم- أو فعل أو إجماع؛ فهذه حال القرينة التي نعرف بها المراد بالمتشابه ونحمله على المحكم"⁽¹⁾.

فتأويل المتشابه أمر حتمي، وينبغي على مستويين للدلالة، أولها مستوى ظاهري وثاني تأويلي، مجازي لا يوصل إلى معناه المراد إلا بتأويله. ويتأتى ذلك بالقياس اللغوي والعقلي، ومن خلال ربط الآيات المتشابهة بالمحكمات.

5- محي الدين بن عربي وتأويله لمتشابه القرآن:

إنّ التأويل الصوفي بلغ أوج النضج والاكتمال على يد الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي المتوفى سنة 638هـ/1240م، وذلك فيما بث من تأويلات في الفتوحات الملكية، وفي فصوص المحكم وفي غيرها من إنتاجه الغزير. وقد نحلت له تفاسير وتأويلات هي من نتاج تلاميذه، أو من نتاج المتأثرين بمذهبه ومنهجه، ويبدو أن ابن عربي كان يصدر في تأويلاته للقرآن، آخذاً في ذلك بالمشترك اللفظي الذي ييسر الانتقال بين المعاني المتقابلة، فضلاً عن تعسفه أحياناً في فرض اشتقاق لغوية، واستعماله كثيراً من المصطلحات الفلسفية والكلامية على سبيل الترادف أو المجاز مع ألفاظ أخرى وردت في القرآن والحديث.

ينطلق ابن عربي في قراءته للقرآن عموماً من منطلق وجودي، باعتباره كلمات الله التي توازي الوجود، وترمز إليه، كما توازي الإنسان وترمز إلى حقائقه؛ "فيرى أنّ لحروف اللّغة جانباً

¹ - القاضي عبد الجبار، شرح الأصول الخمسة، ج2، ص 254-255.

باطنا، ممثّل في الحروف الإلهية، التي تتوازي مع مراتب الوجود من جهة، وتتوازي مع الأسماء الإلهية من جهة أخرى، ولها جانبا ظاهرا، تمثله الحروف الإنسانية الصوتية، وأن الباطني منها، عبارة عن أرواح تحفظ تلك اللّغة⁽¹⁾، فيقول: "وجميع الأسماء الإلهية المختصة بهذا الإنسان، معلومة محصاة، ولكلّ اسم من هذه الأسماء روحانية ملك تحفظه وتقوم به، لها صورة النّفس الإنساني، تسمّى حروفا عند النّطق، وفي الخطّ عند الرّقم"⁽²⁾.

يرى ابن عربي أن الحروف اللّغة تمثل اجسادا لأرواح ملائكية ، تحفظ الأسماء الإلهية وتقلعها ظهرت الكلمات ، ويقسمه الى قسمين ، قسم وجودي ، وآخر لغوي متجل في النص القرآني ، كما يرى أن الدلالة التي يكون الدال مدلولها هو كلام وجودي ولا تنكشف الا للعارفين، للعارف، "فالعالم كلّه، لا يعرف من الموجودات التي هي كلمات الله، إلا وجود أعيانها خاصّة؛ ولا يعلم ما أريدت له هذه الموجودات سوى أهل الفهم عن الله، والفهم أمر زائد على كونه مسموعا"⁽³⁾.

من هنا يمكننا القول، أن ابن عربي تعامل مع حروف اللّغة، كما تعامل مع سائر الموجودات، إذ نظر إليها من خلال ثنائية الظاهر والباطن، في تمثّلها للإلهي والإنساني، فهي تعبّر في جانبها المطلق عن الله، وفي جانبها التّسبي تعبّر عن العالم والإنسان. فمن هذه الرؤية الكلّية، تعامل مع إشكالية المحكم والمتشابه، وحاول أن يجد حلاً في ظلّ هذا التّصوّر، إذ يقول: "المحكم من الأسرار التي يدركها عين الفهم، بينما الآيات المتشابهات تُدرك بالتّعريف لا بالتأويل"⁽⁴⁾.

ومن قراءته لمعطى المتشابه، يؤصّل ابن عربي لترعته العرفانية، فيعتبر أن التّأويل العقلي زيغ عن القصد الإلهي، وخروج بالمعنى عن حقيقته، معللاً ذلك بقوله: "ولولا البيان ما فصل بين المتشابه والمحكم، ليعلم أن المتشابه لا يعلمه إلا الله، والمحكم يتعلّق به علمنا. فلو لم يتزل المتشابه لنعلم أنّه متشابه، لكوننا نرى فيه وجهاً يشبه أن يكون وصفاً للخالق، فلا يعلم معنى المتشابه إلا الله، فلو لم يتزل المتشابه، لم يعلم أنّ ثمّ في علم الله ما يكون متشابهاً. وهذا غاية البيان، حيث أبان

¹ - ابن عربي، الفتوحات المكية، ج1، ص 57.

² - المصدر نفسه، ج2، ص 448.

³ - الفتوحات المكية، ج1، ص 135-136.

⁴ - ابن عربي / الفتوحات المكية، ج2، ص 291.

لنا أن ثم ما يُعلم، و ثم ما لا يعلمه إلا الله، وقد يمكن أن يُعلمه الله من يشاء من خلقه، بأي وجه شاء أن يُعلمه" (1).

هذه النصوص تبين لنا أن التشابه عند ابن عربي، معرفة مشتركة بين الله والعارف، وبالتالي يصبح التأويل وفق الاجتهاد والنظر أمراً عبثياً، حيث أن التشابه لا يملك هذه الضباية والغموض التي أشار إليها المفسرون وراحوا يبحثون عن بيان وتفسير في ضوء المحكم لتأويله، أو استعمال الاستدلال والاستنباط والجهد العقلي؛ وإنما التشابه "بيان في ذاته، قصد به إبراز التشابه بين الله والعالم، وهو تشابه لا يعلمه إلا الله، أو من يُعلمه الله من عباده سرّ هذا التشابه، وفي هذا الإطار يصبح المحكم والتشابه وجهين لحقيقة واحدة" (2).

لقد أوّل ابن عربي، قوله تعالى: ﴿ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾، بالعارفين الذين تلقوا العلم عند الله، ومن هذا العلم يعلمون تأويل التشابه، إذ "أخبر الحقّ أنّه لا يتبع التشابه من الكتاب ويتأوله إلا الله؛ وأنّ الراسخين في العلم يقولون: ﴿ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾، ومن جعله معطوفاً فيكون الراسخون في العلم من أعلمهم الله بتأويل ما أراد بذلك" (3). وبهذا يصبح التأويل الذي يعلمه الراسخون في العلم بتعليم من الله، هو "ما يؤول إليه حكم هذا التشابه، فهو محكم غير متشابه عند من يعلم تأويله، وليس إلا الله، والراسخ في العلم قول:

(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 ۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿٧﴾. يعني متشابهه محكمه" (4).

بهذا التعليل ينفي ابن عربي أن يكون في القرآن تعارضاً ظاهراً، ولذلك لم يوظف تأويل التشابه سلاحاً يجادل به الخصوم، كما هو الشأن عند المعتزلة، وليس الأمر غرائبياً، إذ المعرفة العرفانية ذاتية، لم تستطع أن تواجه نفسها، فكيف بخصومها.

1- المصدر نفسه، ج2، ص 672.

2- نصر حامد أبو زيد، فلسفة التأويل - دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي، ص 381.

3- ابن عربي، الفتوحات المكية، ج4، ص 527.

4- ابن عربي الفتوحات المكية / م سابق ج2، ص 542.

ومسألة أخرى يجب ذكرها، أن فهم التصوص على مستوى دلالتها الظاهرة أمر تتفاوت فيه القدرات الإدراكية للبشر، فكيف بفهم التصوص التي تثير إشكالا على مستوى الجهاز المفاهيمي أو دلالي؟ وليس هذا فحسب، بل يتعدى بنا السؤال إلى البحث عن مدى قدرة العارف على فهم مراد الله -عز وجل- وخاصة أن الفهم يتعلّق بالكلام على مستوى دلالاته الوجودية. ولعلّ ما يعنيه ابن عربي من كلّ ما سبق، أن الآيات المتشابهات كلام وجودي، لا يقدر على فهمه إلا العارف. ولهذا يرى مسألة تأويل المتشابه من زاوية ردّ الشيء إلى أصله على مستوى الوجود، وردّ كلمات الله إلى معانيها الوجودية، وكأنّه يقف عند المفهوم اللغوي التأويل، حين عرّف بردّ الشيء إلى أصله؛ رغم الإجماع الذي أقرّ بردّ المحكم إلى المتشابه لرفع الإشكال. هكذا يميل ابن عربي إلى قراءة الآية على العطف، لكنّه يتخلّص من تلك التبريرات اللغوية، بتفويض الأمر إلى أعمالهم الله بعلم المتشابه، وهم الخاصّة من أهل العرفان، وبالتالي فهو يقف في طريقي نقيض مع المعتزلة، إذ هؤلاء يرجعون تأويل المتشابه إلى العقل، بينما أهل العرفان يرفضون أن يعلمه أحد بالعقل والنظر، وإتّما بالفيض والكشف، وبهذا ظلّت الطائفتان مخلصتين لآتجاهاتهما الفكرية وطروحتهما الأيديولوجية.

ولئن كان ابن عربي يمثل في القرنين السادس والسابع الهجريين اكتمال مذهب التأويل الصوفي للترتيل، فلقد وضع بذور هذا التأويل الصوفي أبو حامد الغزالي في القرن الخامس الهجري، على حد ما يطالعنا في (مشكاة الأنوار). وقد حقق الكتاب وقدم له المرحوم د. أبو العلا عفيفي، وكان من بين ما قرره في تقديمه أن الكتاب ليس مجرد تأويل لآية النور من السورة الموسومة بهذا الاسم، وفي قوله -تعالى-: ﴿اللّٰهُ نُورُ السَّمٰوٰتِ وَالأَرْضِ﴾ إلى قوله: ﴿ويضرب الله الأمثال للناس والله بكل شيء عليم﴾ ذلك أن الغزالي لخص في تأويله فلسفة إشراقية كاملة، ونظرية في حقيقة الوجود، متبعا مذهباً حاكاه ابن عربي، وفي هذه الرسالة قابل الغزالي بين عناصر خمسة مشتقة من الآية وبين خمس مراتب روحية موازية هي أنوار تظهر المحسوس والمعقول.

فالروح الحساس في مقابل المشكاة لأن له أنوارا تنفذ من ثقب الحواس كما ينفذ النور من المشكاة. والروح الخيالي في مقابل الزجاج؛ فكلاهما من أصل كثيف قابل للتصفية والترقيق والتهذيب، ولأن الخيال يضبط المعارف العقلية فلا تضطرب ولا تنتشر، كما تضبط الزجاج نور المصباح وتحفظه من الانطفاء.

والروح العقلي في موازاة المصباح لأنه مركز الإشعاع العقلي كما أن المصباح مركز الإشعاع النوراني الحسي، والروح الفكري في موازاة الشجرة الزيتونة لأن زيتها أنقى الزيوت، والروح القدسي النبوي في موازاة الزيت الذي يكاد يضيء ولو لم تمسسه نار، وكذلك نفوس بعض الأنبياء والأولياء، بلغت من الصفاء مبلغاً بحيث تستغني عن مدد علمي خارجي. وعلى هذا الحدو تكلم الغزالي عن ثلاثة أصناف من المحجوبين، هم المحجوبون بالظلمة المحضة كالملاحدة والدهرية، وأرباب الشهوات والملاذ، والمحجوبون بنور تشوبه ظلمة، ومنهم عبدة الأوثان والكواكب، وعبدة النار من الجوس، ومنهم المجسمة والكرامية، وأصحاب الأدلة الفاسدة ممن يقيسون صفات الله على الصفات الإنسانية. أما المحجوبون بالأنوار المحضة فمنهم الفلاسفة المترهون للصفات الإلهية، الآخذون بمذاهب أرسطو ممزوجاً بمذهب أفلوطين¹.

ينظر / أبو حامد الغزالي / مشكاة الأنوار من كتاب الجواهر الغوالي، م ع المصرية (الزركلي الطبعة الأولى 1343 هـ. فصل 01/ص من 16
1 إلى 18

المبحث الرابع

التفسير والتأويل وعلاقتهاما بالبلاغة

1- نظرية النّظم وعلاقتها بالتأويل عند الجرجاني.

2- الإعجاز وعلاقته بأدبية التفسير عند الجرجاني.

3- متشابه القرآن عند ابن قتيبة.

4- الاتّساع الدلالي وعلاقته بالمجاز عند ابن قتيبة.

التفسير والتأويل وعلاقتهما بالبلاغة : لمعرفة العلاقة بين البلاغة والتفسير، لابد من التعريف بهما ، أما علم التفسير، فهو العلم الذي يعين على كشف وبيان معاني آيات القرآن الكريم، واستخراج الأحكام منها . أما البلاغة (لغة) فهي الوصول والانتهاء وعرفها صاحب التلخيص (اصطلاحاً) فقال : "البلاغة في الكلام مطابقتها لمقتضى الحال مع فصاحته ، فالبلاغة راجعة إلى اللفظ باعتبار إفادته المعنى بالتركيب"¹ . فسلامة التركيب إذا أدى إلى إفادة المعنى يكون من البلاغة ، أي أن الكشف عن المعنى والوصول إلى المقصود هو من البلاغة ، وهذا يجد ذاته يكشف عن علاقة البلاغة بالتفسير .

وليس عبثاً أن أطلق العلماء على أبرز قسم من أقسام البلاغة (علم المعاني)، فلولا التصاقه بالمعاني وكشفه عنها لما كان لهذه التسمية من دليل ، وليس عبثاً كذلك أن ربط الإمام الزمخشري بين القدرة على التصدي لعلم التفسير والبراعة في علمي البيان والمعاني ، حيث قال في مقدمة تفسيره "لا يتصدى منهم أحد لسلوك تلك الطرائق، ولا يغوص على شيء من تلك الحقائق، إلا رجل قد برع في علمين مختصين بالقرآن، وهما: علم المعاني، وعلم البيان، وتمهل في ارتيادهما آونة، وتعب في التنقيح عنهما أزمنة.." ²

فإذا عرفنا أن التقديم والتأخير (مثلاً) مبحث من مباحث علم المعاني الذي هو أحد أقسام علم البلاغة وإذا عرفنا ما له من أثر على المعنى، نعلم حينئذٍ مدى الالتصاق بين علم المعاني وعلم التفسير ، فليس تقديم المفعول (إياك) في قوله تعالى: "إياك نعبد وإياك نستعين" إلا المعنى أفاده هذا التقديم، وهو التخصيص؛ لذلك قال المفسرون إن تفسير الآية: نخصك وحدك بالعبادة والاستعانة، وهو التخصيص؛ لذلك قال المفسرون إن تفسير الآية: نخصك وحدك بالعبادة والاستعانة، ولم يقولوا: نعبدك ونستعينك... وفرق بين التفسيرين .

كما أن اختيار اللفظة القرآنية الذي هو من مظاهر البلاغة أمرٌ شديد الصلة بالمعنى الذي تفيده الآية، وإلا فلماذا ذكر الله عزّ وجلّ كلمة السنة تارة والعام تارة أخرى في الآية نفسها ؟ فقد قال تعالى: ﴿ وَكَأَنزَلْنَا نُوحًا إِلَىٰ قَوْمِهِ فَلَبِثَ فِيهِمْ أَلْفَ سَنَةٍ إِلَّا حَمْسِينَ عَامًا ﴾ ³ لم يكن ذلك إلا لأن كل كلمة تعطي معنى يختلف عن الآخر ¹.

¹ - القزويني / التلخيص م س ص 33

² - الزمخشري / مقدمة الكشاف ، م س (المقدمة)

³ - سورة العنكبوت الآية رقم 14

وهذه العلوم لا يمكن الفصل بينها بعازل مادامت متشابكة ، يؤدي بعضها إلى بعض ، ويكمل بعضها البعض الآخر، إذ لا يمكن اكتشاف إعجاز القرآن الكريم إذا أعدمنا العلم بمعانيه، ولا نعرف دقائق هذه المعاني دون معرفة بالبلاغة . كما أن المفسر لا يستغني عن علم النحو لماله من دور في الوصول إلى المعنى ، بل إن من أهم شروط المفسر أن يكون ذا دراية بعلم النحو .

وتأليف الكلام وفقاً لقوانين النحو وأصوله مدخل لفهم معناه وتحديد المراد منه ، ولا يخفى أن الأساس الذي قام عليه علم المعاني — وهو نظرية النظم — هو توحي معاني النحو وأحكامه، كما يقول الجرجاني : "...إلا أنك قد علمت علماً أياً أن يكون للشك فيه نصيب، وللتوقف نحوك مذهب، أن ليس "النظم" شيئاً إلا توحي معاني النحو وأحكامه ووجوهه وفروقه فيما بين معاني الكلم"² .

وعليه يكون (علم المعاني) و(علم النحو) موضوعاً واحداً، فهما يبحثان القوانين التي يجب مراعاتها في تأليف الكلام، والعلاقات القائمة بين الكلمات في الجملة وبين الجمل بعضها مع بعض، وأثر ذلك على أداء المعنى المطلوب، وإذا ثبتت الصلة بين علم المعاني وعلم النحو من جهة، وأثبتت أهمية علم النحو للتفسير، حتماً ستثبت الصلة الوثيقة بين علمي التفسير والبلاغة ، ومن ثم لا يجوز إبعاد أو إقصاء البلاغة عن التفسير ، مادامت حتماً ستقف على الخصائص التعبيرية للآيات الكريمة واستخلاص معانيها .

ومما هو مؤكد لدى أي باحث أن دراسة القرآن الكريم دفعت المشتغلين في الحقول العربية الإسلامية، على دراسة الشعر العربي، باعتباره ديوان العرب ، والينبوع الأول للغة العربية ، هذه الدراسات أدت إلى تطوير المعرفة بالنقد والبلاغة في الوقت ذاته، نتج عن ذلك أن كان لهذه الحركة دورها البارز في دراسة المجاز ودلالاته وأثره في العدول والانزياح والاتساع وغيرها من هذه المفاهيم ، يقول الجرجاني : "أنك ذكرت الكلمة وأنت لا تريد معناها، ولكن تريد معنى ماهو ردف له، أو شبيهه فتجوزت بذلك في ذات الكلمة وفي اللفظ نفسه"⁽³⁾ .

لقد أشرنا إلى علاقة البلاغة والنحو بالتفسير، باعتبار أن فهم القرآن مقترن بفهم منطق اللغة التي أنزل بها، الأمر الذي جعل المتأولين يستندون في تأويلاتهم إلى منطقتها، فالدليل اللغوي

¹ - أنظر / إعجاز القرآن الكريم، د. فضل عباس، ص 178

² - الجرجاني / دلائل الإعجاز م س / ص 525

³ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 227.

يملك الحجية على صحة التأويل ، وبما أن النحو منطق اللغة كما أشرنا ، فقد امتد مع البلاغيين إلى التذليل على تفوق النص القرآني وتماسكه وانسجامه ، فالتبس بالبلاغة ؛ وانتقل البحث من التنزيه إلى البحث عن مزية الخطاب القرآني، واستعلائه بلاغيا وجماليا على النص العربي، شعرا كان أم نثرا .

هذا البحث بدأ مبكرا أي في القرن الرابع الهجري واتخذ صورا تمثلت في بيان إعجاز القرآن الكريم، على أيدي كبار البلاغيين وعلماء الإعجاز، انطلاقا من الرماني (ت. 386هـ) والخطابي (ت. 388هـ) ومرورا بالباقلاني (ت. 403هـ) ووصولاً إلى الجرجاني (ت. 471هـ) الذي تناول الإعجاز البلاغي في الدلائل ، بصورة مباشرة. لذلك كان البحث عن صور الإعجاز من الأسباب الرئيسة التي دفعت إلى مقارنة اللغة العربية ، وبخاصة وأن الأمر متعلق بالمجاز ودلالته وتشكلاته .

لقد سلم اللغويون منذ القدم وإلى يومنا هذا بالتفريق التقليدي بين المعنى الحرفي والمعنى المجازي، إلا أنه في الحقبة الأخيرة هناك نزعة نامية عند البراغماتيين وفلاسفة اللغة والباحثين القاصدين أمثال النيلي نحو التشكيك إما كلياً أو جزئياً في هذا التفريق، وثمة أسس قوية لرفض فكرة المعنى المجازي¹.

ومن النقاط الجديدة التي أضيفت حديثاً إلى البحث في المجاز هو السؤال: أجاز قضية معنى أم قضية استعمال؟ وبعبارة أخرى: أجاز موضوع لعلم الدلالة أم لعلم التخاطب؟ إذ لا بد من التفريق بين ما يسمى ب معنى قولة المتكلم ومعنى الكلمة أو الجملة . وترى النظرية التقليدية للمجاز في التراث الإسلامي ، بأن المجاز مرتبط بالاستعمال، وليس مرتبطاً بالمعنى اللغوي. وما يميز نظرية ابن تيمية هو تشديده على تحديد التفريق بين الحقيقة والمجاز ضمن أصول نظرية قائمة على السياق² .
ومادنا سنتعرض في الفصل الثالث إلى النظام اللغوي من خلال النظرية القصدية التي تنفي المجاز وفقاً لأسس معينة فلا مانع في هذا المبحث من أن نعرض جهود الأصوليين والمشتغلين في حقل التأويل الذين يناصرون ثنائية الحقيقة والمجاز ، بل إن المجاز عندهم كما قال الزركشي "لو سقط من القرآن سقط شطر الحسن"³ وقال الجرجاني في هذا الصدد: "ومن قدح في المجاز ، وهم أن

1 - ينظر النيلي النظام القرآني م س ص 25 /

2 - ينظر: عبد العظيم ابراهيم محمد المطعي ، المجاز عند ابن تيمية بين الإنكار والإقرار ، مكتبة وهبة القاهرة ، ط 01، 1995 م صمن 07 إلى 11

3 - نفسه ص 05

يصفه بغير الصدق فقد خبط خبطا عظيما وتهدّف لما لا يخفى .. كيف ويطالب الدين حاجة ماسة إليه من جهات يطول عدّها ، وللشيطان من جانب الجهل به مداخل خفية ، يأتيهم منها فيسرق منهم دينهم وهم لا يشعرون؟ ويلقيهم في الضلالة من حيث يظنون أنهم مهتدون " (1)

لقد شغل علم الدلالة الباحثين منذ القدم، ولازال البحث متواصلا بشأنه لأنه يؤدي إلى إدراك وفهم المعنى بكيفية أصيلة، والدلالة هي تلك العلاقة التي يقيمها القارئ بين الدال المحضر والمدلول الغائب . ودراسة الدلالة في التراث العربي الإسلامي إنما تأتت بتضافر جهود العلماء لوضع أسس ومبادئ النظرية ، باستعمال جميع أدوات الخطاب في المستوى السياقي واللغوي ، وقد أشرنا الى الدور الذي أداه الأصوليون في استثمار الدلالة اللغوية في قراءة النص القرآني ، وفي هذا المبحث نحاول تناول الإجراء اللغوي في البلاغة حقيقة ومجازا .

فلا عجب إن اعتُبر المجاز من بين الأدوات اللغوية مُساهمة في أدبية القول وجماله، عند أهل البلاغة، ولقد عالج أهل اللغة والأصوليون على حد سواء ، قضية الحقيقة والمجاز معالجة واسعة لارتباطها بالدلالة، والتي كان لها الأثر البارز في إثراء المنظومة الأصولية على وجه الخصوص - كما أسلفنا الذكر - إذ اجتهدوا بوضع اللفظ في إطاره النظري، فكلّ ما استعمل على الحقيقة كان ظاهرا، وكل ما استعدى التأويل كان مجازا، والذي بدأ في أخذ دوره حين انطلق الحوار بين التوسع التحويلي، والمجاز في النصّ القرآني.

أما في مجال التطبيق والممارسة فقد دار الكلام حول المجاز في القرآن، ففسّرت آيات كثيرة احتملت أكثر من معنى. فقد ذكر المفسّرون من الآيات ما تشاكلت فيها، المعاني فقبلت التأويل على الحقيقة وعلى المجاز معًا دون ترجيح. كما أنّ هناك آيات أخرى كانت محلّ خلاف بين المفسرين، تبعا مرة للحجة المذهبية ومرة للحجة الموضوعية بحثا عن مقاصد النص القرآني . ذكر الزمخشري في تفسيره لقوله تعالى: ﴿ وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ ﴾ ﴿٢٠٤﴾ (الأعراف، الآية 204)، أن يفسرها على وجهين، أن المراد الاستماع على الحقيقة وقد يحتمل العمل الناتج من فعل الاستماع (2).

إن موضوع الحقيقة والمجاز باب واسع ومتشعب، تتداخل فيه العقيدة مع الأحكام الشرعية واللغوية، مما يجعل البحث فيه محفوفًا بكثير من الصعوبات، إن لم نقل الخطورة، وخصوصا عندما

1 - عبد العظيم إبراهيم محمد المطعي ، المجاز عند ابن تيمية بين الإنكار والإقرار م س ، ص 05

2- ينظر الكشف، ج1، ص 139.

يكون مجال البحث هو القرآن الكريم (تأويل آيات الصفات مثلاً). ومع هذا فهو مبحث دلالي لتنشيط عملية التأويل، وفتح آفاق جديدة رحبة لمستعملي اللغة قصد استيعاب المتجدد من المعاني فيها، واحتواء جميع أصناف المتخاطبين بها، ولذلك اعتبره علماء العربية سنة من سنن اللسان العربي، وعادة من عادات المتكلمين به، فضلاً عن كونه مجالاً لتنمية العربية، ولعل فيما أثبتته الزمخشري في معجمه (أساس البلاغة) من ضروب المجاز يعطي صورة دقيقة لأثر المجاز في نمو العربية عن هذا الطريق، وفي عمله هذا تنبيه لجانب من جوانب النمو والتوسع اللغوي، فضلاً عما يضيفه من جمال في التعبير بما يروق للنفس ويزيد من قوتها .

والمجاز إدراك بلاغي، ما فتى البلاغيون ينقبون عن مكانه بحثاً عن الدلالة، ولاسيما إذا تعلق الأمر بالقرآن العظيم. فقد انصرفوا باهتمامهم إلى تحليل مظاهر الإعجاز في القرآن الكريم ، لأنه طرح جملة من المفارقات على الصعيد البلاغي ،أسهمت في تحديد موقف البلاغيين من علاقة الشكل بالمضمون وعلاقة اللفظ بالمعنى ووظيفة المجاز اللغوي ، فإذا كان القرآن دعوة إلى الله وفق تبعاً للعقيدة الجديدة والأزلية في الوقت نفسه ، ولبلوغ تلك الغاية يتطلب أن يكون النص القرآني مفهوماً من قبل المتلقين إذ هو بلاغ⁽¹⁾ للناس يتوخى إيصال المعنى إلى المتلقي ، وفي الوقت ذاته ، هو بناء ونظام متفرد حارت الألباب في الإتيان بمثله ،وبقي تحديه لهم أزلي سرمدى . هذه المعادلة أجبرت علماء البلاغة على البحث عن الحل الأمثل لها للبرهنة عن إعجازه من جهة ،وأن وسائله وأدواته لا تختلف عما يستعمله القوم في مخاطبتهم من جهة أخرى.

وهناك أمر آخر قد بينه المهتمون بالإعجاز وتمثل في الاعتماد على العلاقة بين اللفظ والمعنى لتأويل التعارض بين محتوى الرسالة وبنائها ، بأن جعلوا اللفظ في خدمة المعنى ، كما اعتبروا أن الأساليب البلاغية الواردة في القرآن الكريم أكثر إبانة عن المعنى من الاستعمال الحقيقي ،وعلى هذه الطريقة قامت دراسات بلاغية من قبل علماء الإعجاز ، تفسر الخطاب القرآني ، وتكشف أسرار إعجازه خدمة للقرآن وبلاغة القرآن .

لقد تفرد عبد القاهر الجرجاني في تاريخ البلاغة العربية والنقد القديم ،إذ تجاوز الثنائية التي أثارها الجاحظ قبله حين فاضل بين اللفظ والمعنى ، فقد كانت علاقة اللفظ بالمعنى شاغلاً معرفياً

1- انظر في ذلك: (سورة المائدة: آية 92)، (سورة النحل: آية 35)، (سورة العنكبوت: آية 18)، (سورة يس: آية 17)، (سورة آل عمران: آية 20)، (سورة الرعد: آية 40).

اتخذ اتجاهات متعددة، منطلقاً من أصل اللغة وضعا واصطلاحاً ، ووصولاً إلى إشكالية اللفظ والمعنى ، "وهذا راجع ليس فقط إلى العلاقة الوثيقة التي تربط المبنى بالمعنى في كل لغة، بل أيضاً إلى خصوصية الكتابة العربية التي تنفصل فيها عناصر اللفظ وأصوله، وهياته، عن علامات المعنى ومحدداته"⁽¹⁾. وهذا الأمر ليس بجديد على البلاغيين فقد خاض غمار هذه المعركة من قبل النحويون وعلى رأسهم سيبويه الذي تناول مباحث كثيرة في هذا الباب مرتبطة باللفظ إذ يقول : "اعلم أنّ من كلامهم اختلاف اللفظين لاختلاف المعنيين، واختلاف اللفظين والمعنى واحد، واتفاق اللفظين واختلاف المعنيين"⁽²⁾، فسيبويه في كتبه هذا يبحث مستفيضاً في علاقة اللفظ بالمعنى باحثاً لها عن تعليقات وتخریجات نحوية ، مستشهداً بآيات من القرآن الكريم مدعماً بها الجوانب الإعرابية ، ومؤطراً بها النظام اللغوي للعربية .

هذا الارتباط وتلك العلاقة بين اللفظ والمعنى والشكل والمضمون قد ارتبطت ارتباطاً وثيقاً، ومباشراً بمسألتي التأويل والإعجاز، بل تعدت إلى البلاغيين الذين أثبتوا جدارتهم في هذا المجال. فقد اهتمّ البلاغيون بهذه المسألة ، من زاوية المفاضلة والامتنياز ، ودور المعنى في العملية التأويلية التبيينية، ويعتبر الجاحظ أول من أثار القضية ، بمفاضلته اللفظ على حساب المعنى ، قائلاً : "المعاني مطروحة في الطّريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني، وإنما الشأن في إقامة الوزن، وتخيّر اللفظ، وسهولة المخرج، وكثرة الماء، وفي صحّة الطبع، وجودة السّبك"⁽³⁾. متفقاً مع أبي هلال العسكري، إذ يقول: "الخطب الرائعة، والشعار الرائقة، ما عملت لإفهام المعنى فقط، لأنّ الرديء من الألفاظ يقوم مقام الجيّد منها في الإفهام، وإنما يدلّ حسن الكلام وإحكام صنعته ورونق ألفاظه وجودة مطالعه وحسن مقاطعه، وغريب بيانه على فضل قائله وفهم منشئه. وأكثر هذه الأوصاف ترجع إلى الألفاظ دون المعاني"⁽⁴⁾. وفي نفس السياق نجد ابن خلدون ينتصر للفظ على المعنى إذ يقول : "اعلم أن صناعة الكلام نظماً ونثراً إنما هي في الألفاظ لا في المعاني، وإنما المعاني تبع.. فهي في الضمائر، وأيضاً فالمعاني موجودة عند كل واحد، وفي طوع كل فكر منها ما شاء

¹ - الجابري، بنية العقل العربي، ص 43.

² - سيبويه، الكتاب، تحقيق عبد السلام هارون، مكتبة الخانجي، القاهرة، ط3، 1988، ج1، ص 7.

³ - الجاحظ، كتاب الحيوان، ج3، ص 366.

⁴ - أبو هلال العسكري، كتاب الصناعتين - الكتابة والشعر - تحقيق وضبط: د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1989،

ويرضى، فلا يحتاج إلى صناعة، و أن تأليف الكلام للعبارة عنها هو المحتاج للصناعة وهو بمثابة القوالب للمعاني¹.

هذا ما وجدناه مع البلاغيين الذين سبقوا الجرجاني، والذين أعلوا من شأن اللفظ على حساب المعنى، فالبيان عندهم مرجعه إلى اللفظ، إلا أن القضية هذه قد اتخذت عند عبد القاهر منحى آخر، فعدل عن اللفظ إلى ما يسمى بالنظم، متخذاً من كلام العرب وبخاصة الشعر أرضية للبحث عن معايير بلاغته ليصل في النهاية إلى تفوق القرآن الكريم، بلاغة وانسجاماً واتساقاً، وقد نحى نحوه كثيرون أمثال الخطابي حيث قال: "وإنما يقوم الكلام بهذه الأشياء الثلاثة: لفظ حامل ومعنى به قائم، ورباط لهما ناظم، وإذا تأملت القرآن وجدت هذه الأمور منه في غاية الشرف والفضيلة، حتى لا ترى شيئاً من الألفاظ أفصح ولا أجزل ولا أعذب من ألفاظه. ولا ترى نظماً أحسن تأليفاً وأشد تلوّماً وتشاكلاً من نظمه. وأمّا المعاني فلا خفاء على ذي عقل أنّها هي التي تشهد لها العقول بالتقدّم في أبوابها، والترقي إلى أعلى درجات الفضل في نوعها وصفاتها"⁽²⁾.

وعليه تكون نظرية النظم تتمحور حول ذلك التناسب في الدلالات بين الكلمات ومعانيها حسب يقتضيه العقل والحال، وفي هذا السياق يقول الجرجاني: "ليس الغرض بنظم الكلم، أن توالى ألفاظها في النطق، بل أن تناسب دلالتها وتلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل"⁽³⁾.

ويعتبر الألفاظ تابعة للمعاني، وخادمة لها ولا تنظم إلا بانتظامها، يقول: "لا يتصور أن تعرف للفظ موضعاً من غير أن تعرف معناه، ولا أن تتوخى في الألفاظ من حيث هي ألفاظ، ترتيباً ونظماً وأن تتوخى الترتيب في المعاني وتعمل الفكر هناك. فإذا تمّ لك ذلك، أتبعها بالألفاظ وقفوت بها آثارها، وإنك إذا فرغت من ترتيب المعاني في نفسك، لم تحتج أن تستأنف فكراً في ترتيب الألفاظ، بل تجدها تترتب لك بحكم أنّها خدم للمعاني وتابعة لها ولا حقة بها، وأنّ العلم بمواقع المعاني في النفس، علم بمواقع الألفاظ الدالة عليها في النطق"⁽⁴⁾.

¹ ابن خلدون، المقدمة ط دار الفكر للتراث مصر 1425هـ بتحقيق حامد أحمد الطاهر ص 736

² الخطابي، بيان إعجاز القرآن، (ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز)، ص 24.

³ دلائل الإعجاز، ص 27.

⁴ الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 30.

تلك هي الأطر للنظام البياني وضع لها الجرجاني الحجر الأساس منطلقاً من نظرية النظم ، التي هي بحق نقلة نوعية خصبة ، في إطار فقه الخطاب القرآني بخاصة ، ومن ثم كان اعتمادنا عليها في ربطه بإشكالية التأويل كونها باعتبارها قراءة استكشافية تفكك الشفرات وتسبر الأغوار ، وتكشف أصالة القرآن و فرادته ، فغاية الجرجاني إذا كانت البحث تلك الأسباب والعلل التي جعلت من القرآن يتحدى العرب ويعجزهم ، ووصولاً إلى هذه الأسباب حدد الجرجاني الفوارق بين الكلام العادي وكلام الله تعالى في النص القرآني راداً ذلك إلى قاعدة النظم .

الرجاني ونظرية النظم وعلاقتها بالتأويل :

القرآن أعلى مراتب البلاغة والفصاحة والبيان ،ومنه وإليه فطن عبد القاهر الجرجاني إلى نظريته ،وقد نزل القرآن على أفصح الناس لساناً فتحدهم فأعجزهم ،فلم يستطيعوا أن يأتوا بمثله ،ولا أن يأتوا بسورة أو بآيه ،فأبانوا عن عجز واستسلام ،ولكن يبقى السؤال ما الذي أعجزهم فيه ؟أعن معان دقيقة صحيحة قوية ؟أم ألفاظه المحكمة الفصيحة؟ أجاب الجرجاني عن سر عجز العرب عن الإتيان بمثله ،وفسر إعجابهم به فقال:"أعجزهم مزايا ظهرت لهم في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادئ آيه ومقاطعها، ومجاري ألفاظها ومواقعها وفي مضرب كل مثل ،مساق كل خبر، وصورة كل عظة وتنبية وإعلام، وتذكير وترغيب وترهيب، ومع كل حجة وبرهان، وصفة وتبيان، وبهرهم أنهم تأملوه سورة سورة، وعشرا عشرا، وآية آية، فلم يجدوا في الجميع كلمة ينبو مكانها، ولفظة ينكر شأنها ،ويرى أن هناك أصلح هناك أو أشبه، أو أخرى ،بل وجدوا اتساقاً بمر العقول، وأعجز الجمهور، ونظاماً والتاماً، وإتقاناً وإحكاماً، لم يدع في نفس بليغ منهم- ولو حك بيا فوخه السماء موضع طمع ،حتى خرست الألسن عن أن تدعي وتقول"¹

كان الجرجاني نتاجاً تلقائياً للتيار الدارس للقرآن الكريم ، باعتباره نصاً يمكن أن يُمارس عليه التأويل ، فكانت نظريته التأويلية منطلقاً من النظر إلى مستويات النصوص من وجهة أدبية يقول : "إنَّ هناك متشابهات خفية يدقُّ المسلك إليها. فإذا تغلغل فكرك، فأدر كها، فقد استحققت الفضل. ولذلك يشبه المدققُ في المعاني بالغائص على الدر"⁽²⁾. ومن هنا نجد توافر القواعد النقدية لدى الجرجاني حيث أشار إلى تجاوز الحرفية، واستبصار أغوار الدوال.

¹ - الجرجاني دلائل الإعجاز ،ص84

² - الجرجاني، أسرار البلاغة في علم البيان، ص 18.

لذلك، كانت نظرية النظم رؤية جديدة في إعجاز القرآن وتحديد أدبية التبليغ فيه، في إطارها السياقي، من حيث صلة المفردات فيما بينها، إذ الأدبية عنده، "تسعى إلى اكتشاف الكنه الدلالي القائم على التأويل واستدعاء الصورة المعنوية من أخرى حسية شاهدة، وهو ما عبّر عنه بمعنى المعنى"⁽¹⁾. ويمكننا هنا أن نقول، أن هذه النظرية راعت "الخاصية التحويلية للعلامة اللسانية، وقابليتها للانتقال من حقل إلى آخر لغرض يقتضيه السياق، فجعل همّه الأول أن يعطي مفهوم الاتساع حقه، بتحديد المجال الإدراكي التي تتحرر فيه العلامات"⁽²⁾، فيقول: "إعلم لهذا الدرب اتساعاً وتقنناً، لا غاية إلا أنه على اتساعه يدور في الأمر الأعم على شيئين، الكتابة والمجاز"⁽³⁾. فالجرجاني يحاول تقريب المسافة بين الدال ومدلوله وهذا وتلك وظيفة المجاز .

ويفرق الجرجاني بين اللفظ، واللفظ داخل السياق، وهو لا يتشكّل إلاّ بعملية ذهنية يقوم بها المتلقي مستعينا بالسياق الذي تنتمي إليه صورة ما، فالصورة تملك معناها الأول بمقتضى الوضع اللغوي، ولكنها تخلق معنى آخر يظلّ في حاجة إلى استكشاف، لذلك اشتغل عبد القاهر على النظم مبينا أطرها، وجماليته. وأدرك قبل غيره، أن لا مزية للفظ إلاّ من خلال السياق، وأنها لا تؤدّي معنى من المعاني إلاّ في نطاق التّأليف، حيث أن الكلمة لا تفاضل أخرى إلا بدورها ضمن السياق ومراعاة المعنى مع ما قبلها وما بعدها يقول: "فالألفاظ لا تفاضل من حيث هي ألفاظ مجردة، ولا من حيث هي كلم مفردة، وأنّ الألفاظ تثبت لها الفضيلة وخلافها في ملائمة معنى اللفظة لمعنى التي تليها، أو ما أشبه ذلك ممّا لا تعلق له بصريح اللفظ"⁽⁴⁾.

إن نظرية الجرجاني التي تعتبر البلاغة تقع على كلية النصّ، هي في الحقيقة ربط بين المعنى والسياق، بين الخطاب والتأويل، باعتبار التأويل ضرب من الكثافة المعنوية التي تمكّننا من فعل القراءة، وفي هذا يقول: "واعلم، أن ممّا هو أصل في أن يدق النظر، ويغمض المسلك، في توخي المعاني التي عرفت أن تتحدّد أجزاء الكلام، ويدخل بعضها في بعض، ويشيّد ارتباط ثان منها بأول،

¹ - أ.د. سليمان عشراقي، الخطاب القرآني وأدبية التلقي، ص 30.

² - د. بكري عبد الكريم، "أثر الدراسات القرآنية في النقد العربي الحديث"، الحضارة الإسلامية، عدد 6، ديسمبر 1999، معهد الحضارة الإسلامية، وهران، الجزائر، ص 52.

³ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 204.

⁴ - المصدر نفسه، ص 38.

وأن يُحتاج في الجملة إلى أن تضعها في النفس وضعا واحدا، وأن يكون حالك فيها حال الباني، يضع يمينه هاهنا، في حال ما يضع بيساره هناك"⁽¹⁾.

إنّ المتتبع لأصول نظرية النظم، يدرك أنها مبنية على أسس لغوية متطورة، قوامها التمييز بين اللغة والكلام، كما يربط بين الألفاظ بدلالاتها ربطا منهجيا، وهو بالتالي يسعى الى الكشف "عن خصوصية الدلالة اللغوية وارتباطها بقابليتها للدخول في علاقات نحوية، هي التي تنتج دلالة العلامات اللغوية، فالفرق بين كلام وكلام يعود إلى مقدرة المتكلم وكفاءته في استخدام قوانين النحو"⁽²⁾.

فبعد القاهر الجرجاني من خلال تبنيّه لهذه النظرية انما توصل إلى دراسة النظام اللغوي على مستوى النصّ بعد أن كان على مستوى اللفظة، فالنظم إجراء يتيح إمكانات التأويل، كما يتيح "لا نهائية الاختيارات المتاحة لدى المتكلم من خلالها، فالنظم إنتاج للدلالة، وللمعنى الذي تعتمد أساسا على تفاعل مستوياتها الصوتية والصرفية والنحوية من خلال علاقة التركيب والاستبدال"⁽³⁾. أي من خلال بعض الظواهر الأسلوبية على مستوى النصّ، والمتمثلة في التقديم، والتأخير والحذف والذكر والتكرار، أو عند مستوى العلاقات بين الجمل، كالوصل والقطع والعطف والاستئناف، أو على مستوى الدلالة كالكناية والاستعارة والمجاز.

إنّ نظرية النظم المنجزة من قبل الجرجاني، ذات أساس منهجي للوقوف على أسرار البلاغة، وعلى أدبية الإعجاز القرآني، إذ ربط تحليله للإعجاز، بضروب الكلام البليغ، وبنصوص تمثل قمة الموروث العربي.

الإعجاز القرآني والتأويل :

لقد ذكرنا فيما سبق أنّ عملية النظم، تتشابك داخلها المركبات النصية ويأخذ كل مركب دوره ومكانه مع باقي المركبات الأخرى مسهمة كلها في بناء النص ونظامه، في انسجام وتناسق كاملين، فيتكون النص وحدة كاملة متكاملة تمارس الفعل الدلالي، من خلال علاقات الاستبدال على مستوى الألفاظ والتركيب.

¹ - الجرجاني، دلائل الإعجاز المصدر السابق، ص 83.

² - نصر حامد أبو زيد، آلية التأويل وإشكالية القراءة، ص 93.

³ - نصر حامد أبو زيد، النص، السلطة، الحقيقة - الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة - المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997، ص

لقد اشتغل الجرجاني بالإعجاز ، وكتب فيه كتابه المشهور "دلائل الإعجاز" وكما أسلفنا الذكر ، في القول بأن القرآن نزل بلسان عربي مبين ، وعلى سنن العرب في مخاطبتهم إلا انه تحداهم بعلو أسلوبه وبلاغته ، فعجزوا على الإتيان بمثله أو مجاراته لما له من إعجاز ، وقد طرحت أسئلة كثيرة في هذا الباب أين مكن الإعجاز أهو في اللفظ أم في المعنى أم فيهما معا ، وكانت إجابة الجرجاني أن مكن ذلك هو النظم ؛ فالقرآن في بنيته العميقة مبينا لكلامهم ، فكيف يكون ذلك؟ ذلك ما عبّر عنه القاضي بالخروج عن العادة مع بلوغ المزية، بقوله: "وليس لأحد أن يقول: إذا كان السبب إلى الشيء مما لم يتقدم وقوعه مثله، فيجب أن يكون معجزا، لأنّ المعجز هو بما يخرج عن العادة، ولا يمكن لأهل تلك العادة فيه المساواة والمشاركة، ولو أن ذلك كذلك، لوجب في ابتداء العادات أن يكون من باب الإعجاز حتى لا ينفصل حاله من حال انتقاض العادة"⁽¹⁾.

فالخطاب القرآني استمد مادته من اللغة، من حيث هو نصّ واضح العرب على لغتهم، لكنّه أرسى إعجازه، مبرزا أنّه المتفرد في تعامله مع ألفاظ اللغة، التي لا تستقيم معانيها، ومعاني معانيها إلا ضمن علاقات نظمية سياقية، وعلاقات استبدالية. كما أحدث تباعدا مع الموروث الكلامي العربي المتمثل أساسا في الشعر، وبذلك يكون القرآن فرقانا على مستوى الدال والمدلول، حيث أحدث محددات أسلوبية، وتركيبات جديدة حرّكت الأفهام والوجدان، فاعتنقته وآمنت بتعاليمه. ومن خلال ذلك ندرك أن الإعجاز قضية حريّة بالاهتمام ، لكونها تدفع بالبحث في علاقات الخطاب باللغة وبالمتلقي ، باعتبار أن منطلق الإعجاز هو حركة القرآن البلاغية ضمن دائرة اللغة التي حملت ذلك الخطاب القرآني ، وفي هذا السياق يقول الجرجاني : "أنا إذا كنّا نعلم أنّ الجهة التي منها قامت الحجّة بالقرآن، وظهرت وبانت وبهرت، هي أن كان على حدّ من الفصاحة، تقصر عنه قوى البشر، ومنتها إلى غاية لا يطمح إليها بالفكر، وكان محالا أن يعرف كونه كذلك، إلا من عرف الشعر الذي هو ديوان العرب وعنوان الأدب"⁽²⁾.

ومن خلال هذا النص وجدنا الجرجاني يولي الاهتمام بمتلقي الخطاب إذ اعتبر أن القرآن ببلاغته المعجزة قام على تحقيق الوظيفة التأثيرية، المرتبطة بخاصية تلقي الشعر، فإنّ كانت فكرة الإعجاز قد ارتبطت عند الجرجاني بفعل التأثير، فإننا في مقام آخر نجد أنّها تعلقت بفكرة التأمل من أجل بلوغ مرمى الإعجاز، يقول: "فقليل لنا: قد سمعنا ما قلتم، فخبرونا عنهم، لماذا عجزوا؟"

¹ - القاضي، المغني، ج16، ص 217.

² - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 7.

أعن معان من دقة معانيه وحسنها وصحتها في العقول؟ أم عن ألفاظ من ألفاظه؟ فإن قلت: عن الألفاظ. فما أعجزهم عن اللفظ؟ أم ما بمرهم منه؟ فقلنا ومجاري ألفاظها أعجزهم مزايا ظهرت في نظمه، وخصائص صادفوها في سياق لفظه، وبدائع راعتهم من مبادع آيه ومقاطعها، ومواقعها⁽¹⁾.

إن الجرجاني في مباحثه البلاغية "يؤسس منهجا بيانيا في تفسير القرآن، على نحو ما، إذ أبرز في الدلائل، القيم الجمالية للصور البيانية في القرآن الكريم، مما احتوت عليه من مجازات واستعارات، وكتابات وتشبيهات، وتخييل، ووصل وفصل وقصر، وبيان العلاقة بين ثنائية اللفظ والمعنى، واستكناه الدلالات الحالية والمقالية"⁽²⁾.

وفعلا كان هذا ما حمل الجرجاني على الكلام في الإعجاز، إذ يقول: "وجملة ما أردت أن أبينه لك، أنه لا بد لكل كلام تستحسنه، ولفظ تستجيده، من أن يكون لاستحسانك ذلك جهة معلومة، وعلّة معقولة، وأن يكون لنا إلى العبارة عن ذلك سبيل، وهذا باب من العلم، إن أنت فتحته اطلعت منه على فوائد جليّة، ومعان شريفة، ورأيت له أثرا في الدين عظيما، وفائدة جسيمة، ووجدته سببا إلى جسم كثير من الفساد فيما يعود إلى التّزليل، وإصلاح أنواع من الخلل فيما يتعلّق بالتأويل"⁽³⁾.

إنّ نظرية النظم التي تكونت أصولها حول إعجاز القرآن، لا يسعنا إلا أن نقول أنّها نشأت في كنف البلاغة القرآنية، "وأخذت عند التجربة الأدبية مع القرآن مسارا بلاغيا خاصا كالذي أحدثه [الجرجاني] في وقفاته الطويلة مع المجاز والاستعارة، في وقفاته الطويلة مع المجاز والاستعارة، بهدف استظهار الغاية التعبيرية في ظل الصور الفنية التي حوّاها الخطاب القرآني⁽⁴⁾، إذ أضاف مفهوما جمالياً للبلاغة أثناء تعامله مع النصوص القرآنية، حيث ارتكز على تقنيات أدائية بلاغية متعلّقة بعلم البيان والمعاني، وذلك كله قصد استيعاب الصور والظلال في إعجاز القرآن، يؤكّد ذلك عندما يتعرض لبعض الشواهد القرآنية، نذكر منها على سبيل المثال، قراءته لقوله تعالى:

﴿وَقِيلَ

¹ - الجرجاني، دلائل الإعجاز المصدر السابق، ص 32.

² - د. محمد عباس، "أدبية التفسير عند عبد القاهر الجرجاني"، حواريات الجامعة للبحوث الإنسانية والعلمية، جامعة وهران، ع3، 1996، ص 12.

³ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 33-34.

⁴ - د. محمد عباس، "أدبية التفسير عند عبد القاهر الجرجاني"، ص 11.

يَا أَرْضُ اْبَلْعِي مَاءَكَ وَيَا سَمَاءُ اَقْلِعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ ۖ وَقِيلَ
لَ بَعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴿٤٤﴾ ﴿هو، الآية 44﴾، مقررًا إعجازها، وذلك بارتباط الكلم ببعضه
البعض بحيث لا تكتسب الألفاظ الواردة في الآية معناها ولا يُحاط بدلالاتها، إلا بانتظامها في
السياق الواردة فيه، إذ يقول في هذا: "هل ترى لفظة منها بحيث لو أخذت من بين أخواتها
وأفردت لأدت من الفصاحة ما تؤديه وهي في مكانها من الآية؟"⁽¹⁾.

وبعد أن يفكك وحدات الآية واقفا عند الأمر (ابلعي)، والنداء (يا أرض)، والفعل (غيض)
الذي جاء على صيغة فُعِلَ، ثم التأكيد والإقرار بقوله تعالى: (قضى الأمر)، النهاية المختومة بإضماء
السفينة والذي يعتبره الجرجاني شرط الفخامة، والدلالة على عظم الشأن، ثم يحتم تحليله قائلًا:
"أفلا ترى لشيء من هذه الخصائص التي تملؤك بالإعجاز روعة، وتحضرك عند تصورها هيبه تحيط
بالنفس من أقطارها تعلقا باللفظ من حيث هو مسموع، وحروف تتوالى في النطق؟ أم كل ذلك
لما بين معاني الألفاظ من الاتساق العجيب؟"⁽²⁾.

لقد احتفى الجرجاني بالتمثيل الوارد بالتصوص القرآنية، لما تقتضيه صورته من مشاركة
القارئ في تشكيلها، إذ أصّل لمفهوم الاستعارة كأصل من أصول المجاز، لأنّه يعتبرها" من أوجه
الدلالة على الغرض، وذلك أن المستعير لا يقصد إلى إثبات معنى اللفظة المستعارة، وإنما يعمد شبه
هناك فلا يكون مخبره على خلاف خبره، وهنا تصبح الاستعارة على المستوى المنطقي صادقة"⁽³⁾.

إنّ المجاز في العرف الجرجاني، تقنية منتجة للدلالة، ولهذا السبب اتجهت عنايته إلى دراسة
التركيب اللغوية، وطرق أداء المعنى في إطار منهج متكامل المسمى بالنظم، الذي بصر من خلاله
إعجازية القرآن العظيم، ومصدريته الإعلائية، وأسلوبه الفريد الذي واءمت ألفاظه معانيها في
سياق اتسم بالانسجام والاتساق، فيقول: "... ونعود إلى النسق فنقول: فإذا بطل أن يكون
الوصف الذي أعجزته من القرآن في شيء مما عددناه، لم يبق إلا أن يكون الاستعارة، ولا يمكن أن
تجعل الاستعارة الأصل في الإعجاز وأن يُقصد إليها، لأنّ ذلك يؤدي إلى أن يكون الإعجاز في أي

¹ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 37.

² - انظر: المصدر نفسه، ص 37.

³ - د. جابر عصفور، الصورة الفنية في التراث النقدي البلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط3، 1992، ص 152.

معدودة، في مواضع من السور الطوال مخصوصة، وإذا امتنع ذلك فيها، لم يبق إلا أن يكون في النظم والتأليف، لأنه ليس من بعد ما أبطنا أن يكون فيه إلا النظم"⁽¹⁾.

لقد صاغ الجرجاني نظريته، وفق البيئة التي أنزل فيها القرآن وهي بيئة الشعر ديوان العرب، ولذلك نجده يستشهد بأشعارهم في كل صغيرة وكبيرة، بل إن الشعر لا غنى عنه في دراسة القرآن وفهمه، فالقرآن نص لغوي لا يمكن فهمه أو تحليله كما، لا يمكن اكتشاف قوانينه الذاتية إلا من خلال اكتشاف تلك القوانين العامة التي تشكل فيها الشعر العربي، لذلك قام الجرجاني وهو يؤصل الإعجاز بدراسة النظام اللغوي على مستوى الجملة، ثم على مستوى النص، من خلال مفهوم النظم الذي هو قانون النحو في صيرورته وتعدد إمكاناته.

لقد كانت فكرة الإعجاز نظرية النظم، التي أرسى قواعدها الجرجاني والتي بحثت في أصول إنتاج الخطاب وطرق تفسيره، بغية تحديد الخصائص الفارقة بين الكلام الإلهي والكلام البشري من جهة، وليؤصل من جهة ثانية لأصول البيان، العربي وليرسم في نفس الوقت طريقاً لمن أراد أن يتعاطى التفسير من وجهة جمالية. لقد كان الجرجاني سباقاً إلى اكتشاف جمالية التلقي الأدبي بإرسائه لفكرة التقبل التي نجدها في ثنايا الدلائل.

إن الإعجاز قضية دلالية في أصولها، تفتن إليها الجرجاني ففرق بين الكلمة في ظاهرها وما تحويه من مدلول قابل للتأويل حسب مقتضى الحال على حدّ تعبيره في أسرار البلاغة، فقال: "إن اللفظ أصلاً مبدوء به في الوضع ومقصود، وإن جرّبه على الثاني، إنما هو على سبيل الحكم يتأتى إلى الشيء من غيره"⁽²⁾.

والدلالة هنا، تتجاوز حدود الألفاظ، بحثاً عن دلالات أخرى قد توارت وراء المعنى الظاهر، الذي يتحول بدوره إلى دال يتطلب مدلولاً آخر، يقول الجرجاني: "الكلام على ضربين، ضرب أنت تصل منه إلى الغرض بدلالة اللفظ وحده، ولكن يدلك اللفظ على معناه الذي يقتضيه موضوعه في اللغة، ثم نجد لذلك المعنى دلالة ثانية تصل بها إلى الغرض. ومدار ذلك على الكناية والاستعارة والتمثيل"⁽³⁾.

¹ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 300.

² - الجرجاني، أسرار البلاغة، ص 366.

³ - الجرجاني، دلائل الإعجاز، ص 202.

إنَّ الجرجاني وهو يؤصّل لنظرية النّظم، شغله هاجس الإعجاز القرآني، الذي يكمن في النّص ذاته وليس خارجا عنه، إنّه من مادّته القولية، وأساسه الجمالية. كما سعى إلى مقارنة النّص القرآني من وجهة بيانية، ودلالية، قوامها علاقات سياقية، ممثلة في نظرية النّظم، وعلاقات استبدالية مثلها إنجاز العلامة المعروف بمعنى المعنى. فمن هذين الإنجازين استطاع الجرجاني أن يؤسس لأدبية التفسير القرآني.

وما نخلص إليه أن القرآن العظيم كان تحديا بلاغيا للعرب جميعا، فنبه عقولهم ومداركهم إلى تلك المميزات البيانية والبلاغية التي تفرد بها، فلا عجب أن نجد أن الكثير من البلاغيين والمتكلمين نظّروا للمسألة متقربين مع الجرجاني في مفهومه الشامل للنّظم، من ذلك قول الباقلاني في التمهيد: "ليس الإعجاز في نفس الحروف، وإنما في نظمها وإحكام رصفها"⁽¹⁾.

إنّ الغاية من هذا كله أن النّص القرآني لم يخضع لمنهج قرائي واحد، بل تعدّدت، وتشعبت طرق مقارنته، متلوّنة بلون المذهب والانتماء، ولكنها لم تخرج من دائرة الدلالة، ولم تتعدّ إشكالية اللفظ والمعنى المرتبطة بوجوه البيان، ولم تتجاوز حدود اللغة العربية كمحدد أساسي من محددات المعرفة التي صدر عنها كل نظام سواء كان بلاغيا أو مذهبيا، أصوليا أو عرفانيا.

ابن قتيبة (ت 276 هـ) ومشكل متشابه القرآن :

لقد عمل ابن قتيبة على نمط جديد في التأويل تمثل في الجمع بين التأويل والمجاز والمتشابه، إذ لا يجعل المحكم والمتشابه أمرين متقابلين، ولا يتخذ من القاعدة العربية مرجعا في فهم المتشابه، بل يعتمد على المجاز مدخلا إلى التأويل، كما يتسع المتشابه شاملا كل الآيات التي كانت محلا للطعن في عربية القرآن وبلاغته، وربما عدّ السبب العقائدي والدفاع والذود عن حياض الإسلام والقرآن سببا في ضبط القواعد وإقامة الحدود ليسدّ كل أبواب التشكيك والريب من قبل الحاقدين والمندسين والمتحاملين على القرآن ولغة القرآن. وفي هذا السياق أشار ابن قتيبة في كتابه (تأويل مشكل القرآن) قائلا: "وقد اعترض كتاب الله بالطّعن ملحدون، لَعَوْا فيه وهجروا، وآتبعوا ﴿﴾ بأفهام كليلة، وأبصار عليلة، ونظر مدخول، فحرّفوا الكلام عن مواضعه، وعدلوه عن سبيله، ثمّ قَضَوْا عليه بالتناقض، والاستحالة في اللّحن، وفساد النّظم الاختلاف... فأحببت أن أنضح عن كتاب الله، وأرمي من ورائه الحجج النّيّرة... فألّفت هذا الكتاب جامعا لتأويل مشكل القرآن"⁽²⁾.

¹ - الباقلاني، كتاب التمهيد، تصحيح الأب ريتشارد يوسف مكارني اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957، (د.ت)، ص 151.

² - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، شرحه ونشره احمد صقر، ط 02/ دار التراث القاهرة 1973 المقدمة .

فمن باب الردّ على المتأولين والطاعنين، كان طبيعياً أن يتسع مفهومه للمتشابه، الذي ينظر إلى أصله، قائلاً: "وأصل التشابه، أن يشبه اللفظ اللفظ في الظاهر، والمعنيان مختلفان"⁽¹⁾، وهنا يعود بنا إلى مفهوم التشابه عند المفسرين، لكنّه يتجاوز هذا المعنى الحرفي لأصل التشابه، ليعمّمه على كلّ ما غمض وأشكل فهمه، فيقال "لكلّ ما غمض ودقّ، متشابه، وإن لم تقع الحيرة فيه من جهة الشبه بغيره، ومثل التشابه المشكل. ويسمّى مشكلاً لأنّه أشكل، أي دخل في شكل غيره، فأشبهه وشاكله"⁽²⁾.

إذا حللنا قراءة ابن قتيبة للمتشابه، وجدناه يعطيه المعنى القرآني لمفهوم، في صورته المعجمية، نائباً به عمّا تلبّسه من فعل الاصطلاح. وكأنّه يشير أنّ كلّ غامض متشابه، لكنّ الإشكال الذي يقف، كما وقف عنده غيره، هو التسليم بالقول بالتشابه، والقرآن جاء بلسان عربي مبين، ونزل بلغة العرب، وعلى طرائقها وأسلوبها في القول، فكيف أشكل، وغمض على العرب فهم بعض معانيه؟ يجيب ابن قتيبة، رابطاً وجود التشابه بفكرة الاختبار والابتلاء والتكليف، وليتبيّن المجتهد من المقلّد، فلو كان "القرآن كلّ ظاهراً مكشوفاً، حتّى يستوي في معرفته العالم والجاهل، لبطل التفاضل بين الناس، وسقطت المحنة، وماتت الخواطر، ومع الحاجة تقع الفكرة والحيلة، ومع الكفاية يقع العجز والبلادة"⁽³⁾، فوجود التشابه حافز للإنسان على التأمّل والعمل، ومجال للتفاضل بين أهل الاجتهاد.

وإذا كان معنى التشابه قد أخذ هذا المعنى الواسع عند ابن قتيبة، فمن الطبيعي أن يسلم بإمكانية معرفته، ما دام قد سلّم بأهميته في التمييز بين المجتهد والمقلّد، فيقول: "ولسنا ممن يزعم أنّ التشابه في القرآن لا يعلمه الراسخون في العلم. وهذا غلط من متأوليّه على اللغة والمعنى، ولم يتزل الله شيئاً من القرآن إلّا لينفع به عباده، ويدلّ على معنى أرادّه. فلو كان التشابه لا يعلمه غيره، للزمنا للطاعن مقال، وتعلّق علينا بعلّة"⁽⁴⁾(*). وهنا نجد ابن قتيبة يتقاطع مع المعتزلة في توظيف نفس

¹ - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن م سابق، ص 102.

² - المصدر نفسه، ص 102.

³ - المصدر نفسه، ص 86.

⁴ - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن م سابق، ص 99.

* - انظر، مشكل تأويل القرآن، من الصفحة رقم 86 إلى الصفحة 102.

الآليات ، يقول القاضي: "...وبعد فلسنا نسلمّ أنّه تعالى خصّ نفسه بالعلم بذلك، لأنّه تعالى لا يجوز أن يُتزل كلاما وخطابا إلّا وللخطاب طريق إلى معرفته في الوجه الذي قصد إليه"⁽¹⁾.

وبالعودة إلى الآية السابعة من سورة آل عمران نجد ابن قتيبة يمنحها تأويلا نحويا ، فيقول :

"كيف يجوز في اللغة أن لا يعلمه الراسخون في العلم، والله تعالى يقول: ﴿ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ آمَنَّا بِهِ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا ﴾ ، وأنت إذا أشركت الراسخين في العلم، انقطعوا عن (يقولون)، وليس هاهنا واو نسق توجب للراسخين فعلين، وهذا مذهب كثير من النحويين"⁽²⁾.

لا باتباعهم إعراب الله"⁽³⁾. أي الراسخون تعرب مبتدأ، خبره الجملة الفعلية (يقولون، وليست مرفوعة بالعطف على لفظ الجلالة، لأنّ هذه الواو استئنافية وليست عاطفة. "فالمشكلة الإعرابية عنده تتوقف في الجملة (يقولون) - وليس كما رأينا أنّها متوقّفة على (والراسخون) - لأنّها ليست مسبوقه بواو الحال أو واو العطف، وهذا يجعلها أقرب للجملة الخبرية للراسخين في العلم، ومن جهة أخرى، فإنّ أسلوب القصر بـ(ما، وإلّا) في الجملة السابقة يجعل عطف الجملتين صعب"⁽⁴⁾. وما بين العطف والاستئناف، يكاد ابن قتيبة يرجّح الأخير بقوله: "قلنا له: إنّ (يقولون) هاهنا في معنى الحال، كأنّه قال: الراسخين في العلم، قائلين: آمنا به، ومثله في الكلام"⁽⁵⁾.

ومما سبق يتضح لنا البعد الكلامي عند ابن قتيبة من خلال كتابه المذكور ، بقضايا تنظيمية في القرآن الكريم ، كاختلاف الإعراب والدلالات المرجعية للاستعارة، فالقضية التي تناولها لغوية صرفة، طُرحت طرحا كلاميا.

ولما كنّا قد نبهنا إلى أنّ ابن قتيبة لم يتناول المحكم والمتشابه متقابلين ، ولكنه اعتبر المجاز فضاء واسعا للتأويل ، نحاول تناول ماذهب إليه في هذا المجال .

1- القاضي، المغني، ج16، ص 376.

2- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن ، ص 100.

3- الفراء، معاني القرآن، إشراف وإعداد: د. إبراهيم الدسوقي، عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مصر، ط1، 1989، ص 96.

4- نصر حامد أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 173.

5- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 100.

المجاز ولتاويل عند ابن قتيبة:

جاء بعد الجاحظ تلميذه ابن قتيبة ، الذي توسع في نظرتة إلى الاستعارة والمجاز ، كما أدخل كثيرا من الألفاظ والاصطلاحات التي أخذت تظهر بعد ذلك بالتدرج في علوم البلاغة ، التي زادت في توسيع الدلالات ، فنراه يقول في كتابه «تأويل مشكل القرآن» : "و للعرب المجازات في الكلام ، ومعناها طرق القول وماأخذه. ففيها الاستعارة، والتمثيل، والقلب، والتقديم، والتأخير، والحذف، والتكرار، والإخفاء، والإظهار، والتعريض، والإفصاح، والكناية، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع، والجميع خطاب الواحد، والواحد والجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم ، و بلفظ العموم لمعنى الخصوص، مع أشياء كثيرة في أبواب المجاز،" (1).

ثم نجده يعقد بعد ذلك باين أولهما في «المجاز» وثانيهما في «الاستعارة» فيتحدث عن المجاز في القرآن ، ويكثر من الأمثلة القرآنية يخرجها تخريجا مجازيا يبعدها عن الاصطدام بالحقيقة.

أما حديثه عن المجاز في القرآن فقد كان من منطلق دفاعي قوي، يقول : "و أما الطاعنون على القرآن بالمجاز فإنهم زعموا أنه كذب ، لأن الجدار لا يريد(2) ، والقرية لا تسأل(3). وهذا من أشنع جهالاتهم. وأدلها على سوء نظرهم وقلة أفهامهم، ولو كان المجاز كذبا، وكل فعل ينسب إلى غير الحيوان باطلا، كان أكثر كلامنا فاسدا. لأننا نقول : نبت البقل ، وطالت الشجرة، وأينعت الثمرة، وأقام الجبل، ورخص السعر"(4).

أما الباب الذي عقده ابن قتيبة " للاستعارة " في كتابه «تأويل مشكل القرآن» فهو لا يقل إمتاعا وفائدة عن باب المجاز ، وتكاد ألفاظه تكون هي الألفاظ التي استعملها البيانون بعد هذا. يقول: " فالعرب تستعير الكلمة فتضعها مكان الكلمة إذا كان المسمى بها بسبب من الأخرى أو مجاورا لها أو مشاكلا. فيقولون للنبات : نوء. لأنه يكون عن النوء عندهم . ويقولون للمطر : سماء. لأنه من السماء يتزل ، فيقال : ما زلنا نطأ السماء حتى أتيناكم. قال الشاعر(5) :

إِذَا سَقَطَ السَّمَاءُ بِأَرْضِ قَوْمٍ رَعَيْنَاهُ وَإِنْ كَانُوا غَضَابًا

1 ابن قتيبة تأويل مشكل القرآن م س ص 14

2 - نفسه ص 15

3 - نفسه ص 15

4 - نفسه ص 78

5 - جرير بن عطية الديوان

ويقولون : ضحكت الأرض. إذا أنبتت ، لأنها تبتدى عن حسن النبات ، وتفتق عن الزهر كما يفتر الضاحك عن الثغر، ولذلك قيل لطلع النخل إذا انفتق عنه كافوره : الضَّحْكُ ، لأنه يبدو منه للناظر كيباض الثغر. ويقال : ضحكت الطلعة. ويقال : الثَّور يضاحك الشمس لأنه يدور معها" (1)

وقد عمد ابن قتيبة على آي القرآن الكريم ، في ردّه على الطاعنين فشرح في ضوء الآيات ما يذهب إليه أهل التأويل القائلين بالحقيقة دون المجاز ، ليعود بذلك إلى دائرة المجاز فينفي ما قالوا جملة وتفصيلا ، ويستشهد على صحة القول من خلال الاستعمال الميداني عند العرب في حياتهم اليومية لألفاظ متداولة ، وعبارات قائمة لا يمكن تأويله إلا بالمجاز.

لقد اتخذ ابن قتيبة من المجاز أداة للتأويل، كما ذكرنا⁽²⁾، مبينا بان المجاز يملك اتساعا في الدلالة ، يقول : هذا المجاز "كاد يرفعه إلى مستوى الضرورة اللغوية التي لا محيص عنها للمتكلم، غير أنه بعيدة لمستوى العرف اللغوي، لا إلى مستوى الضرورة التعبيرية"⁽³⁾.

فالمجاز عند ابن قتيبة أمر ضروري بل هو أساس التأويل في حين أن هناك من أنكروه قديما كابن تيمية وحديثا كالمدرسة القصدية التي سنتطرق فيها إلى ذلك في الفصل الموالي ، أما ابن قتيبة فينطلق من كلام العرب ، إذ أن المجاز عنده ظاهرة متعلقة بأشكال التعبير ولمعرفة الدلالة الوضعية لا بد من إرجاعها إلى مستواها الأصلي ، والمجاز عنده إجراء عربي أصيل قد استعمله العرب الأولون ، وبه تكسب العبارة بخرجها عن المؤلف معنى إضافيا واتساعا دلاليا ، ولذلك تم التأويل وفق السياق إذ الفهم يتعدى اللفظة المفردة ففسح المجال للاستعارة والتراكيب والعلائق في بناء المعنى . يقول عند تفسيره للمجاز الوارد في قوله عزّ وجلّ: ﴿

يَوْمَ يُكْشَفُ عَنْ سَاقٍ وَيُدْعَوْنَ إِلَى السُّجُودِ فَلَا يَسْتَطِيعُونَ ﴿٤٢﴾ (سورة القلم، الآية 42) ، إذ يبيّن كيف تحوّلت الدلالة الحسيّة إلى معنويّة، فيقول: "... أي شدة الأمر، كذلك قال قتادة، وقال إبراهيم: عن أمر عظيم، فتأويلها معناه "يوم يُكشَفُ عن أمر عظيم أو شديد" وأصل هذا: أن الرّجل إذا وقع في أمر عظيم يحتاج إلى معاناته، والجدّ فيه، فقليل، ثمّ عن ساقه، فاستعيرت الساق في موضع الشدة"⁽⁴⁾.

¹ - ابن قتيبة تأويل مشكل القرآن ص 101

² - انظر، تأويل مشكل القرآن، الصفحات التالية: 15، 16، 20، 26-35، 113، 114، 426، 432، إذ تناول فيها أوجه المجازات..

³ - أبو زيد، الاتجاه العقلي في التفسير، ص 170.

⁴ - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 137. وينظر أيضا، أبي هلال العسكري، الصناعتين، ص 305.

فالمجاز قد خصصه وحصره في نقل الدلالة القائم على المشابهة، مستدلا في ذلك بان العرب

تستعير الكلمة واضعة إياها مكان الكلمة لتوافر عنصر المشابهة أو المشاكلة أو المجاورة وهكذا، فيقولون: "ضحكت الأرض، إذا أنبتت، لأنها تنبئ عن حسن النبات، وتفتق عن الزهر، كما يفتر الضاحك عن الثغر... ويقولون لقيت من فلان عرق القرية، أي شدة ومشقة. ومثل هذا في كلام العرب كثير"⁽¹⁾.

لقد ساعد ابن قتيبة في اتجاهه هذا كثير من البلاغيين واللغويين وعلماء الكلام قبل عصر الجاحظ وبعده، ولذلك وجدناه يدافع بقوة عن المجاز كما اشرنا معتبرا إياه أساس التأويل، مبينا بان اللغة لا يمكنها أن تعبّر عن الأمور العميقة والبعيدة حتى تعبّر عن الأمور البسيطة كالحیوان والجماد ومن ثم فهي ولاشك لا بد أن تقع في التشبيه تعبيرا عن الأمور اللامتناهية. ومن ثم يجعل ابن قتيبة اعتماد المجاز أمر ضروري ومشروع في رفع الإشكال وإزالة التناقض.

ولما كان القرآن قد تضمّن طرائق كلام العرب، متفرّد في عربتيه التي حاول المحاولون عبثا محاكاته، من هنا كان البحث في الإعجاز والتعمق في خصائصه النوعية التي جعلت منه نصّا فريدا متميّزا رغم استعماله لنفس المادّة اللغوية، غاية البلاغيين والإعجازيين، ونلاحظ هنا أن ابن قتيبة قد حصر المجال في بيان دور الإعجاز في تفعيل الدلالة، ولمعرفة ذلك نعرض النموذج التالي: يرى ابن قتيبة في قوله عزّ وجلّ: ﴿سَنَسِمُهُ عَلَى الْخُرُطُومِ﴾ (سورة القلم، الآية 16)، "أنّ الكافر سيّسّم وجهه يوم القيامة بالسّواد، ثمّ يستطرد قائلا: وللّربّ في مثل هذا اللفظ مذهب نخب عنده. تقول العرب للرّجل يسبّ الرّجل سبّة قبيحة...: "قد وسمه بميسم سوء"، يريدون، ألصق به عارا لا يفارقه"⁽²⁾.

ومن باب توسعه نطاق المجاز، لم يقف ابن قتيبة عند حدود الاستعمالات البلاغية المألوفة، بل تعدّاها إلى توظيف مفاهيم أصولية لتدعيم موقفه من جهة، ومن جهة أخرى يستدل بها على تفضّله للدلالة كمعطى بلاغي، لذلك وظّف العموم والخصوص، وهي مقولات فقهية، وظفت لتسويغ بلاغة المجاز، فتحت عنوان (مخالفة ظاهر اللفظ معناه) نجد ابن قتيبة يعلّل لفظ العموم الوارد في قوله تعالى: ﴿وَأَنَا أَوَّلُ الْمُسْلِمِينَ﴾ (آل عمران، الآية 163)، وحكاية الله عن موسى عليه السّلام (وَاعِدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً وَأَثَمْنَاهَا بِعَشْرِ فَتَمَّ مِيقَاتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ۗ وَقَالَ مُوسَى لِأَخِيهِ هَارُونَ

¹ - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 102-103.

² - ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 156.

اخلفني في قومي وأصلح ولا تتبع سبيل المُفسدين ﴿١٤٢﴾ (الأعراف، الآية 142)، بأن الله "لم يُرد كلَّ المسلمين والمؤمنين، لأنَّ قبلهما كانوا المؤمنين والمسلمين، وإنَّما أراد مؤمني زمانه ومُسلميه"⁽¹⁾. فالجواز عند ابن قتيبة لم ينحصر في حدود الاستعارة فقط، وإن كانت هي أصل المجاز، وإنَّما نظر إليه ضمن أشكال متنوِّعة قصد توسيع مجال الدلالة.

وإن كان ابن قتيبة قد جعل الجواز مناط كل تأويل، فإننا نلمس من جانب آخر نوعاً من التَّحفظ، في تأويل بعض المجازات التي تخالف موقفه السني، إذ لا يرى عجباً أن تنطق السَّماء أو الأرض، إذ يقول: "وما في نطق جهنم ونطق السَّماء والأرض من العجب؟ والله تبارك وتعالى يُنطق الجلود، والأيدي، والأرجل، ويسخر الجبال والطَّير، بالتَّسبيح. فقال: ﴿وَأَسَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ (18) وَالطَّيْرَ مَحْشُورَةً كُلٌّ لَهُ أَوَّابٌ (19) وَشَدَدْنَا مُلْكَهُ وَآتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَصَلَ الْخِطَابِ (سورة ص، 18-19)⁽²⁾، وذلك خشية منه أن ينال الجواز بعض الاعتقادات مثل "عذاب القبر، ومساءلة الملكين، وحياة الشَّهداء..."⁽³⁾. ففي قوله تعالى (إن الذين آمنوا وعملوا الصالحات سيجعل لهم الرحمن وداً⁽⁴⁾) يرى أنه ليس كما يتأولون ، وإنَّما أراد أنه يجعل لهم في قلوب العباد محبة ، فأنت ترى المخلص المجتهد محبباً إلى البر والفاجر ، مهيباً ، مذكوراً بالجميل ، ونحوه قول الله سبحانه وتعالى في قصة موسى عليه السلام : (وألقيت عليك محبةً مني)⁽⁵⁾ ، لم يرد في هذا الموضوع أني أحببتك ، وإن كان يحبه ، وإنَّما أراد أنه حببه إلى القلوب ، وقربه من النفوس ، فكان ذلك سبباً لنجاته من فرعون ، حتى استحياه في السنة التي يقتل فيها الولدان⁽⁶⁾) يستمر ابن قتيبة في عمليتي الاستنباط والاستدلال عليه من خلال ذائقته الفنية ، وتمرسه في طلاقة البيان العربي ، فيذهب بالمجاز إلى أبعد حدوده الاصطلاحية ، وكأنه فنٌّ قد تأصل من ذي قبل ، وهذا من مميزات ابن قتيبة في استقراء البعد المجازي، ولعل من طريف ما استدللَّ عليه بسجيته الفطرية قوله تعالى : (وجعلنا نومكم سباتاً)⁽⁷⁾ . فيذهب أن ليس السبات هنا النوم ، فيكون معناه

1- المصدر نفسه، ص 281.

2- ابن قتيبة، تأويل مشكل القرآن، ص 113.

3- انظر المصدر نفسه، ص 116، 118.

4 سورة مريم الآية 96

5 سورة طه الآية 39 -

6 - ابن قتيبة تأويل مشكل القرآن م س ص 110 . -

7 - سورة النبأ الآية رقم 09

فجعلنا نومكم نوما ، ولكن السبات الراحة ، أي جعلنا النوم راحة لأبدانكم ، ومنه قيل : يوم السبت ، لأن الخلق اجتمع يوم الجمعة ، وكان الفراغ منه يوم السبت ، فقيل لبني إسرائيل : استريحوا في هذا اليوم ، ولا تعملوا شيئا ، فسمي يوم السبت ، أي : يوم الراحة . وأصل السبت التمدد ، ومن تمدد استراح ، ومنه قيل : رجل مسبوت ، يقال : سبت المرأة شعرها ، إذا نفضته من العقص وأرسلته ، ثم قد يسمى النوم سباتا ، لأنه بالتمدد يكون .⁽¹⁾

بهذا التدقيق الدلالي ، والنظر الموضوعي ، فهم ابن قتيبة مجاز القرآن ، والشاهد عشرات الصفحات في تأويل مشكل القرآن ، وقد كان سابقا إلى نقطتين مهمتين في خدمة مجاز القرآن .

الأولى : إشارته إلى مسألة الطعن على القرآن في وقوع الجواز فيه ، ومناقشته ذلك وردّه على الطاعنين بالموروث المجازي عند العرب وفي القرآن الكريم .

الثانية: إيراد مفردات علمي المعاني والبيان في صدر كتابه بأسمائها الاصطلاحية الدقيقة التي تعارف عليها المتأخرون عن عصره،⁽²⁾ وزيادة على ما تقدم فقد جعل الجواز قسيما للحقيقة، لأنه قسم الكلام إلى حقيقة ومجاز⁽³⁾ وذهب إلى أن أكثر الكلام إنما يقع في باب الاستعارة⁽⁴⁾ .

وهكذا شأن كل ما هو أصيل أن يعطيك الدقة قدر المستطاع ، ومن أجل أن يتره ابن قتيبة كلام الله "رصد صور التغيير الدلالي، وتجريد مفاهيمها وتعريفها وتفسير فعاليتها"⁽⁵⁾ ، ولعلّ القصد القصد من ذلك كله، بيان بأن القرآن العظيم، وإن خرج عن مألوف الكلام فهو ليس خارجا عن أساليب العرب، وهذه فناعة تحتل حجر الزاوية في كل المحاولات البلاغية التي كان القرآن منشؤها. وإن الغاية من تبني ابن قتيبة للمجاز والتعمق فيه، هو إبراز سمة تميز بها الخطاب القرآني، في تنوع أساليبه، وفنونه الخطابية، مما أصبح مجالاً للدلالة لا ينضب.

ما توصلنا إليه من خلال المباحث السابقة، أن أسباب اختلاف الفهم وتعدد التأويلات راجعة في جملتها إلى عوامل ذاتية وأخرى سياقية، لأن تردد الإشارة بين عدة معانٍ مشكلة تطرق إليها الفكر وهو يتعامل مع اللغة كأداة اتصال، بعد أن تحوّلت مفردات اللغة إلى موادّ متعدّدة

¹ - ينظر: ابن قتيبة تأويل مشكل القرآن، م س ص 121

² - ينظر نفس المصدر السابق ص 15

³ - نفسه، ص 78

⁴ - نفسه، ص 101

⁵ - محمد العمري، البلاغة العربية - أصولها وامتدادها - ص 153.

الدلالات يُصطلح عليها - كما ذكرنا - بالمتشابه، هذه الإشكالية واجهها الفكر من خلال سلطة السياق، والتي تجلّت للمفسّرين والفلاسفة وأهل اللغة من خلال عدم اتّضح معنى الإشارة إلاّ عند اكتمال السياق الواردة فيه.

فلا مفرّ إذن، من الاعتراف بأنّ السياق يشكّل منظومة مرجعية، وظيفتها تحديد مدلولات الإشارات التي تنتمي إلى دائرة عملها، بحيث لا يكتمل المفهوم، إلاّ حين تكتمل مكوّنات السياق. وعندما لا يمكن للسياق في سلطته المستمدّة من مكوناته كافيًا في تحديد الوجه المراد فهمه، حينها يمكن أن نطلق على الكلمة في النصّ أنّها متشابهة، أي أنّ سلطة السياق أصبحت غير قادرة على ضبط استقرار دلالات الإشارة. إذن، فالسياق وحده يُحدّد وجوه الدلالة، وينفي عنها الوجوه الأخرى.

ولهذا، وجدنا أنّ المفسّرين والفلاسفة، والأصوليين وأهل اللغة مارسوا الآلية المعروفة بالتأويل على النصّ القرآني باعتباره حركة تفاعلية تعتمد على سلطة السياق، وعنه تنتج تشكّلات لغوية ومعرفية عن طريق التجوّز، والحذف، والتّقديم والتّأخير، هذه المحاور نجدها مطردة في المشهد اللغوي، التي تنعكس تماثلها على النصّ القرآني باعتباره مشهدا لغويا تتفاعل فيه المكوّنات الإشارية التي تصنع الوجود التأويلي المحكوم بقواعد اللغة، وشروطها التي تجعل الإشارة اللغوية تنصرّف من الظاهر إلى الوجه البعيد عن الدلالة المباشرة للسياق، فيخرج النصّ من إطار الزّمن ليكون دلّالته، وخلوده، فينتقل فوق الزّمن. والقرآن العظيم وُصِفَ نصّه بالشّمول في البيان إلى درجة عدم القدرة على استنفاده، لأنّ لا نفاذيته لا يثبتها إلاّ التأويل المنهجي والصائب.

وما يمكننا قوله أنه إذا كان المنطقيون ينحون بالتأويل منحى عقليا، ويجعلون التأويل اللغوي في آخر سلّم الدلالة، والمتصوفة يرفضون التأويل القائم على البرهنة العقلية، فاعتمدوا الذّوق أجرةً للتأويل خدمة للمذهب، وللخروج إلى الأعدل من مناهج التأويل وطرقه هي الالتفاف حول الحقيقة المعرفية لمتوقفة على صحّة التخريجات اللغوية، لأن ذلك يردّ الأشياء على أصولها: لغة وحسّا.

المبحث الرابع

المنهج اللفظي وإشكالية التأويل

- تمهيد

- 01 - إشكالية التأويل في القديم

- 02 - إشكالية التأويل في الحديث

- 03 - المنهج اللفظي ومقاصد التفسير

تعد مشكلة "التأويل" من أخطر قضايا الفكر الديني، كما أنها من أكثر القضايا تهميشاً في الخطاب الديني المعاصر، رغم ضرورة بعثها من جديد تأطيراً للمشروع الإصلاحية الديني، إذا كانت الأمة الإسلامية تملك النية الصادقة في البحث عن مشروع نهضوي، لأنه قد قيل لا يصلح آخر هذه الأمة إلا بما صلح بيه أولها، وهي؛ أي الأمة تتوفر على كل مقومات التطور، والنهوض، ولذلك تبقى "إشكالية التأويل" مطروحة.

وكلمة "إشكالية" بالنسبة للقرآن الكريم تعتبر غير مقبولة وتحتاج إلى تحليل، وحتى كلمة "تأويل"، لأن مدرسة التراث ألفت مصطلح "التفسير" وتفضله على "التأويل" لما فيه من خروج عن المقاصد والدلالات الموضوعية في القرآن الكريم عن قصد أو غير قصد مما أوجد بعض الشبهات بل الضلالات. فالسيوطي مثلاً قد ميز بين التفسير والتأويل، وأوطد العلاقة بينهما موضحاً بأنه لا يستغني أحدهما عن الآخر، فالتفسير هو شرح معاني الكلمات المفردة، في حين أن "التأويل" هو استنباط دلالة التراكم، بما تتضمنه من حذف وإضمار وتقديم وتأخير وكناية واستعارة ومجاز.... لكن ما يقوله السيوطي في القرن التاسع ليس في مجمله إلا إعادة صياغة وترتيب لما سبق قوله في القرون الأربعة الأولى وما تلاها بقليل، وربما حتى نهاية القرن الخامس الهجري، حيث ينقل كثيراً من أقوال الإمام الغزالي⁽¹⁾.

وإذا حاولنا البحث عن المسار المصطلحي لكلمة "تأويل" وجدناها قد اكتسبت صفتها غير الحسنة تدريجياً، وإذا أخذنا بعين الاعتبار التطور الاجتماعي وما أنتجه من صراع فكري وسياسي، ألفينا لفظة تأويل تتقاسمها بعض النصوص، فقد روي عن الإمام علي (كرم الله وجهه) - يوم صفين عندما حمل الأمويون المصاحف على أسنة الرماح بإيعاز من عمرو بن العاص - أنه قال: "بالأمس حاربناهم على تزيله، واليوم نحاربهم على تأويله" - وليس في هذه العبارة من عيب لكلمة تأويل فلم تكن بعد تحولت إلى مصطلح، بقدر ما كانت واصفة لطبيعة الخلاف، والذي يؤكد ذلك أنه هو نفسه الذي قال ردّاً على المحكمة: "القرآن بين دفتي المصحف لا ينطق وإنما يتكلم به الرجال"⁽²⁾

¹ - ينظر، جلال الدين السيوطي، الإتقان في علوم القرآن مكتبة مصطفى الباي الحلبي، ط 3، القاهرة 1370 هـ / 1981 م.

² - ينظر، الطبري، تاريخ الرسل والملوك، ت محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف القاهرة، ط 4، 1979، ج 5 / ص 48/و 66

وقد دارت التأويلات انطلاقاً من الآية السابعة من سورة آل عمران التي فصّلنا فيها الحديث في المباحث السابقة "الذين في قلوبهم زيغٌ" أي الذين يتبعون المتشابه، والعبارة، في دلالتها الحرفية، تعني أنهم يقصدون إلى تأويل المتشابه من القرآن وأتباعه "ابتغاء الفتنة"، لأن المتشابه "ما يعلم تأويله إلا الله" بنصّ الآية المذكورة.⁽¹⁾ هذه الآية ظلت فيما بعد محور الحجاج والجدال العميقين بين كل المفسرين مللاً ونحلاً، ليس على شرحها وتأويلها بل على كل ما أحاط من وصل وفصل وعلامة وقف، كل حزب بما لديهم فرحون.

وهكذا انطلق الجدال على مصراعيه لمدة زمنية ليست بالقليلة، أظهرت الفرق الدينية براعتها في التأويل حتى أخذ طابع العداء بينها يتسع، والهوة تكبر، شيعة، سنة، خوارج، معتزلة، ثم انتقلت الظاهرة إلى الدولة الحاكمة آنذاك فكان الاختلاف أشد، حول مؤيد لها ومعارض، فكان طبيعياً أن يكون لهذا المشهد تأثيره على إصاق دلالة "التحريف والضلال" بالتأويل "هذا الأمر أدّى إلى تقدم مصطلح "التفسير" على "التأويل" وكأنه يملك دلالة البراءة الموضوعية، وكأني بالتفسير ينحى منحى موضوعياً والتأويل ينحى منحى ذاتياً، وشتان بين هذا وذاك حسب النظرية القصدية .

وإذا بحثنا في تواجد اللفظتين في القرآن الكريم، لوجدنا أن كلمة "تفسير" لم تردّ في القرآن كلّها سوى مرة واحدة، بينما وردت كلمة "تأويل" أكثر من عشر مرات. أي أن لفظة "التأويل" تنتشر عشرة أضعاف لفظة "التفسير"، مع العلم أن الجذر اللغوي يبقى محل بحث، أما على مستوى الممارسة فإننا نجد الطبري مثلاً وهو يضع الكتاب الأول في شرح القرآن، يسميه "جامع البيان في تأويل آي القرآن" فالتفسير عنده يأتي في المرتبة الأولى أما التأويل ففي الثانية. ورغم هذا فإن المفاضلة بقيت سارية المفعول ..

ومنذ أن تساءل الخليفة عمر بن الخطاب عن معنى الأبّ في قوله تعالى "وفاكهة وأباً"² وما حدث قبله وبعده شبيهة بهذه التساؤلات، منذ ذلك العصر والمسلمون يدركون أن تفسير القرآن وشرحه وتأويله ليس بالأمر الهين والبسيط، فاتخذ هؤلاء الحيطه والحذر، إلا أن ذلك لم يمنع القدر، فبتطور المجتمع ثقافياً وحضارياً واجتماعياً، الأمر الذي جعل المرجعيات تتعدد ويصبح التأويل أداة للتوافق مع القرآن .

¹ - ينظر: الطبري، جامع البيان عن تأويل القرآن ت محمود محمد شاكر، دار المعارف، القاهرة 1971/ج 6/ص 198

² - سورة عبس الآية رقم 31

ومن ثمّ يكون طرح السؤال مشروعاً ، كيف نظر المسلمون إلى إشكالية "التأويل" الخطيرة والحساسة قديماً وحديثاً ؟ .

01 - إشكالية التأويل قديماً : لقد أشرنا سابقاً إلى أن السابقين كانوا حذرين، من مشكلة التأويل هذه، لأنهم كانوا يدركون صعوبة المهمة، وثقل المسؤولية، لما يحتمله القرآن الكريم من وجوه، ورغم ذلك فلا مفرّ منه كما قرّر ذلك الإمام علي بن أبي طالب ، إلا أنه يبقى أمراً صعباً ، لا يجب أن يكون موضوعاً للتلاعب السياسي ، إلا أنّ الذي خيف منه قد وقع . وبعد ذلك وجدنا المتأخرين يتلاعبون بدلالات كلام القدماء محدثين فارقاً مزعوماً بين "رأي مقبول" و"رأي مذموم" يمرروا آراءهم وأفكارهم واضعين آراء الغير كلها في باب المذموم دونما قيد أو شرط وعلى رأس هؤلاء ابن تيمية الذي أكثر في كتبه من التحذيرات الضارة والمنحرفة في نظره . وهاهو الزمخشري حينما يريدون الاستشهاد بآرائه يتساحون معه لقيمة كتبه البلاغية ، مع التحذير من ضلالاته الاعتزالية ، وعدم السماح بمطالعتة إلا للمتمكنين⁽¹⁾ رغم أن الاختلاف ليس بالأمر الجديد بل له جذوره التاريخية .

ولعل الإشكالية منبعا ، تجدد الحياة وحركتها في ظلّ ثبات النصّ في منطوقه ، وهذا ما عبّر عنه الأصوليون بندرة النصوص مع تكاثر الوقائع وتجدها وقولهم ب"خصوص السبب وعموم اللفظ" ، فجعلوا من "عموم اللفظ" قاعدةً للفهم ومن "خصوص السبب" قاعدةً للقياس ، فإن هذا الحلّ لم يتجاوز حدود آيات الأحكام والشرائع التي تمثل أقل من سدس آيات القرآن كلّهُ .⁽²⁾ أما الذين منحوا للعقل دوره الأساسي ، واعتباره الشرعي ، ومنهم المعتزلة فوجدوا في المجاز حلاً لمشاكلهم المتمثلة في تعارض العقل مع النقل ؛ وكان اعتماده في استجابته العقلية على قياس - "قياس الغائب على الشاهد" - إدراكاً للمطلق في مخالفته للمحدود من كلّ وجه ؛ فهو قياس مخالف لا قياس مطابقة ، كما تصوّر بعض الدارسين.⁽³⁾ وبناءً على قياس المخالفة هذا بين الله ، من جهة ، وبين العالم والإنسان ، من جهة أخرى ، تمّت الصياغةُ شبه الفلسفية لمفهومي "التوحيد" و"العدل" ،

01- ينظر / الكشاف عن حقائق التنزيل وعبون الأقاويل في وجوه التأويل وبهامشه الانتصاف بما تضمنه الكشاف من الاعتزال لمحمد بن احمد الاسكندري المالكي ، مكتبة مصطفى الباي الحلبي ط 3 / 1966 .

² - ينظر / السيوطي / الإتيقان في علوم القرآن / م س في أسباب النزول .

- محمد عابد الجابري ، بنية العقل العربي ، مركز الدراسات العربية بيروت ط 1 ، 1989 وانظر ناصر ابوحامد الاتجاه العقلي في التفسير دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة ، دار التنوير ط 3 ، 1993 .

وهما أساس مبادئهم الخمسة المعروفة؛ بل "العدل" هو أساس التوحيد، كما يقرّره الخياط في كتاب الانتصار (1).

أما الفقهاء وأهل الحديث فكانوا يختلفون مع المعتزلة وأما مع المتصوفة فكان اختلافهم أشدّ، فضلا عن عدم تعمقهم في البحث المعرفي في أسرار القرآن، وقد اتخذوا القياس البسيط من الوجهة العقلية لكونه قياس تطابق لا مخالفة، وبات التّحدي واضحا في الأمور العقديّة والفكرية والأخلاقية، حتى أن مسألة الاستواء "الرحمن على العرش استوى" مثلا، سال فيها حبر كثير، ويرى المعتزلة في ذلك أنّها مجاز، وأنه ليس هناك عرش ولا استواء بمعنى الجلوس؛ وهم في هذا التّأويل ينطلقون من استحالة المعنى الحرفي في حق الله الذي "ليس كمثل شيء وهو اللطيف الخبير" (2) هروبا من التجسيم والتشبيه.

في مقابل هذا التّأويل الاعتزالي لهذه الآية ولأمثالها مما يُطلَق عليه آيات "الصفات"، تمسّك الفقهاء بالمعنى الحرفي للاستواء على العرش؛ لكنهم حاولوا مع ذلك جهدهم في نفي "المشابهة" التي يفضي إليها الفهم الحرفي، فتوصّلوا إلى تلك الصياغة التي تُنسب إلى مالك بن أنس أحيانا وإلى أحمد بن حنبل أحيين أخرى، تلك هي العبارة التي صارت شائعة وتكرر عبر الأجيال حتى يومنا هذا: "الاستواء معلوم والكيف مجهول والحديث عنه بدعة". هذه العبارة تداولت كثيرا في كتب الفكر الاسلامي القديم، غلا أن المحدثون معالم سبيط النيلي زعيم المدرسة القصدية، والمفكر ناصر حامد أبوزيد يحاولون التأمّل في هذه العبارة واستخلاص التناقض التالي: (3)

- 1- في المستوى الأول يلاحظ أنّه ما كان "معلوما" فحتما يكون مدركا بالحسّ أو بالعقل أو بالخيال، وهو في كل حالة، لا يكون مجهول الكيفية، وما كان مجهول الكيفية لا يكون معلوما.
- 2- في المستوى الثاني أن "الاستواء" معطى لغوي، لا تنكشف دلالاته إلا من خلال سياق تركيب هو الجملة، وعلى ذلك، فالقول إن "الاستواء معروف" قول يتناول المفهوم الذهني، الذي هو المدلول المباشر للدالّ اللغوي، ولا علاقة له بالعبارة القرآنية.

1 ينظر / الخياط (ابوالحسن عبد الرحيم بن محمد بن عثمان) الانتصار في الرد على ابن الرواندي ت نيبيرج المكتبة الكاتوليكية بيروت 1957 ص 13 و 14

2 القاضي عبد الجبار ابو الحسن الاسد بادي متشابه القرآن ت عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة ط 1 القاهرة 1966 ص 35 و 36

ينظر : النيلي /النظام القرآني م س ص 119 وينظر ناصر حامد أبوزيد مقال إشكالية التّأويل الموقع التالي:

http://www.maaber.org/issue_july05/spotlights1.htm³

3 - في المستوى الثالث نفي "الحديث" بزعم أنه بدعة، مع أن الآيات القرآنية "حديث" عن الاستواء، من حيث هو فعل إلهي.

هذه العبارة ومثيلاتها عندما تلفظ بهذا التناغم من أفواه الفقهاء في مواعظهم ، حتما سيؤثر على العامة وأشباه المتعلمين ومن تبعهم ، وتعبئهم ضدّ كل حراك عقلي ، فينتج ما حصل التحيز لل تفسير على حساب التأويل ، وإذا اعتبرنا أن أهمّ تفسير لدى أهل السنة والجماعة ، هو جامع البيان للطبري ، فقد غاب عنه "التأويل" إذ نجد بمر على الآية المشار إليها سابقا متجاهلا ومكتفيا بقوله: "لقد شرحنا الاستواء فيما مضى فلا حاجة لإعادته هنا. (1) ، والسؤال الذي يبقى مطروحا ، كيف يمر مفسر كالطبري على مثل هذه الإشكالية ، - التي تبقى مطروحة على مر الأزمنة - مرور الكرام ؟

إن عملية التأويل واحدة في جوهرها، لأن الوصول إلى "الدلالة" - التي هي ضالة المفسر - يتطلب جهداً على درجة عالية من التركيب، كما أنه يتطلب فهماً أو تصوراً - ولو ضمني - لماهية النصّ القرآني. لقد اعتمد المعتزلة على الآية السابعة من سورة آل عمران والتي فصلنا فيها القول في المباحث السابقة، أنهم صاغوا نظرية في التأويل، انطلاقاً من المحكم والمتشابه. وأصبحت النظرية نموذجاً يحتذى به الخصوم ورغم وجود ذلك الخلاف بين تلك المدارس وتسير ذلك هو هو وجود الغامض والواضح (المحكم والمتشابه) في القرآن الكريم إلا أنه يبقى غير محدد. ولما كان الأمر كذلك اتخذ المعتزلة المعرفة العقلية مقياساً ، ومنه فُتِحَ المجال للمجاز كأداة لتزليل أي غموض ، وتنهى وَهَمَ التناقض بين المتشابه والمُحَكَّم. وتلك هي بالضبط النظرية التي صاغها ابن رشد في التأويل على قانون الكلام العربي لنفي التعارض بين الشريعة والبرهان.²

وإذا تصفحنا كتاب "متشابه القرآن" للقاضي عبد الجبار وجدناه يصوغ النظرية الاعتزالية في شكلها الأكثر نضجاً ، أما كتاب مشكل القرآن لابن قتيبة فيؤكد، في ردوده على المعتزلة، أنه يتبنّى نظريتهم، حتى في قراءة نهاية الآية على العطف وليس على الوقف ثم الاستئناف: "وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به". والخلاف هنا يكمن في تحديد ما هو مُحَكَّم

¹ - ينظر / الطبري جامع البيان ، م س / ج 01 / ص 428 و 431 وانظر ج 11 ص 428 و 483

² - ينظر / ابن رشد فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ت محمد عمارة دار المعارف القاهرة 1972 ص 32 .

وما هو متشابه: فما يعتبره المعتزلة مُحكِّمًا واضحًا هو عند خصومهم متشابه غامض، والعكس صحيح.^{21*}

ولظروف داخلية سياسية وخارجية نما المذهب الحنبلي، وسيطر في كثير من مجالات الفكر الإسلامي، حتى أصبحت التأويلات المشروعة بالأمس غير مشروعة اليوم من منظور الفكر الحنبلي المحافظ. وإذا اعتبرنا أن ابن تيمية من أكبر منظري الفقه والفكر الحنبلي، ورغم تصريحه بـ "موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول" إلا أننا وجدنا مرجعية الاتفاق عنده ليست العقل بل النقل؛ أي ان مدرسة ابن تيمية ترى أن صحيح المنقول هو الأصل الذي على أساسه يُرْفَضُ المعقول أو يُقْبَلُ " وليس كما ذهب لمعتزلة والفلاسفة الذين يمجّدون العقل ودوره. وخلاصة هذه الرؤيا يصبح "النقل" مرجعية "للتأويل".

ومن خلال كتاب ابن تيمية مقدمة في أصول التفسير، يتم ترتيب الأصول النقلية كالتالي:

01 - القرآن يفسر بعضه بعضًا، فما وَرَدَ مجملًا في موضع يَرُدُّ مفصّلًا في موضع آخر. (هذا المبدأ ليس صحيحًا في كل الأحوال، لأن ثمة تطورًا دلاليًا أحدثته القرآن في كثير من الألفاظ، بحيث يصعب أن تكون الدلالة هي هي في نصٍّ استمر نزوله أكثر من عشرين عامًا؛ وتلك ملاحظة سيوردها محمد عبده وكذلك أمين الخولي في العصر الحديث).³

02- ما نسب إلى الرسول من تفاسير حالات قليلة.

03- ما وَرَدَ عن الصحابة في الروايات الموثوق في صحتها، لأنهم أقرب إلى عصر التزويل، وأعلم بأسباب التزول، والناسخ والمنسوخ، والمكي والمدني، وقرائن الأحوال الملازمة للوحي، إلخ.

04- ما وَرَدَ من تفسير عن التابعين يؤخذ منه ويُترك، مع العلم أن كثيرًا من اختلافاتهم في التفسير هي اختلاف تنوع وليس اختلاف تضاد.

05 - يأتي في هذه المرحلة الأخيرة اجتهادُ المفسر بالشروط اللازمة من العلم باللغة والفقه وعلوم القرآن، أي العلوم النقلية كافة.⁴

1 - ناصر أبو حامد، الاتجاه العقلي في التفسير م س الحاشية 9 ص 78

* وهذا معنى قولنا إن القالب النظري التجريدي الخالص لنظرية المعتزلة صار هو النموذج المُحتذى عند الخصوم. وهذا ما نجده واضحًا جدًا في

² تعليلات ابن المنير السنّي على تفسير الزمخشري المصدر السابق ص 78

³ ناصر حامد أبوزيد مقال منشور على الموقع التالي: http://www.maaber.org/issue_july05/spotlights1.htm

⁴ - ينظر / ابن تيمية، مقدمة في أصول التفسير م س / ص 58

ومن خلال هذا الترتيب فلا نعثر "للتفسير بالمجاز" مكانا وقد عدّه أي المجاز ابن القيم تلميذ ابن تيمية ضرب من الكذب وما يراه المعتزلة الأشاعرة مجازا فهو في نظر مدرسة ابن تيمية أساليب تعبير وضعية.¹

02 - إشكالية التأويل حديثا

بعد سقوط الخلافة العباسية، تلاشت السياسة وتقوقع المجتمع على نفسه، وغابت تلك الحركة النشطة الدؤوبة، وأقبل باب الاجتهاد وأصبح العصر عصر ركود وانحطاط، ولم يوجد في مجالات المعرفة بعامة إلا بعض الشروحات أو التلخيصات والحواشي، ومن ثم عاش العقل الإسلامي يجترّ مانسخته الأولون، ويتضاءل فعله يوما بعد يوم، لا هو قابل للتحدي ولا هو قد استجاب له، وتحول إلى أقوال تُردّد، مثل العبارة المذكورة سابقا "الاستواء معلوم والكيف مجهول والحديث عنه بدعة". وفتاوى ابن الصلاح في القرن الثامن الهجري، تؤكد أن تعاطي المنطق، تعلّمًا أو تعليمًا، صار جريمة، ولا مجال إطلاقًا لذكر الفلسفة.⁽²⁾

وأصبح التقهقر والركود والجمود صفات للقوم، وأصبحت المعرفة والعلم تلقين المتلقن ما كان يرد في الكتب المتأخرة من عقائد وأخلاق، وما يقال هنا يقال في التفسير وهكذا اشتهر من الكتب الا ما كان شروحا أو تلخيصا، ومادام قلنا بأن المذهب الحنبلي فرض قيوده السابقة على العلم والمعلمين، "فصار تفسير ابن عطية أفضل من الزمخشري، لأنه تلخيص له دون الوقوع في ضلالاته، وأصبح تفسير الزمخشري لا يُقرأ إلا في ردود ابن المنير عليه. وبالمثل، حَدَثَ تَفْضِيلٌ لتفسير ابن كثير المتأخر على تفسير الطبري المتقدم، لأن الأول يخلو من تعقيدات الثاني، كما يخلو من إسرئيلياته."⁽³⁾ الأمر الذي جعل التحذيرات لدى طلاب العلم منتشرة بينهم، عليك بكاب فلان، وهكذا في جميع المجالات تفسيرها وفقها وقواعد لغة وبلاغة، أما علم المنطق والفلسفة وعلم الكلام فأثما من العلوم المحرمة التي لا تُقْتَرَبُ، والحكم فيها ضلالة مضلة لا ينجو منها إلاّ الفحول

1 - ينظر: ابن القيم / الصواعق المرسلة في الرد على الجهمية والمعتلة في فصل عنوانه "طاغوت المجاز نشر الكتاب بتصحيح زكريا علي يوسف مطبعة الإمام القاهرة 1380هـ

2 عن مقال ناصر حامد، نقلا عن: مصطفى عبد الرزاق تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية، مكتبة النهضة المصرية ط 1966 3، ص 85 و 87 http://www.maaber.org/issue_july05/spotlights1.htm³ ناصر حامد ابوزيد المقال:

المتمكنين من عقائد أهل السنّة والجماعة. و ظلّ الأمر على هذه الحال إلى بدأ العقل الإسلامي يسترجع إفاقة ووعيه بما يحيط به من انخطاط وتقهقر وهزيمة على جميع الأصعدة ، وليس عجيباً أن ينطلق محمد عبده داعياً إلى تحرير العقل من هذه التراكمات التي لسقت به ، وربما الأسباب بدأت تتوفر لهذه النهضة العلمية والأدبية والفكرية ، فدرّس الإمام عبده علم البلاغة من كتابي الجرجاني كما ألّف رسالة التوحيد ، وهكذا حاول عبده إحياء التراث الذي كان يمنح للعقل مكانته في عصره الذهبي .

ولا ريب أن إحياء التراث كانت له أسبابه الخارجية والداخلية ولعل أهمها هذا الاحتكاك بالغرب ، الأمر الذي جعل العالم الإسلامي يواجه تحديات كبيرة لا يستطيع ذلك التراث السني المحافظ المكبل للعقل أن يواجهها . فكان لزاماً على الأمة استدعاء العقل الذي كان نيراً في يوم ما عند أهل الكلام والمناطق والفلاسفة أمثال ابن رشد والمعتزلة ليثبت هذا العقل مرة أخرى أمام العالم قوته ونضارته وقدرته على التحدي ، فكان نتاج ذلك الإسلام دين العلم والمدنية¹ . وكان لهذا الإحياء أثر طيب فيما بعد على تلاميذ محمد عبده ، وهما هو طه حسين يفاجئنا بدراسته الأكاديمية عن أبي العلاء المعري الشاعر الفيلسوف وبدراسة أخرى عن ابن خلدون مؤسس علم الاجتماع ، وهكذا تحركت دواليب النهضة من جديد في مجالات كثيرة . والسؤال الذي يطرح نفسه ، هل تأثر التأويل القرآني بهذه الحركة ؟

هنا لابد من الإشارة إلى تفسير الطنطاوي وكذا التفسير الذي ابتدأه الإمام محمد عبده وأنها تلميذه رشيد رضا ، والمعروف ب"تفسير المنار" إذ يمكن اعتبارهما استجابة لمتطلبات العصر وعلومه الطبيعية والاجتماعية والفكرية ، فالأول حرص على ما يمكن أن يُسمّى "إشباع الدلالة" حتى تفيض خارج النصّ في مساحات شاسعة. (2) أما الثاني فمع امتلاكه لتلك الخاصية "إشباع الدلالة" إلا أنه كما يقول ناصر أبو حامد يكاد "ألا يتجاوز نطاق النصّ حتى يعود إليه"³؛ هذا بالإضافة إلى أنه اكتسب انتشاراً واسعاً، لا في دائرة المهتمين والطلاب والقراء والمثقفين بعامة في العالم الإسلامي والعربي ، كما لا يفوتنا هنا أن ننوه بالمجهود الذي بذله محمد عبده من أجل إحياء

1 كتاب محمد عبده يحمل عنوان " الإنسان والمدنية "

2 ينظر / طنطاوي الجوهري تفسير الجواهر دار المعارف القاهرة بدون تاريخ ص 85 -

3 ناصر حامد أبو زيد /المقال السابق الموقع : -

العقل العربي الإسلامي ، باعثاً إياه متحدياً به مستجدات العصر ليكون قادراً على مجابهة ما كان مطروحاً أمامه ، ولكن للأسف ، فإن الأمر لم يتم مع تلميذه رشيد رضا كما أراده الشيخ ، إذ أن الإمام كان شغله في التفسير هو فتح دلالة النص لمخاطبة العقل الإسلامي الناهض وحثه على مواصلة النهوض.⁽¹⁾

لذلك كان من الطبيعي، أن يضع محمد عبده قواعد عامة لتأويل النص القرآني {ون إغفال طبيعة وهدف هذا النص المتمثل في هداية البشر إلى رب البشر ، وعليه تكون قصدية التفسير هي فهم" المراد من القول، وحكمة التشريع في العقائد والأحكام على الوجه الذي يجذب الأرواح، ويسوقها إلى العمل والهداية المودعة في الكلام ، فالمقصد الحقيقي من وراء كل تلك الشروط والفنون هو الاهتداء بالقرآن.⁽²⁾

ومن ذلك يتضح لنا أن الإمام عبده يريد من وراء (هداية الناس إلى الإيمان) تنوير العقل الإسلامي مما ران عليه من ظلام عصور الجهل والتجهيل والتعطيل ، من جهة وليرد له الاعتبار أمام من جهل دوره من أصدقاء أو أعداء من جهة أخرى . وقد اشرنا في الفصل الأول في بعض مباحثه خطوات التفسير عند الإمام محمد عبده في تفسير المنار ، ولا حاجة إلى الرجوع إليها ، ولكن لا مانع من الإشارة إلى أن هذه "الهداية" التي أشار إليها الإمام ، لعل المقصود منها ليس ذلك الفهم الساذج للعبارة ، بقدر ما كان الإمام يؤسس لمنهج في التفسير ، وهذا ما عبر عنه أمين الخولي ب : " أن قبل ذلك كله مقصداً أسبق وغرضاً أبعد تتشعب منه الأغراض المختلفة وتقوم عليه المقاصد المتعددة. ولا بد من الوفاء به قبل تحقيق أي مقصد آخر، سواء كان ذلك المقصد الآخر علمياً أم عملياً، دينياً أم دنيوياً.⁽³⁾ هذا المقصد هو "البيان" وهو جوهرى عند الخولي يعبر عنه في مشروعه ب فن القول⁽⁴⁾ وهو منهج لغوي فني تجديدي ، ولعل محمد عبده في خطوات التفسير قد ربط بين اللغة في السياق التاريخي لتداولها (عصر التزول)، والعالم من حيث القوانين المحركة له طبيعياً

¹ ينظر / رشيد رضا تفسير المنار م س م 01 ص 21 -

² أمين الخولي مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والادب ، دار المعرفة القاهرة ط 1963 ص 300

³ - أمين الخولي مناهج م س ص 302 و 303 -

- فن القول كتاب ألفه أمين الخولي ونشر ضمن اعماله المختارة بمطبعة دار الكتاب المصرية بلقاهرة / قدم له في هذه الطبعة أ د صلاح فضل في ابريل 1996، يقول صلاح فضل : هذا الكتاب عزيز على دارسي البلاغة ، وله مكانته في الجامعة وفي الحياة الثقافية ، تتجاوز أهميته الدرس الادبي إلى الرواية اللغوية والى تشخيص جوانب شتى من مشكلات العربية وتدريسها ، يؤكد مؤلفه على ضرورة التجديد . (تقدم للكتاب).

واجتماعياً في صيرورته في التاريخ ، فيكون النص عنده بناءً لغوي دالٌّ في سياق اجتماعي تاريخي بعينه، غير معزول، في الوقت نفسه، عن القدرة على إنتاج الدلالة خارج إطار هذا السياق ، شريطة أن لا تكون هذه الدلالة مفروضة على النص، مستعملاً أدوات التأويل من علم بيان ومعاني اللذين يسميهما "علم الأساليب " مستبدلاً بذلك اللغة القديمة بلغة معاصرة في تجاورٍ " لا يخلو في حد ذاته من دلالة. إن الجديد هنا لا يزيح القديم ولا يحل محله، بل يجاوره في علاقة مقارنة واضحة. وتلك بالضبط كانت استجابة عبده على مستوى تأويل القرآن".⁽¹⁾

المنهج اللفظي والتفسير :

لا أحد ينكر الجهود المضنية التي قام بها العلماء المفسرون تبيننا وبيانا لمقاصد النص القرآني ، ولأن المفسر إنسان منفعلة ومتأثر ، لا يمكن فصله عن خلفياته الثقافية والسلوكية والاجتماعية . الأمر الذي أوجد إشكالية كبرى في التعامل مع النص القرآني، تكمن في كيفية التوفيق بين رؤية المفسر المتأثرة والمنفعلة ، والرؤية القرآنية المودعة في ألفاظه ، وبعبارة أخرى هل استطاع المفسر أو المؤول تجاوز ذاتيته ، ويكتب بموضوعية انطلاقاً من النص القرآني ودلالته اللفظية ؟ .

01. مذهبية التفسير ومقاصده : غاية التفسير هي بيان النص القرآني للناس ، وإخراجه من دائرة الخفاء إلى دائرة التجلي ، ومن دائرة الفهم إلى دائرة التطبيق ، إلا أن العمل الذي قام به المفسر ، لم يستطع أن يتخلص من آرائه ومذهبه وثقافته ، وهذا ما ألفناه عند جمهور المفسرين . **فالتفسير الفقهي** ، كان همّه بيان الأحكام الفقهية، والتدليل عليها ، حتى وقع التعسف ، في تفسير بعض الآيات ، الأمر الذي جعل النص القرآني خادماً للمذهب الفقهي لا مخدوماً ، وقد تنبّه أصحاب مدرسة "المنار"⁽²⁾ إلى خطورة هذا المنحى في التفسير، **أما التفسير الكلامي**، فتمثلت مقصديته في البرهنة على صحة المذهب الكلامي للمفسر ليعطي الشرعية لما يذهب إليه من آراء واجتهادات . معتمدين في ذلك على الجاز تارة والمحكم والمتشابه تارة أخرى. " فلم يقصد هذا التفسير بيان القرآن للناس، وتفهم مراده عزّ وجلّ، الذي قصده من كلامه، بل جعله مجالاً لعرض مسائل وجزئياتٍ وتفريعاتٍ لا علاقة لها بالآيات القرآنية، دلالةً وسياقاً، فكان بذلك تفسيراً

¹ ينظر ناصر حامد ابو زيد المقال /السابق

² انظر تفسير المنار م س حيث يحاول الشيخ محمد عبده التوفيق بين العقل والنقل في بعض المسائل .

مذهبياً موجّهاً للثُّجبة، خادماً لمقاصدها، " معتمدين على " مسائل ووجوه وأموّر وأقوال، ... لا علاقة لها بتفسير الآية المقصودة بالتفسير"¹. أما التفسير الصوفي، فيبنى على آليات عرفانية، كالكشف والإلهام والتجلي والرؤيا، ويبحث في بواطن النصوص لا ظواهرها وهو موجّه إلى الخاصة لا العامة، ومن ثم فلم يدع مجالاً لاعتبار قواعد الخطاب في العملية التفسيرية، من سياقاتٍ لفظيةٍ ومقاماتٍ تداوليةٍ؛ وبالتالي فهو إملاءات تجربة صوفية خاصة. وبالتالي تكون تلك التفاسير كلها يجمعها قاسم مشترك واحد تمثل في تلبية الحاجات الخاصة، كما يعرض معارف توجّه إلى طبقة خاصة. هذا لوصف لا ينفي وجود بيان للقرآن الكريم في تلك التفاسير.

وإذا كان الأمر على ما وصف، فكيف نحدّد مواصفات التفسير الذي ينفع الناس، فيفهمهم كلام ربهم ومراده، وكيفية تنزيل ما يفهمون؟ وإذا كان التأثير المذهبي قد أعاق تحقيق هذه الأهداف، فكيف يُمكن الرجوع إلى ذلك المدخل الآمن للتفسير الذي تبيّننا بعض ملامحه، من خلال تعامل السلف مع القرآن الكريم، المدخل المفضي إلى تفسير يقرب القرآن إلى الأذهان والقلوب والعقول، فيجعلها تتمثله كما لو كانت قرآناً يمشي على الأرض؟

02. المنهج اللفظي ومقاصد التفسير

ليس بدعاً من القول الدعوة اليوم إلى الالتفات إلى الألفاظ والمفردات والمصطلحات، واعتبارها مدخلاً للتفسير، فقد ألمح الراغب الأصفهاني رحمه الله، منذ القرن الخامس الهجري إلى أهمية تحقيق المفردات القرآنية، في فهم معاني القرآن الكريم، وفهم العلوم المحيطة به، حين قال في مقدمة كتابه "المفردات": "إنّ أول ما يُحتاج أن يُشتغل به من علوم القرآن، العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيق الألفاظ المفردة فتحصيل معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المُعاون لمن يريد أن يدرك معانيه... وليس ذلك نافعاً في علم القرآن فقط، بل هو نافع في كلّ علم من علوم الشّرع، فألفاظ القرآن: هي لبّ كلام العرب وزبدته وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكّمهم، وإليها مَفزَعُ الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم." (2)

- د فريدة زمرد، تفسير القرآن الكريم من التوجيه المذهبي الى المدخل المصطلحي مقال نشر في الموقع

<http://www.husseinalsader.org/inp/view.asp?ID=2167>¹

² د فريدة زمرد د فريدة زمرد، تفسير القرآن الكريم من التوجيه المذهبي الى المدخل المصطلحي م سابق

وكما تطوّر تفسير القرآن الكريم في المسار الذي وصفنا آنفاً، كان هنالك مساراً آخر، لمجالاتٍ وعلومٍ اعتبرت من أهمّ المداخل إلى التفسير، وكان محورها اللفظ القرآنيّ، وتحقيق دلالاته، وتتبع سياقاته، والحقيقة أن تلك المصادر تفسيرا أو دراسة تمثل جهود السابقين في خدمة القرآن وعلومه، وهي جهودٌ تستحقّ الدراسة والتمحيص، والاعتماد عليها منطلقاً - لا منتهى - للبحث في سبيلٍ ومناهج أكثر ملاءمةً لثقافة العصر، ولخدمة الأغراض التي نتوخّاها من التفسير، دون الخروج عن الثوابت والضوابط التي تحكم العملية التفسيرية برمتها، أتى كان منهجها وأدواتها، حتى لا تصبح دعواتنا هاته، ملتبسةً بدعواتٍ مجانيّةٍ للتجديد والتحديث، لا تُميّز بين أصيلٍ ودخيلٍ، ولا بين ثابتٍ ومتغيّرٍ.

لقد تبين اليوم لكثيرٍ من الدارسين المهتمين بالدراسات القرآنيّة، والتفسير على وجه الخصوص، أهميّة اعتبار الألفاظ والمصطلحات مدخلاً للعملية التفسيرية، هذا المنهج اللفظي اعتبرناه محققاً للعملية التفسيرية والتأويلية للنص القرآني، لان الخطاب القرآني يملك خصوصية تفرّد بها وبناء ونظام لغوي خاص، أعجز البلغاء والفصحاء وتحداهم على أن يأتوا بمثله، ولو كان بعضهم لبعض ظهيراً، وسيبقى التحديّ سرمدياً أزلياً إلى أن يرث الله الأرض ومن عليها.

هذا النظام اللغوي للقرآن الكريم بمقارباته المتعددة ما سنحاول البحث فيه في الفصل الموالي.

الفصل الثالث

النظام اللغوي والقصدية في القرآن
الكريم

- مفهوم النظام اللغوي والقرآن
- القصدية ونظام القرآن
- أسس ومبادئ النظام اللغوي في
القرآن

المبحث الاول

النظام اللغوي والقرآن

01- مفهوم النظام ودلالاته

02 - نظام القرآن وعلم المناسبة

03 - النظام اللغوي في القرآن

01 - النظام في مفهومه اللغوي:

النَّظَامُ هُوَ التَّأْلِيفُ وَ التَّرْكِيبُ وَ الدَّمَجُ بَيْنَ الأَجْزَاءِ ، يقول بن منظور: " كُلُّ شَيْءٍ قَرَنَتْهُ بِأَخْرٍ ، أَوْ ضَمَّتْ إِلَيْهِ بَعْضًا إِلَى بَعْضٍ فَقَدْ نَظَّمْتَهُ وَ " نَظَّمْتَهُ يُنَظِّمُهُ نَظْمًا وَنِظَامًا ، فَأَنْتَظِمُ وَ تَنْظِمُ ، وَ نَظَّمْتُ اللُّؤْلُؤَ : أَي جَمَعْتُهُ وَ التَّنْظِيمُ مِثْلُهُ ، وَ مِنْهُ نَظَّمْتُ الشَّعْرَ ، " وَ النِّظْمُ فِي الأَصْلِ مَصْدَرٌ ، وَ الأَنْتِظَامُ : الأَنْسَاقُ ، وَ نَظَامٌ كُلُّ أَمْرٍ مَلَكَهُ ، وَ الجَمْعُ أَنْظِمَةٌ وَ أَنْظِيمٌ وَ نُظْمٌ " (1) وَ يقول الفيروزآبادي وَ " النِّظْمُ : التَّأْلِيفُ وَ ضَمُّ شَيْءٍ إِلَى شَيْءٍ آخَرَ ، وَ النِّظَامُ كُلُّ ضَبْطٍ يُنَظَّمُ بِهِ لُؤْلُؤٌ وَ نَحْوُهُ ، وَ قد نَظَّمْتُ ، وَ نَظَّمْتُ وَ أَنْظَمْتُ وَ هِيَ نَظِيمٌ وَ مُنَظَّمٌ ، وَ مُنَظَّمٌ وَ الأَنْظَامُ نَفْسُ البِيضِ المُنَظَّمِ ، وَ مِنَ الرَّمْلِ مَا تَعَقَّدَ مِنْهُ كَنَظَامِهِ " (2).

وَ من هَذَا المدلول اللغوي يمكننا القول بأن النظام هو النسق وَ الانسجام الكامل بين الأجزاء المكونة لأي شيء ، من ناحية المحتوى وَ الظاهر ، فأما من ناحية المحتوى ، فإن كل شيء مركب من أجزاء مختلفة ، وَ هذه الأجزاء هي التي كونت ذلك الشيء ، فصار كلاً . فالنظام فيه هو وجود تناسب بين أجزائه من حيث تكوينه من مواد خاصة وَ بمقدار خاص ، وَ بشكل خاص ، وَ بوضع خاص ، فإذا اختل وجه من وجوه هذا التناسب ، يفسد النظام وَ أمّا من ناحية الظاهر ، فيما أن النظام يربط بين أمور مختلفة سواء أكانت أجزاء لمركب ، أَوْ أفراداً من ماهية واحدة ، أَوْ ماهيات مختلفة ، فهذا الترابط وَ التناسق بين الأجزاء ، أَوْ التوازن وَ الانسجام بين الأفراد ، يؤدي بطبيعة الحال إلى غاية مخصوصة ، وَ هذه الغاية لا بد أن تكون منبثقة عن صانع حكيم وَ مدير قدير . وَ عند علماء القرآن ، فإنهم " يقصدون به أن القرآن بلغ من ترابط أجزائه وَ تماسك كلماته ، وَ التحام جملة وعباراته وَ إحكام آياته ، وَ ترتيب صورهِ - مبلغاً لا يدانيه فيه كلام آخر مع طول نفسه وَ تنوع مقاصده " (3) وَ تلك الصفات إنما تصب في معنى التأليف وَ التركيب . وَ مما لا ريب فيه أن تركيب أي نظام لغوي وَ تأليفه . إنما وجد للإفادة ، أي لتبليغ أغراض المتكلم للمستمع ، فهو آلة للتبليغ ، جوهره تابع لما ولي من أمر الإفادة " (4) وَ من ثم تكون الإفادة شرط

¹ - ابن منظور / لسان العرب (مادة نظم) تحقيق عبد الله على الكبير ، محمد أحمد عبد الله هاشم الشاوي ، القاهرة ، دار المعارف ، 1971 ، ص

20

² - الفيروز آبادي ، مجد الدين محمد بن يعقوب / القاموس المحيط / المجلد الرابع ، دار الفكر ، بيروت ، ص 181.

³ - د. محمد عناية الله سبحانه ، إمعان النظر في النظام الأدبي وَ الشعري ، م سابق ص 24.

⁴ - د. نهاد الموسى ، نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث ، دار البشير للثقافة وَ العلوم 1987 ، م سابق ص 87.

أساسي في كل عملية تواصلية ، و هدف أية عملية تواصلية هو الفهم و الإفهام ، و لذلك كانت غاية اللغة القصوى التفاهم ، فوضعت الكتابة لبيان الأفكار و إيصالها إلى فهم السامع أو القارئ ، و لإيصال ذلك لا بد من استعمال الجمل ، و الجمل تتميز في احتوائها على شيئين : ألفاظ منسوقة على ترتيب مخصوص ، و معان تقابل تلك الألفاظ و يدل بها عليها و من ثم يكون لمفهوم كلمة نظام عدة دلالات :

1. **دلالة لغوية:** و قد أشرنا إليها في التعريف اللغوي بأنها التأليف والجمع.
2. **دلالة اجتماعية:** مجموعة المبادئ و التشريعات و الأعراف و كل الأمور التي تنظم بها حياة الأفراد و المجتمعات و الدول .
3. **دلالة فلسفية:** و هي المفاهيم الأساس للعقل و يشمل الترتيب الزماني و المكاني و العددي و المنطق الرياضي و العلل و القوانين و الغايات والأجناس و الأنواع و الأحوال و القيم.
4. **دلالة لسانية:** و هو الذي يهمننا في بحثنا أي النظام اللغوي و هو الهيكل العام ، أو البناء الذي تندرج تحته كلياته الجزئيات أو العناصر أو الظواهر اللغوية ، و لقد قامت نظرية فرديناند دي سوسير Ferdinand de Saussure في دراسته للغة على نهج لساني جديد مفاده النظر إلى اللغة باعتبارها نظاما من الدوال ، أو العلامات اللغوية في مقابل المدلولات ، و تترابط هذه العلامات فيما بينها في نسيج من العلاقات المنظمة ، لا يتفرد فيها عنصر من غيره من العناصر داخل هذا النظام ، فإذا خرج عنصر من هذا النسيج الجامع أو النظام و البناء ، و لم تكن له علاقة بغيره من العناصر ، فقدَ قيمته الحقيقية ، و قد شبه دي سوسير علاقة العنصرين بباقي العناصر داخل النسيج اللغوي العام برقعة الشطرنج ، حيث تستمد كل قطعة من قطع الشطرنج قيمتها من موقعها الذي تحتله على رقعة الشطرنج.⁽¹⁾

إن المدخل الأول لفهم مصطلح النظام عند دي سوسير هو مصطلح " التجريد " و هو عملية منطقية تنقل المعرفة الإنسانية من الواقع إلى ذهن الإنسان ، في شكل فكرة في ذهنه ، فتبرمجها و تنظمها داخل مخ الإنسان (مركز اللغة العصبي) من أجل المعالجة و التحليل و التركيب والتأويل و التمثل و الاستيعاب و الفهم و التخزين ، و ذلك يعني أن الانسجام يحيا باللغة ، و

¹ - دي سوسير (محاضرات) في اللسانيات العامة ، ترجمة الثلاثي صالح القرمادي بلاشتراك مع محمد الشاوش و محمد عجينة والتي حملت عنوان " دروس في الألسنية العامة " و صدرت الترجمة في 368 ص عن الدار العربية للكتاب عام 1980 ص 35.

عملية البرمجة والتنظيم هذه إنما تتم بشكل ذهني مجرد لا نراه، و لكن نعيه و نقوم به و نهيء جهازنا العصبي المركزي للقيام به.

هذه العملية التي قام بها دي سوسير كبيرة و معقدة و عميقة في حجمها ، لكنها عملية من ناحية أخرى .

أما المدخل الثاني لفهم مصطلح النظام عند دي سوسير فهو النظرية اللسانية التي وضعها في نفس الكتاب و سعيًا منه للوصول إلى نظريته في اللغة ، يقسمها إلى ثنائية أولى و هي (اللسان / الكلام) ، ثم يضع بعد ذلك ثنائيات أخرى كـ (التزامني / التعاقبي) (العلامة / المرجع) و (الدال / المدلول) و (القيمة / الوظيفة) و (التماثل / الإختلاف) و في فصل آخر بين ثنائية أخرى مهمة هي " لسانيات اللسان، و لسانيات الكلام" و انطلاقًا من هذه الثنائيات يحاول دي سوسير أن يؤسس لموضوع اللغة الذي هو اللسان، فاللغة عنده هي لسان و كلام ، و قد حاول أن يفرق بين لسانيات اللسان ، و لسانيات الكلام ، و يرى بأن الفرق بينهما شاسع، إنه فرق بين القوانين و القواعد اللسانية من جهة ، و انجاز تلك القوانين لغويًا ؛ أي الكلام من جهة أخرى . و إذا كان الكلام متغيرًا حسب السياق و المقام فإن قوانينه متغيرة أي أن نظامه اللساني متغير ، أما اللسان فثابت لا يتحرك و لا تتغير قوانينه و قواعده بتغير المقام و السياق ، و من هنا استطاع دي سوسير أن يصل إلى النظام الأساسي للغة . فالنظام هو اللسان و اللسان هو النظام، و إذا كان هذا خاص باللسان فالكلام نظامه أيضا و إذا استطعنا ضبط الأول فبالضرورة نستطيع ضبط الثاني لأن الأول عمدة الثاني.¹

و إذا عدنا إلى الثقافة اللغوية العربية منذ القديم ، فسنجد أن العلماء العرب استعملوا مصطلح اللسان بنفس المعنى العلمي و رغم ذلك لم يصل هؤلاء إلى خلق نظرية لسانية علمية ، يقول الشافعي : " لسان العرب أوسع الألسنة مذهبا ، و أكثرهم ألفاظا ، و لا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي " (2)

¹ - ينظر : دي سوسير (محاضرات) في اللسانيات العامة ، م سابق /ص 54 و 55 و 56.

² - قال الإمام الشافعي في الرسالة (1/42-53) بتحقيق أحمد شاكر ، ط . دار الكتب العلمية : (ولسان العرب أوسع الألسنة مذهبا ، وأكثرها ألفاظا ، ولا نعلمه يحيط بجميع علمه إنسان غير نبي ، ولكنه لا يذهب منه شيء على عامتها ، حتى لا يكون موجودا فيها من يعرفه . والعلم به عند العرب كالعلم بالسنة عند أهل الفقه : لا نعلم رجلا جمع السنن فلم يذهب منها عليه شيء . فإذا جمع علم عامة أهل العلم بما أتى على السنن ، وإذا فرق علم كل واحد منهم : ذهب عليه الشيء منها ، ثم كان ما ذهب عليه منها موجودا عند غيره . وهم في العلم طبقات : منهم الجامع لأكثره ، وإن ذهب عليه بعضه ومنهم الجامع لأقل مما جمع غيره.

فكلمة لا يحيط به إنسان " إشارة إلى أن اللسان نظام و مجموعة من القواعد و القوانين، لا يوجد عند إنسان فرد و إنما عند الجماعة (الأمة الناطقة بلسان واحد) بتعدد المستويات (المعجمي / النحوي / الصرفي / الدلالي و غيره. أما قوله (غير نبي) فهي إشارة إلى أمر غيبي مفاده أن الله قادر على أن يجعل نبيا من أنبيائه أو رسولا من رسله مطلعا على كل اللغات و الألسنة فلو شاء ذلك لفعل .

أما قول أبو حيان التوحيدي : " و الكلام على الكلام صعب لأن الكلام على الأمور المعتمد فيها على صور الأمور و شكولها التي تنقسم بين المعقول و بين ما يكون بالحس ممكناً و فضاء هذا متسع...والجمال فيه مختلف، فأما الكلام على الكلام فإنه يدور على نفسه، ويلتبس بعضه ببعض، ولهذا شقَّ النَّحو و ما أشبه النحو من المنطق " (1)

فالخطاب اللساني عند أبي حيان التوحيدي، هو مجموعة من التخريجات و القواعد النحوية والصرفية و الصوتية و البلاغية ، تلك التي تقع على خط الاختلاف و الخلاف بين العلماء و المدارس و الشروحات التي عرفها درس اللغوي العربي القديم.

و إذا كان العرب قد امتلكوا بعض التصورات الصحيحة حول اللغة ومكوناتها (اللسان والكلام) فإن ذلك التصور لم يصل إلى نظرية علمية متكاملة بل فتح المجال للبحث و التنقيب، الأمر الذي يدعو إلى إعادة قراءة هذا التراث العظيم الذي تأسس في ذلك العصر الذهبي المفعم بآراء وأفكار نيرة، و ما كتابات الخليل بن أحمد الفراهيدي و سيبويه و غيرهما إلا دليلا على تلك الحركة العلمية الدؤوبة .

و في مقابل هذا البحث اللغوي الذي أسس له الخليل و غيره وجد اختلاف آخر بين العلماء الذين درسوا " الإعجاز في القرآن " حول تحديد دور كل من الألفاظ و المعاني في إعطاء الصور الفكرية فيمتها الفنية ، و تقويم كل منها في السيادة و الأولوية ، و لعل المحفز في هذا الخلاف كان الإعجاز القرآني ، فكان الخلاف محتدما بينهم في: (أين يمكن الإعجاز؟) أفي اللفظ و تأليفه أوفي المعنى و دلالاته أو فيهما معا؟ (2)

1- أبو حيان التوحيدي / الإمتاع و الموانسة ت : أحمد أمين و أحمد الزين / طبعة مصرية 1942 / ج2 ص 35.

2- هذه القضية قدمه تعصب فريق إلى الألفاظ دون المعاني و راحوا ينادون بها واضعين الأناقة و الجودة و الجمال للقيمة الأدبية في الألفاظ، ومثل هذا الفريق الجاحظ (ت 255 هـ) المعاني مرمية في الطريق يعرفها العربي و العجمي... " و أبو هلال العسكري (ت 395) و ذهب الفريق الثاني إلى القول بالجمع بين الألفاظ و المعاني مقياسا للبلاغة ، و كان في طليعته ابن قتيبة (ت 276 هـ) و قدامة بن جعفر (ت337هـ)

و استمر هذا الخلاف حتى منتصف القرن الخامس الهجري ، و ذلك حينما وضع الإمام عبد القاهر الجرجاني نظريته في النظم، و التي أكدَّ فيها على وجود علاقة عضوية بين الألفاظ و المعاني .

فلم ينتصر الجرجاني للألفاظ على المعاني، و لم ينتصر للمعاني على الألفاظ ، و لم يسوِّ بينهما في القيمة و التقدير، و إنما أبرز عدم ارتياحه إلى ما ذهب إليه سابقوه ، و صرح بوجود هدفٍ سامٍ و غايةٍ عظمى، تكمن في " العلاقة بين الألفاظ في العبارات من جهة ، و بينها و بين المعاني من جهة أخرى، و سُمِّي تلك العلاقات " النظم " (1)

فالنظم عنده عبارة عن العلاقة بين الألفاظ و المعاني و أنها " تناسقت دلالتها ، و تلاقت معانيها على الوجه الذي اقتضاه العقل " (2) و إنه " لا يمكن أن يكون في الكلام نظم و لا ترتيب " حتى يعلق بعضه ببعض ، و يبني بعضها على بعض ، و تجعل هذه بسبب من تلك " (3) و على هذا فإن مفهوم النظم عند الجرجاني يتحدد بعناصر ثلاثة ، تعد الأساس في مناقشة

دلالة الألفاظ و المعاني ، و هي : الغرض الذي يوضع له الكلام ، و النظم الذي ينظم مواقع الكلمات ، و اللفظ الذي يحدد كيفية استعمال الكلمات بعضها مع بعض (4) . و من ثم ، فهو يعود بهذا النظم إلى أصل قائم على أساس من علم النحو ، يقول : " ليس النظم إلا أن تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو ، و تعمل على قوانينه و أصوله ، و تعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها ، و تحفظ الرسوم التي رسمت لك ، فلا تخل بشيء منها (5) ، بيد أن النحو الذي قصده الجرجاني هنا شيء أعم و أشمل من النظر في حركات الإعراب و حدها . إذ هو يوجهه إلى قواعد ربط الكلام ، و تأليف الجمل ، كالتقديم و التأخير ، و الذكر و الحذف ، و اختلاف صيغ الأفعال بين الماضي و المضارع و الأمر ، و التعريف و التنكير ، و الإفراد و التثنية و الجمع ، و تنوع الحروف و تعدد مجالات استعمالها ، و كثرة الأسماء و تنوع مواقعها الإعرابية ،

ونادى الفريق الثالث بالجمع بين الألفاظ والمعاني، ولا يمكن الفصل بينهما و تمثل في ابن رشيق (ت 414 هـ) و ابن الاثير (ت 637 هـ) . محمد حسين علي الصغير ، نظرية النقد الأدبي ، ص 27 .

1- عبد الفتاح لاشين، المعاني في ضوء أساليب القرآن الكريم، دار الفكر العربي مصر / ط 04 سنة 2003 ص 39.

2- عبد القاهر الجرجاني ، دلائل الإعجاز ، اعتنى به علي محمد زينو / مؤسسة الرسالة ناشرون دمشق سوريا / ط 01 / 2005 / ص 383.

3- نفسه، ص 383.

4- نفسه ، ص 384.

5- نفسه ، ص 397.

و تنوع الصيغ الصرفية في التراكيب اللغوية ، و تعدد صيغ القسم ، و تعدد أساليب النداء و الاستفهام (الامر و النهي و الرجاء و التمني و التوكيد و النفي) .⁽¹⁾

و نحن عندما نتدبر القرآن الكريم ، فلن يخفى علينا أن كل عنصر من عناصر هذا التشكيل اللغوي قد جاء في الكتاب العزيز لهدف مقصود، محدد، و منظم حتى أن بعضهم قد شبه العلاقات بين هذه العناصر بـ " القوانين الرياضية " ⁽²⁾، التي لا يكاد يختلف فيها أحد . و من هنا يتبين لنا أن من أهم سمات المنهج الجرجاني يكمن فيما يقرره علماء اليوم ، من أن اللغة ليست مجموعة من الألفاظ ، بل مجموعة من العلاقات " .⁽³⁾

و بما أن العلاقات بين عناصر النظام اللغوي تتجلى بوضوح فيما يسمى بـ " الهدفية " ،⁽⁴⁾ التي تنبثق بدورها عن أوجه عديدة من المناسبات بين أجزاء النظام ، فلا بد إذن أن فيها تكمن حِكْمٌ و دَلالات . و لما كان بحثنا هذا يتجه اتجاهها مباشرة إلى تبيان النظام اللغوي في القرآن بحث من خلاله عن مقصديته فسنحاول الإمام بعناصر هذا النظام عند بعض علماء اللغة و البلاغة و الإعجاز وصولاً إلى هذه الهدفية التي ينشدها ، باعتبار أن الهدف الديني العقدي هو أولى هذه الاهتمامات التي يبحثها، وما دام النظام الكوني مرئي فحتماً سيكون النظام اللغوي مثله محكماً و﴿لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كبيراً﴾⁵ .

02 : النظام اللغوي في القرآن الكريم

(ان النظام اللغوي للقرآن الكريم يملك خصوصية يتفرد بها عن الأساليب الأخرى ، فهو

يهدف الى الغايات السامية والحكم الإلهية بالإضافة إلى الأسرار الفنية والجمالية، وهو ليس مقصوداً لذاته بقدر ما هو المنهاج الصحيح لتدبر القرآن والوقوف على مقصديته لكونه بعيداً عن كل اعتبار⁶ فهو (كتاب أحكمت آياته ثم فصلت من لدن حكيم خبير)⁷ .

1- محمد بركات حمدي أبو علي ، دراسات في الأدب ، ص 154، أنظر شواهد من الإعجاز القرآني للدكتور عودة أبو عودة ، ص 36، 37.
2- د. عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني (المتوفى : 1429هـ . ، خصائص التعبير القرآني و سماته البلاغية / مكتبة وهبة القاهرة ط 01 / 1992، ص 151.
3- د. محمد مندور ، في الميزان الجديد ، /هضمة مصر للطباعة والنشر والتوزيع / ط 01 / 2004 ، ص 185.
4- د. عبد الفتاح لاشين، المعاني في ضوء أساليب القرآن الكريم، دار الفكر العربي /مصر ط 04 سنة 2003 /ص 41.
5- سورة النساء الاية 82 .
6- <http://www.voiceofarabic.net/> - أ. د. حسن منديل حسن/ مقال نشر في الموقع :
7 - سورة هود الاية 01

وهو متعلق بعضه برقاب بعض في المستويات كلها : الدلالية والنحوية والصرفية والصوتية والبلاغية ، وعدم الاختلاف. قال تعالى: {أفلا يتدبرون القرآن ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافاً كثيراً} ¹ .

وهذا النظام يجعل النص القرآني نصاً مفتوحاً يحمل معنى متحركاً يوافق حركة التاريخ وتحولات الفكر الإنساني في مختلف العصور ، يناسب المتغيرات الزمانية والمكانية ، على الباحث تدبره والانطلاق منه في دراسة لغة القرآن الكريم (العربية) وظواهرها المختلفة ،

قال الباحث عالم سبيط النيلي : "إن في القرآن نظاماً محكماً شديداً الصرامة ، منتشراً في جميع أجزائه ، بحيث إن اللفظ - مفردة كان أو حرفاً- والترتيب والتسلسل المعين للألفاظ في كل تركيب هو جزء من هذا النظام ، والخطأ في تصوّر شيء منه في أي موضع يؤدي إلى الخطأ في تصور فروع كثيرة متصلة بذلك الموضوع" ⁽²⁾. وألزم الدارسين والمفسرين بالخضوع لهذا النظام ويقصد بالخضوع "السير على ذلك النظام والتحرك على وفقه واكتشاف مسائله وطرقه" ⁽³⁾، في دراساتهم القرآنية.

ولقد عني بعض الدارسين - قدامى ومعاصرين - بدراسة نظام لغة القرآن الكريم ، وقد تناولوه في أكثر من علم من علوم القرآن وعلوم اللغة العربية: الأصوات والصرف والنحو والبلاغة والمعجم وعلم المناسبة والتفصيل وإعجاز القرآن وعلم التفسير ولاسيما في منهج تفسير القرآن بالقرآن ذلك إن القرآن يفسّر بعضه بعضاً ⁽⁴⁾.

وخلص علماء إعجاز القرآن كما أسلفنا الذكر إلى أن وجه الإعجاز هو في نظم القرآن وأسلوبه "وطرائق نظمه ، ووجوه تراكيبه ، ونسق حروفه في كلماته في جملة ، ونسق هذه الجمل ... هو وجه الكمال اللغوي" ⁽⁵⁾.

¹ - سورة النساء الآية رقم: 82

² - سبيط النيلي النظام القرآني / م سابق، ص 12

³ - نفسه ص 17/16/14

⁴ - بدر الدين الزركشي البرهان في علوم القرآن المحقق : محمد أبو الفضل إبراهيم ، الناشر : دار المعرفة، بيروت، لبنان مصدر الكتاب : موقع

مكتبة المدينة رقمية ، ترقيم الكتاب موافق للمطبوع ، م س، 75/3

⁵ - الرفاعي / إعجاز القرآن إعجاز القرآن دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة الثامنة - 1425 هـ - 2005 و 124 و 254 والباقلاني

إعجاز القرآن/ ت السيد احمد الصغير / دار المعارف مصر / 280

وقد شككت مباحثهم في ذلك ما أطلق عليه المعاصرون بـ (الأسلوبية العربية الإسلامية) فقد تناولوا: الحروف وتآلفها ، والمفردة القرآنية ، ودقة اختيارها واستقرارها في موضعها من النظم القرآني ، والفاصلة ، والمقابلة ، والتكرار ، والقصة ، والمثل في الأسلوب القرآني ، والمباحث التي شككت فيما بعد علم البلاغة ، كالمعاني النحوية والتشبيه والاستعارة والكناية وغيرها.

وبحثوا: "اتساق القرآن وائتلاف حركاته وسكناته ، مدّاته وغنّاته (ما) يسترعي الأسماع ويستهوئ النفوس بطريقة لا يمكن أن يصل إليها أي كلام آخر من منظوم أو منشور"⁽¹⁾، فكان ذلك كالسور المنيعة لحفظ القرآن الكريم "بحيث لو داخله شيء من كلام الناس لاعتلّ مذاقه ، واختلّ نظامه"⁽²⁾. فالقرآن الكريم كله وحدة مترابطة " من حيث قوة الموسيقى في حروفه وتآخيه في كلماته ، وتلاقي الكلمات في عباراته ونظمه المحكم في رنينه ... وكأنّ المعاني مؤمنة للألفاظ ، وكأنّ الألفاظ قطعت لها وسويت حسبها"⁽³⁾.

ففي الحروف وطريقة نظمها وصفاتها ومخارجها أسرار ولطائف ودلالات أودعها الله تعالى فيها⁽⁴⁾، المفردة القرآنية "تمتاز بجمال وقعها في السمع واتساقها الكامل مع المعنى واتساع دلالتها لما تتسع له عادة دلالات الكمال الأخرى..."⁽⁵⁾ و "إن كل كلمة في جملة من الكلام تدل بمفردها على معان تتساوق مع المعنى الجلي للكلام وان كل كلمة تكون بمفردها صورة بيانية تكون جزءاً من الصورة"⁽⁶⁾. و "كان القرآن الكريم دقيقاً في اختيار ألفاظه وانتقاء كلماته ، فإذا اختار اللفظة معرفة ، كان ذلك لسبب ، وإذا انتقاه نكرة كان ذلك لغرض. كذلك إذا كان اللفظ مفرداً كان ذلك لمقتضى يطلبه ، وإذا كان مجموعاً كان الحال يناسبه ، وقد يختار الكلمة

1- بكرى شيخ امين /التعبير الفني في القرآن الكريم ط 01 / 1900 دار العلم للملايين /ص 190

2- عدنان الرفاعي المعجزة الكبرى (معجزة إحدى الكبر) / دار الخير دمشق سوريا / ط 01 / 2006 /ص 131

3- م نفسه ص 300

4- د/ بكرى الشيخ امين / التعبير الفني مصدر م /سابق ص 190

5- الرفاعي / إعجاز القرآن دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة الثامنة - 1425 هـ - 2005 م / ص 185

6- عدنان الرفاعي / المعجزة الكبرى م السابق ، ص 131

ويهمل مرادفها الذي يشترك معها في بعض الدلالة... وكل ذلك لغرض يرمي إليه في التعبير وهكذا دائماً لكل مقام مقال في التعبير القرآني"⁽¹⁾.

والسياق ذاته يقول الرافعي: "ولما كان الأصل في نظم القرآن أن تُعبر الحروف بأصواتها وحركاتها ومواقعها من الدلالة المعنوية ، استحال أن يقع في تركيبه ما يسوّغ الحكم في كلمة زائدة أو حرف مضطرب أو ما يجري مجرى الحشو والاعتراض ، أو ما يقال فيه انه تغوّث واستراحة كما تجد من ذلك في أساليب البلغاء. بل نزلت كلماته منازلها على ما استقرت عليه طبيعة البلاغة ... بحيث لو نزعنا كلمة منه أو أزيلت عن وجهها ثم أُديرَ لسان العرب كله على أحسن منها في تأليفها وموقعها وسدادها لم يتهياً ذلك ولا اتسعت له اللغة بكلمة واحدة"⁽²⁾.
وتحدثوا في جماليات التناسق القرآني بين المفردات والآيات والسور القرآنية ، والتناسب اللفظي والمعنوي في التركيب القرآني ، وفواصله حتى يجعل منه نسيجاً واحداً أو بناءً متسق الأركان والأبعاد والجماليات⁽³⁾. وتناسق الموضوعات ، والنبرة اللفظية ، وجرسه الفريد ، وتأثيره في النفوس ، والمشاهد الراقية... وغير ذلك⁽⁴⁾. مما تنالوه في أسلوب القرآن الذي يدل على نظام لغة القرآن وهي دراسات جملها متابعة لأقوال عبد القاهر وأصحاب كتب الإعجاز القرآني الذين كانوا يُردّون بهذه المباحث على المطاعن التي وجهت إلى أسلوب القرآن .

03- نظام القرآن وعلم المناسبة :

ومن علوم القرآن التي لها صلة بنظامه وأسلوبه الذي عني به بعض القدماء والمعاصرين علم المناسبة وهو "علم تعرف منه علل الترتيب ، وموضوعه أجزاء الشيء المطلوب مناسبته من حيث الترتيب ، وثمرته الإطلاع على الرتبة التي يستحقها الجزء بسبب ماله بما ورائه وما أمامه من الارتباط والتعلق"⁽⁵⁾.

والمناسبة لغة: "المقاربة والمشاكلة" ومرجعها في الآيات إلى معنى رابط بينهما عام أو خاص عقلي أو حسي أو خيالي وغير ذلك من أنواع علاقات التلازم الذهني كالسبب والمسبب والعلة

1 - د عبد الفتاح لاشين / من أسرار التعبير في القرآن صفاء الكلمة / دار المريخ للنشر والتوزيع ط 01 / 1983 / ص

120،60،46،15،03

2 - الرافعي / اعجاز القرآن / م س / ص 265 ، 454

3 - نذير حمدان / الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم / دار المنارة حدة السعودية / ط 01 / 1991 ، ص 53، 54

4 - نفسه ص 53، 54

5 - البقاعي / نظم الدرر في تناسق الآيات والسور / ت محمد تنظيم الدين _ داثة المعارف العثمانية ط 01 / 1978 / تفسير جزء عم 4

والمعلول والنظيرين والضدين ونحوها ، وفائدته جعل أجزاء الكلام بعضها آخذاً بأعناق بعض فيقوى بذلك الارتباط ويصير التأليف حالته حال البناء المحكم المتلائم الأجزاء"⁽¹⁾ .
 وعد السيوطي المناسبة الوجه الرابع من وجوه إعجاز القرآن وهو "مناسبة آياته وارتباطه بعضها ببعض حتى تكون كالكلمة الواحدة ، متسقة المعاني ، منتظمة المباني" ، "وأكثر لطائف القرآن مودعة في الترتيبات والروابط"⁽²⁾ .

قال الزركشي: "وإذا اعتبرت افتتاح كل سورة وجدته في غاية المناسبة لما ختم به السور قبلها ، ثم هو يخفي تارة ويظهر أخرى كافتتاح سورة الأنعام بالحمد فانه مناسب لختام سورة المائدة في فصل القضاء كما قال سبحانه: {وقضي بينهم بالحق وقيل الحمد لله رب العالمين}³ .
 وكافتتاح سورة فاطر بـ (الحمد) أيضاً ، فانه مناسب لختام ما قبلها من قوله تعالى: {وحيل بينهم وبين ما يشتهون كما فعلَ بأشياءهم من قبل}⁴ وكما قال تعالى: {فقطع دابر القوم الذين ظلموا والحمد لله رب العالمين}⁵ . وكافتتاح سورة الحديد بالتسبيح فانه مناسب لختام سورة الواقعة من الأمر به ، وكافتتاح سورة البقرة بقوله تعالى: {آلم. ذلك الكتاب لا ريب فيه}⁶ إشارة إلى الصراط في قوله تعالى: {اهدنا الصراط المستقيم}⁷ كأنهم لما سألوا الهداية إلى الصراط الصراط المستقيم قيل لهم: "ذلك الصراط الذي سألتهم الهداية إليه هو الكتاب... " ثم قال: "وإذا ثبت هذا بالنسبة للسور فما ظنك بالآيات وتعلق بعضها ببعض ، بل عند التأمل يظهر أن القرآن كله كالكلمة الواحدة"⁽⁸⁾ .

لكن ذلك لا يطرد للدارس لذلك قالوا يحتاج إلى تدبر ومعرفة واسعة بأسلوب القرآن الكريم ، لذا قلّت العناية بهذا العلم وأعرض المفسرون عنه⁽⁹⁾ . ومنهم من ردّ هذا العلم ، لان

1 - الزركشي / البرهان في علوم القرآن ، م سابق / 35/01

2 - جلال الدين السيوطي ، معترك الأقران لمحقق: أحمد شمس الدين / دار النشر: دار الكتب العلمية، 1988م م سابق 55/01

3 - سورة الزمر الآية: 75

4 - سورة سبأ الآية: 54

5 - سورة الأنعام الآية : 45

6 - سورة البقرة الآيتان 01 و 02

7 - فاتحة الكتاب الآية 05

8 - الزركشي / البرهان في علوم القرآن / م . س 39.38/1

9 - البقاعي / تفسير جزء عم / م . س / 04

المناسبة على حَسَبِ الوقائع المتفرقة "تزيلاً في نَيْفٍ وعشرين سنة ، لذلك نجد تكلف بعضهم بما لا يقدر عليه إلا برباط ركيك"⁽¹⁾.

وقد استشكل السيوطي ارتباط بعض الآيات مع ما قبلها أو مع ما بعدها و مناسبتها لهما ، وعدّ الوقوف على ذلك عسيراً مشكلاً كما في قوله تعالى: { لا تَحْرُكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ }² ومناسبتها لأول السورة وآخرها. وقوله تعالى: { يسألونك عن الأهلّة قل هي مواقيت للناس والحج وليس البرّ بأن تأتوا البيوت من ظهورها ولكن البرّ من اتقى }³ أي رابط بينها وبين إتيان البيوت من أبوابها ، ورأى ذلك من باب الاستطراد⁽⁴⁾.

قال الزركشي: "ذكر الآية بعد الأخرى أما أن يظهر الارتباط بينهما لتعلق الكلام

بعضه ببعض ... وأمّا ألاّ يظهر الارتباط ، بل يظهر أنّ كلّ جملة مستقلة عن الأخرى وأنها خلاف النوع المبدوء به... " وحاول ليجد ارتباطاً لذلك بالتأويل وغيره⁽⁵⁾.

واشهر مَنْ أَلْفَ بهذا العلم الإمام أحمد بن إبراهيم بن الزبير الثقفي (708هـ) في كتابه "البرهان في تناسب سور القرآن"⁽⁶⁾ ، لكنه مختصر.

والذي توسّع في تطبيق هذا العلم على النص القرآني كله الإمام البقاعي⁽⁷⁾ في تفسيره: "نظم الدرر في تناسب الآيات والسور" وقد طبع جزء منه حاول فيه أن "يبين مناسبة كل لفظ لموضعه ، وكل آية لموقعها ، وكل سورة لما قبلها وما بعدها ، ثم ارتباط القرآن كله من أول لفظ إلى آخر لفظ كأنه اللفظ الواحد"⁽⁸⁾.

وقد عني بهذا العلم أيضاً الفخر الرازي في تفسيره الكبير ، وأبو حيان في تفسيره (البحر المحيظ) وغيرهما.

1 - الزركشي / البرهان في علوم القرآن / م. سابق 37/01

2 - سورة القيامة الآية : 16

3 - سورة البقرة الآية : 189

4 - جلال الدين السيوطي / معترك الأقران م سابق / 64.62/01

5 - الزركشي / البرهان في علوم القرآن م س / 43،40

6 - نفسه 43،40.

7 - البقاعي / تفسير ج عم / م س / ص 41

8 - نفسه / 26

وفسروا في ضوء نظام القرآن بعض العدول عن المعايير اللغوية والنحوية على أنه موافق لنظام العربية والقرآن نحو حذف الباء في قوله تعالى: {إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ مَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ} ¹ وبزيادتها بسورتي (النجم) {إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ} ² و (القلم) {بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ} ³. علل ابن الزبير الثقفى ذلك بنظم القرآن وسياقه والمناسبة بين الآيات ومحتواها. قال: "إن آية الأنعام قد اكتنفها من غير الماضي من الأفعال والإعلام بما يكون قطعياً أو يتوقع في المال ما يقتضي المناسبة في النظم، ولو ورد غير الماضي هنا لما ناسب ولا لائم. أما آية النجم فمبنية على مصطلح السورة في قوله تعالى: {وَالنَّجْمِ إِذَا هَوَىٰ * مَا ضَلَّ صَاحِبُكُمْ وَمَا غَوَىٰ} ⁴ فقال تعالى مشيراً إلى حالهم {إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ وَهُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ اهْتَدَىٰ} ⁵ فبرأ نبيه صلى الله عليه وسلم مما نسبوا إليه وأثبت ذلك لهم بكناية وتعريض أوقع في نفوسهم من الإفصاح بتعيينهم.

وأما آية سورة القلم فإنه لما تقدم فيها قوله تعالى: {مَا أَنْتَ بِنِعْمَةِ رَبِّكَ بِمَجْنُونٍ} ⁶ وقوله تعالى: {فَسْتَبْصِرُ وَيُبْصِرُونَ بِأَيِّكُمْ الْمَفْتُونُ} ⁷ تهديداً لهم وتعريضاً بكذبهم في قولهم حين نسبوه إلى الجنون، أعقب ذلك بقوله تعالى: {إِنَّ رَبَّكَ هُوَ أَعْلَمُ بِمَنْ ضَلَّ عَنْ سَبِيلِهِ} ⁸ فسجلت هذه الكناية بضلالهم وكذبهم وتناسب هذا كله أوضح تناسب" ⁽⁹⁾.

ومن التعليقات كذلك قول ابن عطية: "إن الله تعالى قد أحاط بكل شيء علماً وأحاط بالكلام كله علماً. فإذا ترتبت اللفظة من القرآن، علم بإحاطته أي لفظة تصلح أن تلي الأولى وتبين المعنى بعد المعنى ثم كذلك من أول القرآن إلى آخره والبشر فيهم الجهل والنسيان والذهول ومعلوم

1 - سورة الانعام الآية : 117

2 - سورة النجم الآية 30

3 - سورة القلم الآية : 07

4 - سورة النجم الآيتان 01 و 02

5 - سورة النجم الآية 30

6 - سورة القلم الآية 02

7 - سورة القلم الآية 06

8 - سورة القلم الآية 07

9 - احمد بن الزبير الغرناطي / ملاك التأويل ت / عبد الغني محمد علي الفاسي دار الكتب العلمية / ج 470/01

بالضرورة أن بشراً لم يكن قط محيطاً بذلك فهذا جاء نظم القرآن في الغاية القصوى من الفصاحة"⁽¹⁾ وهناك تعليقات كثيرة بين ثنايا كتب الإعجاز .

ومن المعاصرين الذين تناولوا علم الارتباط أو (علم الأحكام والتفصيل) الأستاذ محمد العفيفي في كتابيه : (القرآن القول الفصل بين كلام الله وكلام البشر) و (القرآن دعوة الحق ، مقدمة في علم التفصيل القرآني) . عرّف علم التفصيل " بأنه العلم الدال على وجود الله تعالى ووحدانيته دلالة ظاهرة" رابطاً ذلك بنظام القرآن والكون. فالأحكام عنده (هو الشمول الذي يدلّ على تقدير الله تعالى لجملة الكلام (القرآن). والتفصيل هو: التخصيص الذي يربط كل إنسان من كل زمان ومكان بأي موضع نجده به في القرآن كله"⁽²⁾ .

ويرى اللفظة الواحدة والجملة وحروف المعاني في القرآن الكريم ترد بدلالات مختلفة (مرتبطة بجديد من المقاصد مع كل موضع جديد من المواضع) وتؤدي علماً جديداً من خلال ارتباطها بالقرآن في المواضع التي ترد فيها ، فلفظ الجلالة (الله) يعطي دلالات جديدة في كل موضع يرد بالقرآن الكريم ، وآية (الحمد لله ربّ العالمين) كذلك ، متبعاً إياها في النصّ القرآني كله وهكذا. وقال: المقصود بالأحكام والتفصيل ، (الوحدة والتنوع). "الوحدة التي تجمع مفردات القرآن جميعاً من الحروف ولكلمات والجمل ، فان هذه المفردات مرتبطة بالقرآن كله ارتباطاً لا ينبغي ان يختلط كلام البشر بكلام الله"³ . والتنوع الذي يختص كل موضع نجد به أي حرف او كلمة او جملة من القرآن كله بوجه متفرّد من وجوه العلم"⁽⁴⁾ . فلا يمكن تبديل لفظة او حرف او جملة ، فكلها ثابتة في نصّه وإنما لكل مفردة منه عمل جديد بكل موضع جديد وهذا من أعظم الحدود الفاصلة بين كلام الله (تعالى) وكلام البشر المبني على العجز والتفاوت والتناقض في أي فعل بشري"⁽⁵⁾ .

1 - البقاعي / تفسير ج عم / م / س / ص / 45

2 - محمد العفيفي / القرآن دعوة إلى الحق ، مقدمة في علم التفصيل القرآني، المطبعة المصرية - الكويت - الطبعة الأولى 1376هـ / 1976م

— ص 25/02

³ ينظر: نفسه ص 11

4 - محمد العفيفي / القرآن دعوة إلى الحق م السابق ، ص 11، 15.

5 - م نفسه ص 16

ولعلّ الشيخ عبد الحميد الفراهي*¹ (1858-1914) صاحب نظرية "نظام القرآن" في كتابه "دلائل النظام" قد سجّل بأن اهتمام السابقين كان منحصرًا في الكشف عن المناسبة التي ينتظم بها الكلام من أوله إلى آخره ، حتى يصير بها شيئًا واحدًا ، ويرى أنهم قنعوا في ذلك بمجرد بيان المناسبة بينهما ، من غير أن ينظروا - في غالب أعمالهم - إلى أمر عام شامل ينتظم به محتوى الآية أو السورة ، ومن أجل ذلك ركّز على التفرقة بين التناسب والنظام، منبهاً إلى أن ما يعنيه من النظام ليس مجرد تناسب . يقول : "قد صنّف بعض العلماء في تناسب الآيات والصور ، وأمّا الكلام في نظام القرآن فلم أطلع عليه ، والفرق بينهما إن التناسب إنما هو جزء من النظام فان التناسب بين الآيات بعضها مع بعض ، لا يكشف عن كون الكلام شيئًا واحدًا مستقلاً بنفسه ، وطالب التناسب ربما يقنع بمناسبة بين الآيات المتجاورة مع عدم اتصالها فان الآية التالية

- * هو الشيخ حميد الدين أبو أحمد عبد الحميد بن عبد المحسن الأنصاري الفراهي. ولد سنة 1280هـ (1864م) في قرية "فيرها" من قرى مديرية "أعظم كره" بشبه القارة الهندية. وبدأ تعليمه في الهند، فحفظ القرآن صغيراً، وبرع في الفارسية حتى نكّظ فيها الشعر وهو ابن ستة عشر عاماً، ثم اشتغل بطلب العربية وعلومها على يد ابن عمته العلامة المؤرخ الأديب شبلي العماني (1274 - 1332هـ / 1858 - 1914م)، وكان أكبر منه بست سنين. كما تلقى العلم في حلقة الفقيه الحنفي المحدث العلامة الشيخ أبي الحسنات محمد عبد الحي اللكنوي (1264-1304هـ / 1848-1887م) وغيره من علماء عصره. ثم عرّج بعد ذلك على اللغة الإنجليزية وهو ابن عشرين سنة، والتحق بكلية عليكره الإسلامية، وحصل على "الليسانس" في الفلسفة الحديثة من جامعة "الله آباد".

وبعدما قضى وطره من طلب العلم، واستقى من حياضه.. عُيّن معلماً للعلوم العربية بمدارس الإسلام بكراتشي (عاصمة السند آنذاك)، فدرس فيها سنين، وكتب وألف، وقرض وأنشد. ثم انقطع بعد ذلك إلى تدبر القرآن ودرسه، وجمع علومه، فقضى فيه أكثر عمره، حتى توفي رحمة الله في 1349/6/19هـ (1930/11/11م) في مدينة "متهورا" حيث كان يتطب من مرض ألم به.

وقد كان الفراهي أعمق مشرفاً للعالم المسلم، الجامع بين التبحر في العلوم العربية والدينية، والاطلاع الواسع على العلوم العصرية والطبيعية. ويظهر أثر هذه الثقافة الموسوعية العميقة فيما كتب من مصنفات أربت على الخمسين عدداً، أهمها وأعظمها ما كتبه حول القرآن المجيد وتأويله ونظامه، وكذلك ما كتبه حول الحديث الشريف والأدب العربي والفلسفة الأخلاقية والمنطق، بالإضافة إلى الكثير من الشعر الراقي في كل من اللسانين العربي والفارسي. وفي ذلك يقول السيد أبو الحسن الندوي (1333 - 1420هـ / 1914 - 1999م): "... ولا يتأتى ذلك إلا لمن جمع بين التدبر في القرآن والاشتغال به، والتذوق الصحيح لفن البلاغة والمعاني والبيان في اللغة العربية، وبين التشيع من دراسة بعض اللغات الأجنبية والصحف السماوية القديمة، وسلامة الفكر ورجاحة العقل والتعمق.. وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء".

وبالجملة.. كان -رحمه الله- كما يقول عنه أحد أبناء مدرسته، غاية بل آية في حدة الذكاء، ووفور العقل، ونفاذ البصيرة، وشدة الورع، وحسن العبادة، وغنى النفس.. ولئن تأخر به زمانه.. فقد تقدم به علمه وفضله. ومن آثاره المطبوعة في علوم القرآن :

- 1- دلائل النظام (127 صفحة - نشر الدائرة الحميدية بالهند - ط1/1388هـ).
- 2- مفردات القرآن (475 صفحة - بتحقيق د. محمد أجمل أيوب الإصلاحي - دار الغرب الإسلامي بيروت - ط1/1415هـ - 1994م).
- 3- إمعان في أقسام القرآن (147 صفحة - دار القلم بدمشق - ط1/1415هـ - 1994م).
- 4- التكميل في أصول التأويل (69 صفحة - نشر الدائرة الحميدية بالهند - ط1/1388هـ).
- 5- مجموعة رسائل الفراهي (مطبوعة بالهند).
- 6- أساليب القرآن. / ينظر : د. أجمل أيوب الإصلاحي (في مقدمته الضافية لـ"مفردات القرآن" للفراهي) 2002

ربما تكون متصلة بالتي قبلها على بعد منها، ولولا ذلك لما عجز الأذكياء عن إدراك التناسب...¹

والمراد بالنظام عنده أن تكون السورة كلا واحدا ، ثم تكون ذات مناسبة بالسورة السابقة واللاحقة ، أو بالتي قبلها أو بعدها على بعد منها ، فكما أن الآيات ربما تكون معترضة ، وكذلك ربما تكون السورة معترضة . وعلى هذا الأصل يكون القرآن كله كلاما واحدا ، ذا مناسبة وترتيب في أجزائه ، من الأول إلى الآخر فتبين مما تتقدم أن النظام شيء زائد على المناسبة وترتيب الأشياء.²

فلاجرم إذن أن تعدل معرفة النظام والربط عند الفراهي نصف القرآن فمن فاته النظام والربط فاته شيء كثير من فهم روح القرآن . فبالنظام يتبين كما يقول - رحمه الله - سمت الكلام ، والانتفاع بالقرآن ، والاستفادة منه موقوفة على فهمه ، ولا يمكن فهم الكلام إلا بالوقوف على تركيب أجزائه وبيان تناسب بعضها ببعض ، لان الاطلاع على المراد من معاني الأجزاء لايتأتى إلا بعد الوقوف على الناحية التأليفية ومواقع كل جزء منها .

ويؤكد الفراهي أن نظام القران ليس مقصودا لذاته وإنما هو المنهاج الصحيح لتدبر القرآن وهو المرجح عند تضارب الأقوال ، وهو المعين عند تعدد الاحتمالات وهو الإقليد الذي تفتح به كنوز القرآن .³ أما في تطبيق هذه النظرية عمليا فوضع لذلك عنوانا عاما هو "نظام القران وتأويل الفرقان بالفرقان" وأنجز بالفعل تفسيراً لعدد من السور ولكن الأجل سبقه دون أن يحقق ذلك مع القرآن كله .

أمّا عالم سبيط النيلي*⁴ فقد تناول النظام القرآني وفق منهج جديد سمّاه (المنهج اللفظي) إذ يرى انه لا يجوز تفسير أو شرح مفردة أو اللفظ بمفرده أو لفظ آخر ، بحجة التقارب في

1 - الفراهي / دلائل النظام / الدائرة الحميدية ومكتبتها ط 1 / 1388 هـ ص 74

2 - نفسه ص 75

3 - الفراهي / دلائل النظام نفسه ص 09 و17

* سبيط النيلي من قرية الصياحية العراقية ، ولد عام 1956 وتوفي عام 2000م كان أستاذا في إحدى الكليات، وبرع في العلوم الأكاديمية، ويظهر أنه لم يتفرغ لدراسة العلوم الدينية التخصصية في الحوزات العراقية، بل اتخذ علم التفسير القرآني مادة دسمة لبحوثه اللغوية نتيجة مطالعته الشخصية، ومنهج في التفسير أو القراءة هو نظام لغوي لا عبثية فيه، يقوم على أساس القصد في اللغة وعدم اعتباريتها، وهو مشروع يخدم القرآن كما يقول ، وينفي فيه المجاز والاستعارة وتقدير المحذوف في اللغة العربية ، قائلا بجديّة اللغة وقصديتها دون ان يترك للمجاز والاستعارة مجالا ليسرّح فيه ، بل كل ألفاظ اللغة العربية هي معان حقيقيّة، نافيا بذلك المجاز في القرآن ، باعتبار أن ألفاظ القرآن غنية بذاتها عن المجاز والاستعارة ، وذلك لوجود علاقة ذاتية بين اللفظ ومدلوله ، على عكس ماذهب إليه الجرجاني ودي سوسير . ومن مؤلفاته: 01 النظام القرآني ، 02- الحل القصدي في

المعنى... فلا يمكن أن يؤدي المعنى المحدود المقصود للقائل إلا لفظ واحد أو ترتيب واحد فلا يجوز في المنهج اللفظي شرح مفردة بأخرى بحجة التقارب في المعنى بين المفردتين ، فذلك يغيّر المعنى ويؤثر في التركيب المقصود الأساس وفي جميع مفردات النص ، ولهذا أبطل المترادفات والتناوب بين الحروف والتضمين بين معاني الأفعال وغير ذلك. ويمكن عدّ منهجه اللفظي وتطبيقاته تحليلاً أسلوبياً ذا نظرة شاملة للنص القرآني ، او تفسيراً لغوياً أسلوبياً يقترب من مناهج لغوية حديثة كالتحليل النصي.

فاللفظ في القرآن يحوي دلالة واحدة في أي موضع ورد، وبهذا أبطل أيضاً ما سموه بـ (الأشباه و النظائر) التي صنّفوا بها عشرات المصنفات ، و بُني عليه علم التفسير. وأبطل تعدد المعاني للفظ الواحد ، والتأويل والتقدير العشوائية للترتيب العام للجملة ، و المجاز والإيجاز والإطناب وغير ذلك⁽¹⁾.

ويرى أنّ المنهج اللفظي يعتمد على إلغاء نظرية الترادف في اللغة وما يتبعه من اعتبار لغوي الذي قال به سوسير ، وينظر إلى القرآن على أنه نظام لغوي محكم مستقل بذاته.

أما مبادئ هذا المنهج فهي مبدأ عدم الاختلاف في القرآن ، ومبدأ قصور المتلقي ، ومبدأ التغير عن كلام المخلوقين ، ومبدأ خضوع المتلقي للنظام القرآني ، ومبدأ التبيين القرآني ، وأخيراً مبدأ الإقناع ، أي أنّ القرآن يبين نفسه ويقنع متلقيه.

هذه أسس المنهج اللفظي ومبادئه التي درس عالم سبب النص القرآني في ضوءها ، ورأى انه ضرورة لا محيص عنها لأنه "المنهج الوحيد الذي يلائم نظام القرآن من حيث كونه كتاباً معجزاً ، فالكشف عن النظام هو الطريق الوحيد لمعرفة القرآن وأسراره"⁽²⁾ وأخذ على اللغويين أنّهم "قد حكموا على القرآن بقواعدهم النحوية والبلاغية واللغوية العامة"⁽³⁾.

مقابل الاعتبائية، 03- الحل الفلسفي بين محاولات الإنسان ومكايد الشيطان. 04- ملحمة جالاميش. 05- اللغة الموحدة. 06- أصل الخلق وأمر السجود. 07- الطور المهدي. 08- النظام القرآني وغيرها كثير.

1 - ينظر / عالم سبب النبلي / النظام القرآني / نفسه 27

2 - عالم سبب / النظام القرآني / م س 17

3 - نفسه 27

وفي الأخير يمكن أن نقول أن النص القرآني ينساق في ضوء نظام معجز محكم ، يشبه بعضه بعضاً ويتعلق بعضه برقاب بعض ، ففي كل مكونات النص القرآني نجد النظام نفسه: الصوتي والصرفي والتركيبى والبياني والدلالي ، وكل هذه المكونات يحكمها النظام نفسه، وهذا سبب الترابط والتماسك والجمال والعدوبة والموسيقى الرائعة التي تحدّث عنها علماء إعجاز القرآن القدامى والمعاصرين .

وهذا النظام المعجز هو من أسباب حفظ القرآن منذ نزوله والى يومنا هذا من غير تغيير أو تطور لفظي في نصه ، فاللفظ ثابت والمعنى متحرك ، ذلك أن نظام القرآن يحوي المتغيرات الزمانية والمكانية.

وهو كذلك أهم وجوه إعجاز القرآن ، ذلك أن نظامه اللغوي يشبه نظام الكون المبني على التشابه والترابط أيضاً، قال تعالى: {كُلٌّ فِي فَلَكٍ يَسْبَحُونَ} ¹ وهو دليل على أن خالق الكون هو قائل القرآن الكريم ، وهذا إثبات علمي لمعجزة نبينا الكريم (محمد) صلى الله عليه وسلم تسليماً كثيراً ، ورد علمي على المعادين للإسلام .

¹ سورة يس الآية 40

المبحث الثاني :

القصدية ونظام القرآن

- القصدية المفهوم والدلالة
- القصدية ومجالات الاستعمال
- القصدية ومقاصد الكلام عند القصديين العرب
- النظام اللغوي وعلاقته بالقصدية

القصدية المفهوم والدلالة :

إن كلمة قصدية مأخوذة من الفعل قصد، يقصد فهو قاصد ، جاء في لسان العرب :
"القصد: استقامة الطريق... ومنها طريق غير قاصد. وطريق قاصد: سهل مستقيم. وسَفَرٌ قاصدٌ... أي غير شاقٍ. والقصدُ: العدلُ." ¹ وفي الحديث: "القصدُ القصدُ تبلغوا" ² أي عليكم بالقصد من الأمور في القول والفعل... وتكراره للتأكيد. وفي الحديث: "عليكم هدياً قاصداً" ³ أي طريقاً معتدلاً. والقصدُ: الاعتمادُ ، وقصدَه يَقْصِدُهُ قَصْداً وقصدَ له وأقصدني إليه الأمرُ، وهو قَصْدُكَ وقصدك أي تُجاهك.. والقصدُ: إتيان الشيء. تقول: قصدته وقصدتُ له وقصدتُ إليه بمعنى. وقد قصدتَ قصادةً ⁴.

وقصدتُ قِصدَه: نحوت نحوه. والقصدُ في الشيء: خلافُ الإفراطِ وهو ما بين الإسراف والتقتير. والقصد في المعيشة: أن لا يُسْرِفَ ولا يُقْتَر. يقال: فلان مقتصد في النفقة وقد اقتصد. واقتصد فلان في أمره أي استقام. وقوله: ومنهم مُقتصدٌ؛ بين الظالم والسابق. وفي الحديث: ما عالَ مقتصد ولا يعيلُ أي ما افتقر من لا يُسْرِفُ في الإنفاق ولا يُقْتَر. وقوله تعالى: وأقصد في مشيك ... وقصد فلان في مشيه إذا مشى مستوياً، ورجل قَصْدٌ ومُقتصدٌ والمعروف مُقتصدٌ: ليس بالجسيم ولا الضئيل. ⁵

والقاصد: القريب ، يقال: بيننا وبين الماء ليلة قاصدة أي هينة السير لا تعب ولا بؤء ، والقصيدُ من الشعْر: ما تمَّ شطر أبياته... والجمع قصائد.. وقصيدٌ ، وقيل: سمي قصيداً لأنَّ قائله احتفل له فنقحه باللفظ الجيد والمعنى المختار، وأصله من القصيد ... وقيل: سمي الشعْرُ التامُ قصيداً لأنَّ قائله جعله من باله فقصدَ له قَصْداً ولم يَحْتَسِه حَسِياً على ما خطر بباله وجرى على لسانه، بل رَوَى فيه خاطره واجتهد في تجويده ولم يقتضبه اقتضاباً فهو فعيل من القصد ⁶

1 - ابن منظور / لسان العرب ، مادة (قصد) ، مصدر سابق .

2 - البخاري / عن ابي هريرة (ض) قال رسول الله (ص) لن ينجي أحدا منكم عمله قالوا ولا أنت يا رسول الله ، قال ولا أنا إلا أن يتغمدني برحمته ، سدودا وقاربوا واوغدوا وروحوا وشيء من الدجلة والقصد القصد تبلغوا)

3 - البخاري / حَدَّثَنَا أَبُو بَكْرِ بْنُ أَبِي شَيْبَةَ، حَدَّثَنَا يَزِيدُ بْنُ هَارُونَ وَأَبُو دَاوُدَ عَنْ عِيْنَةَ بْنِ عَبْدِ الرَّحْمَنِ بْنِ جَوْشَنِ عَنْ أَبِيهِ عَنْ بُرَيْدَةَ الْأَسْلَمِيِّ قَالَ: قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ: «عَلَيْكُمْ هَدْيًا قَاصِدًا فَإِنَّهُ مَنْ يُعَالِبُ هَذَا الدِّينَ يَغْلِبُهُ.»

4 - الفيروز أبادي القاموس المحيط مادة قصد (م . سابق)

5 - نفسه مادة قصد (م سابق)

6 - الفيروز أبادي القاموس المحيط مادة قصد (م . سابق)

أما القصدية فهي قدرة العقل على أن يوجّه ذاته نحو الأشياء ويمثّلها، وهي خاصية للعقل، " يتّجه" عن طريقها إلى الأشياء في العالم أو "يتعلق بها" وموجهة نحو شيء ما، والحالات العقلية تكون قصدية. بمعنى إنها تكون نحو شيء ما وفي هذا التعريف يتضح لنا بأن القصدية خاصية وتمثل شيئاً ما، وهي توجه أو تعلق ومهمتها التمثيل العقلي¹.

ويعرفها سيرل بقوله: " القصدية هي تلك الخاصية لكثير من الحالات والحوادث العقلية التي تتجه عن طريقها إلى الأشياء وسير الأحوال في العالم أو تدور حولها أو تتعلق بها"² والقصدية تبعاً لهذا التعريف تتضمن ظواهر عقلية كثيرة مثل الاعتقاد، والرغبة، والقصد، والأمل، والخوف، والحب، والكراهية، والرغبة الجنسية، والتذكر، والإدراك الحسي، ونحو ذلك. فأنت عندما تملك اعتقاداً، فلا بد من أن يكون اعتقادك بأن كذا وكذا هو الواقع، أي أنك تعتقد في شيء ما، وعندما تنازعك رغبة، فلا بد من أن ترغب في فعل شيء أو حدوث شيء ما، وعندما تملك قصداً، فلا بد من أن يكون قصداً لفعل شيء ما. وعندما تأمل، فإنك تأمل في تحقيق شيء ما، وعندما تخاف، فلا بد من أن تخاف من شيء ما. وعندما ترى، فلا بد من أن ترى شيئاً ما، وعندما تسمع أو تشم، فإنك تسمع أو تشم شيئاً.

وقل مثل هذا عن مجموعة كبيرة من الحالات العقلية وأحسب أن التمييز بين القصدية بالمعنى الفلسفي و"القصد" بالمعنى العادي واضح. صحيح أن هناك علاقة بين فكرة القصدية وفكرة القصد العادية، ذلك لأنني إذا قصدت أن أعد الغداء لنفسي، فمن الطبيعي التفكير في أنني أمثل هذا الفعل لنفسي؛ أي أن القصد يعد حالة تمثيلية ومن ثم قصدية، ولكن وجود هذه العلاقة لا يدفعنا إلى القول بوجود صلة فلسفية جوهرية بين الفكرتين، " فالقصد حالة خاصة للعقل - على خلاف الاعتقاد، والرغبة، والأمل، والخوف - يؤدي دوراً متميزاً في دراسة أسباب الأفعال، أما القصدية فهي ملمح عام لحالات عقلية مختلفة كثيرة، فالاعتقادات، والرغبات، والآمال، والأحكام، والمقاصد تظهر جميعاً القصدية. وإن شئت عبارة موجزة، قل إن القصد لا يزيد على أن يكون مجرد صورة واحدة من صور القصدية الكثيرة"³

¹ <http://www.ta5atub.com/t219-topic> - ينظر : التعريف في :

² - د/ صلاح اسماعيل /نظرية جون سيرل في القصدية ط 01/ دار قباء الحديثة 2007 / 60

³ - نفسه ص66

القصدية ومجالات الاستعمال

القصدية *intentionnalité* تصور فلسفي يصف "توجه ونزوع الوعي أو الفكر نحو موضوع ما، والذي بفضلها يصبح الموضوع واقعة داخلية أو معطى للوعي، تنعكس فيه ماهيته وجوهره، بهدف الوصول إلى معرفته"¹. والقصدية ليست فكرة جديدة مجال من الأحوال، كما يشير إليها أصل اسمها نفسه، ففي الفلسفة الإغريقية كانت القصدية تشير إلى «قوة الروح العليا»، كما كان العقل عند الرواقيين حاملاً للتوجه والاهتمام. أما في الفلسفة المدرسية (العصور الوسطى) فقد تمت معالجة القصدية في معرض التمييز بين العلوم النفسية والمنطق، فكانت "الموضوعات والظواهر النفسية هي مقصودات أولى للفكر، يحصل عليها بالتوجه نحو الموضوع وإدراكه له مباشرة، أما التفكير في هذه المدركات وذلك برجوع الفكر إلى نفسه، فيسمى بالقصد الثاني وهو موضوع علم المنطق"².

فالقديس توما الأكويني Aquinas يفهم القصدية أداة للإدراك والوعي حيث يصبح الذهن بإمكانياته الباطنة معقولاً بما يطابق الواقع فيتم استيعاب الموضوع في الفكر على مستوى الحس وفي الشق العقلي. ولتفسير انتقال العقل إلى ما هو عام وكلي يضع أوكام Ockham مفهوم القصدية في إشارة منه إلى توجه الفكر والأفعال والرموز المنطقية والسيكولوجية نحو موضوع ما. أما حديثاً فقد تمّ استعمال هذا المصطلح عند الألمان مثل فرانتس برنتانو Brentano وهو سرل Husserl وكلاهما يرى أن "هدف النظرية القصدية وصف وتحليل ارتباط الفكر بموضوع ما؛ للكشف عن ماهية ذلك الموضوع أو الشيء". ولهذا فإن نظرية هوسرل في القصدية تدعى أحياناً «بالموضوعية»³.

حاول برنتانو Brentano*⁴ في فلسفته أن يدخل القصدية في صلب النشاط النفسي-الذاتي، فقصد بها تركيز الوعي على بعض الظواهر النفسية التي تتمايز نوعياً، بفضل قصديتها، من الظواهر

¹ - د صلاح اسماعيل / نظرية جون سيرل في القصدية م . سابق / ص 65

² - نفسه ص 65

³ ينظر / د صلاح اسماعيل / نظرية جون سيرل / م سابق ص 65

* - فيلسوف ألماني، وعالم نفسي. 1838/1917 كان أستاذاً للفلسفة في فيينا. حاول أن يجعل علم النفس علماً مستقلاً، ورأى أن العمليات العقلية هي المادة الأولية لذلك العلم، وأنها نشاط فاعل أكثر منها عمليات قابلة. كان رائداً لهوسرل ومينونج / الموسوعة العربية 65

⁴

الفيزيائية باعتبارها موجهة إلى شيء ما، أي تكون دائماً وعياً لشيء ما، فإذا قيل عن إنسان إنه قلق فلا بد أن يكون هناك شيء ما يرتبط بقلقه. وبحسب برنتانو: لكل ظاهرة نفسية وجهان اثنان: أحدهما التوجه والارتباط بموضوع ما (سواء كان واقعياً أم متخيلاً)، والآخر «إدراك باطني» ينكشف مباشرة، يكون فيه الإدراك هو نفسه الفعل مضمون الإدراك، وتبعاً لعلاقة الوعي الفردي بالموضوع يميز برنتانو ثلاث فئات أساسية من الظواهر النفسية: التصور وفيه يظهر الموضوع حاضراً أمام العقل، والحكم فيه يقبل الموضوع على أنه واقع أو تقرير للواقع ويحكم عليه بالرفض إذا كان غير ذلك، والإدراك والتروع (ويرتبطان بالرغبة والكرهية) وهما دائماً بعلاقة مع موضوع ما. وإذا كان برنتانو في كتابه «علم النفس من وجهة نظر تجريبية» قد فسّر القصدية «بالانكشاف المباشر» لوجود الموضوع في النفس، فإنه في أعماله المتأخرة يسلّم بأن قصدية الظاهرة النفسية ليست متصلة فقط بالعقل كموضوع له وجود واقعي، بل وترتبط أيضاً «بالعلاقة» التي لاتستتبع عادة وجوده على النحو السابق.¹

أما هوسرل²* فيعطي للقصدية معنى فينومينولوجي (ظاهراتي) فالوعي أو الشعور عنده يتجه دوماً إلى موضوع آخر خارجه، فالشعور يقصد موضوعه الذي يغيّره في كل لحظة من لحظاته، وبه ميل تلقائي يحيله إلى هذا الموضوع الذي يوجد في حالة «معينة» ويعني هوسرل بالقصدية العلاقة الثابتة في ارتباط أفعال الوعي مع الموضوع المعني، والموضوع كما يظهر في الوعي، الموضوع القصدية هو حصيلة تركيب أفعال الوعي في وحدة الوعي بالموضوع، وليس هو الموضوع المستقل واقعياً، أي هو الموضوع الذي تم استيعابه قصدياً فاكتسب وجوداً و«معنى»، وذلك بالنظر إلى تلك الفاعلية التي يمارسها الذهن في التوجه إلى الموضوع للإحاطة به.³

ولإدراك الموضوع بوصفه ظاهرة قصدية لا بد عند هوسرل من الارتقاء بالموقف الطبيعي إزاء العالم إلى الموقف الفينومينولوجي، وهو ما يعرف لديه «بالرد الظاهراتي». في الموقف الطبيعي تصدر أحكاماً على الأشياء كما هي في ذاتها، لكن في الموقف الظاهراتي يضع هوسرل «العالم بين

¹ ينظر صلاح إسماعيل / نظرية جون سيرل م سابق ص 64

هوسرل : فيلسوف ألماني قدم للفكر البشري مذهبه الشهير الفينومينولوجي أي الظاهري الذي يعتمد على فكرة الظاهرة كنقطة انطلاق في مسيرة

² العقل الإنساني . ينظر : د إسماعيل صلاح / نظرية جون سيرل م سابق ص 65

³ -نفسه ص 66

قوسين» وفيه تمتنع عن إصدار أي حكم على الوجود، مما يجعل تأمل الوعي المحض من دون أحكام مسبقة أمراً ممكناً، أي تأمل ما هو معطى للشعور كظاهرة قصدية يرتبط فيها الاتجاه الباطني أو القصد الشعوري بالموضوع المقصود، ويستعين هوسرل بمفهوم «التوقف» للتعبير عن القصدية الظاهرانية للوعي، وفيه يلغي افتراض ذات حقيقية وموضوع حقيقي لكي يستبقي القصدية بموقعها بين هذين القطبين.¹

وبتطبيق مبدأ القصد إلى الموضوع والشعور بوجود الموضوع توصل الوجوديون إلى القول بوجود العالم ووجود الذات، فهيدغر Heidegger² مثلاً يستعير مفهوم «الإحالة» من أستاذه هوسرل ليؤكد أن وجود الإنسان يميلنا دائماً إلى العالم، وهذه الإحالة تجعل من العالم معطى من معطيات الخبرة المباشرة التي يحياها الإنسان في صميم خبرته الواعية، كما تجعل من الوجود الإنساني «وجوداً في قلب العالم» فهناك تركيب في الوجود يشير إلى أساس مطلق للعالم يكمن فيه الأساس المشترك لكيثونة العالم وكيثونة الإنسان.

والقصدية تصدق على مجالات الشعور كافة، فهي تطل الجوانب الانفعالية أو العاطفية؛ فالمشاعر التي أحسها نحو شخص ما كالحب والكرهية لست أنا من خلق هذا الشعور، بل إن الشعور له موضوع يقصده يتعدى مجرد عاطفتي الذاتية ويجعله مستقلاً عني على نحو ما، وهذه الموضوعات القصدية للوجدان عدها ماكس شيلر Max Scheler «العنصر الأولي في الحياة الانفعالية» وهي القيم. ويرتبط اليوم مفهوم القصد في بعض الدراسات السلوكية المعاصرة بالأفعال الإرادية من حيث النية والهدف منها.³

القصدية العربية والخطاب القرآني :

لقد أشرنا من قبل إلى محاولات جريئة خاضت غمار الكتابة عن القصدية، كمنهج قرائي وتأويلي للنص القرآني، تلك المحاولات التي تمثلت في ما تركه المرحوم سبيط النيلي من مؤلفات

¹ ينظر صلاح إسماعيل / نظرية جون سيرل م سابق ص 66

² - *مارتن هايدغر، (1889-1976) فيلسوف ألماني، ولد جنوب ألمانيا، درس في جامعة فرايبورغ تحت إشراف إدموند هوسرل مؤسس الظاهريات، ثم أصبح أستاذاً فيها عام 1928. وجه اهتمامه الفلسفي إلى مشكلات الوجود والتقنية والحرية والحقيقة وغيرها من المسائل

³ ينظر نفسه ص 66

ضخمة انطلاقاً من مواجهة الاعتباطية وتأسيساً للقصدية ، فيرى أن القصدية لا تتعلق بموضوع خاص ، بل " القصد " هم الموضوعية في الحكم على الموضوع أياً كان مجاله أسواء تعلق بنص لغوي أو ظاهرة طبيعية أو علمية أو تاريخية أو سياسية أو اجتماعية أو غيرها ، يقول سبيط النيلي : فالحل القصدي هو : (الحكم على الموضوع من خلال عناصره الداخلية والخاصة به من غير تدخل من الحاكم بإخفاء تلك العناصر أو بعضها أو إدخال عناصر غريبة فيها من خارج الموضوع"¹ فالموضوعية هذه تقتضي - حسب النيلي - معرفة كل العناصر الداخلية والخاصة بالموضوع ، مع عزل تام "للذاتية" في بحث كافة هذه العناصر الداخلية وفهم علاقتها الخاصة وفق نظامها الخاص الذي لا يسمح بتمرير أي عنصر داخلي للخارج أو خارجي للداخل ، لهذا فإننا عندما نتكلم عن "القصدية" فلا بد أولاً من تحديد "مجال" موضوعها فهل المجال لغوي أو شرعي أو إنساني أو تاريخي أو علمي.. الخ، إذ لكل "مجال" توجد عناصر مختلفة تتعلق به والحكم في كل مواضيعها "موضوعية" تدرج تحت الحل القصدي بمفهومه العام.² ففي "مجال" القصدية اللغوية مثلاً ، نجد أن أهم الموضوعات العامة التي يمكن تطبيق الحل أو

الآلية القصدية عليها ما يلي :

أولاً: قصدية اللغة نفسها

وعناصر هذا الموضوع تتعلق بمنشأ الحرف والتعاقبات الصوتية وما تنتج من ألفاظ وفق تسلسل معين وعلاقة الدلالة بالمدلول .. الخ .. وهذه أول خطوة تأسيسية في كل مواضيع القصدية اللغوية وتنظيرها عند النيلي³ .

ثانياً: قصدية النص المقدس " القرآن "

وكان لابد من التفريق بين قصدية النص المقدس وغيره من النصوص ، إذ أن التطابق بين "الدلالة والمدلول " وهو جوهر "القصد" في اللفظ بكل ما ينتج عنه من قواعد تضبط فهم اللفظ وبالتالي العبارة وانطباق مفهوم "النظام" القصدي على النصوص لا يمكن أن يطبق بحذافيره إلا على نص القرآن لأنتفاء الذاتية مطلقاً في كل الموضوع .

إذا يمكن للآلية القصدية أن تعمل في هذه النصوص بكل هدوء وذلك لاكتشاف الحكم

¹ - النيلي / الحل القصدي في مواجهة الاعتباطية ص 08

² ينظر النيلي / الحل القصدي ص: 09

³ - أنظر النيلي اللغة الموحدة بأجزائه .

الموضوعي في أي نص قرآني حيث أن أحد طرفي المعادلة ثابت وهو انتفاء الذاتية في النص وقصدية النظام الواحد في مجمل النصوص الشريفة، فليس على الباحث القصدي إلا التأكد من نفي ذاتيته في اكتشاف الحكم الموضوعي في القضية التي يتناولها النص¹.

ونظرياً يمكن أن نقول بإمكانية اكتشاف "قصد" النص القرآني وهذا هو هدف القصدية أصلاً، إنما المشكلة هي في التخلص التام من "ذاتية" الباحث والتي يصعب التيقن من عدم تسربها في أي مرحلة من مراحل البحث لانحرافه عن الموضوعية في بحثه.. وهنا يكمن كل الفرق بين باحث وآخر ومدى تمكنه من الآلية القصدية لا على مستوى "العقل" ونبوغه بل على مستوى "القلب" وسلامته أساساً، وبقدر اكتشاف الباحث القصدي للحكم الموضوعي في موضوعه من خلال النصوص القرآنية، يصبح هذا الحكم عنده بمثابة "معياري" ثابت للحكم على كافة المصاديق التي تندرج تحت نفس عنوان الموضوع، فمثلاً لا يمكن لأحد أن يحكم حكماً موضوعياً على قضية ما، قبل قيامه أولاً باكتشاف "الحكم الموضوعي" في هذه القضية، من النصوص وبأسلوب قصدي تام يخلو من الذاتية وهذا ما عليه إثباته أولاً قبل البدء بالحكم على أي نص آخر بهذا الشأن، ويمكن للباحث "القصدي" حينها أن ينطلق في محاكمة "قصديّة" أو "اعتباطية" النصوص الأخرى، وفي غياب معيار الموضوعية يبقى عمل الباحث في محاولة الحكم على النصوص الأخرى من البداية محكوم بالذاتية والعبثية، ومن ثمّ تغيب القصدية².

ثالثاً: قصدية النص العادي

والمشكلة في هذا العنوان أنه غير دقيق إذ يصعب تصور "قصديّة" مطلقة لنص عادي مهما بلغ صاحبه (لصعوبة الإحاطة بكل عناصر الموضوع لصاحب النص ليأتي قوله مطابقاً للحكم الموضوعي أولاً وصعوبة التيقن من خلو رحلة كشفه للحكم الذي يعكسه في نصه مطلقاً من الذاتية في كل مراحل الكشف)³.

والقصديّة وإن لزمّت اللغة في ذاتها فلا تلزم صاحب النص الذي يستخدمها إلا إذا كان معصوماً لا يخالف القصد في شيء. ولكن لا يمكن نفي بسط يد الله تعالى لغير المعصومين في بلوغ

¹ - ينظر /النيلي الحل القصدي ص 09

-بطبيعة الحال فالمقصود هنا من فهم مراد المتكلم، فالأمر مستحيل لأن الكلام هو كلام الله فلا يمكن للناقص أن يستوعب كلام الكامل، بل يستوعب بعض مراده وليس كل مراده، مهما كان قصدياً. والله أعلم.

³ - النيلي /الحل القصدي م السابق ص 10

بعض "عباده" شأن عال في القصد إنما تبقى المحدودية متعلقة في المجالات أو المواضيع التي يمكن أن يحيطوا بها في رحلة اكتشافهم للقصد من خلال النصوص القرآنية . ولا بد على أي حال لكل من إثبات مدى تمكنه من اكتشافه للقصد والموضوعية في أي موضوع عبر حجة بالغة على الآخرين تعجزهم عن نقدها والرد عليها "بموضوعية" أكبر¹.

فحدود ما يمكن للباحث القصدي أن يعمل آليته القصديّة في نصوص عادية بشرية هو تطبيق "المعيار" أو ما اكتشفه من حكم موضوعي ما من النصوص الشريفة على النصوص العادية وذلك للحكم عليه بالقصد (أي مطابقته للمعيار) أو الاعتباط دون التعدي على "مقاصد" المتكلم نفسه، إذ أن كون صاحب النص العادي فلا يشترط تطابق كلامه (سواء كان حقاً أو باطلاً) مع ما يخفيه من "مقاصد" وذلك لوجود عاملين أساسيين:

01 عنصر الجهل : (فلا أحد يملك الإحاطة المطلقة وبالتالي يبقى الإنسان جاهلاً وإن نسبياً)

02- ممارسة الاعتباط في القول : وهذا يقرب مفهوم "كلمة حق يراد بها باطل" والتي جاءت بشأن الخوارج ويبين شيئاً من أسباب منع قتالهم بعد الإمام علي كرم الله وجهه ، إذ لا يمكن لغيره أن يحكم في مقاصدهم إلا بطريق آخر غير مقولاتهم نفسها) .. فمعرفة "المقاصد" له وسائل أخرى لا تتعلق بالقول نفسه غالباً — وإن تعلق بلحن القول دون القول نفسه! — وهذا يجد ذاته ككشف يحتاج لكشف موضوعي .

ومادامت القصديّة تعني أساساً البحث عن الأحكام الموضوعية فقط ، فلا شأن لها بالحكم على "مقاصد" الذوات أيّاً كانت إلا ما طابق القصد منها ، ويأتي ذلك أساساً للاستفادة من الحكمة وهو ما طابق القول فيها — لا المقاصد — "القصد" أو الحكم الموضوعي وهنا يأتي الأمر بأخذ الحكمة أينما وجدت ، بغض النظر عن حقيقة صاحبها.

وهذا يعني أن الأساس في الحكم على "قصديّة" أو "اعتباط" أي "نص" — دون "مقاصد" المتكلم نفسه — لا يمكن إلا من خلال معرفة الحكم الموضوعي في القضية التي يتناولها النص أولاً (القرآن) وعليه فلا يوجد أي معيار ثابت للموضوعية إلا الكتاب الحكيم وما وافقه من السنة. فكل من أراد أن يحكم على نص عادي بشري لا بد له أولاً أن يثبت حكمه الموضوعي في موضوع النص الذي يحاكمه قبل البدء بمنهجية الاعتباط في المحاكمة ، ولهذا فإن آلية "القصد" اللغوية في

¹ - ينظر النبلي : الحل القصدي ص 10

النصوص العادية تصل إلى مدى محدود هو مدى مطابقتها للحكم الموضوعي المستخلص من النصوص القرآنية في الموضوع الذي يتناوله النص أو عدم تطابقها معه .. وعدم التطابق يعني وجود "الذاتية" في كتابة النص دون إمكانية تحديد أسباب تسرب هذه الذاتية إلى النص أهى بجهل أو عمد (وما هو العمد فيها).. وللقصود وسائل أخرى "موضوعية" للحكم على "مقاصد" الإنسان(الكاتب أو المتكلم) سواء في قوله أو فعله ولكنها لا تعتمد في الأغلب على "نصوصه" بل على أمور أخرى منها مثلاً لحن القول — دون القول نفسه — وسيرته العملية وغيرها من أمور تستحق بحث تفصيلي آخر لا بد من اكتشافه أولاً بموضوعية في النصوص الشريفة قبل اعتماد المعايير اعتباطاً في محاولة الحكم على "المقاصد" بآليات الحكم على "القصود".¹

إن الحكم على "مقاصد" المتكلم بعد إثبات عدم "قصديّة" نصه أمر غير محمود غالباً ومن إضاعة الوقت، إلا إذا كان يوجد مبرر واقعي يرتبط بتكليف الحاكم، وإلا فإن الخوض في هذا لا يخلو من ذاتية وبعد عن الموضوعية من الباحث.²

ولذلك وجدنا أن المؤلف سبب النيلي قد ردّ كلّ الفكر الفلسفي دفعة واحدة في كتابه الحل الفلسفي من منطلق هذه الفكرة، وبدون الحاجة للتعرض لمقاصد كل صاحب مشرب فلسفي على حدى إذ يكفي إثبات مخالفتها "للقصود" أو الموضوعية حسب تعريف النيلي للحل القصدي وذلك ليتم المطلب فجاءت تنمة العنوان "بين محاولات الأنا ومكائد الشيطان"³ إذ جمعت المقاصد جملة في عبارة واحدة .

إنما قد يلزم الإنسان الحكم على "مقاصد" الذوات في مواقع أخرى يتطلبها التكليف الحياتي وهذا أمر آخر لا يتعلق بمحاكمة النصوص مجردة ولها نظامها الخاص وبحوثها التطبيقية التي ينبغي أيضاً أن تبني على معايير ثابتة مستخلصة من كلام أهل القصد.

¹ - ينظر : النيلي /الحل القصدي م س ص /10

² ينظر :المرجع نفسه ، ص 10

³ -إشارة الى كتاب سبب النيلي الموسوم ب " الحل الفلسفي بين محاولات الأنا ومكائد الشيطان "

النظام اللغوي و علاقته بالقصدية :

يعتبر النظام اللغوي النقطة الأساسية لإدراك القصد المطلوب على سبيل اليقين التام وليس على سبيل الظن أو الاحتمال و التقريب ، فالفكر الإنساني المنظم و المبني على قواعد و أسس معرفية ، و كفيات محددة له ، تمنحه صورة تشخيصية محددة الملامح ، و يُرْتَقَب من عناصر هذا الفكر أن يكون متسقا بعضه مع بعض باعتبار الوحدة في الفكر و التعامل في المنهج الذي يمهّد لأن يكون متجها صوب هدف و غائية معينة يشهد فيها و يسعى للوصول إليها حسب الصورة التي نظمها نظريا و حدد لها الوسائل الكفيلة المحققة لصوابها⁽¹⁾.

هذا في مجال الفكر الإنساني المستند في تكوينه على رؤى و حاجات و نظم و ضعية بعيدة عن الكمالية ، و لذلك نرى أن التاريخ الإنساني يبين توالي النظريات الفكرية التي تتداعى، و يقوم بعضها على أنقاض بعض، كما لا يخلو التاريخ البشري من ذلك الصراع المحتدم بين أفكار البشر و بين النظريات الفكرية ، الأمر الذي جعل الكثير من الأفكار التي كانت فيما مضى مصدر امتنان و فخر ، لا تعد اليوم إلا آثارا قديمة و بقايا لا تصلح إلا أن تعرض في المتاحف.

بيد أن هناك الكثير من الأفكار و النظريات الفكرية التي كانت في يوم ما محل ازدياء و تجاهل، و تعرضت لكثير من النقد و الرفض ،أضحت في وقت آخر محل اهتمام و تقدير وقبول، أدى الفاصل الزمني دورا في كشفها ، كما أدت الحرية و التطور عاملا كبيرا لتقرير ذلك.

إن الفكر الإنساني و رغم ما بلغ من درجات الرقي و التطور و الانتعاش في جو الحرية يبقى عاجزا عن الإتيان بفكر متكامل متطور قابل للتعايش مع الزمان و المكان دون أن يتعرض للتبديل أو التغيير أو يبقى على أنه الأصلح و الأنسب للاستجابة للحاجات و المستجدات ، و لا يمكن أن نرى فكرا إنسانيا لديه القدرة على التكيف مع الحدود الوجودية ولديه كل الحلول لكل المشاكل انطلاقا من الأصغر حجما الى أكبر الإشكاليات الممتدة من العقل و المحيطة بالوجود ثم ترجع إليه ليرى العقل أنه عاجز على التعاطي معها.

¹ - ينظر: عباس علي حاسم / القصدية الحكمية و قضية التفسير القرآني مركز الولاية للدراسات و البحوث ص 38- ط1. 2005.

فالتاريخ الإنساني و الممارسة الفكرية ، شهدت صراعا وجوديا عبر رحلة الإنسان الآدمي من خروجه من الجنة و نزوله إلى الأرض ، "هذا الصراع بين فكر آدم التائب و بين عدوه الدائم ، حيث يتبدل الصراع و يتنوع حسب القواعد التي تنظم ذلك الصراع ، فمرة يتجه الصراع نحو أحقية الوجود"⁽¹⁾ و مرة على أساس المسؤولية في الخروج من الجنة ، "و أخرى في هل أن وجود آدم في الجنة كأن حقيقة أم تخيلا ، و تفرعت من هذه الصراعات أتماط أخرى تتعلق بماهية الإنسان الذاتية المكونة له ، و محاولة البحث عن الذات ، أهى و هم متخيل أم وجود حقيقي ضحية وجود شامل"⁽²⁾ و كان السلاح في كل هذه الصراعات و المعارك الكلامية أدوات عقلية إدراكية مستقاة من فوج التأمل بالخيال مع التجربة الحسية لينتهي لبناء هيكل من المفردات الذهنية التي صاغها الضمير الحسي بجميع مؤدياته و صورته التكوينية و طرفها من خلال اللغة بشقيها الأبيدي الكتابي أو الأبيدي الصوتي ، و راح يدافع عن هيكل أفكاره و كأنها من البديهيات."⁽³⁾

إن عملية صياغة المفردات التكوينية الفكرية ، و إفراغ مضمونها وفق اللغة ، و هو ما يسمى "إعادة الهيكلة الفكرية الذهنية في ضمير الإنسان إلى هيكل لغوية وفق منظور رمزي ناقل لتلك المفردات و إعطاءها حرية الانتقال من أنا المفكر إلى الآخر المتلقي"⁴ ، و هذه الانتقالية لا بد لها من أن تأخذ صوراً متعددة هي:

- 1- أن يكون الانتقال مطابق لمقاصد المفكر حيث تتوحد الصورة الذهنية بين المفكر و المتلقي. (فكرة - أسلوب - هدف).
- 2- أن يكون الانتقال تصرفيا من المتلقي وفق مقدماته هو، فهو يتلقى المفردات على أنها صور ذهنية قابلة للالتقاط من زاوية هو يجدها. و هنا ليس من الضروري أن تتطابق أصل الفكرة و صورتها عند المتلقي (فكرة - أسلوب - أهداف) فالهدف أصبح أهدافا وهذا الأمر انحراف عن القصدية أي الفشل الذي يعود إلى:
- المفكر فشل في صب الفكرة في قالبها الأبيدي المناسب .

1-عباس علي الجاسم م سابق ، ص39

2- نفسه ، ص39

3- نفسه. ص39

4- نفسه ، ص 39

- فشل الأبداعية باحتواء و صياغة الفكرة من خلال القصور في الوسائل و الأساليب المناسبة. و ذلك لعدم قدرة الأبداعية على التفاعل مع الجديد.

- فشل المتلقي في إدراك ماهية القصد الفكري للمفكر لعدة من العلل المسؤولة عن الفهم. (ضعف القابلية - الأبداعية - الفكرة)

3- أن لا يكون المفكر قاصدا أن تكون الصورة الذهنية عند المتلقي بالكيفية التي هي في المكونات الذاتية الذهنية لديه ، و إنما طرحها دونما أن يقصد ترسيخها في ذهن المتلقي ، و عليه يكون هذا النوع من العمل عبثا. و العبث إشارة إلى الفشل و الخروج عن حقيقة الفكر الإنساني.

إن بيان القصد و نجاح اللغة و الأبداعية الصوتية في نقل الأثر الذهني بين المفكر و المتلقي ، و بالصورة المرادة و بالطريقة الذكية و من خلال استخدام الوسائل المناسبة مع القصد و الهدف وفق رؤية متكاملة ، ينجح من خلالها المتلقي باستلام الرسالة الفكرية كما صيغت في ذهن المفكر.

إن أهمية أن تصل الأفكار إلى المتلقي حسب قصد المفكر هو الحجر الأساس في تطبيق المقدمات الفكرية و المنطلقات النظرية لها مع الممارسة على الواقع الوجودي فيكون العمل بالأفكار مناسب مع روح الفكرة و قصدها. و بخلاف ذلك لابد من مشاهدة الفصام بين أسس الفكر و الممارسة التي قد تبعد أو تقترب من أصل الفكر ، و المؤكد أنه لا تطابق مع القصدية الأصلية و هنا نجد الشرخ شاسعا بين أصل الفكرة و منتهائها إذ يبدأ خط آخر تنطلق به الممارسات العملية ، و يتعد رويدا رويدا عن الخط الأصلي ، و هذا ما يفسره الاختلاف الفكري بين التيارات الفكرية المنطلقة من نظرية واحدة بقصد واحد لتصل في النهاية إلى عالم متعدد الأفكار المتناقضة و المتصارعة فيما بينها.⁽¹⁾

هذا الإشكال بالصورة الذي صارت عليه الممارسات العملية لا يمكن إصلاحه إلا بالرجوع إلى فهم القصد على يقينته ، و من ثم تقويم الممارسات على الأسس الأصلية و التراجع عن كل الاجتهادات المبعدة عن القصدية الأصلية ، و ذلك بإجراء المقاييس العملية و تحكيم أصل و جوهر و روح القصد من الفكرة ، و البحث عن هذه الجوهرية من بين رؤية كلية متكاملة لها ، و

¹ ينظر : عباس علي حاسم /القصدية الحكمية مرجع سابق ص 40.

ليس من خلال رؤية المتلقي و استعماله لما برع فيه فيلوي عنق الفكرة وفق إسقاطاته للمقدمات على الأبعدية اللغوية التي صاغ بموجبها المفكر القصد الفكري. و عليه لإعادة رسم الصورة الذهنية كما أرادها المفكر حتما لا بد من التجرد من ذاتية المتلقي و لا بد من النظر بعين و عقل و فهم و إدراك المفكر.⁽¹⁾

إذن الإشكال الجوهرى فى انتقال روح النص من المبدع إلى المتلقى تكمن فى الخلل فى الاجتهاد الموصل إلى البحث عن تلك الروح و حقيقتها القصدية التى أرادها المفكر و تلك هى الحلقة الأولى فى سلسلة من الانحرافات فى الفهم القصدى و الابتعاد عنه ، و بالتالى فإن الاجتهاد فى فهم النص هو المسؤول عن ذلك الابتعاد و الافتراق عن القصدية الأصلية.

و لا نحسب بأن عامل التجديد له صلة بالانحراف عن القصدية طالما راعت التجديدية خصوصية الفكر القصدى ، انطلاقا من وحدة الفكر و ليس التحجر و التزمّت ما دام هذا الأخير قادرا على التماثل مع التجربة العملية و نتائجها فى بلوغ القصد. و نقصد هنا أن تكون الوسيلة الناقلة لذلك الفكر قادرة على الإيضاح و المتابعة ، كما يكون النظام اللغوى ليس فيه خلل يحول دون الوصول إلى القصد أو يبعده عن الحوار الذى من أجله وُضع، " فإنّ الطّلب لا ينفع الا مع الثّبت والتّخير ، فكم من طالب رشد وجدّه و الغي معا ، فاصطفى منهما الذى منه هرب " (2) فالمشكلة إذن تكمن فى النظام اللغوى و البناء الهيكلى للمفكر الأمر الذى يجعل التناقض واضحا بين (الفكر والممارسة) وهذا الخلل أدى إلى بعض الانحرافات فى الأفكار و النظريات باعتبار أن النظام ربما استوعب القصد و نقيضه فى آن واحد لأن المعيار و جب أن يكون دقيقا مانعا إلا من قصد واحد ، لأنه إذا كان الفهم واسعا محتملا لمقاصد كثيرة فتحّ المجال للتأويل و من ثمّ تاه المتلقى وراح يتصرف بموجب أدواته، فى إدراك المفاهيم فلم يمتد إلى القصد المحدد.

وهناك إشكال آخر فى النظام اللغوى كأن يكون متحجرا غير قابل للإنصراف فلا هو اتجه إلى القصد الحقيقى و لا هو ساير التجديدي و التحديث فيبقى على حاله لا يرجى منه إلا الموت. و فى كل هذه الأحوال تكون النتائج هى تناقض فى القصدية الفكرية مع هدف الفكر و بواعثه

¹ - ينظر : عباس على حاسم / القصدية الحكيمية مرجع سابق ص 40.

² - ابن المقفع / الأدب الصغير (منهج العقلاء) ، م سابق ، ص 50

العامة و الخاصة. و بين النتائج العملية للتجربة المادية كحقيقة ملموسة من طرف آخر. و هنا يأتي المجتمع كمتلقيا و عندما يبدأ بالانتقاء و التقرير يجد نفسه أمام مشكلتين كبيرتين هما:

- خلل الاجتهاد.
- أزمة في النظام اللغوي.

و كلاهما يتعلق "بصدق الاجتهاد و أصالة النتيجة وفقا لقصدية الفكر".⁽¹⁾

و إذا تأملنا الحركة الفكرية على مر التاريخ فإننا نجد أن ثمة محاولات جادة حاولت التغلب على الإشكاليات المعرفية إلا أن النجاح لم يكن كثيرا ، في حين أن الإخفاقات كانت أكبر ، و ذلك إما بسبب كون الفكر إنساني ينطلق من ضمير العقل ، إذ يحتمل الميل إلى الانتقاء الإيجابي الموافق لضمير الإنسان ، إلا أن هذا الأخير يبقى غير كاف لوحده في التحري عن القصدية مادام هناك ميل و هوى يحرك هذا الإنسان ، المتأصل للفكر و يتعامل معه خارجيا ، ففكر الآخر عنده نتاج متساو معه في القدرة و التكوين و منه يكون سيره مع الفكر وفقا لبنائه القطعي نحو القصد الذي أنشأه هو لا مع القصد الذي كان أصلا هدف الفكر محل التأصل و التأويل و السبب الثاني متعلق بموضوعية الفكر و النظام المادي الخارجي و ما يحمل من أسباب لا يمكن إلا الجزم بأثما أسباب تؤدي إلى الميل و الانحراف.⁽²⁾

و هذا مالا يخلو منه أي فكر ثري كونه ناتج عن عقل محدود ماديا و ذاتيا يتحرك وفق نطاق زمني و مكاني و مادة بدنية محدودة ، في مقابل لا محدودية الكون الوجودي. فينشأ العجز عن الإحاطة به ، مقابل الرغبة في الفهم و المعرفة و الإدراك ، و تلك هي المشكلة التي واجهت الإنسانية في محاولتها الإحاطة بالأفق الأوسع الأمر الذي جعلها تصطدم بجدار العقل و فشل التجربة فباتت في مأزق الفكر الذاتي قصد البحث عن الكمال المعرفي.⁽³⁾

¹ - ينظر : عباس علي جاسم / القصدية الفكرية و قضية التفسير القرآني. م سابق ص 39

² - ينظر نفسه ص 40

³ ينظر نفسه / ص 40

إن قيمة الفكر تنطلق من قدرته على فهم الوجود كما هو و يتعامل مع قصديته و غائية إيجاده كونه حقيقة مدركة لا و هم ، و ذلك ما يؤدي إلى العلم الذي لا يمكن إنكاره إلاً من قبل جاهل أو غير قادر على مجارات الحقائق العلمية ، لعجزه الذاتي و ليس في ذات الوجود و من ثم يدّعي ما يخالفها ، و هذا:

*. يقود إلى حقيقتين:

1. إنّ أشياء الحياة و ظواهرها ، تدرك في شعور المؤمن في سياق مركب شامل يقيم أطراف الوجود كله من حيث المبدأ و الغاية ، و السنن الجارية فيه ، و في ذلك يعطي المؤمن كل شيء قيمته الحقيقية ، و ذلك هو الانعكاس الطبيعي للنظرة المادية إلى العالم.
2. الاتجاه المادي العقلاني المستند على قواعد العلم المجرد من شموليته و وظيفته فيركن إلى الملموس و ينكر ما سواه ، رغم إقراره بوجوده ، عاجز بأدواته أن يخضعه إلى قانونه العلمي المادي ، و هو في ذات الوقت يعيش هذا اللامحسوس و يتعايش معه.

و تلك حقيقة الأزمة التي يعيشها هذا النوع من الفكر و هي الازدواجية بين الإدعاء و الممارسة. والخلاصة التي آل إليها الفكر الوجودي هو عجز المنهج المادي من استيعاب القصد الوجودي للموجود الكوني و واجده لأنه بنى اجتهاده عن انحراف عن ذاتية الإنسان التكوينية باعتبارها اللبنة الأساسية التي يركز عليها العقل البشري في نشاطه الفكري في عملية الاجتهاد في معرفة القصدية. و عليه يكون الانحراف متوقعا في غياب الاستحكام التام⁽¹⁾.

هذا اتجاه و اتجاه آخر يزعم أصحابه بأنه القادر على تفهم القصد الحقيقي للوجود و للنظرية الوجودية بوجهيها المادي و المعنوي ، و هو اتجاه يقوم على تحقير الحياة ، و من ثم الشعور بالغرابة و الاشمئزاز و العبث ، بل القلق باعتبار أن الحياة الوجودية لا بد أن يكون لها قصد و وجهة. لا بد من اجتياز تلك الغرابة وفقا لقوانين القصد و ضوابطه دونما أن يكون للآخر، معلوما كان أو مجهولا - سلطة على الوعي الوجودي الخاص. و هنا تتجلى الأزمة في أول التصور و التكوين ، و نحن لم نتجاوز الولادة الفكرية بعد و لم نبسط الأفكار التي قدست الذات و الحرية

¹ - ينظر : عباس علي حاسم /القصدية وتفسير م سابق ص 41

، و أهملت الحقائق الكونية الشاملة بما فيها مفهوم الخالق الرب و الغيب و سطوة العقل و قدرته على التحكم و التميز لمصلحة الذات الإنسانية " (1)

ان ما يوصلنا إلى فهم الحقيقة الفكرية و جوهرية القصد هو أن نتعامل مع الفكر باعتباره كائن له جزئياته التي تتكامل من خلال النظر إليها جميعا نظر تفسيري لكل مكون جزئي و ربط تلك الأجزاء بالنظام الميكلي العام و استخراج روح ذلك النظام الفكري حسب نفس الأسس التي إنبنى عليها متجردين من كل فهم ضيق فكلية الفكر ستؤدي حتما إلى الوصول إلى القصد فالمقدمات الصحيحة تؤدي حتما إلى نتائج صحيحة . و فيه يطرح السؤال التالي : ما هي تلك المقدمات التي توصلنا إلى تلك النتائج ؟

و للإجابة عن هذا السؤال نقول بأن المقدمات كثيرة و متنوعة يزعم كل مفترض لها بأنها هي التي تكشف عن القصد. و لقد عد البعض بأن الرجوع إلى النظام اللغوي العام الذي بنيت على أساسه و استخراج النتائج من خلال التفكيك و إعادة البناء ليعيش كل من المفكر (الباث) و القارئ (المتلقي) نفس الأجواء الفكرية التي صيغت بها النظرية الفكرية ، و من ثم يكون الباحث قد اقترب من كيفية تكوين النظام اللغوي للفكر و بخاصة إذا كان يملك ناصية اللغة و آلياتها و هذا هو المنهج اللغوي في التعبير و التأويل حسب مقتضيات البلاغة و البناء الناظم للغة . وفي هذا السياق يقول الجرجاني : " بناء ينبغي أن يتم اختيار عناصره اللغوية بدقة ، ثم التأليف بينها على أسس معينة ، و أي خلل ، يخل بوحدة البناء و تماسكه " (2)، و يرى بأن " معاني النحو " هي " أساس الاختيار الذي يتم بمقتضاه بناء النص ، و النجاح في اختيار معاني النحو الملائمة ، و الاهتداء إلى التراكيب المعبرة يسمّى هذا " بالنظم " ، و هو أن تضم كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو ... " (3) و يقول : " ... فيعرف لكل من ذلك موضعه، و يجيء به حيث ينبغي له و هكذا في الحروف و غيرها ... " (4).

1 - ينظر : عباس علي حاسم /القصديّة و لتفسير م سابق ص 41

2 - عبد القاهر الجرجاني /دلائل الإعجاز نفسه ص 145

3 - نفسه ص 145

4 - نفسه ص 145

فالمنهج اللغوي أثبت قدرته على فهم النصوص اللغوية المعيرة عن روح الفكرة ، و ذلك من خلال استعمال الوسائل المعتادة و الأساليب المألوفة في عملية الفهم ، و نجاحه في الوصول إلى الفهم الصحيح أو فشله مترتب على قربه أو بعده من النظرية و قدرته على التجرد في إسقاط مسبقاته الفكرية ، كما حدث في الكثير من المناسبات و بخاصة في محاولة فهم النصوص الدينية والرسالية ، حيث تمَّ لِيَّ عنق النصوص لتتلاءم مع مقدماتهم الفكرية و إسقاطاتهم العقديّة، ومن ثمَّ تتعدد القراءات ، والشروح ومنتهمَّ الابتعاد عن قصدية النص .

كما أن هناك مناهج كثيرة تناولت الفكر و فهمه بما فيه القصدية ورغم أن بعضها سلّم بالحقائق ، و البعض الآخر لم يسلم إلا من وراء تحقيق و بحث و تفكيك ، و إعادة صياغة كي يستطيع المتلقي و الباحث الاستدلال على القصد و الغائية بدلالة التجربة ومؤيداتها و نتائجها . و كأن الشك أحيانا يرسم خطأ لليقين إذ " هو خطوة التأمل الفلسفي الأولى و الأساسية عند ديكرت و هو السبيل الأمثل للوصول إلى اليقين إذ يقول : " الشك خطوة ضرورية لا بد من اتخاذها فخيرتي بالخطأ و تعرضي له منذ عهد بعيد ، واحتمال تجدده بفعل تلك الأحكام التي خضعت لها و لم أتبين صحتها ، سواء كانت أحكاما فرضها الغير ، ... أم أحكاما فرضها علي الحس أو الخيال - و تعرضها للخطأ معروف - إن كل هذا يدعوني إلى الشك : (1)

هذا النص يدعونا إلى كون هذا الشك مؤقت ، يدعو إلى التريث في النتائج ، التي لا تستقيم إلا بالتفكيك و المراجعة و المقارنة سواء في الصياغة اللغوية أو في الفكر ذاته ، لأن بالمقارنة و التطبيق يتم الكشف عن القصدية ومداهها ، و منه ينصبّ حول الفكر أي الصياغة و النظام و البناء و ليس في " الفكر ذاته " ، و على هذا الأساس تعود القيمة الحقيقية للعقل و يردّ إليه احترامه.

و رغم ما قيل عن هذا المنهج (الشك) في فتحه الباب أمام حرية العقل ، إلا أن هذا الأخير أي المنهج أغفل حقيقة قصور العقل ، و تجاهل الاختلافات بين البشر في التعاطي مع الأشياء، انطلاقا من مفهوم الثابت و المتغير الكوني و الفكري و المعرفي ، و منه يكون هذا المنهج عاجزا عن الكشف عن المصدرية (القصدية) .

¹ - د/ نجيب بلدي ،ديكرت ، ص 88 نقلا عن عباس علي جاسم /القصدية ولتفسير م سابق ص40

كما أن النظريات التفسيرية - المبنية على فهم النظام اللفظي ، أو التفكيك البنائي ، و لا حتى القواعد المنهجية التي ، ثبتَ صلاحُها في مراحل سابقة إذ عَجَّت في الكشف عن غايات و مقاصد فكرية - لا تسلمُ هي الأخرى في الكشف عن مقصدية الفكر و حقيقته ، لأن التطور و التحديث و التجديد قد يفرض شروطا مغايرة تماما لما تمَّ الإتفاق عليه في هذه المناهج.

و في الختام يمكن القول بأن الإشكال ما زال موجودا مع جميع المناهج ، و بالرغم من كل الانجازات الفكرية و المعرفية لا زال الإنسان يدور حول المركز الذي انطلق منه ، و لم يتبلور له وعي يقيني تام ، وهو يحاول الكشف عن نشاط فكري إنساني محدود ، فكيف به و هو ينتقل إلى الدائرة الأوسع (الفكر الرسالي الإلهي) فالشقة حتما أوسع على أقل تقدير للمقصد الفكري (الفكر الكامل المتكامل) بحقائقه و خصائصه المتميزة عن كل فكر إنساني وضعي .

و تبقى مسألة الكشف عن الهدفية منه في بيان قصديته مصدر إشكال معرفي و فكري مقترن بالعجز عن بلوغه ، و بخاصة عندما يتعلق الأمر بالفكر الديني و الرسالي ، طالما أن الإنسان يتعد عن لب المشكل و جوهر الأزمة⁽¹⁾.

وعليه فليس بدعاً من القول الدعوة اليوم إلى الالتفات إلى الألفاظ والمفردات والمصطلحات، واعتبارها مدخلاً للمنهج القصدي، فاللفظ القرآني له أهميته في تحقيق فهم معاني القرآن ، وإن كنا قد أشرنا إلى استحالة إدراكها كلها ، فبالإمكان إدراك بعضها .فإنَّ " أول ما يُحتاج أن يُشتغل به من علوم القرآن، العلوم اللفظية، ومن العلوم اللفظية تحقيقُ الألفاظ المفردة فتحصيلُ معاني مفردات ألفاظ القرآن في كونه من أوائل المعاون لمن يريد أن يدرك معانيه ، فألفاظ القرآن: هي لبّ كلام العرب وزيدته وواسطته وكرائمه، وعليها اعتماد الفقهاء والحكماء في أحكامهم وحكمهم، وإليها مَفزَعُ الشعراء والبلغاء في نظمهم ونثرهم."². ولذلك كان مقصدنا هو المنهج اللفظي الذي نحاول التعرف على خصائصه في المبحث الموالي .

¹ - ينظر علي الجاسم / القصديّة الحكميّة م سابق ص 41

الراغب الاصفهاني / مفردات غريب القرآن نقلا عن كتاب الكترون الكتاب الاسلامي / الموقع :
<http://www.islamicbook.ws/qbook%5Calom/asfhani-001.html>²

المبحث الثالث :

خصائص النظام اللغوي في القرآن :

- خصائص النظام حسب المنهج القصدي

- أسس البناء اللغوي للقرآن

- نماذج من تطبيق المنهج القصدي

أسس ومبادئ النظام اللغوي للقرآن حسب المنهج القصدي :

النظام اللغوي القرآني: هو استدلال لغة القرآن الكريم من حرف ولفظ وتركيب بنفسها

على نفسها للوصول إلى التفسير الحقيقي لنفس الحروف والألفاظ والتراكيب والتعرف على معانيها الأصلية، التي تدور في فلك القرآن الكريم.

ولما كان الاستدلال بالكلام الأدنى على الكلام الأرقى يعد منقصة وجب إذاً وجود منهج لغوي قرآني نابع من ذاته، فالأدنى لا يمكن بأي حال من الأحوال أن يفسر الأرقى منه ولا أن يحيط بأسراره، ومعانيه، وإلا فإنه في حال كهاته سيصبح مجرد كلام يشبه كلام العرب الذي تكلمت به سواء أكان ضارباً في القدم أم مستحدثاً.

فإذا كان الشعر العربي - حسب بعض الباحثين-⁽¹⁾ يعد أرقى أنواع الكلام البشري، ولا يمكن للكلام النقدي العادي أن يعبر عنه أو أن يصفه، وهو كلام بشري محض، فما بالك بالقرآن الكريم وهو كلام الله المعجز.

فهو إذاً أي النظام اللغوي القرآني، منهج تحليلي لآيات القرآن الكريم يستمد أسسه الموضوعية من ذات القرآن الكريم، له غايات ومبادئ وطرائق مختلفة مع سائر مناهج التفسير الأخرى، ولتوضيح هذا الاختلاف نكتف بإيراد هذا المثال : "إن لفظ (عبد) مفرد، ويجمع في العربية على هيئات شتى (عباد ، عبّد ، عبّاد) ، وله ما يقرب من خمسة وعشرين هيئة مختلفة) ، لم يفرق المفسرون بين هئتين استعملتا في القرآن الكريم هما (عباد) و(عبيد) . أما المنهج اللفظي فيكشف عن واحدة من أسرار القرآن عند تطبيقه قاعدة التقيّد بصيغة اللفظ ، أينما وجد في القرآن . حيث يكتشف أن لفظ (عباد) استعمل لتسمية الأخيار من الخلق ، في حين أن (عبيد) استعمل لتسمية الأشرار.⁽²⁾

وهذا لا يعني أن العباد لا يعصون الله مطلقاً ، بل هم العباد الذين يكون مآلهم الجنة والمغفرة ، والعبيد هم الذين يكون مآلهم النار، ومن ثم تترتب مراتب العباد ودرجاتهم بحسب الاقتران اللفظي

¹ - يرى كثير من الباحثين أنه لا يمكن بأي حال من الأحوال وصف الأرقى بالأدنى فضلاً عن وصف كلام الله "المعجز" بكلام البشر المليء بالأخطاء والتناقضات، وعليه فمن الواجب أن نقف موقف حذر من بعض القضايا.

² - ينظر النبلي / النظام القرآني م سابق ص 60

، ومقدرة الباحث على الكشف ، ف (عباد الله ، عبادي ، عبادنا ، عباد الرحمن) هي مركبات متباينة في درجة القرب والطاعة ، لاحظ موارد العبيد في الآيات التالية :

- " مَنْ عَمِلَ صَالِحًا فَلِنَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَسَاءَ فَعَلَيْهَا ۗ وَمَا رَبُّكَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ " (1)
- " قَالَ لَا تَخْتَصِمُوا لَدَيَّ وَقَدْ قَدَّمْتُ إِلَيْكُمْ بِالْوَعِيدِ مَا يُبَدَّلُ الْقَوْلُ لَدَيَّ وَمَا أَنَا بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ " (2)
- " ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ أَيْدِيكُمْ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ " (3)
- " ذَلِكَ بِمَا قَدَّمْتُمْ يَدَاكَ وَأَنَّ اللَّهَ لَيْسَ بِظَلَّامٍ لِلْعَبِيدِ " (4)

والمجموع ستة موارد ، جميعها في أهل النار ، أما موارد لفظ (العباد) فهي ستة وتسعون موردا ، وأن ايرادها جميعا في هذا المطلب أمر غير يسير ، لما فيها من خطوط وتراكيب ، واقترانات واسعة ومتشابكة ، لكن نكتفي بذكر بعض الموارد التي تظهر أن لفظ (العباد) هو جمع لا يقصد به جميع الخلق . - " إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُخْلَصِينَ " سورة يوسف 24 وردت مرة واحدة .

" يَا عِبَادِ لَا خَوْفٌ عَلَيْكُمُ الْيَوْمَ وَلَا أَنْتُمْ تَحْزَنُونَ " الزخرف 68 وردت مرة واحدة .

" إِنَّهُ مِنْ عِبَادِنَا الْمُؤْمِنِينَ " وردت ثلاث مرات الصفات 111 و 122 و 132.

" ذَلِكَ الَّذِي يُبَشِّرُ اللَّهُ عِبَادَهُ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ " وردت مرة واحدة الشورى 23

" إِلَّا عِبَادَ اللَّهِ الْمُخْلَصِينَ " ورد ثلاث مرات الصفات 40 و 128 و 160.

فمن خلل هذه المارد يتضح لنا أن لفظ العباد غير لفظ العبيد ، وهكذا فإن المنهج يدقق في جميع ألفاظ التركيب القرآني مفردا وجمعا وإضافة ، أسماء وأفعالا وصفات ، سنفصل الأمر في مبحث لاحق .

وإن من أهم غايات المنهج اللفظي ، الانطلاق إلى الكشف عن هذا النظام المعجز وفتح المجال على مصراعيه للمعرفة القرآنية كبديل عن المعرفة التجريبية التي تقف أمام بعض الظواهر عاجزة تنتظر من يأخذ بيدها لتحقيق هدف الكشف ، وكل ذلك يصب في خانة تغيير العالم نحو الأفضل ، نحو الكمال ، وهي الغاية التي ستتحقق من خلال الإرادة الإلهية ، ما سوف ينتج عنه

1 - سورة فصلت الآية 46

2 - سورة ق الآيتان 28 و 29

3 - سورة الأنفال الآية رقم 51 وآل عمران 182.

4 - سورة الحج الآية رقم 10

الإجابة عن المثات، بل الآلاف من التساؤلات في شتى فروع المعرفة من منطلق كمال النظام القرآني وتناغمه المحكم مع كل الظواهر الوجودية¹.

وتتمثل مبادئ هذا النظام فيما يلي :

أ- **مبدأ التبيين الذاتي / أي الوضوح في القرآن الكريم** ، فهو : بيان، وتبيان، بين- ومبين، قال تعالى: (وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ تَبْيَانًا لِّكُلِّ شَيْءٍ) (2). وهذا يعني أن القرآن نظام محكم ، فهو تبيان لكل شيء ، وهو قرآن مبين ، وآياته محكمات بينات ومبينات ، بالإضافة إلى أن الأمة أجمعت على اتصاف القرآن بصفيتين الأولى أنه كتاب للهداية والثاني أنه كتاب معجز ، واحتماع الصفتين ، يدل على أن يكون مبينا ، بل لو كان مبهما لفقد القدرة على الهداية ، ومنه فلا بد أن يكون مبينا وآياته بينات (3).

ب- **مبدأ العلو والشمول والحاكمية والامتناع** : يؤمن هذا المنهج بأن القرآن ممتنع عن قبول أي علم ، أو معرفة غير علمه هو ن فهو متعال على كل علم آخر ، لأنه كلام الله الذي (أنزله بعلمه) ، فهو حاكم على أي علم غير محكوم بأي علم ، أي أنه غالب على كل العلوم والمعارف والمناهج والطرائق الموجودة، والتي ستوجد مستقبلا، ما يعني أنه لا يمكن أن تتعسف في تطبيق هذه الأخيرة على هذا الكلام المعجز لأن ذلك سيؤدي بنا إلى نتائج خاطئة، لأن المقدمات الخاطئة ستفضي دون أدنى شك إلى نتائج خاطئة. ولهذا المبدأ أربعة فروع :

1/ **حاكميته على اللغة**: لأنه شارع لها، حاكم على قواعدها، وليس العكس الذي ذهب إليه بعض اللغويين والأصوليين وبعض المفسرين ، فقد حكموا على الأرقى بالأدنى، بل وخرجوا في ذلك بنظريات اعتمدوا فيه على آرائهم الخاصة (4).

2/ **حاكميته على العقيدة**: إن من شأن النظام أو المنهج اللغوي القرآني أن يعيد تفسير الكثير من العقائد المشككة، فما عدد وجهات النظر بين أهل القبلة إلا اختلاف الفهوم والمعاني في القضية الواحدة، على الرغم من محدودية الحروف التي تداولتها، لكن النظام اللغوي في القرآن يعيد

1 - ينظر : النبلي عالم سبيط ، النظام القرآني م سابق : ص 11

2 النحل الآية 89. إن القرآن كلام مفهوم وجلي بأوضح صورة يفهمه الأمي والمتعلم، ولعل هذا من بين صفاته الإعجازية...

3- ينظر : النبلي م سابق ص 16

4 من أمثلة ذلك الاعتماد على الشعر الجاهلي لفهم ألفاظ القرآن الكريم.

تشغيل العقل ماداً إياه بكل أنواع العلم والحكمة من داخل النظام الذي لا يمكن أن نجد فيه اختلافًا ولو ضئيلاً، ما يعني وحدة الفهم والمعنى وبالتالي النص، وهو ما يضمن سلامة الرأي والاجتهاد والفكر⁽¹⁾، و"أمر البحث في القرآن باعتباره نظاماً محكماً، منوط بقلب الباحث علاوة على عقله، فمعارفه محفوظة ومحروسة ذاتياً من داخله ن ولا يحصل عليها إلا من سلمت سريره وصفا قلبه"²

3/ حاكميته على العلم: إن كل العلوم والمعارف التي لا تخضع لهذا النظام ليست يقينية

لأنها استنباطية -عقلية- اجتهادية وبالتالي هي ظنية، غير أن القرآن وحي منزل، فهو علم شامل يقيني كلي، يحكم على كل العلوم وليس العكس، وشموليته تتضمن المكان والزمان والظواهر.

4/ حاكميته على السنة: وهو تقريبا نفس ما قيل عن حكم المنهج اللغوي القرآني في

عنصر حاكميته على العقيدة، فالمنهج يؤمن بعرض السنة على القرآن، وتنفيذ النصوص التي أكدت على ذلك من السنة ذاتها، وهي نصوص معطلة للأسف بسبب ماتعارف عليه المفسرون بأن السنة تفسر القرآن، بيد أن النصوص تؤكد حاكمية القرآن عليها.⁽³⁾

ج- عدم الاختلاف في القرآن الكريم: يعني أن القرآن لا يمكن أن تختلف آياته ولا

تراكيبه ولا ألفاظه ولا حروفه، وويؤمن المنهج بانعدام التناقض فيه، ويرى أن الاختلاف أعم من التناقض، وانعدام الأول يعني بالضرورة انعدام الثاني لأنه جزء من كل. فالاختلاف الذي دعا به بعض العلماء يقدر في كون القرآن كلام محكم، كما يصف القرآن به نفسه، فضلا عن كونه كلام إله مقتدر حكيم مطلع عليم، لأن الكلام البشري وحده هو الذي يمتثل ذلك، أما الكلام الإلهي فتعالى عن ذلك، وهذا يعني أننا أمام مبدأ يرفض ماجاء في التفاسير وينتقدها، لأنها تقول بوجود بعض وجوه الاختلاف ان لم نقل التناقض في القرآن الكريم.

د- خضوع المتلقي للنظام القرآني: وهو يعني إتباع القرآن الكريم والانصياع للطائفة

هذا النظام وبنائه اللغوي، وعدم التعسف في توجيه النص القرآني من خلال نظريات لغوية أو فلسفية، سعياً لاستنباط أحكام وآراء قد لا تلزم إلا من قال بها، وبعبارة أخرى فالخضوع للنظام

1 - ينظر مثلاً في الاختلاف الحاصل في فهم كلمة "الولاية" عند الفرق الإسلامية.

2 النيلي: النظام القرآني م سابق ص 18

3 - ورد في الأثر قوله صلى الله عليه وسلم: عن زرّ بن حُبَيْش، عن علي بن أبي طالب (يعرض الحديث على كتاب الله فما وافقه فيؤخذ به، وما خالفه فيضرب به عرض الحائط). سنن الدارقطني، علي بن عمر، تحقيق مجدي سيّد الشورى 4 / 133 - 134 الحديث 4430، كتر العمّال، المتقي الهندي، تصحيح بكرى حَيّان وشفوة السقا 1 / 196، طبع مؤسسة الرسالة - بيروت.

القرآني لا يعني الاعتراف به وحسب ، بل يعني أن على الباحث أن يكون تابعا للقرآن لا أن يكون هو قائدا له ، يلوي عنق النصوص طبقا لنظرياته وآراءه.

هـ- **عجز المتلقي:** إن المتلقي مهما كانت درجته أو مستواه لا يمكنه الإحاطة بما هو أعلى منه وجودا وعلمًا، فالخالق مطلق العلم والكلام المطلق لا يمكن أن تحصيه آلة العقل البشري المقيد، وإن كان مبدعا، فمهما بلغ من المعرفة فسيظل بلا معرفة، ما يعني أنه بحاجة دوماً إلى التفكير والتدبر أكثر.

و- **التغاير أو الاختلاف عن كلام المخلوقين:** إن الكلام الإلهي مختلف ومغاير حتماً لكلام الخلق. وإن اتفقت الألفاظ، والمعاني، فالله جل جلاله لا يحتاج إلى اللغة كي يوضح المعنى، بل المخلوقون هم من يحتاجون لذلك- وعليه كانت اللغة سندا فهم الذين أبدعوها، وأبدعوا علاقاتها اللفظية والتركيبية... بما يتفق ومصالحهم ومعارفهم، ونفسياتهم، أما الكلام الإلهي فهو نسق يختلف في جوهره عن هذه المعرفة البشرية.¹

ويندج تحت هذا العنوان ثلاثة تفرعات:

- 1/ إن اللفظ عند المخلوق **تواضعي اصطلاحي**، أما بالنسبة للخالق فهو معنى حقيقي.
- 2/ ألفاظ وتراكيب القرآن الكريم جزء لا يتجزأ عن الوحدة الكلية للقرآن الكريم، أي إن فهم بعض عبارات القرآن قد لا يتم إلا من خلال أنساق سابقة ولاحقة، والمعنى الحقيقي أو الأصلي لكل لفظ، هو واحد لا يتغير، بخلاف المعنى الاصطلاحي، الذي يطلقه المخلوق على أشياء كثيرة، وهذا يعني أن اللفظ في القرآن، لا يأتي بمعاني متعددة، وإنما يقترن بصور مختلفة مع ألفاظ أخرى، فيحسب الناس أن معناه قد تغير فيفسرونه بمفردات مختلفة.²
- 3/ **إن المعنى الاصطلاحي** هو معنى وصفي لظاهر الشيء في حال إذا كان يتناغم الأصلي للكلمة، فإن لم يكن كذلك فهو وضع خاطئ للعلاقة بين اللفظ والمعنى، أدى إليه تقادم العهد وانحراف وضع اللغة نتيجة عوامل عدة.³

¹ ينظر : عالم سبيط النبلي النظام القرآني ، م سابق ص 12

² ينظر : نفسه ص 13

هناك عوامل تؤدي الى انحراف وضع اللغة كما ان هناك عوامل لتهديبها وهذا ماحدث للغة العربي وغيرها من اللغات الأخرى ، بحكم -
³ التطور البشري او الخطاطه .

أسس البناء اللغوي القرآني:

لقد حكّم أهل اللغة من مفسرين وبلاغيين قواعد لغة العرب في القرآن الكريم، فحسب هذا المنهج فإن هؤلاء قد قيّدوا المطلق بالمقيّد، وفسّروا الأعلى بالأدنى منه، فجعلوا القرآن الكريم ولغته تابعين غير متبوعين، وهذا ما يرفضه القرآن والسنة النبوية الصحيحة جملة وتفصيلا كما قد أسلفنا من قبل.

وعليه فإن المنهج القرآني قد وضع أسسًا بني عليها ذاته، نذكر منها:

1- إنكاره للمجاز: حيث ذهب إلى القول بعدم وجود المجاز بكافة أقسامه، في القرآن

الكريم وعليه ما ترتب عنه بالنسبة للقائلين بالمجاز يكون شرحا معلولا، وعملا باطلا من أساسه. فهذا البناء اللغوي القرآني يبطل التشبيه الاستعاري إلى جانب الكناية بشقّي فروعها، فضلا عن إنكاره لمبدأ الإيجاز والإطناب في لغة القرآن الكريم.

ونحاول هنا إلقاء نظرة مختصرة حول هذا الموضوع:

الحقيقة: (هي دلالة اللفظ على المعنى الموضوع له في أصل اللغة)⁽¹⁾

أما **المجاز** (فهو نقل المعنى عن اللفظ للموضوع له إلى لفظ آخر غيره)⁽²⁾

ويندرج المجاز في قسم البلاغة، إذ أن (أرباب البلاغة يطبقون على أن المجاز أبلغ من

الحقيقة، كما أنه أقوى في التصريح بالتشبيه، وأن الكناية أوضح من الإفصاح)⁽³⁾

ويعرف ابن جني الحقيقة أنها (ما أقر في الاستعمال على أصل وضعه في اللغة والمجاز ما كان

بضد ذلك)⁽⁴⁾

ويعدل من الحقيقة إلى المجاز عنده على معاني ثلاثة هي:

الاتساع، والتوكيد والتشبيه ويورد مثالا من القرآن الكريم يجمع هذه الثلاثة وهي قوله تعالى (وَاسْأَلِ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا...) ⁽⁵⁾ فهو على الاتساع أولا ويظهر هذا في الاستعمال السؤال في مالا يصح السؤال عنه في الحقيقة، وهو يدل على التشبيه ثانيا. بمعنى أن القرية شبهت بمن يصح

¹ ابن الأثير، المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر/ أحمد الحوفي وبدوي طبانة / دار تحضة مصر للطباعة والنشر/ جزء 1 صفحة 75.

² المصدر نفسه ج 1 / ص 75.

³ السكاكي، مفتاح العلوم: المحقق: عبد الحميد الهنداوي الطبعة: دار الكتب العلمية - 2000 - الطبعة الأولى، ص 412.

⁴ ابن جني، الخصائص/ محمد علي النجار/ المكتبة العلمية، ط 2 جزء 2/ ص 442.

⁵ - سورة يوسف الآية 82.

سؤاله وهو العاقل، وثالثاً: يدل على التوكيد ويتمثل في إحالة السؤال في الظاهر على مالا يعقل، فكيف لو سئل من هو قادر على الجواب.

ويقسم أهل اللغة المجاز إلى عقلي ولغوي، فأما العقلي (مجاز الإسناد - مجاز التركيب) فيعرفه الزركشي بأنه "الكلام المفاد به خلاف ما عند المتكلم فيه بضرب من التأويل إفادة للخلاف بواسطة الوضع"⁽¹⁾

أما المجاز اللغوي فهو (المستعمل في لازم ما وضع له، مع قرينة عدم إرادته)⁽²⁾ ومجال انتقال الدلالات إلى المجاز - ظاهرة واضحة في اللغة العربية كما يرى علي عبد الواحد وافي، وبالخصوص في مجال "انتقال الألفاظ من أصل وضعها الأول إلى الحقيقة الشرعية المستخدمة في القرآن الكريم"⁽³⁾

وما سبق يعني أنه إذا كان للفظ معنى أصلي وأطلق على معنى آخر فيكون في هذه الصورة مجازاً لا حقيقة.

والمشكل هنا هو من يستطيع أن يحدد المعنى الحقيقي للفظ، أي الذي وضع له في الأساس، وقد صرح الرازي أن "حمل الكلام على الحقيقة إذا أمكن واجب"⁽⁴⁾ إن البلاغيين قد جعلوا من المعنى الاصطلاحي "معنى أصلياً، فما خالف الاصطلاح كان مجازاً وما وافقه كان حقيقة، فخلطوا بين الحقيقة والاصطلاح في حين أن الاصطلاح هو أول أبواب المجاز"⁽⁵⁾.

ولإثبات هذا التضارب نلاحظ:

في قوله تعالى : (وَاللَّهُ مُحِيطٌ بِالْكَافِرِينَ)⁽⁶⁾، إن أصل الإحاطة عند المفسرين⁽⁷⁾ هو الإحاطة الإحاطة المادية الجغرافية الأبعاد، في حين يستطيع الباحث مهما كانت درجة خطئه أن يعي أن

1 - الزركشي: البحر المحيط ط2 (1992) جزء 2/ص 214.

2 - التهانوي محمد علي ، كشف اصطلاحات الفنون والعلوم مكتبة لبنان ، ط 01 /96/ت : رفيق العجم ، جزء 1/ص 214.

3 - علي عبد الواحد وافي، فقه اللغة ط7 (1973) ص 119.

4 - تفسير الرازي في قوله تعالى (تبارك الذي نزل الفرقان....) الفرقان /01.

5 - النيلي - النظام القرآني م س /ص: 100.

6 - سورة البقرة: الآية 19.

7 - راجع كتب التفسير - في هذه الآية مثل: الزمخشري. ابن كثير والطبري ، الجلالين ، راجعها في الموقع أو المكتبة الشاملة .

الإحاطة هاهنا لها معنى أعم وأشمل (وهو الأصل) يتحدد ضمن دائرة السيطرة والاحتواء، أما ما ذهب إليه المفسرون فهو اصطلاح لا أصل.

وقال أيضا: (لَوْ أَنْزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُتَصَدِّعًا مِنْ خَشْيَةِ اللَّهِ) (1) إن المعنى المستفاد من هذه الآية هو أن القرآن لو أنزل على جبل لخشع وتصدع من خشية الله وعظم الأمانة، فقال المفسرون (2) أن الخشية والتصدع هنا مجاز لا حقيقة، ومفادها أن الجبل لو كان يعي ويعقل لتصدع واندرثر - ولكنه - جماد لا يعي ولا يعقل، وأجمعوا على ذلك، غير أنهم تغافلوا عن آيات أخرى تقول:

- (أَلَمْ تَرَ أَنَّ اللَّهَ يَسْجُدُ لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ وَالشَّمْسُ وَالْقَمَرُ، وَالنُّجُومُ وَالْجِبَالُ) الحج الآية 18.

- (وَسَخَّرْنَا مَعَ دَاوُودَ الْجِبَالَ يُسَبِّحْنَ وَالطَّيْرَ) الأنبياء الآية 79.

- (إِنَّا سَخَّرْنَا الْجِبَالَ مَعَهُ يُسَبِّحْنَ بِالْعَشِيِّ وَالْإِشْرَاقِ) الآية 18.

- (إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ، فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنْسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا)، الأحزاب الآية 72.

فهل ترى من مجاز في هذه الآيات الكريمة؟

فإن كانت الجبال لا تعي ولا تعقل فكيف أشفقت ولم نسب لها الإشفاق؟

ثم لمن سجدت ولماذا، ولمن ولم سبحت؟

وقد قال الله عز وجل تأكيداً لحقيقة ما تفعله الجبال وسائر الموجودات (لَكِنَّ لَّا تَفْقَهُونَ

تَسْبِيحَهُمْ) (3)

وإذا رجعنا إلى قوله تعالى (وَأَسْأَلُ الْقَرْيَةَ الَّتِي كُنَّا فِيهَا) (4) فإننا نجد أهل التفسير يقولون:

أي إسأل أهل القرية التي كنا فيها، حيث أراد أهل القرية فاختصر عمل الفعل - إسأل - في القرية، كما كان عاملاً في الأهل.

1 - سورة الحشر: الآية 21.

2 - الزمخشري في تفسير الكشاف مثلاً. والرازي في مفاتيح الغيب في تفسير هذه الآية.

3 - سورة الإسراء الآية 44.

4 - سورة يوسف الآية 82.

ولكن في قوله تعالى: (وَضَرَبَ اللَّهُ مَثَلًا قَرْيَةً كَانَتْ آمِنَةً مُطْمَئِنَّةً يَأْتِيهَا رِزْقُهَا رَغَدًا مِنْ كُلِّ مَكَانٍ فَكَفَرَتْ بِأَنْعُمِ اللَّهِ)⁽¹⁾ لم يتمكنوا من تقدير لفظ زائد - أهل - لأن ذلك يستلزم تغيير التركيب كله ليصبح: كانوا، آمنين، مطمئنين... إلى كفروا.... إلخ.

2- إنكار التقديرات الإعرابية: في الألفاظ والتراكيب لا وجود للفظ أو مركب مبني على أساس التقدير الإعرابي بحجة أنه محذوف جوازا أو ما شاكل ذلك، فضلا عن القول بحذف تركيب مهما كان بدليل أنه زائد أو مقتحم، لأن التحريف إما مادي متعلق بضبط الحروف والمفردات أو معنوي، وهو تقريبا ما أسست عليه النظريات اللغوية توجهاتها في علوم القرآن، فالبناء اللغوي في القرآن يصير على إنكار ذلك ويعتبره باطلا وينسقه من أساسه، ويرفض كل نتيجة نشأت عن مثل هذه المقدمات التي يعتبرها مقدمات خاطئة.⁽²⁾

ففي قوله تعالى (بَلْ مَكْرُ اللَّيْلِ وَالنَّهَارِ)⁽³⁾ والمعنى: بل مكرهم في الليل والنهار⁽⁴⁾ ذكر أبو عبيدة قوله تعالى (هُوَ الَّذِي جَعَلَ لَكُمْ اللَّيْلَ لَتَسْكُنُوا فِيهِ وَالنَّهَارَ مُبْصِرًا)⁵، قال أن العرب وضعوا أشياء في كلامهم في وضع الفاعل والمعنى أنه مفعول، والتعليل، لأنه ظرف يفعل فيه غيره، لأن النهار لا يبصر، وإنما يبصر فيه العامل ذو العينين، وفي القرآن (فَهُوَ فِي عِيشَةٍ رَاضِيَةٍ) الحاقة /21، وإنما يرضى بها يعيشها أي في عيشة مرضية، ومثله في قوله تعالى (لَا عَاصِمَ الْيَوْمَ مِنْ أَمْرِ اللَّهِ) هود /43 أي لا معصوم.⁶

3- إنكار المترادفات، وتعدد معنى اللفظ الواحد.

حيث يرى المنهج اللغوي أن هذه العلاقة المتناقضة تنسف في حد ذاتها الفكرة من أساسها، فكيف يكون للمعنى الواحد مجموعة من الألفاظ؟ حيث أن هذا ينافي الوضع اللغوي في الأساس فلا يمكن أن يؤدي المعنى الواحد إلا لفظا واحدا مقصودا لذاته، أما دليل التقارب بين الألفاظ

1 - سورة النحل الآية: 16

2 - في إعراب الآية الأولى من سورة الجمعة (سبح لله ما في السموات وما في الأرض....) يقول عبده الراجحي في كتاب... هامش صفحة 09 ما نصه: أنت تعلم أن كل اسم موصول لا بد أن تكون له صلة، وهذه الصلة لا بد أن تكون جملة، ولا يصح أن تكون كلمة مفردة ولا شبه جملة من جار ومجرور، ولذلك يقولون أن الاسم الموصول (ما) متعلق بمحذوف صلة والتقدير: ما هو موجود أو ما هو كائن في السماوات.... وبالتالي هم يتوهمون أن - هو كائن أو هو موجود محذوف من الآية.

3 - سورة سبأ الآية: 34

4 - سيبويه - الكتاب تحقيق عبد السلام محمد هارون / مكتبة الخانجي القاهرة / ط 03 سنة 1988، جزء 1 ص 176..

5 - يونس 67

6 - أبو عبيدة معمر بن المثنى - مجاز القرآن، تحقيق د/ محمد فؤاد سزكين / مكتبة الخانجي القاهرة 1954 / ط 1 / ص 110

الدالة على معنى واحد، فهو غير علمي وموضوعي، ولعل هذه الأخيرة تكون صفات تدل على معنى الشيء كمثل السيف والصارم والمهند، والمرهف، والبثّار، وكمثل الأسد والضرغام، الليث، الغضنفر.... وغيرها، فهي مفردات لا تدل على عين الشيء، ولكن على صفاته.... أي أنها تؤكد الاختلاف وعدم التشابه وليس العكس.¹

أما عن تعدد المعنى للفظ الواحد، فيرى البناء اللغوي أن ذلك راجع لوضع انحراف اللفظ عن المعنى الأصلي الذي وضع له ابتداءً، وإلا فإن الغرض من التواضع اللغوي هو الإيضاح لا الإبهام، كما أنه لا يجوز تغيير معنى اللفظ عند تغيير موقعه في التراكيب التي ترد فيها.

4- إنكار التقدير العشوائي للترتيب العام: يعد تقدير ترتيب آخر للتراكيب القرآنية

اعتداء على النظام العام للقرآن الكريم، فهو وحدة متناسقة متناغمة، بما هي عليه، وأي تغيير في المبنى سيؤدي رأساً إلى تغيير في المعنى، وهو نمط معتمد بوفرة عند المفسرين والبلاغيين.... وغيرهم ما يعتبر في النظام انتهاكاً لحرمة كلام الله تبارك وتعالى.

فالمعنى كما هو معلوم يتأتى من ناظمين إثنين، أولهما الألفاظ المستعملة في التركيب والثاني هو الترتيب نفسه.

لاحظ تغير المعنى من خلال تغيير ترتيب الألفاظ في المثال:

- جاء زيد راكبا ← السؤال: من الذي جاء، سؤال عن الجائي.
- زيد جاء راكبا ← السؤال: من جاء راكبا، سؤال عن الراكب.
- راكبا جاء زيد ← السؤال: جاء زيد، سؤال عن الكيفية.

إن تغيير ترتيب الألفاظ، يغير حتماً بنية التركيب، وكل تغيير في البنية يؤثر في المعنى رأساً.²

إن استعمال هذه الأساليب في تراكيب القرآن الكريم، من شأنها أن تغير المعنى المراد من الآيات وبالتالي الوقوع في المحذور فضلاً عن إشكالات قد تؤثر وتزيد من حدة الاختلاف الذي نأت الآيات بنفسها عنه.⁽³⁾

5- إنكار مبدأ تعدد القراءات: إن الاعتقاد بصحة جميع القراءات للفظ الواحد عمل فيه

شيء من الإشكال، ومنقصة لا بد من اخذ الحيطة والحذر في التعامل معها، ويمكن الحل في

¹ - النبلي، النظام القرآني/ م. سابق/ ص 100

² - نفسه ص 101

³ قال تعالى ({أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا } سورة النساء: الآية 82

الأخذ بالقراءات المتناغمة مع البناء اللغوي للقرآن ومنهجه الصارم حتى لو كانت شاذة، وهو الضامن - دون شك- لوحدة القراءة والفهم والاستنباط.⁽¹⁾

6- بطلان كل من الاستعارة والكناية :

أ - لا جدوى من الاستعارة:

يعرف البلاغيون الاستعارة على أنها: "تعليق العبارة على غير ما وضعت له في أصل اللغة على جهة النقل لغرض الإبانة"⁽²⁾ كما يقول ابن الأثير: "هي نقل المعنى من لفظ للمشاركة بينهما مع طي ذكر المنقول إليه"⁽³⁾

في حين يرى البناء اللغوي القرآني أن لا وجود للاستعارة في القرآن الكريم، عكس ما يذهب إليه جل المفسرين والبلاغيين وغيرهم:

في قوله تعالى: " فَأَذَاقَهَا اللَّهُ لِبَاسَ الْجُوعِ وَالْخَوْفِ "⁽⁴⁾ فقد أجمع المفسرون على أن في الآية استعارة، اعتباراً من أن اللفظ -أذاق- يقع على المحسوسات كالطعام والشراب، غير أن الشارع الحكيم استعمله على الشيء المعنوي وهو الجوع والخوف⁽⁵⁾

لاحظ استعمالات لفظ ذاق في القرآن الكريم، في الموارد التالية:

- " وَإِذَا أَذَقْنَا النَّاسَ رَحْمَةً " ⁽⁶⁾
- " ذُوقُوا عَذَابَ الْخُلْدِ " ⁽⁷⁾
- " ذُوقُوا فِتْنَتَكُمْ " ⁽⁸⁾
- " ذَاقُوا بِأَسَنَّا " ⁽⁹⁾
- " ذُوقُوا مَسَّ سَقَرَ " ⁽¹⁾

1 - ينظر : النبلي النظام القرآني : ص 36 . أما النصوص التي تؤكد على أن القرآن أنزل بحرف واحد من عند الإله الواحد. ترويه كتب الشيعة /ينظر الكافي: 63/2 . أما كتب السنة فكلها تؤكد على أن القرآن نزل بسبعة أحرف ينظر : السيوطي في (الاتقان 1 : 47 .

2 - الرماني ، النكت في إعجاز القرآن /عني بتصحيحه د/ عبد العليم /مكتبة الجامعة الاسلامية دهلي 1934، م س: ص 79.

3 - ابن الأثير ، المثل السائر م س : ج 1 ص 365.

4 - سورة النحل، الآية: 112.

5 - ينظر الفخر الرازي في تفسير الآية، وكذا الزمخشري في كشافه، .

6 - سورة يونس الآية: 21.

7 - سورة يونس الآية: 52.

8 - سورة الذاريات الآية: 14.

9 - سورة الأنعام الآية 148.

– " فَأَذَاقَهُمُ اللَّهُ الْخِزْيَ " (2)

لقد ورد في سائر هذه الموارد لفظ –ذاق– مقترنا بمفهوم معنوي وهو الأصل، لأن المبدأ هو القرآن الكريم، وعليه فلا وجود للاستعارة، وعلى الباحث أن يعي أن الأصل اللغوي الذي وضع لكلمة –ذاق– هو أصل معنوي بالأساس لا حسي، أما ما جاء في كلام العرب وما فهم منه، من أن اللفظ يشمل الجانب المحسوس انحراف لغوي عن الأصل، لا العكس، ومن هنا نفهم معنى الإعجاز القرآني فهو لم يأت فقط ليتحدى لغة العرب بل لكي يصحح وضعها أيضا الذي أصابه الانحراف أو الانزياح والتطور في أحسن الأحوال.

ب بطلان الكناية: فلا يتوهم الدارس أن في القرآن كناية، حيث يفترض به أن يعرف حقيقة اللفظ المستعمل، لا الجري وراء استخراج ما يزعم من الكنايات، والتأسيس عليها لفهم النصوص والآيات القرآنية.

والكناية: هي الإشارة إلى معنى معين بلفظ هو غير لفظه للصريح المستعمل عادة تجنبا لذكره صراحة لغاية ما. (3)

ويرفض البناء اللغوي في القرآن التسليم بوجود الكناية، لأن كلام الله حق، والله لا يستحي من الحق. لنفس الأسباب السابقة.

يستطيع النظام اللغوي أن يستقرأ المعنى الأصلي للفظ من خلال تتبعه عبر آيات القرآن الكريم، لاحظ مثلا لفظة: (صاحب).

يقول الحافظ بن حجر في تعريف الصحابي (أن الصحابي ما لقي النبي صلى الله عليه وسلم مؤمنا به، ومات على الإسلام⁽⁴⁾ والصاحب هو الملازم، وهو المعاشر للإنسان، يقال: فلان صاحب فلان، أي معاشره وملازمه وصديقه مثلا، ويتضح من خلال ذلك أن الصحاب هو الملازم والمعاشر والموافق للطرف الآخر. ولكن في حال ما إذا حاولنا استقصاء هذه اللفظة في القرآن الكريم يتضح:

1 – سورة القمر الآية: 48.

2 – سورة الزمر الآية : 26.

3 – مسعد الهواري ، قاموس قواعد البلاغة وأصول النقد والتذوق /مكتبة المنصورة ، ط / 1995 باب الكناية. ص 75.

4 – شهاب الدين العسقلاني / الإصابة في معرفة الصحابة ، ت طه محمد الزيني /مكتبة ابن تيمية / القاهرة 1993. 10/1.

قال تعالى: "أَوْلَمَ يَتَفَكَّرُوا مَا بِصَاحِبِهِمْ مِنْ جَنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ مُبِينٌ"⁽¹⁾
 " مَا بِصَاحِبِكُمْ مِنْ جَنَّةٍ إِنْ هُوَ إِلَّا نَذِيرٌ لَكُمْ "⁽²⁾
 " وَمَا صَاحِبِكُمْ بِمَجْنُونٍ "⁽³⁾

من الممكن أن تكون هناك علاقة بين المؤمن والكافر، لأن المصاحبة (مرافقة) لا تستلزم طاعة ولا إتباعاً من قبل المرافق، وهو الواضح في الآيات أعلاه، ولكن إذا كان في المفهوم العام كذلك، ففي القرآن الكريم لا نجد مثل هذا الاستعمال العام، بل نجده لا يستعمله إلا في المخالفين والمشككين فهو مخصوص في العلاقة بين المتخلفين في الرأي. بل ولم ينعت القرآن الكريم المتبعين للأنبياء بالصحبة مطلقاً بل وصفهم بألفاظ أخرى مثل (الذين اتبعوه) في قوله :

" إِنْ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لَلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ "⁽⁴⁾

حيث لم يقل وأصحابه لأن الأصحاب يختلفون ويخالفون في الرأي ولذلك أمر بمصاحبة الوالدين إذا أرادوا الشرك:

" وَإِنْ جَاهَدَاكَ عَلَى أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا "⁵

وحينما أراد وصف علاقة موسى عليه السلام بالمشككين من بني إسرائيل سماهم (أصحاب موسى) فقال: " قَالَ أَصْحَابُ مُوسَى إِنَّا لَمُدْرِكُونَ (61) قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ "⁽⁶⁾

من خلال آيات كثيرة من القرآن الكريم تتضح أن الصحبة تكون بين طرفين مؤمن وكافر (أي بين طرفين نقيضين فكراً وممارسة) وهو ما يلغي أن يكون المعنى الأصلي للصحاب هو الملازم والمعاشر والصديق المخلص. أو الثابت على نفس مبادئ الطرف الآخر.¹

1 - سورة الأعراف: الآية 184.

2 - سورة سبأ، الآية : 46.

3 - سورة التكوير: الآية 22.

4 - سورة آل عمران، الآية 68.

5 - سورة لقمان: الآية 15.

6 - سورة الشعراء الآيتان 61-62.

07 - نفي المشترك اللفظي والترادف

لقد اعتنى علماء اللغة القدامى والمحدثون بدراسة ظاهرة المشترك اللفظي، كمشكلة من مشاكل العلاقات الدلالية، إذ أصبح هذا المصطلح يطلق على ظواهر متعددة، تشرح العلاقات بين الكلمات في اللغة الواحدة، ومن عدة نواح، كأن يكون معنيان أو أكثر للفظ الواحد، وهذه العلاقة تسيّر خلافاً للوضع المثالي للغة، الذي يقتضي أن يكون للفظ الواحد معنى واحد، وللمعنى الواحد لفظ واحد .

وللمشترك اللفظي حدود أهمها:

قول الزبيدي في مقدمة " تاج العروس": " انه اللفظ الواحد الدال على معنيين مختلفين دلالة على السواء، عند أهل تلك اللغة"⁽²⁾. وقول الشوكاني: " اللفظة الموضوعة لحقيقتين، أو أكثر، وضعا أولاً، من حيث هما كذلك ، فخرج بالوضع ما يدل على الشيء بالحقيقة وعلى غيره بالجاز، وخرج بقيد الحيثية المتواطئ، فانه يتناول الماهيات المختلفة، لكن لا من حيث هي كذلك، بل من حيث أنها مشتركة في معنى واحد"⁽³⁾ .

ومن هذا نفهم أن اللفظ له دلالات مختلفة، ومغايرة لبعضها البعض، إما باعتبارها في الجملة، أو لتعدد التراكيب فهي في جملة تعني شيئاً، وفي الثانية تعني شيئاً آخر . ومنه نتساءل، إذا كانت المفردة بنفس تركيبها اللغوية، وتعاقب الحروف، لها عدة معان، وإذا كان ذلك كذلك ، فأين الدور المعرفي الذي يؤديه الصوت، وحركة التعاقبات؟ وأين المعنى الحقيقي للفظ؟، وإذا أخذنا لفظ الصلاة كمثال على ذلك، في قوله تعالى: إِنَّ اللَّهَ وَمَلَائِكَتَهُ يُصَلُّونَ عَلَى النَّبِيِّ يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا صَلُّوا عَلَيْهِ وَسَلِّمُوا تَسْلِيمًا"⁽⁴⁾، فما هو المعنى المراد من الصلاة ؟

1 - يبقى هذا الاجتهاد خاصا بالباحث النبلي لأنه لم يطبق على كل الآيات القرآنية عاملا بمنهج الإحصاء ، حيث إننا نجد آيات كثيرة تقول بمالا يتفق مع منهجه في معنى الصاحب فمثلا في قوله تعالى " إذ يقول لصاحبه " براءة وفي " أولئك أصحاب النار " البقرة ، و"ونادي أصحاب الجنة " الأعراف ونادي أصحاب الأعراف " الأعراف ومثله في والصاحب بالجانب " النساء و مثله فلا تصاحبني " الكهف و" ولم تكن له صاحبة " وهكذا في أكثر من - موضع نجد تعدد الدلالات حسب السياق والمقام والله اعلم .

2 - الإمام الزبيدي / تاج العروس ط1 / منشورات دار الحياة بيروت / المقدمة.

3 - الإمام محمد الشوكاني / فتح القدير من علم التفسير ، ت / عبد الرحمن عميرة / دار الوفاء القاهرة / 1994 م : 46 .

4 - الأحزاب 56 .

فالصلاة هنا في هذه الآية يفسرها أهل اللغة على أنها: من الله (رحمة) ومن الملائكة ومن الناس (دعاء) واستغفار.

ويذهب السيوطي في تفسيره الدر المنثور إلى أنها " من الله ثناؤه عليه عند الملائكة، وصلاة الملائكة عليه الدعاء له" كما يذهب إلى قول آخر: " إن صلاة الله على النبي هي مغفرته وأما صلاة الناس على النبي (ص) فهي الاستغفار"⁽¹⁾.

فهذا معنى آخر للصلاة، صيغ بلفظ جديد هو (رحمة)، وهو بدوره يحتاج إلى دلالة وبحث آخر، فهنا بدل أن نبحت عن اللفظ ومعناه الحقيقي، والدلالة الأصلية والفعلية له، وجدنا ألفاظا متشابهة، وهي بدورها تحتاج إلى بحث وتفسير، كل على حدى، وبالتالي حتما سنكون قد ابتعدنا عن منهج البحث الحقيقي.

فالبحت عند الاعتباريين لا يفسر لغة اعتبارية فقط، وإنما أسلوب البحث نفسه اعتباريا من حيث الشكل والمضمون.

والتفسير بهذه الحالة هو نسف وتدمير لنظام المترادفات، حين يؤمن المرء بها، إذ كيف أنهم استعملوا لفظ (رحمة) للصلاة من الله، مع انه يمكن لأحدهم أن يقول أنها من الله (لطف) أو (مغفرة) أو (عناية)، فالبحت على هذا الأساس هو تخريب للنص وابتعاد عن الحقيقة .

وإذا ذهبنا إلى القرآن الكريم لاحظنا وجود فارق بين الصلاة والرحمة في استعمال مركب في قوله تعالى: " أولئك عَلَيْهِمْ صَلَوَاتٌ مِنْ رَبِّهِمْ وَرَحْمَةٌ"⁽²⁾، فهذا دليل واضح على أن الصلاة شيء والرحمة شيء آخر، فلو كانت الصلاة رحمة كما قيل ، لما تكرر معناها في نفس الآية، فهذا يعني أن هناك فرق بين الكلمتين.

وهنا يمكن القول انه،علينا البحث دلاليا ومنهجيا ولغويا قائما على أسس علمية ومنطقية يراعى فيها استعمال معاني الأصوات والتعاقبات وقصدية اللغة وعدم الاكتفاء بالتفسير والبحث الاعتباري .

¹ - السيوطي / الدر المنثور في التفسير المأثور ، م ، س / الجزء السادس ص646، دار الفكر 1993.

² - سورة البقرة ، الآية : 157 .

وهذا ما يحاول المنهج القصدي الوصول إليه ، وهو يؤمن بوجود علاقة بين الدال والمدلول، كما يعتمد على الموضوعية في تفسير الألفاظ والنصوص، فالموضوعية عكس الذاتية إذ أنها تجعل الحكم مربوطا ومحدودا في الشيء نفسه، المراد الحكم عليه، أما الذاتية فإن الحاكم يشرك نفسه في الحكم على الموضوع بحسب أهوائه، فيصبح الحكم مختلفا باختلاف ذاتية الحاكم (أي كل واحد يضع الحكم وفق مزاجه هو).

ومن هنا نستخلص أن الاعتبار هو حكم ذاتي المنشأ، أي من شخص الحاكم على موضوع ما، منكرا ومتجاهلا عناصره الداخلية، كلاً أو جزءاً. وبالتالي فالاعتباطية هي الشيء من العشوائية في الحكم على الأمور بعيدا عن خصائصها وعناصرها الدقيقة.

أما المنهج القصدي فشغله الشاغل هو تطبيق الموضوعية في فهم النصوص والمفردات اللغوية والقرآنية بعيدا عن الذاتية ، وهنا يتبين لنا فرقا شاسعا بين البحث الموضوعي والبحث الذاتي، فالموضوعي هو الذي يحاول أن يتعرف على الموضوع فعلا معتمدا على عناصره الداخلية المكونة له، فهو يحاول اكتشاف النص ومكوناته وفهم محتواه بجدية وصدق عكس الذاتي الذي يدور حول نفسه ويعتمد على ما هو خارجي لتفسير النص بالافتراض والزعيم ، ويقحم نفسه كأنه هو صاحب النص الفعلي ، فيحذف ويغير ويقدم ويؤخر أو ربما أجاز لنفسه استبدال كلمة بكلمة أخرى ليعطي لنظريته شيئا من المصادقية ، الأمر الذي ينجر عنه خروقات ومروقات وابتعاد عن جادة الطريق .

وقد ذهب الباحث سبيط النيلي إلى ضرب مثال من القرآن الكريم كدليل على تفريق بين الحكم الموضوعي والذاتي، فهو يرى أن حكم الملائكة كان مغايرا لحكم إبليس عليه اللعنة في قصة أمر السجود لآدم، فجاء حكم الملائكة موضوعيا، أي التزموا بمعطيات الموضوع ولم يقحموا أنفسهم فيه، فهم امتثلوا الأوامر الفوقية من الله عز وجل الذي لا يحكم إلا بالحق والعدل، في حين أن حكم إبليس جاء ذاتيا، إذا أنه أشرك نفسه في الحكم وتجاهل أساس الموضوع الذي هو امتثال أوامر الله دون استفسار، فترفع عن ذلك واستكبر واستوجب الطرد والكفر، فهو بذلك لم يترفع

عن السجود لآدم فحسب بل شك في مقدرة الله سبحانه وتعالى في خلق آدم لاعتقاده باستحالة ترقى الصلصال إلى شيء آخر (آدم الإنسان النبي) (1).

وإذا تصفحنا بعض كتب التفسير كالكشاف مثلا لرأينا كما هائلا من أشباه ذلك ، وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على العجز وعدم الفهم للنصوص القرآنية أو ربّما قل محاولة من هؤلاء للتحايل على لغة القرآن وتفسيره حسب الأهواء (اعتباطا) ، ولنأخذ مثلا على ذلك ، ففي قوله تعالى " إِنَّ كِتَابَ الْفُجَّارِ لَفِي سِجِّينٍ " (2) ، فأغلب المفسرين، بل كلهم حسب المنهج القصدي قد جانبوا المقصد الحقيقي من كلمة سِجِّين، فمجاهد قال: سِجِّين صخرة في الأرض السابعة السفلى واختاره الضحّاك وقال أبو عبيدة: سِجِّين، شديد، قال الطوسي : وقيل السِجِّين هو السحن على التخليد مثل شريب من الشرب وقال غيرهم، سِجِّين جهنم وقيل واد أو جُب فيها .

فهذه هي ذاتية المنهج الاعتباطي الذي يقحم نفسه في أي نص كان مع أن النص القرآني أو النبوي يفسر بعضه بعضا، أي إما انه يفسر في نفس السياق أو في سياق آخر، والآية هذه التي نحن بصدد تفسير كلمة منها وهي " سِجِّين " لها تفسير في نفس السياق ومع ذلك لم ينتبهوا لها وراحوا يؤولون ويفسرون معتمدين على ما أملته ذواتهم عليهم . الأمر الذي جعل الحق يلتبس عليهم بالباطل، فلو أتمنا الآية لوجدنا أن الله سبحانه وتعالى قد أجاب عن معنى سِجِّين في قوله ﴿وَمَا أَدْرَاكَ مَا سِجِّينٌ﴾ (3) وهذا استفهام واضح لعلم الله سبحانه وتعالى بان المتلقي لا يعلم ما هو السِجِّين فاخبره بقوله: ﴿كِتَابٌ مَّرْقُومٌ﴾ (4) وهذا دليل كذلك على العجز والابتعاد عن الموضوعية

5 .

إذن فالقصديّة في اللغة تعني أن الألفاظ قد وضعت بشكل مقصود ومتعمد وأنّه لا يمكن أن تسدّ كلمة مسدّ كلمة أخرى، فهي مقصودة لذاتها ونفسها، وبالتالي عند تفسير كلمة بكلمة

1- ينظر : النبلي عالم سبيط/ أصل الخلق وأمر السجود، م / س / ص 56، 57، 58 .

2- سورة المطففين، الآية : 07 .

3- سورة المطففين الآية 8 .

4- سورة المطففين الآية 9 .

5 - ينظر : النبلي الحل القصدي م. س / ص 251

أخرى، يكون بجملة من الكلمات وليس بكلمة أخرى ، وهذا ما يعرف بالمرادفات التي ألغها المنهج القصدي تماما.

فهو يرى أن: " لا ألفاظ متعددة تشير إلى ذات المعنى ولا لفظ واحد يشير إلى معان متعددة، لان ذلك بخلاف الحكمة من الوضع، فكل لفظ موقوف على معنى واحد"⁽¹⁾.

ويرى أن المفردات القرآنية مقصودة في ذاتها وفي موقعها وفي تركيبها وفي ترتيبها، وأنه لا يمكن أن يسد أي تركيب أو ترتيب أو كلمة أخرى مسد الكلمات الموضوعية في الأصل، فهي مقصودة بذاتها من أجل أداء مهمتها، وبالتالي فإن القصدية تعني أن هناك مقصدا محدد لكل شيء (كلمة) في القرآن.

فالمنهج يقوم بإلغاء المترادف الذي يقوم على أساس شرح لفظ بلفظ آخر، بحجة التقارب بينهما في المعنى، وقد قال به كثير من علماء اللغة والأصوليين واعتبروه من اللغة، وعرفوه بتعاريف متنوعة ومتعددة ، منها ما عرفه الجرجاني إذ قال : " المترادف ما كان معناه واحد، وأسماءه كثيرة " وفي تعريف آخر يقول " الترادف هو عبارة عن الاتحاد في المفهوم"⁽²⁾ وقال السيوطي : " هو الألفاظ المفردة الدالة على شيء واحد باعتبار واحد"⁽³⁾ وإذا ذهبنا إلى كتب اللغة والمعاجم وتفحصنا في معاني الألفاظ المترادفة بزعمهم بدقة لاحظنا أن هناك فرقا و أجزئي بين الألفاظ، من هذه الأمثلة ما يلي:

الابن والولد، فأهل اللغة يفسرون الابن بالولد، ولكن هناك اختلاف بين الكلمتين، فالابن للذكر، والولد للذكر والأنثى.

الاتقاء والخشية: أن في الاتقاء معنى الاحتراس مما يخاف منه ويتقيه وليس ذلك في الخشية.

¹ - النيلي / الحل القصدي ، م. س / ص 252 .

² - الجرجاني الشريف / معجم التعريفات ، ت / محمد صديق المنشاوي ط 01 دار الفضيلة مصر / 2003 ص 94-95

³ - جلال الدين السيوطي (ت 911هـ)، المزهري في علوم اللغة وأنواعها 388/1، تحقيق محمد أحمد جاد المولى، وآخرون، دار الفكر، بيروت، د.ت.

الاختصار والإيجاز: فالاختصار هو القاؤك فضول الألفاظ من كلام المؤلف من غير إحلال معانيه. أما الإيجاز: فهو أن يبني الكلام على قلة اللفظ وكثرة المعاني.

القراءة والتلاوة: أن التلاوة لا تكون إلا كلمتين فصاعداً، أما القراءة: فتكون لكلمة واحدة أو أكثر.

الناس والورى: أن الناس تقع على الأحياء والأموات، أمّا الورى: فتطلق على الأحياء دون الأموات.

والأمثلة على هذا النحو كثيرة، ومنه ما ذهب بعضهم إلى أن الترادف واقع لا محالة في اللغة، ولكن بالمشاكلة والتباين لا عينياً.

ومع ذلك وقف مفسروا القرآن الكريم حيارى، "اعترافاً بعجزهم عن الفصل في المشترك المعنوى أو اللفظي، من قبيل قول الإمام على - كرم الله وجهه - في خلق الكون: "أنشأ الخلق إنشاءً وابتدأه ابتداءً"، واعتبروا التفريق بين الإنشاء والابتداء مشكلة، إذ لم يجد أهل اللغة فرقاً بين الإنشاء والابتداء، وقد ذكر ابن أبي الحديد في شرح النهج أن الكلمتين مترادفتين على طريقة الفصحاء والبلغاء" (1).

وإذا سلمنا أن لا فرق بين الكلمتين، فلماذا اعتمد الإمام علي - كرم الله وجهه - التكرار مع انه شيخ البلغاء والفصحاء؟ و إذا ذهبنا إلى معاني الأصوات، نجد أن التعاقب (ابتداءً) (أ-ب-ت-د-أ) له حركة عامة ويمتلك قيمة أصلية لا تتغير وهو ما كان ولن يكون بحركة التعاقبات (أنشأ) (أ-ن-ش-أ). فنجد أن هذا مؤداه العجز أو تبريره بالتحايل على اللغة.

وهناك مثال واضح يبين الابتعاد عن الفهم الصحيح وعدم وجود الدقة في الوقوف على بعض المعاني، ففي تفسير قوله تعالى "وَلَقَدْ خَلَقْنَا الْإِنْسَانَ مِنْ صَلْصَالٍ مِنْ حَمَإٍ مَسْنُونٍ" (2).

¹ - ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة المجلد الأول، ص 26 دار الأندلس بيروت 1996 م.

² - سورة الحجر الآية 26 .

فالتفسير اللغوي للكلمة بالترادف هو أن كلمة مسنون مرادفة لـ "متغير" بمعنى متعفن"، وهذا التفسير يعنى أن المفردتين تؤديان نفس المعنى أي (حمأ- مسنون)، وهذا ما يراه المنهج القصدي عيثا باللغة وبالقرآن، وهو يرى أن كلمة مسنون يجب أن تعامل موضوعيا لا ذاتيا أي يجب البحث عن خصائص محددات الكلمة في المجال المذكور (القرآن) وليس أن تحكم بالترادف حكما ذاتيا قائما على ميول وأهواء علماء اللغة ففي القرآن نجد أن كلمة مسنون قريبة جدا من أن تكون مشتقة من " السُّنَّة" ولا علاقة لها باللفظ مسنن إطلاقا، وجاءت مسنون على صيغة اسم مفعول من سنَّ يسُنُّ فهو مَسْنُون، يقال سنَّ فلان سنَّة أي شرع شرعا ونهج منهاجا.

أما الفعل الغريب من تسنَّ هو الفعل يتسنَّه بمعنى تغيَّر لونه وطعمه أو تغيّر حاله وهذا في قوله تعالى " فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ"⁽¹⁾ ومنه يقال سنه الطعام إذا تغيّر وتعفن، وبالتالي فان قوله تعالى " مَسْنُون" جاء لوصف المادة الأولية التي خلق منها الإنسان، إذا فمادة الخلق كانت مسنونة ومحددة على شكل قوانين وسنن⁽²⁾ .

وهذا إشارة إلى تراكيب الأحماض الأمية التي كانت اللبنة الكيميائية الأولى لبناء البروتينات التي يعتقد معظم العلماء بانثاق الحياة منها. وبهذا الشكل يكون التفسير القصدي منطقي وفيه حكمة، فهذا الطرح لا يخرج عن الإطار العام للكلمة، ويبحث عن حيثياتها وفق حدودها موضوعيا وداخليا. من خلال هذا كله يتبين لنا أن المنهج القصدي يمكن أن يطبق على موضوعات عامة وهي:

أولا: قصدية اللغة نفسها: وهذا يتعلق لمنشأ الحرف والتعاقبات الصوتية وما تنتجه من ألفاظ وفق تسلسل وعلاقة الدال بالمدلول.

ثانيا: قصدية النص القرآني : فهو يعتبر التفريق بين النص القرآني من غيره أمر ضروري ولا بد منه كالتفريق بين الخالق والمخلوقين.

كما أن النظام القصدي للغة لا يمكن أن يطبق على النص القرآني لانتفاء الذاتية مطلقا في كل موضوع.

¹ - سورة البقرة الاية 259 .

² - النيلي / الحل القصدي للغة في مواجهة الاعتباطية م .س/ ص 237:238 .

أما الاعتباطية التي تقوم على العشوائية فكل النصوص تصبح متشابهة وبهذا المفهوم فهم يطبقون القواعد اللغوية على النصوص القرآنية مع أنه في حقيقة الأمر العكس هو الصحيح تماما، فالقرآن الكريم إنما صار معجزا ببلاغته، وهو الذي تحدّى البلغاء والفصحاء على أن يأتيوا بمثله، فكيف بهذا الذي لا يستطيع أن يأتي بمثله، أن يأتي بقواعد اجتهد في إيجادها، ليطبقها على القرآن، لتصبح حاكمة عليه مع أن الحقيقة غير ذلك، فقواعد القرآن مستوحاة منه، ويفسر بعضه بعضا فهو وحده يملك الحاكمية على قواعد اللغة وليس العكس، وبالابتعاد عن هذا المفهوم يفتح المجال للتأويل اللغوي فتجد الأقوال الكثيرة المتضاربة، والتقديرات التي لا طائل من ورائها.

الحقيقة والمجاز :

لقد ذهب علماء اللغة وأهل التفسير والأصوليون في دراستهم لقضية اللفظ والمعنى إلى القول بالحقيقة والمجاز في اللغة والقرآن على حد سواء، وإذا كانت الحقيقة معروفة للقارئ والسماع أو صاحب النص، فإن المجاز عكس ذلك تماما، والذي يهمننا هنا هو المجاز الذي اعتبره اللغويون والأصوليون خاصية من خصائص اللغة ووجه من أوجه التغيير الدلالي، حيث تتعرض ألفاظ اللغة على مدار الزمن، وفي ظل تعدد ظروف الاستعمال وبفعل مؤثرات متنوعة لأنواع من التغيير الدلالي " تتصل بحياة اللغة وتجارب أهلها المتعددة.

وكانت في ذلك رؤى متعددة، وأبحاثا مختلفة ومتناقضة في نفس الوقت ومفاهيم متباينة حول القول بالمجاز، فمنهم من أثبتته في اللغة وأنكره في القرآن ومنهم من أثبتته في كليهما.

وقد عرفوا الحقيقة والمجاز بتعاريف أهمها:

تعريف الحقيقة في اللغة: الحقيقة مأخوذة من الحق والحق هو الثابت وهو نقيض الباطل

ومنه يقال حق الشيء إذا وجب وثبت، ويقال حقيقة الشيء أي ذاته الثابتة¹.

ومنه قوله تعالى ﴿كَذَلِكَ حَقَّتْ كَلِمَةُ رَبِّكَ عَلَى الَّذِينَ فَسَقُوا أَنَّهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ﴾⁽²⁾

1 - ينظر: القراني / شرح تنقيح الأصول، 1/14 ص 20 وما بعدها، والآمدني: الأحكام، م س: 1/264 و

الجرجاني، معجم التعريفات، ص 368، 369¹.

² - سورة يونس الآية 33.

أي وجبت، ومنه قوله كذلك ﴿ثُمَّ نُنَجِّي رُسُلَنَا وَالَّذِينَ آمَنُوا كَذَلِكَ حَقًّا عَلَيْنَا نُنَجِّ الْمُؤْمِنِينَ﴾⁽¹⁾ أي واجب ولازم . ومنه يقال حققت الأمر وأحققه إذا تيقنته وجعلته لازماً ثابتاً . قال ابن فارس : " حق " الحاء والقاف أصل واحد، وهو يدل على أحكام الشيء وصحته ، فالحق نقيض الباطل ، ثم يرجع كل فرع إليه بجودة الاستخراج وحسن التلفيق ، ويقال : حق الشيء : وجب " (2)

وقد أجازوا للحقيقة عدة معان لغوية، وأنها تطلق ويراد بها هذه المعاني:

(أ) الوجوب، والثبوت واللزوم والوقوع.

(ب) الإحكام والصحة والإتقان والجودة والحسن.

(ج) غاية الشيء ومنتهاه وأصله وماهيته .

(د) التيقن والجزم والقطع.⁽³⁾

أما في الاصطلاح فقد عرفها اللغويون على أنها: " ما أفيد بها وضعت له في أصل الاصطلاح الذي وقع التخاطب به "⁽⁴⁾ .

وقول الجرجاني " أنها كل لفظ يفى كل موضوعه " (5).

ومن الأصوليين من عرفها على أنها " اللفظ المستعمل فيما وضع له في اصطلاح التخاطب "⁽⁶⁾ .

ومنهم من عرفها على أنها: اللفظ المستعمل فيما وضع له أولاً "⁽⁷⁾ .

ومنها أيضاً أنها " كل اسم أفاد معنى على ما وضع له "⁽⁸⁾ .

أما المجاز فقد عرفوه لغوياً على أنه:

1 - سورة يونس الاية 103

2- ابن فارس / معجم مقاييس اللغة/ المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر دمشق / 1979م س (2) ص 15.

3- نفسه / (2) ص 15 .

4- أبو الحسين البصري / المعتمد منشورات islamic book.ws 2010 م . س (1) ص 17 .

5- الشريف الجرجاني/معجم التعريفات، ت/محمد صديق المنشاوي ط 01 دار الفضيلة مصر / 2003 ص 94-95 .

6- تقي الدين السبكي الانتهاج في شرح المنهاج رسالة علمية 6081 تحقيق جبر عطية فرج البجالي كلية الشريعة السعودية / (1) ص 127 .

7- الأمدي علي بن محمد / الإحكام في أصول الأحكام /علق عليه عبد الرزاق عفيفي/دار السميعي سعودي 2003 م س (1) ص 26 .

8- أبو الخطاب / التمهيد في أصول الفقه /ت : محمد مفيد أبو عمشة /مركز البحث العلمي /جامعة ام القرى ط الأولى 1985 : (1) ص

مأخوذ من جاز يجوز جوزا وجوازا ويقال جازا المكان، إذا سار فيه وأجازته أي قطعه، يقال جاز إذا جعل جائزا، نافدا البحر إذا أسلكه وسار فيه، حتى قطعة وتعداه، ويقال أجاز الشيء أي أفقده، ومنه أجازته العقد أي ماضيا على الصحة.

وجاوزت الشيء وتجاوزته أي تعديته، وتجاوزت عن المسئء عفوت عنه وصفحتم⁽¹⁾. ونقول يجوز أن تفعل كذا أي: ينفذ ولا يرد ولا يمنع ونقول عندنا دراهم وضع وأزنة أخرى تجوز جوازا الوازنة: أي إن هذه وإن لم تكن وازنة فهي تجوز مجازها وجوازها لقربها منها. قال ابن فارس "جوز" الجيم والواو والزاي أصلان، أحدهما قطع الشيء والأخر وسط الشيء، فأما الوسط: فجوز كل شيء وسطه والأصل الآخر جزت الموضع سرت فيه وأجزته: خلفته وقطعته، وأجزته: نفذته"⁽²⁾.

تعريف المجاز اصطلاحا:

لقد تعددت التعاريف في المجاز وأهمها :
أن المجاز ما كان بصدده معنى الحقيقة .
ومنها: " أنه اللفظ المستعمل في غير ما وضع له "⁽³⁾.
ومن الأصوليين من زاد على هذا الحد قيذا وهو قولهم : "في غير ما وضع له أولا " ومنهم من زاد " على وجه يصح "⁴ وعرفه بعضهم بأنه " كل اسم أفاد معنى على غير ما وضع له "⁵ وذكروا في تعريفه " أنه كل اسم غير ما وقع عليه الاصطلاح على ما وضع له حين التخاطب "⁽⁶⁾.
ولهذا نقول إن الكلام الحقيقي يمضي لسننه لا يعترض عليه، وقد يكون غيره يجوز جوازه لقربه منه، إلا أن فيه من تشبيهه واستعارته وكف ما ليس في الأول.

¹ - اسماعيل بن حماد الجوهري / تاج اللغة وصحاح العربية / ت - أحمد عبد الغفور عطار / ط 03 دار العلم للملايين بيروت لبنان 1984 (3) ص 870. وينظر القاموس (2) ص 170.

² - ابن فارس / معجم مقاييس اللغة، م س (1) ص 494 .

³ - أبو الحسين محمد بن علي بن الطيب البصري المعتزلي / كتاب المعتمد في أصول الفقه المكتبة الالكترونية 2010 SLAMICBOOK.WS (1) ص 11 .

⁴ - أبو الطيب صديق بن حسن / الروضة الندية في شرح الدرر البهية، طبعه مصر سنة 1878 اديان. علوم الدين النوعيه ص 64

⁵ - أبو الخطاب / التمهيد في أصول الفقه م سابق : ص 77

⁶ - أبو الحسين البصري / المعتمد م سابق (1) ص 11، وفي فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت / محمد الساهولي الأنصاري ت عبد العلي محمود / دار الكتب العلمية بيروت 2002 (1) ص 203 .

من خلال هذه الدراسات والأبحاث التي قام بها اللغويون والأصوليون وأهل التفسير في القول بالحقيقة والمجاز وإثبات هذا الأخير وأنه يحل محل الحقيقة لتقريب الفهم وحل المشكل في اللغة، نلاحظ بأنه لا بد من التفريق كما أسلفنا بين لغة العوام أو لغة البشر ولغة القرآن التي هي لغة الخالق الذي لا ينطق إلا بالحق .

والإشكال الواقع والذي نحن بصدد دراسته هو القول بالمجاز من عدمه في القرآن ، فقد ذهب بعض من علماء أهل السنة كابن تيمية وابن القيم¹ ، وابن باز وابن عثيمين إلى القول بعدم وجود المجاز في القرآن، ورأوا أن تسليط المجاز على النص الشرعي أمر خطير جدا وجناية عظيمة ومولج يلج من خلاله المبتدعة والمعطلة، وأن القول بالمجاز مساس بالتوحيد. وأما الظاهرية فقد رفضوه رفضا جازما واعتبروه كذبا، كما رفضه بعض المعتزلة والشافعية وقسم من المالكية، وقد ارتكزت حججهم في الرفض بكونه أخو الكذب² "والقرآن متره عنه ثم إن المتكلم لا يعدل عن الحقيقة إلى المجاز إلا إذا ضاقت به الحقيقة، أو عجز عن التعبير بها فيستعير، وذلك محال على الله تعالى."³

والمنهج اللفظي أو القصدي كما اشرنا آنفا لا يقول بالمجاز ويعتبره من أباطيل اللغة، فهو يرى أن كل لفظ له مفهومه الخاص به، فواضعه وضعه عن قصد وهو يعرف معناه ولا يجوز لنا التقديم أو التأخير أو الحذف أو الإظهار أو الإبدال أو القلب أو غير ذلك مما اعتبر مجازا ، ومن ثم فالمنهج يجعل القرآن أمامه لا خلفه لينطلق منه ويعود إليه ويكون دليلا له .

ونجد أن الباحث سبيط النيلي يلغي المجاز من قول الإمام علي: "وقفت على بحر جودك وكرمك" فيرى أن هذا الاستعمال حقيقي ولا وجود للمجاز فيه، لان البحر المعهود لنا إنما سمي بذلك لوقوعه في الحركة العامة لتسلسل البحر ومعلوم أن (جود الله) له وجود حقيقي، وهو

1 - قد حاول بعض الباحثين ان يثبتوا لابن تيمية عدم انكاره للمجاز في وقوعه في بعض الامور التي لم يجد لها تفسير سوى بالرجوع إلى المجاز ، فينكره مرة ويقره أخرى . ينظر عبد العظيم إبراهيم محمد المطعي ، المجاز عند ابن تيمية وتلاميذه بين الإنكار والإقرار ، مكتبة وهبة /القاهرة ط 01 1995. ص 11،12،26،27، 43 .

2 - وغالبية الأصوليين واللغويين يثبتون وقوع المجاز في اللغة والقرآن وقد أورده كل من الأمدي والسيوطي والشوكاني والجرحاني

3 - الزركشي ، البحر المحيط ، سنة النشر: 1414هـ/1994م رقم الطبعة: ط1 الجزء الثاني ص 48

يشتمل على استقلال وتكوينات جزئية وهو مصدر للحياة، بل هو مصدر (البحر) المعهود نفسه (1).

إن هذا المنهج له مبررات عديدة في إبطال اللغة الاعباطية التي لا يعترف أصحابها بالفشل، بل هم ماضون قدماً في إرساء قواعدها وبطرق شتى، فالجهاز ما هو إلا عينة من عينات العجز والخطأ في التعامل مع اللغة والقرآن بوجه أخص.

وإذا كان المنهج القصدي يعمل على الوصول إلى الحقيقة التي يحتويها القرآن، فهو إذاً ضرورة ملحة ومنهج قويم في الكشف عن خبايا النص القرآني، فهو المنهج الذي يلائم نظام القرآن من حيث كونه كتاباً معجزاً يسري فيه نظام محكم، فالكشف عن النظام القرآني هو طريق لمعرفة القرآن وأسراره وفتح أبواب معارفه وعلومه.

إن هذا المنهج يبحث عن الكلمة والمواطن التي ترد فيها لأجل اكتشاف قانونها، لتحصل على المعنى الكلي للترتيب في الآيات التي ترد فيها. ولا يتعامل معها حقيقة في موضع ومجازاً في آخر، وهذا يعني أن القرآن يبين بنفسه محكم بذاته قادر على كشف نفسه بنفسه فالقضاء على عنصر الاختلاف وسببه يستلزم استخراج المعاني التي لا اختلاف فيها والحقائق التي لا يمكن إنكارها أو تأويلها. كما لا يمكن استخراج معاني وحقائق لا تتأول إلى غيرها إلا بالاعتراف بوجود نظام صادر في القرآن، وبالكشف عن هذا النظام الذي سيؤدي إلا تبيان الأحكام والآراء التي لا تتناسب والنص القرآني والتي جعلت منه ستاراً لها واتخذت من آياته مؤيداً لها.

وقد قسم علماء اللغة المجاز إلى أصناف وأقسام يقول ابن قتيبة: " وللعرب المجازات في الكلام، ومعناها: طرق القول وماأخذه، فقيل الاستعارة والتمثيل والقلب والتقديم والتأخير والحذف والتكرار والإخفاء والإظهار والتعريض، والإفصاح، والكتابة، والإيضاح، ومخاطبة الواحد مخاطبة الجميع والجميع خطاب الواحد، وجميع خطاب الاثنين، والقصد بلفظ الخصوص لمعنى العموم، ولفظ العموم لمعنى الخصوص، ومع أشياء كثيرة نحاول توضيحها في حينها في أبواب المجاز إن شاء الله تعالى" (2).

¹ - ينظر: النيلي /الجل القصدي في مواجهة الاعباطية م . س/ ص 47 .

² ابن قتيبة: تأويل مشكل القرآن بتصرف بسيط، دار الكتب العلمية بيروت، لبنان، ط 1 2002، ص 22 .

لكننا نلاحظ أن ابن قتيبة يحاول درأ المجاز عن القرآن رادا بذلك على المعتزلة، فحين يرى أنه ضرورة تعبيرية يقول: "ولو قلنا للمنكر قوله: ﴿جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقَضَ﴾⁽¹⁾، كيف كنت أنت قائلاً في جدار رأيت على شفا الهيار: رأيت جداراً ماذا؟ لم يجد بدا من أن يقول: جدار يهّم أن ينقضّ، أو يكاد أن ينقضّ، أو يقارب أن ينقضّ، وأيا ما قال فقد جعله فاعلاً، ولا نحسبه يصل إلى هذا المعنى في شيء إلا بمثل هذه الألفاظ"⁽²⁾

وقد اشترط ابن قتيبة في المجاز عدم التوكيد، فهو يرى تقوية الكلام بالتأكيد، والتكرار من علامات الحقيقة دون المجاز، فأهل اللغة لا يقولون المجاز بالتأكيد، فلا يقولون (أراد الجدار إرادة) ولا (قالت الشمس قولاً). ويحتجّ على قوله هذا بقوله تعالى: ﴿وَكَلَّمَ اللَّهُ مُوسَى تَكْلِيمًا﴾⁽³⁾ فأكد بالمصدر معنى الكلام ونفى عنه المجاز⁽⁴⁾.

ويذهب الجرجاني إلى أبعد حد في القول بالمجاز في القرآن الكريم وأن النص القرآني لا يفهم إلا عن طريقه، فنجده فصلّ في المجاز هو أيضاً، وقسمه وصنّفه إلى أصناف يقول "واعلم أن المجاز على صنفين: مجاز من طريق اللغة، ومجاز من طريق المعنى والمعقول"⁽⁵⁾ ويذهب أحمد مطلوب إلى القول أن تقسيم المجاز قد تأسس على يد عبد القاهر الجرجاني

01- لغوي وهو عنده نوعان: أ - يقوم على المشابهة وهو ما يسمى بالاستعارة

ب - لا يقوم على المشابهة وإنما يكون لصلة وملابسة بين ما نقلها عنه وما نقلها إليه وهو ما يسمى

بالمجاز المرسل

02- عقلي وهو الذي يعتمد على الإسناد⁽⁶⁾

كما أن الفخر الرازي الذي يعتبره اللغويون أمام اللغة فقد قسم المجاز إلى اثني عشر صنفاً وكل

¹ الكهف 77 .

² ابن قتيبة / تأويل مشكل القرآن / م س / ص 86 .

³ سورة النساء الآية 164 .

⁴ - ابن قتيبة / تأويل مشكل القرآن / م س / ص 74 .

⁵ - عبد القاهر الجرجاني / دلائل الإعجاز / ط 3 1992 ص 408 .

⁶ - أحمد مطلوب / فنون بلاغية البيان البديع / دار البحوث العلمية ط / 01 / 1975 / ص 93

صنف مستقل عن الآخر، وله خصوصياته وإشكالاته، ويأتي بأمثلة ليرسخ مبدأه القائل بالمجاز وأنه يصنّف في صنف كذا.¹

من خلال هذه التقسيمات وهذه الأصناف التي وضعها الرازي والجرجاني وغيرهم يتبين لنا أن عجزهم في التعامل مع لغة القرآن البليغة والمعجزة هو الذي أدى بهم إلى هذا كله، والمنهج القصدي كما أسلفنا إذا اعتبرناه بديلا عن هذه المناهج الاعباطية في حل أمثلٍ للغة والقرآن بوجه أخص، فهو إنما قام ليحاول إيجاد الحلول لما استعصى على الباحثين فهمه، سنّ قواعد وأسس أساليب التعامل مع النظام القرآني، وإذا أردنا أن نطبق المنهج اللفظي أو القصدي على ألفاظ القرآن فهذا أيضا يحتاج منا إلى بحث وإلمام بالقرآن، وهذا ما اعتبره المنهج تعاملًا مع اللفظ في النص الكلي (القرآني) فهو يبحث عن اللفظ والتراكيب التي استعمل فيها ثم يستنبط معناها الحقيقي، لا كما يرى الاعباطيون عندما قالوا: أن اللفظ قد يكون حقيقة في موضع ومجازا في موضع آخر.²

وإن من دواعي استعمال المجاز عندهم والذي يعتبره المنهج مجرد ادعاء هي :

1) أن يكون اللفظ الدال بالحقيقة ثقيلًا على اللسان أما لثقل أجزائه أو لتنافر تركيبه أو لثقل وزنه ويكون المجاز عذبا³.

إننا نستغرب من هذا الطرح المبني على العشوائية والافتراض فهل يعقل أن يؤدي المجاز ما لا تؤدبه الحقيقة؟ وهل يكون المجاز أبلغ من الحقيقة؟ وهذا ما يرفضه المنهج جملة وتفصيلا، فالمنهج لم يبلغ مصطلح المجاز، " ولكنه حوله بصورة جذرية، إذا أصبح أحد مصاديق الحركة العامة للتعاقب وهو يقترب ويتعد عنها بنسب متفاوتة"⁴، فلا يعقل أن يكون الأصل والثابت غير مفهوم أو غير عذب السماع لينوب عنه أحد مصاديقه.

- د. حسن منديل العكيلي / المجاز والنظام اللغوي للقرآن الكريم ، مقال نشر في الموقع :

¹ <http://www.annabaa.org/nbanews/72/085.htm>

² - النيلبي / الحل القصدي ، م سابق ص 73

³ - النيلبي / الحل القصدي في مواجهة الاعباطية م . س / ص 73 .

⁴ - النيلبي / الحل القصدي في مواجهة الاعباطية م . ن / ص 71 .

(2) أن يكون لأجل المعنى إذا قصد التعظيم لما هو ليس كذلك أو إذا قصد التحقير وهو كائن في الحقيقة⁽¹⁾ .

فهو يأتي باللفظ ولكن لا يقصد به معناه الأصلي وإنما يعدل به لمعنى آخر أجاز له الاعتباط اللغوي وعبر عنه بالاستعمال المجازي، وهو بذلك إنما خرب اللغة باستعماله ذلك ، فاللفظ عدل به عن معناه الحقيقي إلى معنى آخر، وبالتالي فإن المعنى الأول سوف لن يؤدي دوره.

(3) " حصول اللذة"⁽²⁾ باللفظ المجازي، وكأن المعنى الحقيقي أو الاستعمال الحقيقي للفظ لا يؤدي إلى حصول اللذة عن السامع إلا إذا استبدلناه بلفظ مجازي ينوب عنه وتحصل به اللذة.

إن بحثنا بهذه الطريقة وهذه الكيفية لا يمكن أن يرقى بلغة القرآن ليحصل الفهم الحقيقي الألفاظ اللغة ككل .

(4) " أن يكون صالحا للشعر وللشجع وأصناف البديع دون الحقيقي"⁽³⁾ نقول إذا كان اللفظ إنما وضع للتزيق فهذا لا علاقة له بالمجاز وإنما هو استعمال لفظ يتلائم والمضمون، ولا يخرج بالنص أو المضمون من التصريح إلى التلميح، ومن الحقيقة إلى الاحتمال.

فإذا كان اللفظ المستعمل بهذه الصفات وهذه المقاييس فلا يعقل أن نقول عنه مجازا وإنما هو حقيقة مادام يؤدي دوره في المضمون ويحصل به الفهم الصحيح السليم للغة.

كل هذه المسائل يعتبرها المنهج القصدي بحث في المجهول وبعد عن الصواب ، بل تحايل على اللغة نفسها وواضعيها، وللتوضيح نورد بعض المسائل من أصناف المجاز التي عدت من اللغة .

¹ - المصدر نفسه ص 74 .

² - النيلي / الحل القصدي للغة في مواجهة الاعتباطية م س / ص 76 .

³ - نفسه / ص 76 .

فهذا الأنباري في كتابه الإنصاف يتطرق إلى مسألة (هل يجوز إضافة الشيء إلى نفسه؟) وجوهر السؤال هو (هل تجوز إضافة الاسم إلى الاسم يوافقه في المعنى؟).

وهذا ما تطرقنا إليه في مسألة المترادفات التي رأينا أن المنهج ألغاهها تماما، قال الأنباري: (ذهب الكوفيون إلى أنه يجوز إضافة الشيء إلى نفسه إذا اختلف اللفظان، وذهب البصريون إلى أنه لا يجوز) فقالوا في قوله تعالى: ﴿إِنَّ هَذَا لَهُوَ حَقُّ الْيَقِينِ﴾ واليقين في الآية نعت للحق لان الأصل فيه (الحق اليقين)، والنعت هو المنعوت في المعنى فأضاف المنعوت إلى النعت وهما بمعنى واحد وقوله تعالى: ﴿وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ﴾⁽¹⁾ .

والآخرة نعت للدار والأصل فيه (وللدار الآخرة) وكذلك قوله: ﴿جَنَّاتٍ وَحَبِّ الْحَصِيدِ﴾⁽²⁾ والحب في المعنى هو الحصيد، وكذلك في قوله تعالى ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعَرَبِيِّ﴾⁽³⁾ والجانب هو العربي في المعنى⁽⁴⁾ .

نلاحظ هنا أنهم جعلوا المنعوت هو النعت، إذ الأصل أن النعت هوخاصية من خصائص المنعوت، فالنعت ثابت والمنعوت متغير والنعت متعدد والمنعوت واحد، والملاحظ أن حب الحصيد فيه، حب وحصيد: أي أن هناك كل وجزء ، فالحب هو الجزء ، والحصيد هو الكل، فالقضية جزء من كل وكذا الأمر في الجانب الغربي ، فالجانب جزء من الكل الغربي .

أمّا المنهج القصدي فسيحل المسألة ببساطة، مقررًا، أنه لا يجوز إضافة الشيء إلى نفسه، ويرى أن الحقّ شيء معلوم إذا كان معرفًا بال التعريف وتجريده من ال التعريف سيجعله كلفظ يصدق على أي جانب من جوانب الحق وسيظل مجهولًا ما لم يعرف بال التعريف أو الإضافة فنقول مثلا، حق اجتماعي أو حق شرعي، ففي الآية هنا أضيف الحق إلى اليقين المعرف بال التعريف. ونستخلص أن هناك فرقا بين الحق واليقين فالحق هو الموضوع أو القضية واليقين هو

¹ - سورة يوسف 109 .

² - سورة ق 9

³ - سورة القصص 44 .

⁴ - الانباري /الإنصاف في مسائل الخلاف ت د/ جودة مبروك محمد مبروك ط 01 مكتبة الخانجي القاهرة 2002 ، ج2، م 61، ص 436 .

درجة من درجات الموضوع وهو الذي سيؤدي إلى معرفة تلك القضية، إضافة الحق إلى اليقين
يبين لنا ظهور حقيقة ما كان يتحدث عنها قد بلغت درجة اليقين.

وكذلك في قوله تعالى " وَلَدَارُ الْآخِرَةِ خَيْرٌ " فالآخرة صفة لا تصدق على أيّ دار، ونلفظ
الدار تصدق على الدار وحدها، والآخرة المعرفة بـ "أل" التعريف في النظام القرآني هي آخرة
الوجود كله وهي مطلقة المعنى ومعلومة، وإضافة الدار إليها إنما هو لتعريف الدار، فليست الدار
والآخرة شيئا واحدا في المعنى.¹

وكذلك قوله تعالى " جَنَّاتٍ وَحَبِّ الْحَصِيدِ " فالحصيد هنا صفة للحبّ وليس هو الحبّ نفسه،
وقالوا إن تقدير الكلام " حب الزرع الحصيد " فهم رأوا أن الحصيد قصد به الزرع لا الحب وهذا
من قبيل الفهم الاعتباطي بالقرآن فالحصيد أستعمل في تراكيب أخرى عديدة في القرآن ، منها
قول يوسف عليه السلام " فَمَا حَصَدْتُمْ فَذَرُوهُ فِي سُنْبُلِهِ " (2) فالحصد في هذه الآية قد أصبح
للحبّ الذي يتوجب أن يترك في سنبله. وفي قوله تعالى : " ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الْعَرَبِيِّ﴾ " فكل
مفردة منسوبة للجهات هي مكان قطعاً ولا يمكن أن تكون شيئا آخر، فالعربي هنا دلت على
المكان أما بجانب فيفهم منها الظرف المكاني والزماني معا.

وقالوا إن تقدير الكلام بجانب المكان الغربي ثم حذف المكان وبقي ما يدل عليه. والأمثلة
كثيرة من هذا الشكل وجلّ التّفاسير تعتمد هذا الطرح، بل أصبح نموذجا في التعامل مع ما أشكل
عليهم فهمه، فإذا أخذنا الحذف مثلا والذي قال به جلّ البلاغيين والمفسرين، فهذا الزمخشري يعتبر
الحذف من الأساليب البلاغية التي كثر ورودها في القرآن، حيث أنه يمكن للفعل أن يستدل على
فاعله ومفعوله ، والحذف من جهتين كما استخلصه يحيى بن حمزة العلوي يقول " ويظهر
المحذوف من جهتين، إحداهما من جهة الإعراب، وهذا كقولك : أهلا وسهلا، فانه لا بد لهما من
ناصب ينصبهما يكون محذوفا لأنهما مفعولان في المعنى، وثانيهما لأمن جهة الإعراب وهذا

¹ - النيلي /الجل القصدي ، م سابق ص 74

² - سورة يوسف الآية 47.

كقولنا، فلان يعطي ويمنع، ويصل ويقطع فان تقدير المحذوف لا يظهر من جهة إعرابه وإنما يكون من جهة المعنى " (1) .

ولذلك فالمحذف عنده ينقسم إلى قسمين : من حيث المعنى ومن حيث اللفظ .

1- من حيث المعنى: يقصد به حذف السبب لدلالة المسبب عنه لأثما متلازمان ومنه قوله تعالى ﴿وَمَا كُنْتَ بِجَانِبِ الطُّورِ إِذْ نَادَيْنَا وَلَكِنْ رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ لِتُنذِرَ قَوْمًا مَّا أَتَاهُمْ مِنْ نَذِيرٍ مِنْ قَبْلِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (2) يقول الزمخشري في بيان هذا الحذف " اذ نادينا" يريد مناداة موسى عليه السلام ليلة المناجاة وتكليمه و" لكن علمناك" رحمة، وقرئ رحمة بالرفع: أي هي رحمة " ما أتاهم" من نذير في زمن الفترة بينك وبين عيسى وهي خمسمائة وخمسون سنة " (3) فذكر الرحمة التي هي السبب في إرساله (ص) إلى الخلق ودل بها على المسبب.

لاحظ هذا الخلط في التفسير والإيهام في الترجيح وكل ذلك إذكاء للقواعد الاعتباطية.

2) الحذف من حيث اللفظ ، كيف يتعامل الزمخشري مع هذه الآية؟ ﴿فَقَالَ لَهُمْ رَسُولُ اللَّهِ نَاقَةَ اللَّهِ وَسُقْيَاهَا﴾ (4) يقول " وناقة الله" تنصب على التحذير كقولك الأسد الأسد، والصبي الصبي، بإضمار ذروا أو احذروا عقرها" (5) دل على حذف الفعل المفعول " ناقة" وسياق الآية الكريمة تحذير من الله ورسوله أن يقربوها بأذى:

فكان الزمخشري أراد أن يقول: ﴿ناقة ناقة الله﴾ وهذا أمر فيه من الجرأة على الله ، وعلى كلامه المعجز ، باعتبار إن هذا البناء اللغوي الجديد فيه شيء من التحريف حسب المنهج القصدي وباعتبار التقديرات في كلام الله عز وجل .

1- يحيى بن حمزة العلوي، كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز، ت/عبد الحميد هندواوي/ المكتبة العصرية بيروت 2002

ط 01 ج 2 ص 920-93 .

2- القصص الآية 46 .

3- الزمخشري، الكشاف م سابق، ج 4 ص 510 .

4- سورة الشمس الآية 91.

5- الزمخشري الكشاف م سابق ج 6 ص 384 .

والحذف كما اشرنا عند المفسرين وأهل البلاغة والقواعد من لوازم القرآن وخصائصه.

يقول أحدهم عن الحذف: أنه " نستق من أنساق الأداء في القصة القرآنية، يعترى الحدث والشخصية والزمان والمكان ، بقدر ما يعترى الجملة والمفرد والحرف والحركة "⁽¹⁾، كما أفرد له عبد القاهر الجرجاني قولاً وقد وجد فيه عجباً ولطفاً يقول: " وهو باب دقيق المسلك، لطيف المأخذ، عجيب الأمر، شبيه بالسحر، فانك ترى به ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة، أزيد للإفادة، وتحدك أنطق ما تكون إذ لم تنطق، وأتم ما تكون بياناً إذا لم تبين "⁽²⁾

فمن النص السابق للجرجاني يكشف المنهج القصدي أن ثمة خلطاً واضحاً - لدى أهل الاعتبار - في اللغة نفسها إذ كيف يكون ترك الذكر أفصح من الذكر، والصمت عن الإفادة أزيد للإفادة، فأين يكمن دور الكلمات ودلالاتها إذا كان الاستغناء عنها أبلغ من استعمالها؟ كما ذهب إلى تقدير المفعول وقسمه إلى جلي وخفي والخفي عنده تدخله الصنعة والتفنن واستعان لتثبيت رأيه وتوضيحه بأدلة من القرآن ففي قوله تعالى: ﴿وَلَمَّا وَرَدَ مَاءَ مَدْيَنَ وَجَدَ عَلَيْهِ أُمَّةً مِنَ النَّاسِ يَسْقُونَ وَوَجَدَ مِنْ دُونِهِمْ امْرَأَتَيْنِ تَذُودَانِ قَالَ مَا خَطْبُكُمَا قَالَتَا لَا نَسْقِي حَتَّى يُصْدِرَ الرِّعَاءُ وَأَبُونَا شَيْخٌ كَبِيرٌ﴾⁽²³⁾ فسقى لهما ثم تولى إلى الظل فقال رب إني لما أنزلت إلي من خير فقير⁽²⁴⁾ يقول: "ففيها حذف مفعول في أربعة مواضع، إذ المعنى: " وجد عليه أمة من الناس يسقون أغنامهم ومواشيهم و" امرأتين تذودان" غنمهما " وقالتا لا نسقي "غنمنا" فسقى لهما غنمهما"⁽⁴⁾ فكان المعنى لا يتم إلا بإضافة هذه المحذوفات التي ارتأى الجرجاني تقديرها.

ويذهب في نفس النظرية إلى ذكر نماذج من التقديم والتأخير فيقول: "وقد وقع في ظنون الناس أنه يكفي أن يقال: "إنه قدم للعناية، لأن ذكره أهم من غير أن يذكر من أين كانت تلك العناية؟ وبم كان أهم، ولتخيلهم ذلك. وقد صغر أمر "التقديم والتأخير" في نقوسهم وهونوا الخطب فيه حتى إنك لترى أكثرهم يرى تتبعه والنظر فيه ضرباً من التكلف ولم تر ظناً أزرى على صاحبه من هذا وشبهه"⁽⁵⁾

1- د/ صبحي إبراهيم الفقي، علم اللغة النصي، ص 193 .

2 عبد القاهر الجرجاني / دلائل الإعجاز، م سابق / ص 146 .

3- القصص 23-24.

4- عبد القاهر الجرجاني دلائل الإعجاز ص 161.

5- المصدر نفسه ص 108.

ولكي يستقيم مبحثه في هذا الباب ويتضح منهجه فيه، اعتمد أسلوباً رتب من خلاله قضايا هذا الباب، وقد بدأها بالتقديم والتأخير في أسلوب الاستفهام ثم في أسلوب النفي تم التقديم والتأخير في الخبر.

أ- أسلوب الاستفهام يتحدث عبد القاهر عن الهمزة التي تفيد التقرير، وأن أي تقديم أو تأخير سيؤدي بالضرورة إلى اختلاف المراد. وأورد نصاً يؤسس لفكرته ثم يتبعه بشواهد قرآنية حتى يقرب المعنى ويعطي نوعاً من المصادقية لهذه النظرية يقول: "ومن أبين شيء في ذلك الاستفهام بالهمزة"، فإن موضع الكلام على أنك إذا قلت: "أ فعلت"، فبدأت بالفعل كان الشك في الفعل نفسه، وكان غرضك من استفهامك أن تعلم وجوده، وإذا قلت: "أأنت فعلت؟" فبدأت بالاسم، كان الشك في الفاعل من هو، وكان التردد فيه⁽¹⁾، ولكي يبرر براعته ويضفي إلى نظريته شيئاً من المصادقية سيتشهد بآيات من القرآن الكريم فيقول: "ويبين ذلك قوله تعالى: حكاية عن قول نمرود: (أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِالْهَيْتِنَا يَا إِبْرَاهِيمَ)⁽²⁾، لا شبهة في أنهم لم يقولوا ذلك له عليه السلام وهم يريدون أن يقرّ لهم بأن كسر الأصنام قد كان، ولكن أن يقرّ بأنه منه كان وكيف؟، وقد أشاروا له إلى الفعل في قولهم "أأنت فعلت هذا؟" وقال هو عليه السلام في الجواب: ﴿قَالَ بَلْ فَعَلَهُ كَبِيرُهُمْ هَذَا﴾⁽³⁾، ولو كان التقرير بالفعل لكان الجواب: "فعلت أو: لم أفعل"⁽⁴⁾.

من هذا أيضاً تبين لنا أن الجرجاني أراد أن يقول أن جواب الهمزة هو دوماً بنعم أولاً ولا يكون ب"بل" فهي لا تصلح لتصدير الكلام في هذه الآية وهي محاورة متصلة بين سائل ومجيب والكلام على هذا النحو مستمر وليس متجدد، وأن المحاور والمجيب يكمل أحدهما للآخر جملاً وعبارات، فالكلام لا يتضح إلا إذا نطق المجيب وهكذا إلى أن تنتهي المحاورة، ويرد المنهج اللفظي على هذا التعامل مع الآية من جهة الاعتبار بالقول "أما لماذا فعلت ذلك؟ فلان المجيب إذا قال: لا. أفعله، بل فعله فلان، فانه يكون قد أنكر وقوع الفعل منه بصفة مطلقة، وحينما لا يأتي ب"لا" فهو يشير إلى الفاعل وحسب، ويمكن في هذه الحالة أن يكون هو فاعل أيضاً بالمشاركة أو التبعية،

¹ - عبد القاهر، دلائل الإعجاز ن، ص 111.

² - سورة الأنبياء الآية 26.

³ - سورة الأنبياء الآية 63 .

⁴ - عبد القاهر/ دلائل الاعجاز / م سابق/ ص 113 .

ولكنه يجيب عن الفاعل الحقيقي⁽¹⁾ "ثم يستعرض مثالا لتوضيح الأمر، ورفع اللبس الواقع في منهج الاعتباط، ثم يوضح الإشكال حول الآية فيقول: " إن (بل) تفيد (الإضراب) دوماً، وهي في الحل القصدي كأى لفظ آخر لا تتغير في المعنى"⁽²⁾

ولكي يتضح الأمر أكثر للمتلقى يستعرض صوراً وشواهد من القرآن، محاولاً استظهار الحقيقة وتجاوز الخلط الذي وقع فيه الاعتباط فيقول " لاحظ الآية الآتية مثلاً: ﴿بَلِ ادَّارَكَ عِلْمُهُمْ فِي الْآخِرَةِ بَلٌ هُمْ فِي شَكٍّ مِنْهَا بَلٌ هُمْ مِنْهَا عَمُونَ﴾⁽³⁾. فالإضراب من صفة إلى أخرى، أو فعل إلى آخر، لا يلغي كون السابق حقيقة، فإذا كانوا في شك منها فلا يعني أن علمهم لم يدرك في الآخرة، وإذا كانوا منها (عَمُونَ) فلا يعني أنهم ليسوا في شك منها، بل هناك تدرج في تحديد وتخصيص وتشخيص حالتهم-أي ليسوا في شك فقط، إنما هم منها عمون أيضاً"⁽⁴⁾.

لقد تعامل المنهج القصدي مع اللفظ (بل) بحنكة وعقلانية وأعطى للفظ دوره الحقيقي دون أي تقدير في الكلام، ومن هنا يتضح لنا أن الآية السالفة الذكر: " قَالُوا أَأَنْتَ فَعَلْتَ هَذَا بِاللَّهِتِنَا يَا إِبْرَاهِيمُ "⁽⁵⁾ هو سؤال من قومه عليه السلام، ليعرفوا من فعل بألتهم هذا الفعل، وهو تكسير الأصنام، وبعد ذلك الفعل جعل الفأس في جيد كبيرهم، ليبعث فيهم روح التدبر وتحريك العقل، ولذلك وجدناه لم ينف وقوع الفعل منه، بل أشرك معه كبير الأصنام ليبقي الحوار مفتوحاً، مع أن المحاورة قد تمت سابقاً وقبل تكسير الأصنام .

وقد أثبت إبراهيم - عليه السلام - لقومه أن عبادة الأصنام باطلة، ولذلك كان هو المتهم الوحيد بهذا الفعل، لأنّ الذي فعل الفعل عاقل ويدرك ما يفعل، وعن قصد وتخطيط، فالذي يكسر الأصنام ويبقى على كبيرهم ويجعل الفأس معه، لا ينبغي إلا أن يكون الذي تهجم عليهم وأبطل عبادتهم، وفي هذه الحال يكون المسبب الوحيد هو إبراهيم - عليه السلام -، فهذه المرحلة هي تنمة للمرحلة السابقة من المحاورة وهو عليه السلام إنما أبقى على كبيرهم، ليحاججهم عليه

1- النيلي : الحل القصدي م سابق ، ص 193 .

2- النيلي ،الحل القصدي نفسه ، ص 195 .

3- سورة النمل الآية 66 .

4- النيلي ،الحل القصدي م سابق ، ص 195 .

5 سورة الأنبياء ، الآية : 62

وليبقى الحوار مفتوحا . وعليه فهو لم يجبهم إجابة صريحة ولم يكذب عليهم، مع أنه أقرّ بالفعل ونسبه إلى كبيرهم، ليقيم عليهم الحجّة والدليل، ثم يأمرهم ويطلب منهم أن يستفسروا ويسألوا عن الفعل من الأصنام، وهو يعلم أن الأصنام لا تنطق ، وليس لها أي قدرة، وكل ذلك ليوقظ عقولهم فقط، يقول النيلي: " من الواضح أنه عليه السلام لا يأمرهم بشيء، يدركونه جيدا، انه يشير فيهم تساؤلا آخر، ويوضح علاقة أخرى هي العلاقة بين (الفعل والنطق)⁽¹⁾ إن إبراهيم عليه السلام في هذه المحاوره قد أثبت وبكل القرائن أنه هو الفاعل الحقيقي وجاء بجميع العبارات والألفاظ لتأكيد فعله وإتمام المحاججة وإثبات عجز الأصنام، والحل بهذه الكيفية أقرب إلى المنطق من الحل الاعتباطي الذي يجعل من إبراهيم عليه السلام منكرا للفعل وبالتالي نسبة الكذب إليه وهو نبي من أولي العزم، وإثبات الفاعلية للأصنام وهذا دأبهم وتعاملهم مع اللغة والقرآن سواء.

ب : التقديم والتأخير : وجه من أوجه التغيير الدلالي ورمزا ومعيارا من معايير البلاغة والفصاحة ، يقول الزمخشري عن تقديم الخبر عن المبتدأ في قوله تعالى: ﴿وَوَظَنُوا أَنَّهُمْ مَانَعْتَهُمْ حُصُونَهُمْ مِنَ اللَّهِ فَأَتَاهُمُ اللَّهُ مِنْ حَيْثُ لَمْ يَحْتَسِبُوا﴾⁽²⁾ : " فان قلت أي فرق قولك: وظنوا أن حصونهم تمنعهم أو مانعتهم، وبين النظم الذي جاء عليه؟ قلت، في تقديم الخبر على المبتدأ دليل على فرط وثوقهم بحصانتهم ومنعها إياهم"⁽³⁾

الملاحظ من خلال هذه النماذج التي سقناها أن الباحث الاعتباطي هو من وضع قواعد اللغة ، وهو نفسه الحاكم، فهو يعمل كل ما بوسعه لإنجاح نظريته الاعتباطية، وكل من يخالف هذه النظريات، يصبح في نظرهم مارق خارج عن الإطار العام وبهذا فهم لا يسعون إلى التجديد . ونحاول هنا أن نستشهد ببعض النماذج من التفسير القصدي للقرآن الكريم ، أو بالأحرى هي بعض التطبيقات على المنهج،⁽⁴⁾ هذه بعض نماذج التفسير القصدي للقرآن والتي تختلف عن التفسير الاعتباطي اختلافا جذريا في بعض المواطن .

1 - النيلي / الحل القصدي م س : ص 198 .

2- سورة الحشر الآية 2 .

3- الزمخشري، الكشاف م سابق ، ج6- ص 74 .

- جاءت النظرية القصدية لتجاوز الاعتباطية ، فهي محاولة جادة تتجاوز الإشكاليات الموجودة في المدرسة الأصولية ، ومدرسة الرجال ، وكذا المدرسة الجديدة ، وإذا كان الاعتباط في اللغة لاشك في وجوده، كما يرى النيلي ، فان الاختلاف مع خصومه يبقى مطروحا حول أساس هذا

نماذج تطبيقية على المنهج القصدي

النموذج الأول:

قوله تعالى ﴿قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ وَكَانَ الْإِنْسَانُ قَتُورًا﴾⁽¹⁾.

قالوا في تفسير هذه الآية أي لو ملكتم الخزائن لأمسكتم عن العطاء والإنفاق خشية الفقر، والمراد بالإنفاق عافية الإنفاق وهو الفقر، وبهذا التفسير يقبلون النص رأسا على عقب ويغيرون مفهومه ودلالته. يقول ابن كثير في تفسيره للآية " يقول تعالى لرسوله صلوات الله وسلامه عليه، قل لهم يا محمد: لو أنكم أيها الناس تملكون التصرف في خزائن الله، لأمسكتم خشية الإنفاق، قال ابن عباس: أي الفقر، أي خشية أن تُذهبوا، مع أنها لا تفرغ ولا تنفذ أبداً؛ لأن هذا من طباعكم وسجاياكم، ولهذا قال : وكان الإنسان قتورا، قال ابن عباس وقتادة: أي بخيلاً منوعاً." ⁽²⁾

وفي تفسير الطبري القول في تأويل قوله تعالى " : قُلْ لَوْ أَنْتُمْ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ رَحْمَةِ رَبِّي إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ (يَقُولُ تَعَالَى ذِكْرَهُ لِنَبِيِّهِ : قُلْ يَا مُحَمَّدُ لِهَؤُلَاءِ الْمُشْرِكِينَ : لَوْ أَنْتُمْ أَيُّهَا النَّاسُ تَمْلِكُونَ خَزَائِنَ أَمْلَاكِ رَبِّي مِنَ الْأَمْوَالِ ، وَعَنَى بِالرَّحْمَةِ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ : الْمَالِ) إِذًا لَأَمْسَكْتُمْ خَشْيَةَ الْإِنْفَاقِ (يَقُولُ : إِذَنْ لَبَحِلْتُمْ بِهِ ، فَلَمْ تَجُودُوا بِهَا عَلَى غَيْرِكُمْ ، خَشْيَةَ مِنَ الْإِنْفَاقِ وَالْإِقْتَارِ ")⁽³⁾

ويقول القرطبي : وقوله تعالى (قل لو أنتم تملكون خزائن رحمة ربي) أي خزائن الأرزاق. وقيل : خزائن النعم، وهذا أعم (إذا لأمسكتم خشية الإنفاق) من البخل، وهو جواب قولهم :

الاعتباط ، فهو يرى أن اعتباط الفكر أساسه اعتباط في اللغة ، في حين أن الخصوم يرون عكس ذلك أي أن اعتباط الفكر هو السبب في الاعتباط⁴ اللغوي ..

¹ - النيلي ،الحل القصدي م سابق ، ص 226-227 .

² - تفسير ابن كثير للآية الكريمة .

³ تفسير الطبري للآية الكريمة .

(لن نؤمن لك حتى تفجر لنا من الأرض ينبوعاً⁽¹⁾) حتى نتوسع في المعيشة، أي لو توسعتم لبلحلتهم أيضا.⁽²⁾

لكن التفسير اللفظي يتعامل مع النص بموضوعية وعقلانية متعرضا لمحتواه ودلالة ألفاظه يقول النيلي: " النص يقول : إنهم يمسكون خشية (الإنفاق)، لا خشية عافية الإنفاق فالنص منسجم مع النظام القرآني تماما، لأن خزائن الرب لا نفاذ لها فلا يخشى مالكمها على هذا الإنفاق فقرا، وإنما هو يكره الإنفاق نفسه، ولا تقوى عليه نفسه لشدة حبه لذاته ورغبته في التميز عن الخلق وإبقائهم تحت سيطرته"⁽³⁾ لقد عالج الباحث القصدي النص معالجة حكيمة وأبقى على جميع عناصره دونما حذف أو تقدير أو تغيير، فنلاحظ أن الذين قصدهم الخطاب هم مجموعة من الناس لا يجبون الخير ويرفضون الإنفاق أصلا لا خشية الإنفاق، حتى ولو امتلكوا الخزائن، ولا عذر عندهم، كما ارتأى ذلك علماء الاعتباط^{4*} عندما أكدوا أنهم لا ينفقون خوفا من الفقر.

النموذج الثاني:

قال تعالى ﴿قُلْ لَوْ كَانَ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَمشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾⁽⁵⁾.

لقد غير أهل الاعتباط الآية تغييرا يوحى بعدم درايتهم باللغة (ككل) فقالوا معنى هذه الآية أنه : لو كان أهل الأرض ملائكة لكان الرسول إليهم ملكا. في حين يتعامل المنهج اللفظي مع النص معاملة دقيقة فهو يرى: " أن الناس لو كانوا ملائكة لما كانوا أناسا، فالمخلوق في نظام لا يمكن أن يكون مخلوقا في نظام آخر، فالسنن لا تتغير ولا يتم افتراض تغييرها منطقيا"⁽⁶⁾

1 - سورة الإسراء 90

2 - تفسير القرطبي للآية الكريمة

3- النيلي، الحل القصدي م سابق، ص 226-227.

4 - علماء الاعتباط هم العلماء الذين أخضعوا النصوص الى قواعدهم، واللغة عندهم اعتباط فلا علاقة عندهم بين الدال والمدلول، وهم علماء التراث من أصوليين وبلاغيين ومدارس ومناهج حديثة بنبوية وغيرها . .

5- الإسراء الآية 95 .

6- النيلي، الحل القصدي للغة م سابق، ص 226 .

إن النص في هذا الخطاب واضح وجلي فهو يردّ على بعض المجادلين المعاندين فيخبرهم أن الرسول لا يكون إلا من جنسهم ليحصل المراد وتتم الحجّة، والملائكة هم جنس آخر ولو كانوا على وجه الأرض لاحتاجوا هم كذلك لرسول يبلغهم من جنسهم.

النموذج ثالث :

قال تعالى ﴿وَلِمَنْ خَافَ مَقَامَ رَبِّهِ جَنَّاتٌ﴾⁽¹⁾

قالوا أن هذه الآية فيها مجاز، والمراد هنا جنة واحدة وهو من باب إطلاق اللفظ مثنى والمعنى منه مفردا. والتعامل مع النص بطريقة كهذه لا يرفع اللبس ولا يبين المبهم، بل يزيد للنص تعقيدا، أو يخرج من معناه الحقيقي إلى معنى آخر لا صلة له بالنص تماما، وإذا كان المثنى يطلق ويراد به المفرد، أو العكس فلماذا وضع المفرد والمثنى أصلا؟ لقد تعامل المنهج اللفظي مع هذه الآية في نفس النسق واستعرض الآيات اللاحقة لها، يقول النيلي: " واستمر في التثنية في ثمانية لاحقة (جنتان /ذواتا افنان /فيهما عينان تجريان /فيهما من كل فاكهة زوجان /وجنا الجنتين دان /ومن دونهما جنتان /مدهامتان /فيهما عينان نضاختان /فيهما فاكهة ونخل ورمان . فهل كل تلك الثنائيات غير حقيقية وكلها بمعنى مفرد؟ فلماذا إذاً يقول (فيهما)؟"⁽²⁾

لقد تعامل علماء الاعتياد مع اللغة وفقا لنظرياتهم التي أسسوا وفقها أحكامهم ، الأمر الذي جعلهم يعدلون عن أحكام اللغة الحقيقية، فأدى بهم ذلك إلى الاختلاف في فهم النص فهما سليما صحيحا ، وبذلك يكونون قد خرجوا عن التفسير وفقا للنسق الذي وردت فيه الآية ، إذ إنهم عند عجزهم اصطنعوا قواعد خارجة عن نطاق اللغة لتواكب مرادهم .

ويواصل النيلي مستعرضا تفسير هذه الآية فيقول " على أننا لو التزمنا بالنص القرآني لوجدناه يجمع الجنات للشخص المفرد، وذلك لأن المجموع الفعلي لها أربعة وليست جنة واحدة، فإذا جاء بالمفرد فالمراد به جنة واحدة من تلك الأربعة مرتبطة بفعل معين، وهذا جزء مما نعيه

¹ - سورة الرحمن الآية 46 .

² - النيلي، لحل القصدي ، م سابق ، ص 41 .

بالنظام القرآني لأنه قال: (ومن دونهما جنتان) فالمجموع أربعة، ولو أحصينا مجموع الجنات في القرآن لوجدناه أربعة فعلا وهي : جنات النعيم و جنات الفردوس و جنات المأوى و جنات عدن فالعدد والأنواع موجودة في داخل النص الكلي وهو ما تقوم عليه فكرة النظام القرآني كنتيجة محتومة للحل القصدي للغة⁽¹⁾.

لقد تعامل المنهج اللفظي بكل بساطة مع النص الجزئي معتمدا على النص الكلي، لأن القرآن يفسر بعضه بعضا، فمن خلال النص يتبين لنا أن : من دون الجنتين جنتين، وهكذا يصبح المجموع أربعة المذكورة في القرآن وهو ما استخلصه المنهج اللفظي في طرح فريد من نوعه لا يحتاج إلا إلى الفطنة والذكاء وقوة الاستيعاب. كما أثبت براعته في التعامل مع النظام القرآني كما أعطى دراسة جديدة لألفاظ القرآن بأسلوب رائع ومشوق، كما يحاول تجنب الوقوع في ما وقع فيه الاعتباط والولوج إلى النظام القرآني ببطء وحذر شديد⁽²⁾.

ولذلك نجده يبحث عن الألفاظ في نظام كلي متحد ومتماسك خلافا لمذهب الاعتباط الذي يقدر الجملة تقديرا آخر، فيقدم ويؤخر ويحذف ويزيد المفردات، ويضع ما شاء ويترك ما شاء، ويزعم أن تقدير الكلام كذا وكذا، حتى أنه لا يفرق بين كلام البشر وكلام الخالق العالم المحيط بكل الحقائق، والاحتمالات المتصورة من قبل الاعتباطية ومع هذا لازلنا نتخبط في هذه التصورات الخاطئة. لقد أحدث المنهج اللفظي ثورة حقيقية على هذا المنهج القائم على المغالطات، ويذهب النبلي إلى القول " أن الاعتباط اللغوي قد أفسد اللغات كلها وهتك حرمة النظام اللغوي في كل الأمم ودمر النصوص التاريخية والأدبية والروائية كلها"⁽³⁾.

ويحاول الحل القصدي (المنهج اللفظي) بكل بساطة إعادة موضوع اللغة إلى جذوره الأصلية والأساسية عن طريق كشف النتائج والتخریجات التي جاء بها المنهج الاعتباطي عبر

¹ - النبلي، الحل القصدي م سابق ص 41-42 .

- الحذر الذي يدعو اليه النبلي، خوفا من الوقوع في الاعتباط لأن التطبيقات الصحيحة لا تؤدي حتما الى صحة النظرية² إذ تبقى اجتهادات

² حرينة تستحق التقدير والتحفيز والتقومون ن لأفها إجتهداد .

³ - النبلي، نظام المجموعات الكامل ص 9 .

التاريخ في محاولة منه إلى إيجاد تفسير يتناسب ولغة القرآن، ففي كتاب الطور المهدوي⁽¹⁾، يستعرض النيلي تلك المفاهيم والشروحات الموجودة في التفاسير ووسمها بتناقضات تهدف عن قصد أو غير قصد إلى الابتعاد عن الحقيقة .

يقول في هذا الصدد مانصه: " أن هذه العمليات قد أساءت إلى الفكر والفلسفة والأديان وخلقت الفئات الفكرية وإنها سلاح من أسلحة الشرور وأنها طالت النص القرآني كما طالت من قبله نصوص العهدين .. فتمّ تدمير نظام اللغة والنصوص الأدبية، فقد سارت عليها جموع المفسرين وأصحاب المعاجم ومدارس النقد واعتمدت لتخريب النظام اللغوي في أذهان التلاميذ منذ نشأتهم بإعطائهم المفردة والإيجاء لهم باتفاق معناها مع مرادفها مما يؤثر تأثيرا بالغا على النضج العقلي والفكري لهم"⁽²⁾ . لقد ابتكر الاعتباط طرق الإيهام والإيهام وكل ذلك ليثبت جدارته واستحواذه على النص، ومدى براعته في التعامل مع النصوص ككل، وبما أننا في مجال دراسة نظام قرآني فالمنهج القصدي يلزم أصحابه بما يلزم به غيره .

فالقرآن الكريم هو تبيان لكل شيء فهو الحاكم وليس المحكوم عليه، لقد أغفل علماء التفسير نسبة الإعجاز إلى القرآن فأدخلوا عليه كلام البشر، وأصبح هو الحاكم والمهيمن على لغة القرآن التي تحدّى الباري - عزّ وجل - على أن يأتوا بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا أي جنّهم وإنسهم .

وللمزيد من التوضيح نعرض نماذج أخرى من التفسير اللفظي . فسورة النصر مثلا :
أخرجها علماء التفسير عن دائرة ما أنزلت لأجله، فهي نزلت بسنة بعد فتح مكة كما في بعض الروايات، قال قتادة" والله ما عاش بعدها إلا قليلا سنتين ثم توفي"⁽³⁾، وهناك من أخرج أنها نزلت

1 - الطور المهدوي كتاب للنيلي يدرس فيه الاكتشافات والقوانين الحتمية للتطور البشري ومستقبل الأرض في مرحلة الاستخلاف على ضوء الحل¹ القصدي للغة وفيه تطبيقات المنهج .

2- النيلي ، الطور المهدوي من تطبيقات المنهج اللفظي / ط 01 / دار المحجة البيضاء بيروت لبنان / ص 13.

3- جلال الدين السيوطي / الدر المنثور في التفسير بالماثور / ت عبد الله بن المحسن التركي ط 01 مركز البحوث والدراسات الإسلامية القاهرة 2003 ج 8 ص 660 .

بعد غزوة حنين، فعن ابن مردويه عن عباس قال " لما أقبل رسول الله -صلى الله عليه وسلم- من غزوة حنين أنزل عليه قوله ﴿إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ﴾⁽¹⁾

ففسروا الفتح في هذا الخطاب بفتح مكة الذي كان في السنة الثامنة والسورة نزلت بعده بسنة مع أن الخطاب جاء بصيغة المستقبل " إذا جاء نصر الله والفتح " إلا أن علماء التفسير قد بذلوا جهدهم في تفسير هذه السورة ، إلا أنهم لم يخرجوا عن أن (الفتح) هو "فتح مكة" ، وأنه لا يوجد فتح يفرح رسول الله غير فتح مكة وظل تفسير هذا النص مبهما لا يعرف معناه حتى جاء المنهج اللفظي وبعث فيه روح التجديد والبحث، وفسره تفسيراً منطقياً عقلاً فها هو يعتبر أن فتح مكة قد تمّ وفتحت مكة وانتشر الإسلام في أرجائها وأرجاء الجزيرة العربية بعدها فكيف يبشر الله نبيه بفتح قد مضى وتأتي البشارة متأخرة، ليكتشف لنا أن البشارة هذه خاصة بفتح آخر مستقبلي وهو لم يتحقق بعد، ثم يأتي بالدلائل والقرائن والنصوص الدالة على فتح مكة والمغايرة لهذا الفتح، ليثبت صحة البحث وحجتيه ، فيقول " سورة النصر هي فعلاً " بشارة بفتح ولكنه ليس فتح مكة الماضي بل فتح جديد لم يحدث بعد لتطمين النبي -صلى الله عليه وسلم- على رسالته ودينه وللتعويض عما أصابه من ألم وانزعاج بعد فتح مكة ونزول سورة التوبة (الكاشفة والفاضحة) لأفواج المنافقين حسب تسميات السلف بها " ⁽²⁾ .

ففي تفاسير السلف نجد أن النصر والفتح هو فتح مكة ، يقول ابن كثير ، بعدما أورد جملة من الروايات : والمراد بالفتح ههنا فتح مكة قولاً واحداً، فإن أحياء العرب كانت تتلوم بإسلامها فتح مكة يقولون: إن ظهر على قومه فهو نبي، فلما فتح الله عليه مكة دخلوا في دين الله أفواجاً.³ وفي تفسير الطبري نحوه يقول : الْقَوْلُ فِي تَأْوِيلِ قَوْلِهِ تَعَالَى : (إِذَا جَاءَ نَصْرُ اللَّهِ وَالْفَتْحُ) يَقُولُ تَعَالَى ذِكْرَهُ لِنَبِيِّهِ مُحَمَّدٍ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ : إِذَا جَاءَكَ نَصْرُ اللَّهِ يَا مُحَمَّدُ عَلَيَّ قَوْمِكَ مِنْ قُرَيْشٍ ، وَالْفَتْحُ : فَتْحُ مَكَّةَ وَبِنَحْوِ الَّذِي قُلْنَا فِي ذَلِكَ قَالَ أَهْلُ التَّأْوِيلِ ⁽⁴⁾ .

¹ - سورة النصر الآية 1

² - النيلبي / الطور المهدي م سابق : ص 98 .

³ - تفسير ابن كثير سورة النصر م سابق

⁴ - تفسير الطبري لسورة النصر م سابق ن وحتى تفسير الميزان للسيد الطباطبائي يفسر الفتح بفتح مكة .

ومما سبق يتضح لنا بأنّ كلّ التفاسير القديمة تؤوّل الفتح بفتح مكة، أما المنهج اللفظي فيرى صاحبه بأن رسول الله - صلى الله عليه وسلم- قد آله الأمر وأزعجه أكثر، بعدما كشفت سورة التوبة مؤامرات بعض المقرّبين منه، فكان أن نزلت سورة النصر لترفع عنه الحزن وتبشّره بنصر الله القادم في آخر الزمان على يد وليه الإمام المهدي، الذي يفتح الأرض ويملؤها قسطاً وعدلاً، كما ملئت ظلماً وجوراً، ويستعرض كل السورة التي جاء فيها الخطاب بنفس المعنى بأسلوب متميز في البحث والاستنباط والكشف، ليخلص في الأخير أن كل هذه النصوص إنما تدل على فتح مستقبل غيبي وعد الله به نبيه المصطفى - صلى الله عليه وسلم - يقول النبي " فكانت أعظم بشارة للنبي - صلى الله عليه وسلم - بفتح الأرض كلها ودخول الناس كافة إلى دينه" (1).

إن المنهج اللفظي اعتمد طريقة في التفسير والاستنباط والكشف عن حقائق غامضة، وهذا نموذج آخر (نعرضه بالتفصيل في الفصل الموالي) يبيّن الفرق في التفسير بين المنهجين القصدي والاعتباطي، فقصة ذي القرنين التي ظلت تفسّر لأجيال على أنها قصة من القصص القرآني فحسب، إلا أن المنهج القصدي حاول أن يعطيها أبعاداً مختلفة تماماً عن تلك التفاسير السابقة، فالقصة مختلفة عن جميع القصص القرآنية، وهي أكثرها غموضاً على الإطلاق.

وبقيت القصة إلى اليوم لغزاً محيّراً عند العلماء، إذ وجدوا إن عبارات مثل (اتبع سبياً)، (ساوى بين الصدفين)، (وجدها تغرب في عين حمئة)، (لم نجعل لهم من دونها ستراً)، وجدوها، مع القوم يأجوج ومأجوج أشياء مستعصية على الفهم، والذين حاولوا تفسير جميع الألفاظ، تورطوا أكثر حينما ظلت الكثير من الأسئلة بغير إجابة. وظل السدّ غير موجود في الأماكن المحتملة عند المفسرين، كما ظل مكان تواجد يأجوج ومأجوج مجهولاً، فأبي كتاب مهما بلغ من العلم لن يتمكن من صياغة قصة غامضة على هذا النحو، وهذا مما يدل على سماوية القرآن وفي الجانب التطبيقي نتعرف بالتفصيل على هذه القصة.

لقد أثبت المنهج اللفظي براعته في التعامل مع النص القرآني من خلال نماذج كثيرة والتي كانت مبهمة طيلة هذه الفترة، حتى رفض المنهج اللفظي عنها الغبار لتفسر بطريقة مغايرة، معتمدة على النص القرآني، باعتباره يفسّر بعضه بعضاً و بنصوص نبوية متواترة. وهو يرى أي

¹ - النيلبي / نفسه، ص 100.

المنهج اللفظي في التفسير، بأن التفاسير لم تتعامل مع النص من خلال القرآن الكريم و الروايات الواردة في هذا المجال و إنما اختارت اللف و الدوران حتى أصبح النص القرآني يزداد غموضا و القصص تزداد غرابة لكثرة الاختلافات في التفسير. و في الفصل الموالي نوضح أكثر كيف فسر المنهج اللفظي بعض المحاور في سورة الكهف .

الفصل الرابع

سورة الكهف

مقاربة قصدية

مقدمات عن السورة

المحور الأول : الكهف والدلالة القصدية

- المحور الثاني : يأجوج ومأجوج ورحلة ذي القرنين

- المحور الثالث : قصة موسى مع الخضر .

- الأبعاد الثلاثية لسورة الكهف

- أسرار الإشارات في سورة الكهف

مقدمات عن سورة الكهف

بين يدي السورة

اسم السورة : سميت هذه السورة الكريمة بسورة الكهف نسبة إلى الكهف الذي أوى إليه

الفتية ، فكان فيه نجاتهم و عصمتهم. أما موضوعاتها فقد دارت حول العواصم من الفتن ، فهي عصمة و نجاة من الفتن عموما ، و من أعظم الفتن التي تترصد بالإنسانية ، و قد حذر منها نبينا صلى الله عليه وسلم أشد التحذير ،فتنة المسيح الدجال ،فكان من خواص هذه السورة الكريمة ،أها عصمة من فتنته و نجاة من شره . و في تسميتها " الكهف " : تنويه بشرفهم و تخليد لذكورهم ، و تكريم لهم، و تقدير لنباتهم و تضحياتهم،فضلا عما تحويه قصتهم من نموذج عملي فريد و مثال تطبيقي رشيد لمن سلك طريق النجاة من الفتن .⁽¹⁾

فضائل السورة:

ورد في فضائل هذه السورة الكريمة أحاديث و آثار كثيرة، تدل على فضلها، و تنوه

بشرفها و ترغب في قراءتها، و حسن تدبرها:

فعن أبي الدرداء -رضي الله عنه- أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : (مَنْ حَفِظَ عَشْرَ آيَاتٍ مِنْ أَوَّلِ سُورَةِ الْكَهْفِ عُصِمَ مِنَ الدَّجَالِ)⁽²⁾

¹- ينظر: نجية من الأساتذة/شراف أ. د. /مصطفى مسلم ، التفسير الموضوعي لسور القرآن اكرام ، جامعة الشارقة /ط1، 2010 ص 283
²- رواه مسلم في صحيحه كتاب صلاة المسافرين و قصرها ، باب فضل سورة الكهف و آية الكرسي حديث 257-809). و قال مسلم في نفس الكتاب و الباب : و حدثني زهير بن حرب حدثنا عبد الرحمن بن مهدي حدثنا همام جميعا عن قتادة بهذا الاسناد قال شعبه من آخر الكهف . و في رواية لمسلم " فمن أدركه منكم فليقرأ عليه فواتح سورة الكهف " صحيح مسلم كتاب الفتن باب ذكر الدجال وصفته و ما معه 225/4 حديث 110 (2937).

و رواه أبو داود أبو داود في السنن كتاب الملاحم باب خروج الدجال حديث 4314 ، و نصه " من حفظ عشر آيات من أول سورة الكهف " ، و قال أبو داود: " و كذا قال هشام الدستوائي عن قتادة إلا أنه قال من حفظ من خواتيم سورة الكهف و قال شعبة عن قتادة من آخر الكهف " . و رواه الإمام أحمد في مسنده بسند صحيح و نصه " عن أبي الدرداء (رض) عن النبي(ص) أنه قال (من قرأ عشر آيات من آخر سورة الكهف عصم من فتنة الدجال قال حجاج من قرأ العشر الأواخر من سورة الكهف). مسند الإمام أحمد 446/6. و في لفظ : (من حفظ عشر آيات من أول سورة الكهف عصم من الدجال) مسند الإمام أحمد 196/5.

من هنا فقد ورد أن من قرأ فواتح سورة الكهف أو خواتمها عصم من فتنة الدجال ، و جاء في بعض الروايات تحديد هذه الفواتح بأنها العشر الأول ، كما جاء تحديد الخواتم بأنها العشر الأواخر ، و على هذا فالموعود بالعصمة يتحقق لمن قرأ العشر الأول أو قرأ العشر الأواخر ، بل جاء في رواية للترمذي عن أبي الدرداء عن النبي (ص) قال : " من قرأ ثلاث آيات من أول الكهف عصم من فتنة الدجال " ، رواها الترمذي في السنن كتاب

و عن أبي سعيد الخدري (ض) أن النبي - صلى الله عليه وسلم - قال : (مَنْ قَرَأَ سُورَةَ الكَهْفِ فِي يَوْمِ الجُمُعَةِ أَضَاءَ لَهُ مِنَ النُّورِ مَا بَيْنَ الجُمُعَتَيْنِ)⁽¹⁾ .

و عن النواس بن سمعان (ض) قال ذكر رسول الله - صلى الله عليه وسلم - الدَّجَالَ فَقَالَ (... إِنَّ يَخْرُجُ وَ أَنَا فِيكُمْ فَأَنَا حَجِيجُهُ دُونَكُمْ وَ إِن يَخْرُجُ وَ لَسْتُ فِيكُمْ فَأَمْرٌ حَجِيجُ نَفْسِهِ وَ اللهُ خَلِيفَتِي عَلَى كُلِّ مُسْلِمٍ فَمَنْ أَدْرَكَهُ مِنْكُمْ فَلْيَقْرَأْ عَلَيْهِ فَوَاتِحَ سُورَةِ الكَهْفِ ، فَإِنَّهَا جَوَارِكُمْ مِنْ فِتْنَتِهِ...) الحديث⁽²⁾ .

فسورة الكهف : نور و ضياء لقارئها ، تبدد ظلمات الفتن ، و هي عصمة لقارئها من فتنة كبرى ، فتنة المسيح الدجال ، و ذلك من ثمرات قراءتها و تدبرها و العمل بها ، و حين ننظر في فواتح هذه السورة الكريمة ، نجدها قد افتتحت بالحمد و الثناء على الله تعالى بما هو أهله ، قال تعالى : ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا³﴾ ، ثم ختمت بالدعاء ، قال تعالى : ﴿إِذْ أَوْى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا⁴﴾ . و في الاستفتاح بالثناء و الختام بالدعاء ما لا يخفى من تناسب ، فمن داوم على قراءتها و تأمل ما فيها من حكم باهرة و حجج ظاهرة و آيات بينات و عجائب و معجزات لم يستغرب أمر الدجال و لم يغتر به و لم ينخدع بما يأتي به من أعاجيب⁽⁵⁾ .

فضائل القرآن عن رسول الله (ص) باب ما جاء في فضل سورة الكهف هذا حديث حسن صحيح حديث 3047 ، و في بعض الروايات من قرأ خمس آيات ، و يمكن الجمع بين هذه الروايات بأن العصمة تتحقق بقراءة ثلاثة أو خمس أو عشر من أولها أو عشر أو خمس من آخرها ، ففي الأمر سعة ، مع ملاحظة أن العشر الأواخر بناء على عد المدنيين و المكي تبدأ من قوله تعالى : ﴿وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا﴾ .

¹ - رواه البيهقي في السنن الكبرى كتاب الجمعة باب : ما يؤمر به في ليلة الجمعة و يومها من كثرة الصلاة على رسول الله ﷺ و قراءة سورة الكهف 249/3 و الحاكم في المستدرک على الصحيحين (2/368) و قال : "هذا حديث صحيح الإسناد و لم يخرجاه" ، و أورده السيوطي في الجامع الصغير الحديث رقم : 8929- و عزاه إلى الحاكم و البيهقي و صححه ، و ذكره الخطيب التبريزي في مشكاة المصابيح كتاب فضائل القرآن 227/1 حديث 2175 و قال الألباني : حديث حسن .

² - رواه مسلم في صحيحه - كتاب الفتن و أشرط الساعة باب ذكر الدجال و صفته و ما معه حديث 110(2937) ، و النسائي في السنن الكبرى في كتاب فضائل القرآن - باب الكهف 15/5 حديث 8024 ، و أبو داود في السنن كتاب الملام باب خروج الدجال 4/114- حديث 4321 ، و الترمذي في السنن كتاب الفتن- باب ما جاء في فتنة الدجال 4/442 حديث 2230 و قال هذا الحديث حسن صحيح غريب و في رواية النسائي و الترمذي : " فمن رآه منكم فليقرأ فواتح سورة أصحاب الكهف " ، و رواه الإمام أحمد في مسنده 3/171 .

³ سورة الكهف الآية 01

⁴ سورة الكهف الآية 10

⁵ - ينظر أ. د. مصطفى مسلم ، التفسير الموضوعي م سابق : ص 284

ج- مكية السورة:

كان نزولها في العهد المكي حيث لقي الرسول - صلى الله عليه وسلم - و من آمن معه كثيرا من الابتلاءات ، على طريق الدعوة الذي حفّت بالمكارة و العقبات.

جاءت سورة أصحاب الكهف تسلية و تسرية و تثبتا لقلب النبي - صلى الله عليه وسلم - حيث كادت نفسه - صلى الله عليه وسلم - تذهب حسرات من أحوال قومه الذين جاءهم بالحق المبين ، لكنهم في غيهم سادرون، و في ضلالهم يعمهون ، فجاءت السورة لتنبه الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى أن يترفق بنفسه ، فإنه يؤدي ما عليه من واجب البلاغ و أمانة الرسالة ، و ليتذكر أن الهداية من الله يمنحها من يستحقها .

نزلت هذه السورة على القلوب المستضعفة بردا و سلاما تروي شغافها ، و تقوي دعائمها . نزلت لتكون حجة ساطعة تشهد بصدق هذا النبي الصادق الأمين.

و جاءت برسالة موجهة إلى أهل الكتاب : أن في القرآن فصل الخطاب لكل ما يطرحونه من تساؤلات.

هـ. عدد آيات السورة :

و عدد آياتها مائة و عشر آيات [110] في الكوفي ، و خمسة في المدنيين و المكي ، و إحدى عشرة في البصري ، و ستة في الشامي .

إختلافها 10 آيات : ﴿ ما يعلمهم إلا قليل ﴾ المدني الأخير .
﴿ لَا تَقُولَنَّ لِشَيْءٍ إِنِّي فَاعِلٌ ذَلِكَ غَدًا ﴾ المدني الأول و الكوفي و البصري و المكي و الشامي .
﴿ وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا ﴾ لم يعدها المدني الأول و المكي .
﴿ قَالَ مَا أَظُنُّ أَنْ تَبِيدَ هَذِهِ أَبَدًا ﴾ لم يعدها المدني الأخير و الشامي .
﴿ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا ﴾ لم يعدها المدني الأول و المكي .
﴿ فَأَتْبَعَ سَبَبًا ﴾ أثبتها الكوفي و البصري .
﴿ ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا ﴾ أثبتها الكوفي و البصري .

﴿ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا﴾ أثبتتها الكوفي و البصري .
﴿وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا﴾ لم يعدها المدني الأخير و الكوفي .
﴿قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا﴾ لم يعدها المدنيان و المكِّي .
و كلماتها ألف و خمسمائة و سبع و سبعون كلمة [1577]¹

ه- محور السورة:

تدور السورة الكريمة حول محور من المحاور الأساسية و الركائز الجوهرية لهذا الدين إنه الهدف الأساسي الذي نزل من أجله القرآن : إنه العصمة من أمواج الفتن المتلاطمة و حشودها المتلاحمة ، فتن متنوعة متباينة متزاحمة متراكمة ، تجعل الحليم حيران : فتنة السلطان و فتنة الشباب ، و فتنة الأهل و العشيرة ، و فتنة المال ، و فتنة الولد، و الاغترار بالدنيا الفانية ، و فتنة إبليس اللعين، و فتنة العلم ، و فتنة يأجوج و مأجوج ، و فتنة الأهواء.

و بينما تبين لنا السورة الكريمة أنواع الفتن و تحذّر من مخاطرها، فإنها تخط لنا طريق العصمة، و تبرز لنا معالم النجاة، و ذلك بإتباع المنهج الرباني، و الاستعانة بالله تعالى و اللجوء إليه ، و تصحيح المفاهيم و تقويم الموازين ، و تأصيل القيم ، و النظرة الصحيحة للكون و الحياة ، و إدراك حقيقة الدنيا الفانية ، و العمل لدار الخلود، إلى جانب الصحبة الصالحة ، و التحصن بالعلم النافع، و التزود بالعبادة الصحيحة، و التذرع بالصبر و الثبات ، و التحلي بمكارم الأخلاق ، و الاعتبار بقصص السابقين.

و- المناسبات في السورة:

المناسبة بين اسم السورة و محورها:

محور السورة كما ذكرنا هو العصمة من الفتن و النجاة من شرورها و أخطارها ، كما أن الكهف مأوى و ملجأ للإنسان من الوحوش الضارية و الآفات و التقلبات ، و حين لجأ إليه الفتية

¹ - يراجع كتاب البيان في عد أي القرآن لأبي عمرو الداني الأندلسي ت 444 هـ، ص 179 ، و كتاب " أقوى العدد في معرفة العدد " لعلم الدين السخاوي ت 643هـ ، جمال القرآن ، و كمال الإقراء 206/1. نقلا عن التفسير الموضوعي ، ص 284.

وجدوه ملائما آمنا ، كذلك السورة الكريمة عصمة و نجاة لقارئها ، و قد ذكرنا أن أصحاب الكهف نموذج عملي للعصمة من الفتن ، و بهذا يظهر لنا التناسب بين اسم السورة و محورها .

المناسبة بين افتتاحية السورة و خاتمها:

كما بدأ الحديث بنعمة إنزال الكتاب كان مسك الختام بالحديث عن آيات الله التي لا تقتضي عجائبها و لا تحصى معانيها ، ففي ختامها تقرير لما جاء في مقدمتها و تذكير به ﴿قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفِدَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ تَنْفَدَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا¹﴾

و كما أشارت مقدمة السورة إلى خصائص الكتاب و مقاصده قال تعالى : ﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا (1) قِيَمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا (2) مَا كَثِيرٌ فِيهِ أَيْدَاءٌ (3) وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا (4)﴾² فلقد ختمت السورة الكريمة ببيان طبيعة النبي - صلى الله عليه وسلم - و مهمته ﴿قُلْ إِنَّمَا أَنَا بَشَرٌ مِثْلُكُمْ يُوحَى إِلَيَّ أَنَّمَا إِلَهُكُمُ إِلَهٌ وَاحِدٌ فَمَنْ كَانَ يَرْجُوا لِقَاءَ رَبِّهِ فَلْيَعْمَلْ عَمَلًا صَالِحًا وَلَا يُشْرِكْ بِعِبَادَةِ رَبِّهِ أَحَدًا³﴾³ .

و في مقدمة السورة جاءت البشارة للمؤمنين الصالحين بالأجر الحسن ﴿وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا﴾، ثم فصلت الخاتمة في هذا الأجر ﴿إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ كَانَتْ لَهُمْ جَنَّاتُ الْفِرْدَوْسِ نُزُلًا (107) خَالِدِينَ فِيهَا لَا يَبْعُثُونَ عَنْهَا حَوْلًا﴾، كذلك جاءت النذارة في المقدمة للكافرين بالعذاب الشديد ﴿قِيَمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ﴾ و قد فصلته خاتمة السورة قال تعالى : ﴿وَعَرَضْنَا جَهَنَّمَ يَوْمَئِذٍ لِلْكَافِرِينَ عَرْضًا (100) الَّذِينَ كَانَتْ أَعْيُنُهُمْ فِي غِطَاءٍ عَنْ ذِكْرِي وَكَانُوا لَا يَسْتَطِيعُونَ سَمْعًا (101) أَفَحَسِبَ الَّذِينَ كَفَرُوا أَنْ يَتَّخِذُوا عِبَادِي مِنْ دُونِي أَوْلِيَاءَ إِنَّا أَعْتَدْنَا جَهَنَّمَ لِلْكَافِرِينَ نُزُلًا⁴﴾⁴ .

¹ سورة الكهف الاية : 109

² سورة الكهف من الاية 01-04.

³ سورة الكهف الاية 110

⁴ - ينظر: التفسير الموضوعي م سابق ص : 284.

و لما تضمنت المقدمة دعوة إلى التنافس في صالح الأعمال و أحسنها بتحقيق مراد الله فيها،
و ذلك بالإخلاص و المتابعة ، قال تعالى : ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ
أَحْسَنُ عَمَلًا¹﴾ جاءت الخاتمة بتأكيد و تقرير هذا المعنى بالتحذير من محبطات الأعمال قال تعالى :
﴿ قُلْ هَلْ نُنَبِّئُكُمْ بِالْأَخْسَرِينَ أَعْمَالًا (103) الَّذِينَ ضَلَّ سَعِيَّهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَهُمْ يَحْسَبُونَ
أَنَّهُمْ يُحْسِنُونَ صُنْعًا (104) أُولَئِكَ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ رَبِّهِمْ وَلِقَائِهِ فَحَبِطَتْ أَعْمَالُهُمْ فَلَا تُقِيمُ
لَهُمْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ وَزَنًا (105) ذَلِكَ جَزَاؤُهُمْ جَهَنَّمَ بِمَا كَفَرُوا وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَرُسُلِي هُزُورًا
(106)﴾².

المناسبة بين افتتاحية السورة و خاتمة ما قبلها :

استهلت سورة الإسراء بالتسييح و هو تزيه الله تعالى عن كل نقص و عيب ، و استهلت
سورة الكهف بالحمد و هو إثبات لصفات الكمال ، فالتسييح تزيه و نفي لكل نقص ، و الحمد
إثبات لكل كمال، و التسييح مقدم على الحمد ، و ذلك من باب : " التخلية قبل التحلية".

الصلة بين خاتمة سورة الإسراء و فاتحة سورة الكهف واضحة : حيث اختتمت الإسراء
بحمد الله تعالى و تكبيره ، و بدأت الكهف بالحمد ، و هذا من باب "تعانق الأطراف".

و تتجلى المناسبة بين السورتين الكريمتين في ختام الأولى بإثبات تفرده تعالى بالألوهية و
الملك و نفي الشريك و الولد ، و مجيء مقدمة الثانية بالإنذار و الوعيد لمن يدعي الله ولدا .

و كما استهلت سورة الإسراء بالتنويه على تلك الرحلة العجيبة "رحلة الإسراء" ، فقد
جاء الحديث في سورة الكهف عن رحلات أخرى عجيبة منها رحلة أصحاب الكهف و رحلة
موسى مع الخضر ، و رحلات ذي القرنين.

و لئن كان الإسراء آية عجيبة و معجزة باهرة : فإن إنزال الكتاب هو الآية العجاب و
المعجزة الكبرى التي من الله بها على الإنسانية⁽³⁾.

¹ -سورة الكهف الاية 07

² -سورة الكهف الآيات :103الى 106

³ - ينظر : التفسير الموضوعي /تحفة من الأساتذة م سابق ص 284

المناسبة بين مقاطع السورة و محورها:

تناسب مقاطع السورة الكريمة مع المحور العام لها إذ تفصل السورة الكريمة في أنواع الفتن و سبل العصمة منها بما يتواكب مع محور السورة و مقاصدها ، كما سيأتي تفصيل ذلك إن شاء الله.

المناسبة بين مضمون السورة و مضمون ما قبلها:

السورتان الكريمتان من السور المكية ، و فيهما تقرير للعقيدة الإسلامية ، و نقص لدعائم الشرك، و دحض لشبه الكافرين ، و حديث عن سمات القرآن و مقاصده، مع التأسيس الشرعي للقيم الأصيلة ، و الدعوة إلى التحلي بمكارم الأخلاق ، و تثبيت قلب النبي - صلى الله عليه وسلم - و المؤمنين ، كما اشتملتا على سائر أركان الإيمان و أصول العقيدة ، فجاء الحديث عن الإيمان بالله ، و الكتب ، و الرسل ، و اليوم الآخر ، و عن عالم الملائكة الأبرار، و عالم الجن و الشياطين ، و عن الإيمان بالقدر⁽¹⁾.

بين مقدمة السورة و محورها:

لما دارت السورة حول العواصم من الفتن: استهلّت بالحديث عن كتاب الله و هو العصمة و النجاة لكل من استمسك بهديه القويم ، و اعتصم بنوره المبين.

مقدمة السورة

﴿الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا (1) فَيَمَّا لِيُنذِرَ بَأْسًا شَدِيدًا مِنْ لَدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا (2) مَا كَثِيرٌ فِيهِ أَبْدًا (3) وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا (4) مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا (5) فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسَكَ عَلَى آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهِذَا الْحَدِيثِ

¹ ينظر: التفسير الموضوعي : م سابق ص 284

أَسْفًا (6) إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (7) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا (8)¹.

المناسبة

تأتي مقدمة السورة الكريمة منتظمة و متسقة مع محورها و موضوعاتها ، حيث جاء الحديث عن الكتاب : نزوله و سماته و مقاصده ، ثم انتقل السياق إلى تثبيت قلب النبي - صلى الله عليه وسلم - و تسليته، و بيان حقيقة الدنيا الفانية ، و الحكمة من زينتها العارضة ، و زخارفها الزائلة.

التفسير الإجمالي :

براعة الاستهلال

بدأت السورة الكريمة بحمد الله سبحانه على ما اتصف به من صفات الكمال و نعوت الجلال ، فهو المحمود و لا يزال على ما أبدى من نعم و أسدى على عباده من لطف و كرم ، و من تمام إنعامه و جميل إحسانه أن علمنا كيف نحمده .

و من أعظم وجوه تفضله و إنعامه و أجل أيادي جوده و إكرامه : إنزاله خير الكتب على خير الرسل ، هداية و رحمة ، و تفضلاً و نعمة لكل من اهتدى بهديه ، و اقتبس من أنواره ، و لقتطف من ثماره و التقط من درره ، و استفاد من عبره.

و في إخباره عن نزوله بيان لشرفه و سمو مصدره و رفعة مقاصده ، و اللام في الكتاب لام العهد الذهني ، و إنما عبر بوصف العبودية لأنها أسمى المقامات — تناسباً مع شرف نزول الكتاب عليه - صلى الله عليه وسلم - ، و إشارة إلى أن من أسمى مقاصده بيان العبودية و تفصيل ما يتعلق بها من معان و أحكام.⁽²⁾

¹ الكهف الآيات من 01 إلى 08

² - ينظر : الطبطباتي في تفسير الميزان م سابق ص 282 والبيضاوي م سابق ص :328 و التفسير الموضوعي م س : ص 284

فعلم الله جل و علا عباده في أول هذه السورة الكريمة أن يحمده على أعظم نعمائه ،
نعمة إنزال أعظم الكتب على خير الرسل بأكمل الشرائع و أقوم الهدايات ، و أيسر الطرق إلى
العصمة و النجاة.

قال البيضاوي : " رتب استحقاق الحمد على إنزاله : تنبيها على أنه أعظم نعمائه ، و
ذلك لأنه الهادي إلى ما فيه كمال العباد و الداعي إلى ما به ينتظم صلاح المعاش و المعاد"⁽¹⁾.

من خصائص الكتاب و مقاصده:

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا (1) قَيِّمًا لِيُنذِرَ بَأْسًا
شَدِيدًا مِّنْ لَّدُنْهُ وَيُبَشِّرَ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا حَسَنًا (2) مَا كَثُرَ فِيهِ أَبَدًا
(3) وَيُنذِرَ الَّذِينَ قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا (4) مَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ وَلَا لِآبَائِهِمْ كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ
أَفْوَاهِهِمْ إِن يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا (5) ﴾²

﴿ الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ ﴾.

دلت الآية على أن هذا الكتاب من عند الله سبحانه ، أنزله على قلب نبيه - صلى الله عليه
وسلم - ، و في التعبير بالتزول إشارة إلى سمو مصدره ، و رفعه قدره ، و في الحمد دليل على
كونه من أجل النعم التي من الله بها على عباده .

﴿ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا ﴾

يبيّن تعالى سلامته من كل عوج : فلا يتطرق إليه خلل أو نقض ، لا من جهة الألفاظ ، و
لا من جهة المعاني ، كيف و قد جمع بين فصاحة ألفاظه و دقتها و قوة دلالتها ، و بين جمال
التراكيب و روعة الأساليب ، و صدق الأخبار ، و عدل الأحكام.

¹ - البيضاوي /أنوار التنزيل و أسرار التأويل، م . س ص 474

² -سورة الكهف الآيات من 01 الى 05

فلا اعوجاج فيه و لا انحراف، و لا تناقض و لا اختلاف، قال تعالى: ﴿أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ
الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا﴾⁽¹⁾

و قال سبحانه: ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَذَا الْقُرْآنِ مِنْ كُلِّ مَثَلٍ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ (27)
قُرْآنًا عَرَبِيًّا غَيْرَ ذِي عِوَجٍ لَعَلَّهُمْ يَتَّقُونَ (28)﴾⁽²⁾.

﴿فِيمَا﴾ بعد أن نفى عنه العوج : بين كماله و تمامه بهذا الوصف ﴿فِيمَا﴾ فهو قِيمٌ في ذاته ، مُقِيمٌ لغيره، و هذا من باب " التخلية قبل التحلية"³، فنفى عنه العوج، و أثبت له الكمال و الإكمال في ألفاظه و تراكيبه ، و مقاصده و أساليبه، فهو المنهج القويم و الصراط المستقيم ، و هو الداعي إلى الاستقامة في جميع الأمور ، و به قوام الحياة و صلاحها ، فهو مصدر نهضتنا ، و نبراس حضارتنا ، و أساس عزنا ، و عنوان مجدنا ، و منار هدايتنا ، و دستور و حدثنا ، و طريق نجاتنا ، و سبيل سعادتنا .

قال صاحب روح البيان: ﴿فِيمَا﴾: مستقيما معتدلا ، لا إفراط فيه و لا تفريط ، أو قيما بالمصالح الدينية و الدنيوية للعباد ، فيكون وصفا له بالتكميل بعد وصفه بالكمال⁽⁴⁾

كذلك فهو قِيمٌ على الكتب السابقة: مصدق بها، داع إلى الإيمان بها، و مهيمن عليها، قد استوعب ما جاء فيها من أخبار و أحكام، و قصص و أمثال، شاهد على صحتها، مصدق لها.

تمهيد

القصص القرآني نهر متدفق بالعطاء و النفحات، و بحر زاخر بالعبر و العظات ، و روض أنيق ، نتنسم شذاه، و نقتطف جناه، و نجوم نيرات و بدور ساطعات ، نترسم خطاها ، و نقتبس ضياها ، و حجج ساطعات تنطق بصديق النبي الأمين صلى الله عليه وسلم.

¹ سورة النساء الآية 82

² سورة الزمر 27 و 28

* التخلية هي تطهير النفس وتخليتها من رذائل الأخلاق والتخلية هي العمل بالطاعات والقربات أي تحلي النفس بفواضل الأخلاق والتخلية لا بد أن تكون قبل التحلية لأن النفس لا تكون مستعدة للاتصاف بالأخلاق الفاضلة إذا لم تتخل عن رذائل الصفات ، مثال : يقول تعالى *³ : " فمن يكفر بالطاغوت ويؤمن بالله فقد استمسك بالعروة الوثقى " البقرة 256 الكفر بالطاغوت أولا ثم الإيمان بالله .

⁴ - إسماعيل البرسوي / روح البيان / ط01 المطبعة العثمانية / مصر 1331 هـ - م. 215/5.

من هنا الروض الباسم و البحر الزاخر هذه القصة العجيبة، قصة أولئك الفتية الذين خرجوا فرارا بدينهم ، معتصمين برهيم فأواهم المبيت إلى الكهف أجمعوا أمرهم على البقاء فيه حتى تنجلي الفتنة الظلماء ، و ينقشع البلاء ، و لم يخطر ببالهم أن نومهم سيطول ليتجاوز ثلاثة قرون ، و هم في رقاد عميق ، حتى أشرق عليهم فجر جديد ، و هبت نسائم الحرية ، بعد أن تعاقبت ممالك ، و انطوت عهود ، و ولى ليل الطغاة ، و في تلك القصة محطة كونية لا بد من الرجوع إليها ومعرفتها وإدراك كنهها ومقصديتها ، لأن القصة في حد ذاتها لم تأت عبثا بل مدار الكون كله عليها .

المناسبة

المناسبة بين القصة و ما قبلها: لما كادت نفسه - صلى الله عليه وسلم - تذهب حشرات و تهلك غما و هما من أحوال قومه الذين جاءهم بالحق المبين ، لكنهم في غييبهم سادرون و في ضلالهم يعمهون ، جاءت هذه القصة و ما تلاها لتنبه الرسول - صلى الله عليه وسلم - إلى أن يترفق بنفسه فإنه يؤدي ما عليه من واجب البلاغ و أمانة الرسالة ، و ليتذكر أن الهداية من الله يختص بها من يشاء و يمنحها من يستحقها ، و أولئك الفتية نموذج لمن ملأ الله قلوبهم بالإيمان و هداهم إليه بالفطرة و البرهان⁽¹⁾.

قال تعالى: ﴿فَلَعَلَّكَ بَاخِعٌ نَفْسِكَ عَلَىٰ آثَارِهِمْ إِنْ لَمْ يُؤْمِنُوا بِهَذَا الْحَدِيثِ أَسَفًا (6) إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (7) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا (8) أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا (9) إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا (10)﴾⁽²⁾ إلى آخر الآيات.

المناسبة بين القصة و محور السورة و سياقها:

لما بين الله أن ما على الأرض من زينة إنما هو للابتلاء و الامتحان الذي يبرز معادن الناس و يجلي مقاصدهم و يثير همتهم نحو العمل الصالح قال تعالى: ﴿ إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى الْأَرْضِ زِينَةً لَهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا (7) وَإِنَّا لَجَاعِلُونَ مَا عَلَيْهَا صَعِيدًا جُرُزًا (8) ﴾ ، لما بين الله تعالى

¹ تراجع المناسبة في كتب التفسير: البيضاوي ص: 327-350/والتفسير الموضوعي ص285 والميزان ص 281-284

² - سورة الكهف الآيات من 06 الى 10 وغيرها إلى آخر الآيات

ذلك: ضرب أمثلة تكشف عن موقف الناس من زينة الدنيا، فبدأ بقصة أصحاب الكهف الذين لم يغتروا بزينة الشباب و زينة الأهل و العشيرة و زينة الأبهة و السلطان بل تركوا كل هذه الملذات و أعرضوا عن جميع الإغراءات ، و هجروا الأهل و الخلان في سبيل الله جل في علاه.

ثم جاءت قصة صاحب الجنتين الذي ابتلي بفتنة المال، فأصابه الغرور و العجب في حين نجح صاحبه في الابتلاء و نجا من الفتنة ، حيث عرف حقيقة هذه الدنيا الفانية ، فلم يغتر بها و لم يقع في شراكها ، بل كان لصاحبه الغارق في حب الدنيا ، ناصحا أميناً و واعظاً بليغاً.

ثم يأتي التعقيب على هذه القصة ببيان حقيقة الدنيا الفانية و زينتها الفاتنة، التي تسلب العقول و تأسر النفوس و تصرفها عن غاية وجودها .

و إذا كان هناك من يغتر بالمال أو بالولد فإن هناك من يغتر بالوعود الكاذبة و الأمانى الباطلة التي يمخى بها إبليس اللعين، هذا العدو اللدود الذي أظهر عداوته قديماً يوم أن امتنع عن السجود لآدم قال تعالى: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ فَسَجَدُوا إِلَّا إِبْلِيسَ كَانَ مِنَ الْجِنِّ فَفَسَقَ عَنْ أَمْرِ رَبِّهِ أَفَتَتَّخِذُونَهُ وَذُرِّيَّتَهُ أَوْلِيَاءَ مِنْ دُونِي وَهُمْ لَكُمْ عَدُوٌّ بِئْسَ لِلظَّالِمِينَ بَدَلًا ﴿50﴾¹

الكهف: 50

ثم تأتي قصة موسى و الخضر عليهما السلام لتبين أن العلم الشرعي عصمة من الفتن ، و أن العالم مهما بلغ من العلم ففوق كل ذي علم عليم، و مهما أوتينا من العلم فما قيمته و ما قدره أمام علم علام الغيوب !

ثم يضرب الله مثلا لمن لم يغتر بفتنة الملك و زينة السلطان، بل و ظف ملكه و وجه سلطانه لنش الدين و رفع الظلم عن المظلومين و رد الطغاة الباغين، و كان كلما جدد الله له نعمة جدد لها شكرا، و كلما رفع الله مقامه زاد تواضعا .

مفارقات عجيبة: ندرتها حين نتعايش مع أحداث السورة العجيبة و قصصها المؤثرة: منها أننا أمام ثلاثة ممالك متباينة و أنظمة مختلفة.

¹ سورة الكهف الآية 50

ففي قصة أصحاب الكهف تلمس صورة الملك الظالم الذي سلب قومه عقولهم و غصبهم حریتهم فأطهرهم على الكفر أطراء يتبين ذلك من قول الفتية كما أخبر القرآن : ﴿إِنَّهُمْ إِنْ يَظْهَرُوا عَلَيْكُمْ يَرْجُمُوكُمْ أَوْ يُعِيدُوكُمْ فِي مِلَّتِهِمْ وَلَنْ تُفْلِحُوا إِذًا أَبَدًا﴾ (1).

و في قصة موسى و الخضر نلمح شخصية الملك الغاصب الذي يسرق أموال رعيته و يسلب ممتلكاتهم فلا يجد من يتصدى له و يرده عن ظلمه، قال تعالى على لسان الخضر : ﴿أَمَّا السَّقِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسَاكِينَ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدَتْ أَنْ أَعْيِبَهَا وَكَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا﴾ (2).

أما ذو القرنين فإنه نموذج رائع للملك الصالح المتعفف الذي مكنه الله في الأرض فأقام ميزان العدل و الإحسان، و أزال سلطان الكفر و الطغيان ، و حمل راية الحق و مصابيح الهدى ، و عاش الناس في عهده حياة آمنة مطمئنة ، فشتان بين عهدين . عهد ساد فيه الكفر و الفساد ، و عهد أشرقت فيه شمس الهداية و أضاءت أنوار العدالة مملكة كافرة تجعل الكفر لها دستوراً و سياجاً ، و ملك غاصب طاغية ، و مملكة مؤمنة تجعل الإيمان لها عصمة و منهاجاً و نوراً و سراجاً ! و بضدها تتبين الأشياء (3).

من هنا تتجلى لنا الصلة بين قصة أصحاب الكهف و بين القصص الأخرى ، حيث تدور حول الابتلاء بزينة الدنيا و الافتتان بزخارفها و موقف الناس منها ، و العواصم من هذه الفتنة الطاغية و سائر الفتن . و بين المناسبة و الهدف ، نجد أن السورة قد خطت لنا طريق النجاة من الفتن و أوردت نموذجاً عملياً و مثلاً واقعياً يحتذى به، حيث تعرض الفتية لفتنة عظيمة عصمهم الله منها ، حين سعى الملك إلى فتنهم في دينهم و استغل سلطانه في مساومتهم على الحق و إغرائهم بكل المغريات كما استخدم فتنة التهديد و الوعيد ، فعصمهم الله تعالى من كل تلك الفتن لما خلصت نيتهم و صفت سريرتهم و قويت عزيمتهم و صدق توجيههم إلى الله تعالى (4).

1- يورة الكهف الاية 20

2 سورة الكهف الاية 79

3- ينظر التفسير الموضوعي ، م. سابق .ص 285

4 - نفسه ص 286

و هكذا نجد السورة الكريمة تبرز لنا طريق النجاة من جميع الفتن ، فتنة السلطان و فتنة الأهل و العشيرة و فتنة المال و فتنة الولد و فتنة العلم و فتنة إبليس اللعين و فتنة القوة و التمكين من خلال قصة ذي القرنين ، و فتنة يأجوج و مأجوج و فتنة إتباع الأهواء و الاغترار بزخرف القول ، مما يتواكب مع خواص السورة و فضائلها و عصمتها لتاليها من الفتن الحوالمك.

فسورة الكهف بجديتها عن الطائفتين (الكفر والإيمان) أما الثانية منهما فقد حرق الله للمؤمنين الصادقين خرقا ربانيا في أربع قصص يتحدث بها العالمون والعجيب أن هذه القصص لم تتكرر في موضع آخر من كتاب الله ، بما يحفظ لهذه السورة تفردا وتميزها، وهذا الخرق تمثل في : حرق في الزمان ، و خرق في المكان ، و خرق للعادة في الإنسان ، وأما الخرق الرابع - فهو المهيمن على الثلاثة وهو جماعها وأصلها - وهو الكشف الرباني لأستار القدر الأعلى .

أما الشخصيات الواردة فهي حقيقة واقعية ليست وإن كانت خارقة للعادة ، بل هي حقائق حدثت، ووقائع عيشت، وصور تفاعلت في الزمان والمكان، حبلت بالواقعية بكل شخصياتها ونفسياتهم، وخصوصياتهم، وحواراتهم، وصراعاتهم. إن رسالة الفتية أصحاب الكهف لم تنته حركتهم الرسالية التي قضت على كهنوت عصرهم بل هي ماضية إلى يوم الدين ؛ بل إنهم سيرجعون كلما كانت المؤسسات الظلامية الدينية تخدع الجماهير المستضعفين.⁽¹⁾

كما أنّ ثمة علاقة وطيدة بين الشخصيات التي ذكرت في سورة الكهف ويوم الدين (فتية أهل الكهف /يأجوج ومأجوج /ذو القرنين / الخضر) كما تقول الدراسات القصصية بأن هؤلاء جنود من جنود إمام ذلك الزمان، أما يأجوج فستكون نهايتهم على يدي الإمام و جنوده⁽²⁾.

وفي دراستنا لهذه القصص الثلاث (قصة فتية الكهف ، قصة موسى والرجل الصالح الخضر ، وقصة ذي القرنين) نحاول البحث في قصصية هذه القصص مبينين علاقتها بآخر الزمان والسر المكنون فيها والأبعاد الثلاثية التي تضمنتها ، مع الإشارة إلى بعض الأسرار الغيبية التي توصلت إليها الدراسة وفق المنهج القصدي .

¹ - ينظر النيلي ،النظام القرآني م س ص 175 و الطور المهدي م س ص 145.

² - نفسه 145

المحور الأول : أهل الكهف (الفتية)

- 01- أهل الكهف
 - 02- القراءة القصصية والسياق
 - 03- القراءة القصصية واشكالية التوحيد
 - 04- المفاهيم وانزياح الدلالة
 - 05- الكهف والدلالة القصصية
- مصطلح الفتية والرشد والمقاربة الاعتبائية
 - أسطورة كلب أصحاب الكهف

سورة الكهف:

المحور الأول : أهل الكهف (الفتية)

فتح تطوّر الأبحاث اللغوية لدى الغربيين في ما عرف بعلم الألسنيّات الباب أمام السؤال عن مدى تأثير هذا التطوّر — لا سيّما بعد أن كان الحديث فيها عن اللغة بوصفها لغة مهما كانت لا عن لغة محدّدة — على الدراسات الإسلاميّة، أو فقل على هذا التراث الإسلامي الهائل، لا سيّما وأنّ جزءاً مهماً منه ابتنى على النص، فارتبط باللغة وقواعدها، ومن ناحية أخرى شكّل القرآن الكريم وتفسيره وتأويله المصدر الأوّل من مصادر المعرفة، ويربط الباحثون الاهتمام باللغة العربيّة من قبل المسلمين بالقرآن من جهة أنّ نزول القرآن بلغة العرب ولّد هذا الاهتمام، كما ساهم في تطوّر هذه اللغة وأبحاثها. أضف إلى ذلك ارتباط الشريعة بالسنة القوليّة للنبي (صلى الله عليه وسلم) ، وتطوّر البحث اللغوي عند الاتجاه الأصولي. ومن هذه المقاربات ما عرف بالمنهج القصدي في التفسير والذي نحاول تطبيقه في هذه الدراسة ، والتفسير القصدي يقصد به صاحبه عالم بسيط النيلي المنهج اللفظي الذي وضحنا فيما سبق أهم قواعده ومبادئه، ويسعى أصحاب هذا المنهج منح تلك المبادئ بعداً يمايزها عن سائر المناهج التفسيرية .

القصديّة كما رأينا في الجانب النظري تلغي الترادف و المشترك اللفظي و تدعو إلى ضرورة اللغة الموحدة، أي إن كل لفظ بازاءه معنى واحد، ففي قوله تعالى ﴿وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُو مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذًا شَطَطًا﴾⁽¹⁾ ، نجد أن لفظ القيام يستدعي موضوعاً هاماً، فليس القيام كما يعتقد أصحاب النزعة الاعتباطية⁽²⁾ أو كما قالوا عن معناه أنه نقيض الوقوف، لأن نقيض الوقوف هو الجلوس بينما نقيض القيام هو القعود ، و قد جاء في تراث الفرق الكلامية القعدة⁽³⁾ ، و هم الذين لم يناصروا إخوانهم في جهاد المخالفين، و

¹ - سورة الكهف آية رقم 14.

² - النزعة الاعتباطية : نقصد بها كل من ذهب إلا أنا القلاقة بين الدال و المدلول هي علاقة اعتباطية غير قصديّة به كما ذهب الى ذلك في القدم الحرجاني و في المعاصر دى سوسير de Saussure .

³ - القعدة : هم من فرق الخوارج ، كما لا يرون بضرورة قتال المخالف قال الزبيدي رحمه الله في تارح العروس (5\195): (القعدة قوم من الخوارج قعدوا عن نصرة علي بن أبي طالب رضي الله عنه وعن مقاتلته وهم يرون التحكيم حقاً، غير أنهم قعدوا عن الخروج على الناس ... والقعد:الذين لا يمشون إلى القتال، وهو اسم للجمع، وبه سمي قعد الحرورية — فرقة من فرق الخوارج — والقعد: الشراة — أيضا فرقة من فرق

حديث الرسول - صلى الله عليه وسلم - الحسن و الحسين إمامان إن قاما أوقعدا⁽¹⁾ و معنى الحديث لا يعنى أبدا وقوفهم و جلوسهم أبدا بل المعنى هو القيام بأعباء الإمامة و الحكم و عدم القيام أو القعود في هذا السياق إنما سببه موضوعي و ذلك لقلة الناصر الذي يقبل الطاعة و الولاء، إذ لا رأي لمن لا يطاع .

و اعتمدنا في تحليل الآية على لفظ "القيام" و جعله محورا لأدراك المعنى العام للآية ، فالمهمة التي قام أهل الكهف بها متعلقة بلفظ " قالوا"، و القول، كما جاء في المنهج القصدي، إذا كان صادرا من أهل الإيمان اثبت الله لهم مكانة عالية و منزلة رفيعة ، ولا بد أن يكون لذلك القول تطابقا و توافقا لدلالته الدقيقة حتى يتطابق مع النية و التصريح بها و نتائجها المتوقعة .

إن لفظ "القيام" في الآية لا يعنى القيام بأعباء الإمامة ورعاية الأمة وشؤونها السياسية فقط، بل الآية تشمل رئاسة الدين والدنيا ، وليس ثمة فصل بين الزمني والديني في الطرح الإسلامي الذي خالفه بنو أمية ، وأخرجوا سيوفهم في معركة صفين ، لإلغاء الخلافة وتثبيت الحكم الوراثي الاستبدادي⁽²⁾.

ومما يلفت الانتباه هو الجهة المحركة لهؤلاء الفتية ، ففي قوله تعالى ﴿وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِّنْ رَّحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِّنْ أَمْرِكُمْ مَّرْفَقًا﴾⁽³⁾ نجد إن المتكلم مع هؤلاء الفتية إما أن يكون الله تعالى وفي هذه الحالة يكون لفظ " رَبُّكُمْ" إشارة إلى غير الله تعالى ، وتبعاً لما جاء بعدها يتضح أن يكون الأرجح هو إن المتكلم يكون غير الله سبحانه، و هو الجهة الداعية و الموجهة لهم ؛أي القائد لتلك الجماعة أو المرشد الروحي لهم (فأووا

الخوارج - الذين يحكمون ولا يجارون، وهو جمع قاعد. قال الحافظ ابن حجر رحمه الله واصفاً الخوارج القعدية (واقعد الخوارج، كانوا لا يرون الحرب، بل ينكرون على أمراء الجور حسب الطاقة ويدعون إلى رأيهم ويزينون مع ذلك الخروج و يحسنونه) - تهذيب 114 / 8 -
1- حديث صحيح رواه الإمام مسلم، باب مناقب الإمام علي وقد رواه الصدوق بسنده في علل الشرائع ج: 1 ص: 211، ورواه الخزاز القمي بسند آخر في كفاية الأثر ص: 36، وبسند آخر في ص: 117، ورواه ابن شهر آشوب بسند آخر في المناقب ج: 3 ص: 163، وقال الشيخ المفيد في النكت في مقدمات الأصول ص: 48 ((واتفقوا على أنه (قال في الحسن والحسين ابناي هذان إمامان...))، وقد روي أيضاً في دعائم الإسلام ج: 1 ص: 37، والفصول المختارة للمفيد ص: 303، وجمع البيان ج: 2 ص: 311، وغنية التروع ص: 299-323، والطرائف ص: 196، وبحار الأنوار ج: 16 ص: 307، ج: 36 ص: 289-291-325 .

² ابن قتيبة الإمامة والسياسة ، ص 156 . ومالك بن نبي شروط النهضة ص 39 و سيد قطب ، العدالة الاجتماعية ص 206 م سابقة .

³ - سورة الكهف الآية رقم 16 .

..ينشر لكم ربكم..). وجاء قول أولئك الفتية "يُنشَرُ لَكُمْ رَبُّكُمْ" أن مصدر القول عائد بالضرورة الى تلك الجهة ، حيث إن كلمة الرب مفترقة عن بقية الكلام الموجه للفتية ، وإضافة "ربكم" هنا في هذه الآية لها دلالة في توجيه السياق، و لم تأت اعتبارا أو مرادفا كما يعتقد أهل النزعة الاعتباطية ، و ليست توكيدا أيضا ، فالسياق هنا يستغني عن لفظ الرب ، و يكفي أن ذكر الله تعالى في الآية للدلالة على الرحمة ، فهو مصدر الرحمة و الخير.

والجهة الداعية الموجهة لأولئك الفتية قوله تعالى ﴿فَأْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِّن رَّحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِّنْ أَمْرِكُمْ مَّرْفَقًا﴾⁽¹⁾ وهو ما سنحاول البحث عنه في هذا السياق، و هو إن انطلاقهم إلى الكهف كان منظما و له أهداف و غايات و دوافع و لعل كل هذا هو ما تحمله الألفاظ التالية : أووا، و ينشر، و مرفقا، فهذه الألفاظ كلها جاءت مقترنة بالكهف و لا تتحقق إلا عند إيواء تلك الفتية فيه .

و من خلال ملاحقه موارد تلك الألفاظ في القرآن الكريم نجد إنها تكررت و كانت تحمل عدة دلالات و وفقا لسياقات مختلفة و لكن المعنى العام التي يجمعها إي المعنى المشترك واحد.

و إذا عدنا إلى التفاسير القديمة مثل تفسير صاحب الدرر⁽²⁾ أو ابن كثير⁽³⁾ فإننا نراها تصور لنا أن أولئك الفتية هم مجموعة من الهاريين المتمردين مثلهم مثل العصابات الذين هربوا من مضجعهم وآثروا الكهف (الغار) و ناموا نومة عميقة ، " تحسبهم رقودا " أو ما آلت إليه تلك التفاسير من اعتبارات شملت التفكير عند العملاء المفسرين ، أي صورة سليمة ، و حاشا الله أن يكون أوليائه و هم فتية آمنوا بربهم مجموعة من الصعاليك أو الخوارج الخارجين عن القانون ، مع العلم أن القرآن الكريم يقول ﴿إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ﴾⁽⁴⁾

¹ - سورة الكهف الآية رقم 16 .

² - البقاعي /نظم الدرر في تناسب الآيات والسور /ت محمد تنظيم الدين _دا نرة المعارف العثمانية ط 01 /1978 ج 12، ص 03

³ - ابن كثير، تفسير القرآن العظيم ت /سامي بن محمد السلام ط2/ دار طبية للنشر والتوزيع / م .ع. السعودية 1999/ ج 5، ص13

⁴ - سورة الكهف الآية رقم 13.

*القراءة القصدية والسياق :

إن التفسير الإعتباطي للنص الديني شلَّ التفكير العلمي و الاجتماعي و قدّم صوراً سلبية لأصحاب الكهف ، أمّا القراءة القصدية فتستدعي منا أن نجتمع كل الألفاظ التي تتمحور حول موضوع فتية الكهف ، و التزام القراءة السياقية، ففي قوله تعالى ﴿أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا، إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا¹﴾

﴿فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا، ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا⁽²⁾﴾ نلاحظ :

- أولاً: أن الفتية آووا إلى الكهف من تلقاء أنفسهم دون تدخل خارجي .
- ثانياً: إنهم خاطبوا الله تعالى بدون واسطة (فقالوا ربنا آتنا) لقد تكلموا مع المولى سبحانه و تعالى دون نداء أو دعاء .
- ثالثاً: ضرب على آذانهم في الكهف سنوات عدة و هي مدة زمنية غير معلومة.
- رابعاً: ثم بعد ذلك بعثهم الله إلى الحياة ليقرّر حقيقة و معجزة إلهية يتحدّى بها جبهة الكفر و الاستكبار، ألا و هي معجزة إمكانية البعث و النشور بعد الموت.
- و يستمر السياق لتحديد حقيقة تلك الجماعة (الفتية) فيقول : نَحْنُ نَقُصُّ عَلَيْكَ نَبَأَهُمْ بِالْحَقِّ إِنَّهُمْ فِتْيَةٌ آمَنُوا بِرَبِّهِمْ وَزِدْنَاَهُمْ هُدًى. إلى قوله تعالى... وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَاقًا⁽³⁾
- إن قيام أصحاب الكهف وقولهم واعترفهم بالله انه ربُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ هو خطاب مباشر لجماعة تابعة لهم في الفكر والمعتقد بدليل ، الألفاظ للمتكلم (قَالُوا، رَبُّنَا، لَنْ نَدْعُوا) ثم الألفاظ للمخاطبين (اعترلتموهم ، فأووا ، ينشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ ، يهيء لكم من أمركم ،

¹ - سورة الكهف الآية رقم 08

² - سورة الكهف الآية رقم 09.

³ - سورة الكهف من الآية 13 ، 14 ، 15 ، 16 .

إضافة إلى ذلك قوله تعالى (وَكَذَلِكَ بَعَثْنَا لَهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ)، فهذا بعث ثاني وكلام بين الفتية وأتباعهم قصد تحذيرهم من قومهم كي لا يعثروا عليه .

- إن الدراسات والتفاسير لم تحدد لنا علة اعتزال هؤلاء الفتية في الكهف وما هو الدور الذي قاموا به قبل هذا الاعتزال وهو جلي في قوله تعالى : (وَرَبَطْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) إلى قوله تعالى (وَيُهَيِّئُ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَاقًا)¹

- إن البداية مع أصحاب الكهف كانت من خلال فعل الربط على قلوبهم من قبل

المجموعة الفاعلة و الموجهة لهم و الربط ذكر في القرآن الكريم في آيتين:

- **أولاً:** (إِذْ يُعَشِّيكُمُ النَّعَاسُ أَمَنَةً مِنْهُ وَيُنزِلُ عَلَيْكُمْ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً لِيُطَهِّرَكُمْ بِهِ وَيُدْهَبَ عَنْكُمْ رِجْزَ الشَّيْطَانِ وَلِيَرْبِطَ عَلَى قُلُوبِكُمْ وَيُثَبِّتَ بِهِ الْأَقْدَامَ) ﴿٢﴾

- **ثانياً:** ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا إِنْ كَادَتْ لَتُبْدِي بِهِ لَوْلَا أَنْ رَبَطْنَا عَلَى قَلْبِهَا لِتَكُونَ مِنَ الْمُؤْمِنِينَ﴾ ﴿٣﴾

أما الآية الأولى فلها علاقة بآية التطهر من الرجس ، أما الآية و الخاصة بأم موسى فنجد إن حركة الربط واضحة ، لولا الربط على قلبها فإنها كانت تبدي بفؤادها، و لا بد في هذا السياق أن نشير إلى دلالة تلك الألفاظ المحورية في الآية: و هي الربط، و الفؤاد و الفراغ .

إن لفظ "الربط" تكونت من ثلاثة حروف الراء، و الباء و الطاء ، و لهذه الحروف معاني محددة فأما الراء فتكرار و أما الباء فانبثاق ، و أما الطاء طي الحركة (٤).

فهذا الانبثاق المتكرر للحركة يتم طيه بعيدا عن المركز في كل مرة، و على هذا فان الفتية الذين آمنوا برهم كانوا تحت الرعاية الإلهية، و لا خوف على من تم الربط عليه، و لا بد أن نشير أن السياق القرآني استخدم لفظ "ربط عليه" ، و لم يقل "ربطه" ، و لكل عبارة دلالة خاصة و قصد دقيق فالفتية الذين ربط الله على قلوبهم مهيين إذأ لأداء مهمة رسالية و هي قوله تعالى ﴿إِذْ قَامُوا فَقَالُوا﴾ و قد أشرنا إلى معنى "القيام" و معنى "القول" و لو بإيجاز شديد . وقد كانت

¹ سورة الكهف الآية 15 و 16

² - سورة الأنفال الآية : 11

³ - سورة القصص الآية : 10

⁴ - ينظر : النيلي ، ، النظام القرآني .. ، إعداد فرقان محمد تقي ومهدي الوائلي، الطبعة الثانية، 2003، مكتبة بلوتو: ص 75

حركتهم و رسالتهم من أجل نشر التوحيد و محاربة إيديولوجية الوثنية والشرك ﴿إِذْ قَامُوا فَقَالُوا رَبُّنَا رَبُّ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا لَقَدْ قُلْنَا إِذَا شَطَطًا﴾ (1).

*القصدية وإشكالية التوحيد :

نجد في خطاب أهل الكهف بعض المفاهيم العقائدية التي تتمحور حول التوحيد، فقولهم يحمل أمرا هاما و خطرا يعكس موقف الرسل الذين ورد ذكرهم في سورة (يس) (قَالُوا رَبُّنَا يَعْلَمُ إِنَّا إِلَيْكُمْ لَمُرْسَلُونَ وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ) (2)

و تماشيا مع المنهج القصدي الذي يعتمد دلالة اللفظ الواحد ثم مقارنته مع الألفاظ في سياقات قرآنية أخرى نجد أن الرسل الذين جاءوا إلى قرية ياسين إذا ما قورنوا بأصحاب الكهف، نجد في مقولة أصحاب الكهف ما هو أعظم أهمية ووقعا من مقولة الرسل الثلاثة، رغم أن هؤلاء رسل ، بينما أصحاب الكهف تم التعامل معهم على أنهم مجرد أناس عندهم قناعة فكرية و عقائدية فقول الرسل (. إِنَّا إِلَيْكُمْ مُرْسَلُونَ.) (3) و(وَمَا عَلَيْنَا إِلَّا الْبَلَاغُ الْمُبِينُ) (4) و قول الفتية ﴿هُؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَوْ لَّا يَأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيْنِ يَدَيْهِمْ أَظْلَمُ مِمَّنْ افْتَرَى عَلَى اللَّهِ كَذِبًا﴾ (5).

و قد كانت حركة الرسل تبليغا ودعوة دون فعل ،عكس حركة أصحاب الكهف الرسالية حيث قاموا بفعل رسالي و حققوا مقولتهم الإيديولوجية ، وكانت لحركتهم الرسالية نتائج إيجابية في مجتمعاتهم ، وهي نشر التوحيد والعدالة الاجتماعية .

لقد جاءت لفظة " آلهة في قوله تعالى : (لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ آلِهَةً) مفردة أما في موارد أخرى فقد وردت مفردة كما وردت جمعا، و هذا ليس اعتباطا، بل ثمة قصد في توظيف الإفراد والجمع في تلك السياقات المختلفة مثل قوله تعالى: ﴿أَمْ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً﴾ (6) و قوله تعالى

1 - سورة الكهف الآية 14

2 - سورة يس 16 و 17

3 - سورة يس الآية: 14

4 - سورة يس الآية 17

5 سورة الكهف ، الآية 15

6 - سورة الأنبياء الآية 24.

﴿وَاتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً لَّا يَخْلُقُونَ شَيْئًا وَهُمْ يُخْلَقُونَ﴾⁽¹⁾ وقوله تعالى: (اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنَ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِي عَنْهُمْ شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِ)⁽²⁾ .

نرى أن السلطة الحاكمة آنذاك كانت تدعي الألوهية والتسلط ولكن بلسان الحال: (أنا رَبُّكُمْ الْأَعْلَى)⁽³⁾ و دليلنا قوله تعالى ﴿وَمَنْ يَقُلْ مِنْهُمْ إِنِّي إِلَهٌ مِنْ دُونِهِ فَذَلِكَ نَجْزِيهِ جَهَنَّمَ كَذَلِكَ نَجْزِي الظَّالِمِينَ﴾⁽⁴⁾ . وقوله تعالى: ﴿ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً إِنْ يُرِدْنَ الرَّحْمَنُ بِضُرٍّ لَّا تُغْنِي عَنْهُمْ شَفَاعَتُهُمْ شَيْئًا وَلَا يُنْقِذُونِ﴾⁽⁵⁾

ولما قال الفتية (من دونه آلهة) إنما كان بسبب وجود هذا الحكم السائد آنذاك وتمثله مؤسسة السلطة الظالمة و دليلنا قوله تعالى " هَؤُلَاءِ قَوْمُنَا اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ آلِهَةً " فلما تكلف الفتية قولاً عن أنفسهم استخدم النص الديني عبارة " لَنْ نَدْعُوَ مِنْ دُونِهِ إِلَهًا " فقصدوا بذلك الملك حينها، و هذا دلالة على الحكم السائد آنذاك (أنا ربكم الأعلى)، و لكن عندما تحدثوا عن قومهم قالوا (من دونه آلهة)، و قصدوا بذلك ما كان يمثله أرباب الكنيسة و الكهنوت أو المتسلطين على قمة الهرم الديني حينها ، و هذا دليل على إن أولئك الظلمة القابعيين على عرش السلطة و الملك إنما كانوا يحكمون و يعملون باسم الدين.⁽⁶⁾

وقوله تعالى ﴿ لَوْلَا يُأْتُونَ عَلَيْهِمْ بِسُلْطَانٍ بَيِّنٍ﴾⁽⁷⁾ ، فإذا تساءلنا عن عائد الضمير (عليهم) ، نقول لابد من العودة إلى قوله تعالى: ﴿ وَإِذِ اعْتَزَلْتُمُوهُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ فَأَوْوَا إِلَيَّ الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ وَيُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا﴾ . إن هذه المرحلة هي حركة واحدة في الزمان و المكان و لكن باستمرار و تدرج منظم، ذلك إن الحركة الرسالية تتدرج في مراحلها و حركاتها وفق الظروف السياسية والاجتماعية والسياقات الحضارية ، فبعد التبليغ و

1 - سورة الفرقان الآية 24.

2 - سورة يس الآية 23

3 - سورة النازعات الآية 24

4 - سورة الأنبياء الآية 29

5 - سورة ياسين الآية 23.

6 - ينظر : النبلي /النظام القرآني م س ص :76

7 سورة الكهف الآية 15

القول الذي قاموا به توصل الفتية وتوجيه من المجموعة المرشدة لهم إلى ضرورة حركة الاعتزال عن المجتمع . (1)

فما هي هذه الحركة الاعتزالية التي قام بها هؤلاء الفتية ؟ و ما هي الدوافع لتلك الحركة ؟ .
إذا عدنا إلى القرآن الكريم وجدنا عدة موارد للفظ الاعتزال، و لإدراك المعنى الحقيقي للفظ، لابد أن نتصفح جميع موارد الاعتزال كي نصل إلى تحديد معنى وأسباب حركة الاعتزال التي قام بها الفتية و هي قوله تعالى: ﴿إِلَّا الَّذِينَ يَصِلُونَ إِلَى قَوْمٍ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ مِيثَاقٌ أَوْ جَاءُوكُمْ حَصِرَتْ صُدُورُهُمْ أَنْ يُقَاتِلُوكُمْ أَوْ يُقَاتِلُوا قَوْمَهُمْ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَسَلَّطَهُمْ عَلَيْكُمْ فَلَقَاتِلُوكُمْ فَإِنِ اعْتَزَلُوكُمْ فَلَمْ يُقَاتِلُوكُمْ وَالْقَوَا إِلَيْكُمْ السَّلَمَ فَمَا جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ عَلَيْهِمْ سَبِيلًا ﴾ (2).

و قوله تعالى: ﴿وَيَسْأَلُونَكَ عَنِ الْمَحِيضِ قُلْ هُوَ أَذَىٰ فَاعْتَزِلُوا النِّسَاءَ فِي الْمَحِيضِ وَلَا تَقْرُبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ ﴾ (3).

وقوله تعالى: ﴿فَلَمَّا اعْتَزَلْتَهُمْ وَمَا يُعْبُدُونَ مِن دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا﴾ (4) . و قوله تعالى : ﴿وَإِن لَّمْ تُوْمِنُوا لِي فَاَعْتَزِلُونِ .﴾ (5)

و يجب أن نشير إلى إن من خطوات المنهج القصدي إعماده قاعدة أن (القرآن الكريم يفسر بعضه بعضاً) ⁶، و لذلك إذا عدنا إلى الموردين الأولين لا نجد علاقة بالقضية التي حملها أصحاب الكهف و هي حركة رسالية و اجتماعية، أما الآيتان الأخيرتان فهي تنمهي مع قضية أهل الكهف ، فهاتان الآيتان تتحدثان عن حركة الأنبياء الرسالية و هي نفسها قضية أصحاب الكهف بدليل اعتزال قومهم، و نحن نتساءل لماذا قصر أهل التفسير والتاريخ في ذكر حركة أهل الكهف و اجنسوهم حقهم الرسالي؟ (7)

¹ ينظر : النبلي النظام القرآني م س ص 76

² - سورة النساء، الآية : 90

³ - سورة البقرة ، الآية: 222

⁴ - سورة مريم الآية 49

⁵ - سورة الدخان الآية : 21

- يقول ابن كثير : القرآن يفسر بعضه بعضا . وقد قالوا إن القرآن يفسر بعضه بعضا ، وإن أفضل قرينة تقوم على حقيقة معنى اللفظ موافقته لما

سبق له من القول، واتفقه مع جملة المعنى ، واتفقه مع المقصد الذي جاء له الكتاب بجملة / الزارقاني في مناهل العرفان

⁶ <http://majles.alukah.net/t12303/#ixzz2jb9WV51T> : الموقع

⁷ النبلي / النظام القرآني، م س ص 76

و إذا تمعنا في قوله تعالى ﴿وَمَا يَعْبُدُونَ إِلَّا اللَّهَ﴾ نرى أن هذه العبارة لم تأت بهذه الصيغة في القرآن الكريم إلا في هذا المورد مع أصحاب الكهف أما الموارد الأخرى فكلها جاءت بصيغة ﴿وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ﴾ فيقصد به الشرك والعدول عن التوحيد وأهم تلك الموارد التي جاءت بهذا المعنى هي :

- (1) ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَضُرُّهُمْ وَلَا يَنْفَعُهُمْ﴾ (1).
- (2) ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَمْلِكُ لَهُمْ رِزْقًا مِنَ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ شَيْئًا وَلَا يَسْتَطِيعُونَ﴾ (2).
- (3) ﴿فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا﴾ (3).
- (4) ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَمْ يَنْزِلْ بِهِ سُلْطَانًا﴾ (4).
- (5) ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ فَيَقُولُ أَأَنْتُمْ أَضَلَلْتُمْ عِبَادِي هَؤُلَاءِ أَمْ هُمْ ضَلُّوا السَّبِيلَ﴾ (5).
- (6) ﴿وَيَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُهُمْ وَلَا يَضُرُّهُمْ وَكَانَ الْكَافِرُ عَلَىٰ رَبِّهِ ظَهِيرًا﴾ (6).

فما هو الفرق بين الصيغتين (من دون الله) (و ما يعبدون إلا الله) إنه الفرق بين الشرك و التوحيد ، فالصيغة الأولى تؤكد وجود مؤسسة دينية كهنوتية تسيطر على المجتمع، و في المقابل هناك جماعة رسالية تحمل على عاتقها هم الرسالة و نشر التوحيد و محاربة أرباب الشرك الذين تخندقوا في مؤسستهم الكهنوتية التي تُحرِّفُ المفاهيم و تُؤوِّها و تحتكر تأويلها كما هو الشأن اليوم عند الفئة الوهابية الكلامية التي تحتكر مؤسستها الدينية الحقيقة و المعرفة الدينية و هي شبيهة بالكهنوت الكنيسي الذي سيطر على الجهات المسيحية في القرون الوسطى (7).

و هذه الفئة الكلامية التي تدعى امتلاك الحقيقة و أن لها حق صكوك الغفران والوساطة عن الله تعالى و عباده... تبقى دائما تحمل نفس المهمة و هي إخضاع المستضعفين لسلطتها و ابتزازها ،

1 - سورة يونس الآية 18

2 - سورة النحل الآية 73

3 - سورة مريم 49

4 - سورة الحج الآية 71

5 - سورة الفرقان الآية 17

6 - سورة الفرقان الآية 55

7 - النيلبي / النظام القرآني م س ص 76

وأخذ مواردها وخيراتها باسم الدين، و استضعاف الشعوب باسم الجنة والنار و التقوى و الدين و لا بد على الفئات و النخب الدينية الرسالية المتنورة أن تحرر تلك الشعوب المستضعفة التي تنخدع لعاطفتها و سداحتها باسم الدين .

*تعريف المفاهيم وانزياح الدلالة :

لقد خلقت السلطات الزمنية فئة كهنوتية و سَمَّتها بأسماء مختلفة و أعطت لها عناوين شرعية براءة و جذابة تنخدع بها الشعوب كالسلفية ، و الإسلام وغيرها... ففي كل عصر هناك فئة كهنوتية مثل الوهابية و الاكليروس⁽¹⁾ و هما يمثلان بن باعوراء⁽²⁾ و الكهنوت الفرعوني .
" و في قوله تعالى " فَأَوْوُوا إِلَى الْكَهْفِ يَنْشُرْ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ " ⁽³⁾) إن الفاء هنا جعلت الإيواء الإيواء و اللجوء إلى الكهف كنتيجة و وسيلة لحركة الاعتزال السياسية التي قام بها أصحاب الكهف .
دلالة خاصة و هو الاعتصام بركن أو ركن شديد و في هذا السياق يمكن الاستدلال بقوله تعالى (أَوْ آوِي إِلَى رُكْنٍ شَدِيدٍ)⁴ فهنا إيواء إلى قوة و سلطان ، أمّا قوله تعالى (إلى الكهف و ليس في الكهف) فثمة دلالة واضحة على الغاية و تحقيق الهدف الرسالي .

1 - كلمة "اكليروس" مشتقة من كلمة "اكليرونوميا" ومعناها "الميراث" أى أن هؤلاء الناس اختاروا الرب نصيباً لهم، وأصبح الميراث الوحيد - الذى يسعون إليه هو ميراث الملكوت، أى أنهم أصبحوا مكرسين لله تماماً، لا يعملون عملاً آخر سوى المساهمة فى بناء ملكوت الله فى القلوب، من خلال الخدمة والتعليم والرعاية .

02 - ورد فى العديد من الروايات الواردة من طرقنا وطرق العامة أن المضروب مثلاً فى الآيتين الشريقتين هو رجل يُقال له "بلعم بن باعورا" وهو رجل قيل أنه من بني إسرائيل وورد أنه كان فى زمان نبي الله موسى (ع) وكان قد أوتي علماً ومعرفة بآيات الله وحججه وبراهينه، بل ورد أنه كان قد أوتي شيئاً من الاسم الأعظم فكان يدعو به فيستجاب له إلا أنه انحرف رغم علمه عن خطأ الله تعالى ووجد بآياته فمثله كمثل الكلب، فكما أن الكلب يظلم يلهث حتى وإن لم يكن مجهوداً ومطارداً فكذلك هو شأن العالم الجاحد المنحرف عن خط الله تعالى فهو حين جهله جاحد وهو رغم منحه العلم جاحد بآيات الله تعالى. وقد نزلت فى حقه هذه الآيات : (وَأَمَّا عَلَيْهِمْ بُنَى الَّذِي آتَيْنَاهُ آيَاتِنَا فَانْسَلَخْ مِنْهَا فَأَتَّبَعَهُ الشَّيْطَانُ فَكَانَ مِنَ الْعَاوِينَ * وَلَوْ شِئْنَا لَرَفَعْنَاهُ بِهَا وَلَكِنَّهُ أَخْلَدَ إِلَى الْأَرْضِ وَاتَّبَعَ هَوَاهُ فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ) سورة الاعراف 175، 176، 177 .

3 - سورة الكهف الآية 16.

4 - سورة هود الآية 80

(يَنْشُرُ لَكُمْ رَبُّكُمْ مِنْ رَحْمَتِهِ) ، لفظ (ينشر) تتألف من الحروف التالية : النون و الشين و الراء، فأما النون فله دلالة التوالد في المنهج اللفظي القصدي، أما الشين فهو التشعب و الراء تكرر، و هذا يعني أن ثمة تكرار لحركات تتوالد و تتشعب لتشمل المكان و الزمان الخاص بها ¹.

وجاءت موارد النشر في القرآن الكريم كالتالي:

- ﴿أَمْ اتَّخَذُوا آلِهَةً مِنَ الْأَرْضِ هُمْ يُنْشِرُونَ﴾ ²
- ﴿وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ مِنْ بَعْدِ مَا قَنَطُوا وَيَنْشُرُ رَحْمَتَهُ وَهُوَ الْوَلِيُّ الْحَمِيدُ﴾ ³ .
- ﴿إِنْ هِيَ إِلَّا مَوْتَتُنَا الْأُولَىٰ وَمَا نَحْنُ بِمُنْشَرِينَ﴾ ⁴ .
- ﴿وَالنَّاشِرَاتِ نَشْرًا﴾ ⁵ .
- ﴿ثُمَّ إِذَا شَاءَ أَنْشَرَهُ﴾ ⁶ .

ونتساءل ما هو الشيء الذي ينشر للفتية من رحمته و كيف ستكون مثل هذه الرحمة لهؤلاء الفتية بطريقة النشر ، هل هي رحمة ستشمل كل ما يخصهم زمانا و مكانا غير محدودين أبدا؟.

- و إذا قرأنا قوله تعالى ﴿وَ يُهَيِّئْ لَكُمْ مِنْ أَمْرِكُمْ مَرْفَقًا﴾ ⁽⁷⁾
- نتساءل !! ما هو أمرهم؟ و ما هي دلالة (مَرْفَقًا)؟ ولعل الجواب هو أن يكون القيام لمواجهة جبهة الظلم .

إنّ هذا الموضوع سيتشعب و ينتشر ليشمل كل الخطاب القرآني بإذن الباري تعالى، فهؤلاء الفتية سيكونون من قادة الإمام رضي الله عنه فهم مدَّخِرُونَ لذلك اليوم، وهل أننا نفهم أنهم قاموا غير مرة؟ و القيام هو جزء من رسالة القائم المُخْلِص.

1 - النيلي/ اللغة الموحدة م س ص 145

2 - سورة الأنبياء الآية 21

3- سورة الشورى الآية: 28

4 - سورة الدخان الآية 35

5 - سورة المرسلات الآية 3

6 - سورة عبس الآية 22

7- سورة الكهف الآية: 16

إن رسالة الفتية أصحاب الكهف لم تنته حركتهم الرسالية التي قضت على كهنوت عصرهم بل هي ماضية الى يوم الدين؛ أي يوم خروج المهدي (ض)، بل إنهم سيرجعون كلما كانت المؤسسات الظلامية الدينية تخدع الجماهير المستضعفين، و تستغلهم باسم الدين و التوحيد كما تفتعل الوهابية وحركات الخوارج المعاصرة، و المسيحية المحافظة الجديدة التي تنتظر مخلصها الدجال، وتستغل انتظار الشعوب لمخلص مسيحي و تنشر الحروب و الدمار و تبتزّ الناس لأخذ ثرواتهم وذلك عن طريق نشر مفاهيم دينية محرّفة .

*الكهف والدلالة القصصية

ففي قوله تعالى ﴿ أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا ﴾⁽¹⁾

الكهف هو الاسم الذي سميت به السورة، فقيل "سورة الكهف" و يستحب قراءتها يوم الجمعة⁽²⁾ وذلك ليس اعتباطا، بل إن خروج الإمام المهدي (ض) يكون يوم الجمعة، و أن أصحاب الكهف أيضا كان خروجهم يوم الجمعة، ثم أنهم سيكونون معه في حركته الرسالية ضد مؤسسة الظلم والكهنوت الوهابي⁽³⁾.

و إذا عدنا إلى كلمة الكهف نجد أن حرف الكاف فرز و تصنيف للحركات ضمن إطار و تكتل لما تألف منها في حركة واحدة، و أما حرف الهاء في اللفظ فيأتي على تلك الجاميع التي تتضمن عناصر متشابهة و تنهي حركتها فليس لها بعد الهاء فاعلية و الفاء تفرقها من مركزها إلى ما يفى جميع الاتجاهات ، و النتيجة أصبح لدينا فراغ في المركز من الحركات بعد أن تكتلت في مجموعة و انتهت فاعليتها و تم تفرغها بعيدا عن المركز إلى الأطراف⁽⁴⁾.

¹ - سورة الكهف الآية 09.

² - عن أبي الدرداء أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : " من قرأ سورة الكهف في يوم الجمعة أضاء له من النور ما بين الجمعتين ، صححه الألباني في صحيح التهذيب والترغيب 736 وقال عليه السلام : " من قرأ عشر آيات من سورة الكهف عصم من فتنة المسيح الدجال . " صححه الألباني في الأحاديث الصحيحة 582 . وهناك أحاديث كثيرة في هذا الموضوع له علاقة وطيدة بيوم الدين والمسيح الدجال ، فقراءة هذه السورة هي عصمة منه وهو الذي يأتي بهذه الفتن كلها .

³ - النبلي نظام القرآن م س ص 175

⁴ - ينظر النبلي النظام القرآني ص 175

لقد جاء لفظ **الكهف** مكررا في ست مرات و كلها في سورة الكهف، أمّا كلمة أصحاب و مفردتها صاحب ،ومادتها (صَحِبَ) فالصَّاد يقوم بشحن الحركات بأسباب الفاعلية لمواجهة أي حدث طارئ لاحقا بطور حركة فتتعاضم ذاتيا إلى حدها الأقصى و هذا الإجراء مازال صحيحا ، أما الباء فعندما تدخل على تلك الحركات تنتج منها حركة جديدة تظهر بشكل جلي وواضح، و لكنها مخالفة للمركز نحو اتجاه آخر و النتيجة تكون افتراق و ابتعاد عن الخط السليم إلى جهة أخرى وفق آليات جديدة ، لذلك فان لفظ المصاحب له منهجية و فكرة وآلية بعكس المصاحب لا يتفق مع ذلك المنهج و الآلية التي انبثقت لديه و أصبحت فاعلة و مؤثرة ، و قد يتفقان أو يختلفان ، لكن لكل واحد آليته و منهجه الخاص به و هكذا أصبحت لفظ المصاحب قد تملك دلالة سلبية (إذْ قَالَ لِصَاحِبِهِ وَ هُوَ يُحَاوِرُهُ) و قد تملك دلالة إيجابية مثل أصحاب اليمين و أصحاب الكهف (1).

- أمّا لفظ **الرقيم**: نجد أن حرف الراء يستحضر الأولويات اللازمة فيصبح المركز غني بها و القاف مسيطر و موجه فيقوم بتوجيه الحركات وفق آليات و سيطرة ، قاصدا جهة و غاية ما و مستمرا عليها فالحركات لا تحيد عن هدف و جهة و القاف غاية و هدف أمّا الميم فوظيفة ترميم الحركات و يكمل نواقصها. (2)

إنّ كلمة (آية) في سورة الكهف تكررت أربعة و ثلاثين مرة و قد جاءت في موارد مفردة و أحيانا جمع : (آياتنا) و كلمة آية قد تعني العلامة و الملفت للنظر إن اكبر علامة هي القيادة الرسالية، فأصحاب الكهف كانوا آية في القيادة و التوجيه و إصلاح الأمة ليس آية فقط في الجانب الغيبي (و نقصد بهم قيامهم بعد سبائهم الذي دام أكثر من ثلاثة قرون ، صحيح إنها معجزة و كرامة و لكن فائدتها لا تعادل سياستهم الرشيدة و حكمتهم في توجيه الأمة ، إذ الأمة تحتاج أكثر إلى قيام العدالة، و أكثر الكرامات هي أن يعيش الناس بقسط من الكرامة (3).

1 - نفسه : / ص 175

2 - نفسه : / ص 176

3 - النيلی، النظام القرآني، م . س / ص 176

إذن فهدف القاف في "الرقيم" ، هو قيادة الحركات بعد استحضارها إلى الجهة التي تكتمل بها و تتم أركانها، والرقيم على وزن فعيل و الياء عنصر الزمان يفتح آفاق الزمان أمام الحركة فالرقيم هو القائد و الموجه للحركات ضمن النطاق و بشكل دائم ليوصلها إلى كمالها و تمامها⁽¹⁾

و الآية تقرر أن أصحاب الكهف و الرقيم كانوا من آياتنا، و نعود إلى لفظ (آية) لنقول أنها تعني الحركة العامة (كما تعني العلامة) ، (وآية لَهُمُ اللَّيْلُ نَسْلُخُ مِنْهُ النَّهَارَ)⁽²⁾ و الآيات جمع (آية) و (آي) و كأن كل آية مستقلة عن باقي الآيات، وجاءت التاء لتحديدتها حول المركز، و قوله تعالى ﴿كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا﴾ و ليس في آياتنا و هناك تباين في الدلالة بين لفظ (من) و لفظ (في) ، و الفرق جلي بين الدخول في مجموعة و ان تكون من المجموعة ، كطلب النبي سليمان ﴿فَتَبَسَّمْ ضَاحِكًا مِنْ قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ﴾⁽³⁾ ، و قوله تعالى ﴿فَادْخُلِي فِي عِبَادِي﴾⁽⁴⁾.

إذا فثمة فرق بين أن تكون في المجموعة أو تكون من المجموعة قال تعالى ﴿إِنَّهُ كَانَ فَرِيقٌ مِنْ عِبَادِي يَقُولُونَ رَبَّنَا آمَنَّا فَاغْفِرْ لَنَا وَارْحَمْنَا وَأَنْتَ خَيْرُ الرَّاحِمِينَ﴾⁽⁵⁾ .

و قد أدى هذا إلى نتيجة و هي أن أصحاب الكهف هم من مجموعة آياتنا من التيارات الرسالية الإصلاحية في تاريخ البشرية، مثلهم مثل النبي سليمان عليه السلام الذي قاد حركة رسالية إصلاحية ضد مؤسسة الظلم و الكهنوت الديني . و قد تكررت كلمة عجبا⁽⁶⁾ في القرآن الكريم أربع مرات بصيغة(عجبا) إثنان منها في الكهف : (كانوا من آياتنا عجبا)⁽⁷⁾ و(واتخذ سبيله في

¹ - نفسه / ص 176 ؟

² - سورة يس الآية 37

³ - سورة النمل ، الآية 19 .

⁴ -سورة الفجر ، الآية 29 .

⁵ - سورة المؤمنون ، الآية 109

¹ - "واتخذ سبيله في البحر عجبا " الكهف ، "بل عجبت ويسخرون "الصفات ، "وإن تعجب فعجب قولهم " الرعد ، " فقال الكافرون هذا شيء

⁶عجيب " ق ، "إنا سمعنا قرآنا عجبا " الجن/ هناك اختلاف في المعنى حسب السياق .

⁷ الكهف 09

البحر عجباً) (1) . وفي غيرها قوله تعالى: ﴿قُلْ أُوْحِيَّ إِلَيَّ أَنَّهُ اسْتَمَعَ نَفَرٌ مِّنَ الْجِنِّ فَقَالُوا إِنَّا سَمِعْنَا قُرْآنًا عَجَبًا﴾ (2) . وقوله تعالى: ﴿أَكَانَ لِلنَّاسِ عَجَبًا أَنْ أَوْحَيْنَا إِلَى رَجُلٍ مِّنْهُمْ ، أَنْ أَنْذِرَ النَّاسَ﴾ (3) وقال تعالى: ﴿وَإِذَا قُرِئَ الْقُرْآنُ فَاسْتَمِعُوا لَهُ وَأَنْصِتُوا لَعَلَّكُمْ تُرْحَمُونَ﴾ (4) .

و القرآن المعهود الذي نسمعه ليس عجباً ، نعم تتفاعل معه و تندبره و نتلوه ، و لكن لا تقول انه عجب. أما قوله تعالى: ﴿وَإِذْ صَرَفْنَا إِلَيْكَ نَفَرًا مِّنَ الْجِنِّ يَسْتَمِعُونَ الْقُرْآنَ فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصِتُوا فَلَمَّا قُضِيَ وَلَّوْا إِلَىٰ قَوْمِهِمْ مُنْذِرِينَ﴾ (5) . لان هذا القرآن يهدي إلى الرشد و لفظ الرشد جاء في ثلاثة موارد قد تبين و له سبيل ، بينما القرآن كما جاء فيه : ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ وَيُبَشِّرُ الْمُؤْمِنِينَ الَّذِينَ يَعْمَلُونَ الصَّالِحَاتِ أَنَّ لَهُمْ أَجْرًا كَبِيرًا﴾ (6) .

و قوله تعالى: ﴿وَهَيَّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾ (7).

*مصطلح الفتية والرشد والمقاربة الاعتبارية.

إن هذا القرآن يهدي إذا للرشد، و الرشد ضد كلمة الضلال و هو الانحراف عن الحقّ و الصّلاح، لذلك كانت رسالة أهل الكهف تهدف إلى حكم رشيد و إلغاء النخبة آنذاك بمعية الكهنوت الضّال، و تأتي كلمة رشيد بمعنى حكيم و صاحب عقل لقوله تعالى: (وَمِنْ قَبْلُ كَانُوا يَعْمَلُونَ السَّيِّئَاتِ ۚ قَالَ يَا قَوْمِ هُوَ لَاءِ بَنَاتِي هُنَّ أَطْهَرُ لَكُمْ ۖ فَاتَّقُوا اللَّهَ وَلَا تُخْزُونِ فِي ضَيْفِي ۗ أَلَيْسَ مِنْكُمْ رَجُلٌ رَّشِيدٌ) (8) .

1 الكهف 23

2 - سورة الجن الآية 2

3 - سورة يونس الآية: 02

4 - سورة الأعراف الآية 204

5 - سورة الأحقاف الآية 29

6 - سورة الإسراء الآية 9

7 - سورة الكهف الآية 10

8 - سورة هود الآية 78

أمّا لفظ (الفتية) في الآية العاشرة فقد تكرر مرتين، مرة بالتعريف و مرة بغيره. و لفظ (فتية) هو جزء من الرسالة العامة من كلمة (فتى) و قد أشير إليها بمفرد مؤنث ، و لفظ (فتى) هو اسم يفيد العموم الزماني للحركة و هو مشتق من الأصل الثلاثي (فتى)، و يمكن أن تشتق أيضا اسما آخر يفيد العموم المكاني للحركة هو (فتو) و الجزء منه (فتوة) مع الانتباه إلى العلامات و توجيهها للحركة باتجاهات مختلفة ، و إذا قطعنا الكلمة إلى حروف نجد أن الفاء في التسلسل تفيد تغرف الحركة إلى الأطراف البعيدة عن المركز و الألف يقوم بتنشيط و تفعيل الحركات المتفرقة بالفاء و المجتدبة بحرف التاء و بفتح آفاق المكان و الزمان أمامها⁽¹⁾

إن هؤلاء الفتية كان لهم أساسا مركزا فهو محور حركة رسالتهم في مجتمع هرمي تسوده فعة غير رشيدة ، و ذلك المركز أو القيادة أصبحت حركة ذات فعالية و تواصلت مع حركات رسالية أخرى فعالة في الجهات الأخرى، و اجتذبت جماعات و أنصار من الشعب انتظموا حولها و أصبحوا بدورهم فاعلين و مؤثرين في الوسط و بشكل مستمر مما شكل تهديدا للسلطة الحاكمة و الفاسدة .

و كلمة (فتى) و وصف بها بعض الأنبياء عليهم السلام مثل إبراهيم الخليل عليه السلام و كلنا يعلم ثورته على الظلمة بقيادة الطاغية النمروذ ، و كانت حركته مؤثرة و ايجابية في الوسط الاجتماعي آنذاك حيث حطّم أصنامهم التي كانوا يعبدونها من دون الله، قال تعالى: ﴿إِذْ قَالَ لِأَبِيهِ وَقَوْمِهِ مَا هَذِهِ التَّمَاثِيلُ الَّتِي أَنْتُمْ لَهَا عَاكِفُونَ﴾².

كما و وصف لفظ (فتى) بأمر المؤمنين الإمام على -كرم الله وجهه- في معركة أحد ، فبعد أن فرّ المقاتلون و تركوا مواقعهم و بقي هو و ثلة من الصحابة مع رسول الله -صلى الله عليه وسلم- يقاتلون أهل الشرك من قريش، و انقطع سيفه و تقلّد ذو الفقار سيف رسول الله -صلى الله عليه وسلم- و هجم على جماعة من المشركين ، و كان لا يبارز أحدا إلاّ قتله، إلى آخر ما روى في

¹ - انظر : احمد الصاحي، سورة الكهف، مقارنة قصدية، م سابق ص 5 .

² - سورة الأنبياء الآية: 52

تلك الغزوة ، حتى جاء جبريل عليه السلام في أربعة من ⁽¹⁾ الملائكة و هو يقول " لا فتى إلا علي و لا سيف إلا ذو الفقار " ⁽²⁾.

و قد أوى الفتية إلى الكهف هروبا من ظلم مؤسسة السلطة ، (إذ أوى الفتية إلى الكهف) ، وكلمة "أوى" نجدها أيضا مع النبي يوسف عليه السلام عندما أوى إليه أخاه وأبويه وذلك في نصين:

الأول: ﴿وَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ أَوَىٰ إِلَيْهِ أَخَاهُ﴾ ⁽³⁾.

الثاني: ﴿فَلَمَّا دَخَلُوا عَلَى يُوسُفَ أَوَىٰ إِلَيْهِ أَبُوَيْهِ وَقَالَ ادْخُلُوا مِصْرَ إِن شَاءَ اللَّهُ آمِنِينَ﴾ ⁽⁴⁾.

و كلمة (أوى) حسب المنهج القصدي تعنى الموضع الذي تتموضع فيه الحركات و تبدأ منه و تصبح لها فاعلية في المكان و الزمان بعد أن كانت تلك الحركات مقيدة في ظرف آخر، لذا فالكهف هو المنطلق الذي بدأ منه الفتية حركتهم الرسالية و إصلاحهم و استمدوا فاعليتهم منه بعد أن كانت حركتهم المادية أو المعنوية مقيدة بظرفها. ⁽⁵⁾

ولما أوى الفتية إلى الكهف قالوا: ﴿رَبَّنَا آتِنَا مِن لَّدُنكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا﴾ ⁶.
أما الرحمة التي طلبها أصحاب الكهف فهي في قوله تعالى: (مِنْ لَّدُنكَ) و الرشد (مِنْ أَمْرِنَا) ، و قد تكرر لفظ (لَّدُنكَ) في السورة سبع مرات، و كان اللدُن مركزا لهبة الرحمة، و هبة الذرية الطيبة، و هبة الولي، و جعل الولي و جعل السلطان و النصير. و تبعا للمنهج القصدي فإن لفظة (لَّدُنْ) هو مركز تنتظم و تلتحم فيه إجراء وأولويات ضمن النطاق، لتشكيل حركة أو شيئا ماديا أو

¹ - ابن هشام إسحاق - سيرة بن هاشم ص 101 والحديث روي بروايات متشابهة مع اختلاف بسيط.

² - ينظر : الطبري في تاريخه 3 ص 17 ، أحمد بن حنبل في الفضائل عن ابن عباس، وابن هشام في سيرته 3 ص 52 عن ابن أبي نجیح، والختعمي في " الروض الانف " 2 ص 143، ابن أبي الحديد في " شرح النهج " 1 ص 9 وقال : إنه المشهور المروي، وفي ج 2 ص 236 ² وقال : إن رسول الله قال : هذا صوت جبريل، وج 3 ص 281

³ - سورة يوسف الآية 69

⁴ - سورة يوسف الآية 99

⁵ - ينظر الحل القصدي م س ص 175

⁶ - سورة الكهف الآية 10 .

معنويا حقيقيا ،وله القابلية للاندفاع و الوصول إلى المدى الأبعد ،وفق تدبير طبعها و آليات محددة و منه يمكن إنشاء و توليد الحركات و إبراز نشوءها مرة أخرى.(1)

و"الرحمة" جزء من الحركة العامة (رحم) ،أشير إليها بمفرد مؤنث ،وكان هارون من رحمتنا ووهب إلى موسى عليه السلام وزيرا (وَوَهَبْنَا لَهُ مِنْ رَحْمَتِنَا أَخَاهُ هَارُونَ نَبِيًّا) ² وفي قوله تعالى: ﴿فَلَمَّا اعْتَزَلَهُمْ وَمَا يَعْبُدُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَهَبْنَا لَهُ إِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ وَكُلًّا جَعَلْنَا نَبِيًّا وَوَهَبْنَا لَهُمْ مِنْ رَحْمَتِنَا وَجَعَلْنَا لَهُمْ لِسَانَ صِدْقٍ عَلِيًّا﴾ ³ ، وكذلك الأمر بالنسبة لهؤلاء الفتية الذين وهبهم الله الرحمة . فلقد كان طلبهم من الله تعالى إتيان الرحمة من لدنه ، أما لفظ (من أمرنا) فله علاقة الولاية و السلطة و الحاكمية ، و قضاؤها مرتبط بالله تعالى فهو الذي يقضى الأمر (أمرنا) قال تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلَّهِ أَنْ يَتَّخِذَ مِنْ وَلَدٍ سُبْحَانَهُ إِذَا قَضَىٰ أَمْرًا فَإِنَّمَا يَقُولُ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ⁴ .

و لما تم إصدار قرار -رسميا - و قضى أن يكون أمرا قال له كن فيكون بعدها يكون للمنصب وليا (أمره) آليات في كينونة الأشياء فإذا أراد شيئا قال له كن فيكون: ﴿إِنَّمَا أَمْرُهُ إِذَا أَرَادَ شَيْئًا أَنْ يَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ⁵ .
وقوله تعالى: ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَنْ نَقُولَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾ ⁶ .
و نتيجة هذا أن لفظ (أمرنا) (وأمر حكيم) و (أمره) وتعني رجال (وفقا للمسيرة التاريخية وعبر الأزمنة والأمكنة المختلفة) ، ويؤيد ذلك الأخبار والمرويات . وهدف الفتية كان (هيء لنا من أمرنا رشدا) .

إن لفظ(الرشد) تعني تشعب ظاهر إلى اتجاه آخر بعد تهيئة الأسباب أو الأولويات في حرف الرء ، ثم الاندفاع إلى أقصى ممكن ، فهم يريدون الابتعاد و الاندفاع وفق هذا الرشد إلى

1 - ينظر لحل القصدي م س 175

2 - سورة مريم الآية 53

3 - سورة مريم الآية 50

4 - سورة مريم الآية 35

5 - سورة ياسين الآية 82

6 - سورة النحل الآية 40

جهة أخرى، و هذا تغاير بين (ربهـم) ⁽¹⁾ و (أمرنا) فربهـم غير (أمرنا) و طلبهـم من ربهـم هئية
 رشد من هذا الولي ليسلكوه ، و كانت نتيجة ذلك في الآية اللاحقة ينشر لكم ربكم من رحمته و
 يهيهى لكم من أمركم مرفقا ، فلم تأت من لدنه رحمة بل جاءت نشر (من رحمته) و لا ندرى من
 تم نشره إليهم لكن لفظ (رحمته) المنسوب إلى الله تعالى جاء في أكثر ما رواه لمعنى الإمام (ض)
 ففي قوله تعالى: ﴿قُلْ بِفَضْلِ اللَّهِ وَبِرَحْمَتِهِ فَبِذَلِكَ فَلْيَفْرَحُوا هُوَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ﴾ ² .

و بدت مظلوميتهم المتمثلة في (هيهى لنا من أمرنا رشداً) وبلغوا انه يهيهى لهم مرفقا فهل
 هناك مرفق يرافقتهم بعد أن ينشر لهم ربهـم من رحمته ، قوله تعالى ﴿فَضْرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي
 الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا﴾ ⁽³⁾ .

إن دلالة **التقلب** هو تلك الحركة بين مركزين متساويين في الأهمية و متناقضين في
 المضمون، فإين يكمن مركز حركة الفتية أصحاب الكهف ؟ و الجواب هو أنها بين ذات اليمين و
 ذات الشمال فالفتية كانوا يتحركون باتجاه مركز اليمين ثم مركز الشمال .
 إن حركة الانقلاب أو التقلب هو فعل في إمكانية كل إنسان و في جميع الاتجاهات و
 الإيديولوجيات و بكل حرية ووعي ، شرط أن لا تناقض حركة الرسول (ص) الذي قال فيه
 تعالى ﴿فَلَنُؤَلِّقَنَّ فِتْلَةً تَرْضَاهَا﴾ ⁴ جوابا لقوله: ﴿قَدْ نَرَى تَقَلُّبَ وَجْهِكَ فِي السَّمَاءِ﴾ ⁵ .

* كلب أصحاب الكهف :

إن كلب أصحاب الكهف ليس كما يتبادر إلى الذهن ذلك الحيوان الذي ذمه الله تعالى في
 القرآن الكريم فقال: ﴿فَمَثَلُهُ كَمَثَلِ الْكَلْبِ إِنْ تَحْمِلْ عَلَيْهِ يَلْهَثْ أَوْ تَتْرُكْهُ يَلْهَثْ ذَلِكَ مَثَلُ الْقَوْمِ
 الَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا فَاقْصُصِ الْقَصَصَ لَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ ⁽⁶⁾ .

¹ - النيلي ، النظام القرآني م س ، ص 178 .

² - سورة يونس الآية 58

³ - سورة الكهف الآية رقم : 11 .

⁴ - سورة البقرة الآية رقم : 144 .

⁵ -- سورة البقرة الآية رقم : 144 .

⁶ سورة الأعراف الآية رقم : 176

لقد أورد الطبري⁽¹⁾ في تفسيره رأياً مفاده أن كلب أهل الكهف عبارة عن رجل من الناس و ليس ذلك الحيوان⁽²⁾ الذي أكدّه بعض المفسرين مثل ابن كثير⁽³⁾ .

ولا بد أن نشير إلى أن ثمة سبب في دلالة إضافة الكلب إلى أصحاب الكهف، تم تتساءل لماذا كل هذا الاهتمام في السياق القرآني بكلب أهل الفتية في قوله تعالى : ﴿يَقُولُونَ ثَلَاثَةٌ رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ وَيَقُولُونَ خَمْسَةٌ سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ﴾⁽⁴⁾ ، هذا التأكيد في إضافة الكلب إلى كل عدد من أعداد الفتية له دلالة قصدية ، و إن هذا الكلب إنما هو إنسان في صورة كلب مجازاً أي جاسوس يترصد كل حركاتهم و خطواتهم و يتجسس عليهم لمعرفة خططهم ، و إلا فكيف يهتم القرآن الكريم بكلب نجس أجمع عليه أهل الفقه و الشريعة بأنه رجس و أنه شرُّ الحيوانات كما في الروايات و الأحاديث التي روتها الصحاح⁽⁵⁾ فهل يصحب الفتية و هم أهل التقوى و الطهارة مخلوقاً نجساً ؟ إلا إذا كان كلبهم قد تتبع آثارهم و لحقهم إلى الكهف ، لكن الله حفظ أولئك الفتية .

و نحن نعتقد أن الضمير (هم) في لفظ (كلبهم) يعود إلى المجموعة الأخرى (مجموعة السلطنة الظالمة) ، و أما بالنسبة للتوحيد، فنحن نجد أن الكلاب الظلمة و أعوانهم المنتشرة، مهياة للانقضاء على كل حركة خيرية أو إصلاحية في الزمان، و تحت أي عنوان أو لافتة إيديولوجية أو فكرية أو دينية أو إجتماعية . و مما يؤكد أن كلب الفتية هو إنسان ، و قد عبّر عنه القرآن الكريم بالمجاز، فما هي الاستعمالات المجازية لتداوله ؟ لقد استعمل الخطاب القرآني لفظ " الذراع " و هذا اللفظ لا يستعمل إلا للإنسان ، فهل العضو الذي يملكه الإنسان أو الحيوان اسمه ذراع أم

1- انظر الطبري في تفسير سورة الكهف م . س /ج 17/ص 624

2 - وهو كلام لم يؤسس له الطبري و اكتفى بقوله : " وقال بعضهم كان إنساناً من الناس طباخاً لهم " : انظر : نفسه ص 624 .

3- انظر ابن كثير في تفسيره للآية المذكورة: يحرس عليهم الباب، وهذا من سجيته وطبيعته حيث يربض بياهم، كأنه يحرسهم، وشملت كلبهم بركتهم فأصابه ما أصابهم من النوم على تلك الحال، وهذه فائدة صحبة الأخياري فإنه صار لهذا الكلب ذكر وخبر وشأن م . س /ج 05/ص 145

4- سورة الكهف الآية 12

5- انظر صحيح البخاري وصحيح مسلم والنسائي . فقد ذهب الجمهور إلى نجاسة الكلب بجميع أجزائه وذهب الحنفية في الأصح عندهم إلى نجاسة سؤره و طهارته بدنه، وذهب المالكية إلى طهارة سؤره وبدنه، والراجح هو مذهب الجمهور، قال الإمام النووي في المجموع : مذهبنا أن الكلاب كلها نجسة، المُعلّم وغيره، الصغير والكبير، وبه قال الأوزاعي وأبو حنيفة وأحمد وإسحاق وأبو ثور وأبو عبيد ، وقال الزهري ومالك وداود: هو طاهر، وإنما يجب غسل الإناء من ولوغه تبعداً . واحتج بحديث أبي هريرة رضي الله عنه أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : إذا ولغ الكلب في إناء أحدكم فليقره ثم ليغسله سبع مرات . رواها البخاري 05/6/ أو مسلم 10/240 الحديث 2974 و 2943 .

اسمه يد أم أن اسمه رجل ، و هل الحيوانات تملك أذرعاً أم أيدي أم أرجل و ذلك على اعتبارات أن الكلب و هو الحيوان المعروف و بالتالي فإن لفظ ذراعيه عائد على الكلب (1).

وإذا عدنا إلى القرآن الكريم ، نجد أن لفظ (أيدي و ذراع) جاءت في عدة موارد قرآنية أهمها :

- 01- (وَاذْكُرْ عِبَادَنَا إِبْرَاهِيمَ وَإِسْحَاقَ وَيَعْقُوبَ أُولِي الْأَيْدِي وَالْأَبْصَارِ) (2)
- 02 (إِنَّ الَّذِينَ يُبَايِعُونَكَ إِنَّمَا يُبَايِعُونَ اللَّهَ يَدِ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ ۖ فَمَنْ نَكَثَ فَإِنَّمَا يَنْكُثُ عَلَىٰ نَفْسِهِ ۖ وَمَنْ أَوْفَىٰ بِمَا عَاهَدَ عَلَيْهِ اللَّهُ فَمِنْهُ فَسِيْرٌ لَهُ أَجْرًا عَظِيمًا) (3)
- 03 (إِنَّمَا جَزَاءُ الَّذِينَ يُحَارِبُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ وَيَسْعَوْنَ فِي الْأَرْضِ فَسَادًا أَنْ يُقَتَّلُوا أَوْ يُصَلَّبُوا أَوْ تُقَطَّعَ أَيْدِيهِمْ وَأَرْجُلُهُمْ مِنْ خِلَافٍ أَوْ يُنْفَوْا مِنَ الْأَرْضِ ۚ ذَلِكَ لَهُمْ حِزْبٌ فِي الدُّنْيَا ۗ وَلَهُمْ فِي الْآخِرَةِ عَذَابٌ عَظِيمٌ) . (4)
- 04 - (فَجَعَلْنَاهَا نَكَالًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهَا وَمَا خَلْفَهَا وَمَوْعِظَةً لِّلْمُتَّقِينَ) (5)

هذه بعض موارد لفظ "اليد" في القرآن الكريم و هو لفظ قد جاء في عدة موارد ولم يأت في مورد واحد، قرنت فيه لفظ اليد بالحيوان ، و ذلك أن لفظ اليد لا يصلح أن نطلقه إلا على الإنسان الذي أحتصّ بهذه الجارحة قال تعالى : (يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ) (6) . و إذا تساءلنا ما هي الأعضاء و الجوارح التي يمتلكها الحيوان و من ضمنها الكلب ؟ و هل هي موجودة في القرآن الكريم و يمكن الاطلاع عليها؟

أمّا الذي يهمنا و نحن نبحت في دلالة "اليد" فهو ماذا أطلق القرآن الكريم من تسمية

للأعضاء التي يمتلكها الحيوان و التي تقابلها اليدين عند الإنسان ؟

1 - ينظر النبلي /م سابق 178.

2 - سورة ص الآية 45

3 -سورة الفتح الآية 10

4 - سورة المائدة 33 الآية

5 - سورة البقرة الآية 66

6 -سورة الفتح الآية : 10

قال تعالى: (وَاللَّهُ خَلَقَ كُلَّ دَابَّةٍ مِنْ مَاءٍ ۖ فَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ بَطْنِهِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ رِجْلَيْنِ وَمِنْهُمْ مَنْ يَمْشِي عَلَىٰ أَرْبَعٍ يَخْلُقُ اللَّهُ مَا يَشَاءُ ۗ إِنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ)⁽¹⁾

✠ إن القرآن الكريم استخدم لفظ "أرجل" و لم يستعمل الأيدي، وهذا تداول واستعمال خاص، و قد يتبادر إلى الذهن هذا التساؤل، أن الآية التي هي مورد البحث لم تذكر أن الكلب له يدين حتى نحاجج بهذا اللفظ. بل استخدمت "باسط ذراعيه" و لم يقل "رجليه". كما بينت الموارد القرآنية أن الحيوان له أعضاء تطلق عليها الأرجل، و ليس أيدي أو أذرع التي أتت في ثلاثة موارد في القرآن الكريم هي: ⁽²⁾

- 1- ﴿لَمَّا جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالَ هَذَا يَوْمٌ عَصِيبٌ﴾⁽³⁾
- 2- ﴿وَلَمَّا أَنْ جَاءَتْ رُسُلُنَا لُوطًا سِيءَ بِهِمْ وَضَاقَ بِهِمْ ذَرْعًا وَقَالُوا لَا تَخَفْ وَلَا تَحْزَنْ إِنَّا مُنْجُونَ وَأَهْلَكَ إِلَّا امْرَأَتَكَ كَانَتْ مِنَ الْعَابِرِينَ﴾⁽⁴⁾
- 3- ﴿فَبَسِلْسَلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا فَاسْلُكُوهُ﴾⁽⁵⁾

و نحن نعلم أن لفظ الذراع و معناه المتداول و هو تلك الجارحة كما يعني أيضا وحدة قياس الأطوال في قوله تعالى : ﴿فَبَسِلْسَلَةٍ ذَرْعُهَا سَبْعُونَ ذِرَاعًا﴾⁶، إذن لا توجد أي قرينة تؤكد الموارد السابقة أن الذراع هي للكلب أو غيره من الحيوانات، بل ليس ثمة قرينة تذهب إلى أن الذراع هي لأعضاء الإنسان ، فالإنسان له أيدي و أرجل و إما الذراع في ذلك المورد فيؤكد دلالتها السياق ، قال تعالى : ﴿ثُمَّ الْجَحِيمَ صَلَّوهُ﴾⁷ ؛ أي تم أدخلوه النار العظيمة ، ثم في سلسلة ذراعها أي طولها طولها سبعون ذراعا فاسلكوه، أي اجعلوه فيها لأنه يؤخذ عنقه فيها ثم يجير بها قال الضحّاك: إنّما

1 - سورة النور الآية : 45

2 - النيلي نظام القرآن م س ص 175.

3 -- سورة هود الآية 77

4 - سورة العنكبوت الآية 33

5 - سورة الحاقة الآية 32

6 - سورة الحاقة الآية 32

7 - سورة الحاقة الآية 31

تدخل فيه و تخرج من دبره ، و على هذا يكون التفسير ثم اسلكوا السلسلة فيه، فقلبه كان لا يؤمن بالله العظيم أي لم يكن يوحد الله ولا يصدق به ، و لا يحض على طعام المسكين " أي كان يمنع الزكاة و الحقوق الواجبة ، فليس له اليوم ههنا حميم ".⁽¹⁾

أما لفظ باسط في قوله تعالى: (وَكَلْبُهُمْ بَاسِطٌ ذِرَاعَيْهِ بِالْوَصِيدِ) فقد جاءت في أكثر من مورد في القرآن الكريم لعل أشهرها :

قوله تعالى : ﴿مَنْ ذَا الَّذِي يُقْرِضُ اللَّهَ قَرْضًا حَسَنًا فَيُضَاعِفَهُ لَهُ أَضْعَافًا كَثِيرَةً وَاللَّهُ يَقْبِضُ وَيَبْسُطُ وَإِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾⁽²⁾ .

و قوله تعالى : ﴿لَئِن بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنِّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾⁽³⁾ .

و قوله تعالى : ﴿إِنَّ رَبَّكَ يَبْسُطُ الرِّزْقَ لِمَنْ يَشَاءُ وَيَقْدِرُ إِنَّهُ كَانَ بِعِبَادِهِ خَبِيرًا بَصِيرًا﴾⁽⁴⁾

أما الموارد الأخرى فهي تؤكد أن الله يبسط الرزق لمن يشاء و يقدر⁽⁵⁾ و جاءت في مورد آخر بمعنى الصحة و الجسم قال تعالى : ﴿وَاذْكُرُوا إِذْ جَعَلَكُمْ خُلَفَاءَ مِنْ بَعْدِ قَوْمِ نُوحٍ وَزَادَكُمْ فِي الخَلْقِ بَسْطَةً فَادْكُرُوا آلاءَ اللَّهِ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ﴾⁽⁶⁾

و قد جاءت في باقي الموارد مرتبطة باليد الجارحة و العضو في الإنسان.

﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَى عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ الْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَحْسُورًا﴾⁽⁷⁾
 ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ هُمْ قَوْمٌ أَنْ يَبْسُطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ فَكَفَّ أَيْدِيَهُمْ عَنْكُمْ وَاتَّقُوا اللَّهَ وَعَلَى اللَّهِ فَلْيَتَوَكَّلِ الْمُؤْمِنُونَ﴾⁽⁸⁾

1- الطبرسي مجمع البيان ج 10 / ص 111

2- سورة البقرة، الآية 247

3- سورة المائدة، الآية 28

4- سورة الإسراء الآية 30

5- النيلي ، النظام القرآني ص 177

6- سورة الأعراف الآية 69

7- سورة الإسراء الآية 29

8- سورة المائدة الآية 11

1- ﴿إِنْ يَتَّقُوا كُمْ يَكُونُوا لَكُمْ أَعْدَاءً وَيَسْطُوا إِلَيْكُمْ أَيْدِيَهُمْ وَأَلْسِنَتَهُم بِالسُّوءِ وَوَدُّوا لَوْ تَكْفُرُونَ﴾⁽¹⁾.

2- ﴿لَئِنْ بَسَطْتَ إِلَيَّ يَدَكَ لِتَقْتُلَنِي مَا أَنَا بِبَاسِطٍ يَدِيَ إِلَيْكَ لِأَقْتُلَكَ إِنَّي أَخَافُ اللَّهَ رَبَّ الْعَالَمِينَ﴾⁽²⁾

3- ﴿وَالْمَلَائِكَةُ بَاسِطُو أَيْدِيهِمْ أَخْرَجُوا أَنفُسَكُمْ الْيَوْمَ تُجْزَوْنَ عَذَابَ الْهُونِ بِمَا كُنتُمْ تَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ غَيْرَ الْحَقِّ﴾⁽³⁾. فإن الموارد⁽⁴⁾ التي جاءت فيها لفظ (البسيط) معظمها يتمحور حول حول معنى واحد و هو أن هذا (البسط) مقترن بالأيدي و ليس بالأذرع أو الأرجل ، و هذا يعني أن ذراعي الكلب المبسوطتان تختلفان كلياً عن الأيدي أو حتى الأرجل المبسوطة، فلو أنه كان الكلب و هو الحيوان المعروف لجاء السياق قائلاً : باسط رجله أو حتى باسط يديه و المذكور في الآية هو ذراعيه، ورأينا أن الذراع لا علاقة لها بالحيوان ، فهي كما رأينا في الموارد السابقة إمّا مرتبطة بوحدة قياس الأطوال أو اعتبارها عضو من أعضاء جسم الإنسان.

و قد أشارت التفاسير الاعتبائية التقليدية و على رأسها تفسير الطبري و الرازي⁽⁵⁾، أن هذا الكلب وما منح له من إمكانات كان غاية وجوده هو الدفاع عن الفتية (فهو باسط ذراعيه بالوصيد) و ثمة قراءة أشارت إليها بعض المصادر⁽⁶⁾ حيث استبدلت لفظ كلب بلفظ كالبهم و يجب الإشارة أيضاً إلى أن ثمة شخصية و هي كالب بن يوفنا⁽⁷⁾ و هو رفيق يوشح بن نون في

1- سورة الممتحنة الآية 2

2- سورة المائدة الآية 28

3- سورة الأنعام الآية 93

08- العودة إلى سورة الإسراء الآية رقم 29، سورة القصص الآية رقم 82، سورة العنكبوت الآية رقم 62، سورة الروم الآيات 37 و 48،

4 و سورة السبأ الآيات 36 و 39 و سورة الزمر الآية 52، سورة الشورى الآيات 27 و 12.

5- انظر التفسيرين في تفسير هذه الموارد والألفاظ في سورة الكهف . م . س / ج 17/ص 624

6- وقد حكى أبو عمر المطرز في كتاب اليواقيت أنه قرأ (وكالبهم باسط ذراعيه بالوصيد)

فيحتمل أن يريد بالكالب هذا الرجل على ما روي ؛ إذ بسط الذراعين واللصوق بالأرض مع رفع الوجه للتطلع هي هيئة الرية المستخفي ويحتمل

أن يريد بالكالب الكلب ، وقرأ جعفر بن محمد الصادق " كالبهم " يعني صاحب الكلب ./ ينظر تفسير القرطبي، م / س / ص 295

1- ذكر ابن عباس و محمد بن إسحاق وغير واحد أن هذا كان لما توجه موسى، عليه السلام، لقتال الجابرة، فأمر بأن يقيم النقباء، من كل سبط

نقيب - قال محمد بن إسحاق: فكان من سبط روبيل: "شامون بن زكور"، ومن سبط شمعون: "شافاط بن حُرّي"، ومن سبط يهوذا: "كالب بن

7 يوفنا..

صحراء التيه، و هي من الشخصيات التي ذكرها تاريخ بني إسرائيل.
إذن ثمة احتمال في حقيقة الكلب الذي ذكره القرآن الكريم و هي :
أولاً: حقيقة وجود هذا الكلب أي الحيوان المعروف و أن مهمته تقتصر في الدفاع عن أهل الكهف.

ثانياً: أن هذا الكلب هو رمز لشخصية كان تتجسس على أهل الكهف و كانت تخضع لتعليمات السلطة الظالمة آنذاك.

ثالثاً: الاعتماد على القراءة التي تستبدل لفظ كلب (بكالب).

و من خلال دراستنا لتلك التفاسير الاعتبارية التي تناولت موضوع أهل الكهف ، نجد أنها حددت معلومات رسمت لنا بشكل قصدي كي تتناسب مع خلفياتها الفكرية : ولكن عندما ندرس هذه الآيات الكريمة و تتعمق في معطيات الكهف و أصحابه نجد أن ثمة معطيات تنتشر في تلك التفاسير الاعتبارية قد تمّ تلفيقها ، وذلك لتوجيه معتقدات المسلمين و طرائق تفكيرهم بشكل يتوافق و يتماشى مع السلطة الظالمة التي كانت دائماً تستر وفق الشرع و إمارة المؤمنين ، و كان همهم هو تمثيل تلك السلطة في التاريخ ، ففي كل مرحلة فكرية انبثقت من وعي الأمة لتراثها ، تسعى السلطة إلى طرح مشروع بديل يرسم صورة الحقيقة للناس ، زاعمة أنها كذلك ، فهي تعمل على تغيير المصاديق والمشخصات والنماذج مع ثبات المفاهيم والمضامين.

لقد بدت هذه الحركة عبر التاريخ بالظهور العلني عبر ما يسمى **بالفتنة الكبرى⁽¹⁾** و حملت شعارات الإصلاح و التغيير و لكن هدفها كان إبعاد الحقيقة و أهلها ، فقد أوهمت تلك الحركة التي أكدت مفهوم الشورى التي تم تأسيسها من أجل التسلط على الجماهير الإسلامية عبر التاريخ و ذلك لصد الباحثين عن الحقيقة و تلك اللفظة (الشورى) انتزعت معناها من السياق القرآني و وظفت توظيفاً اعتبارياً بعيداً عن الحقيقة و ذلك بتخريب دلالاتها .

* - فتنة مقتل الخليفة عثمان بن عفان رضي الله عنه ، هي أولى الفتن التي وقعت في الدولة الإسلامية، وتعرف كذلك بالفتنة الأولى و هي بداية لأحداث حسيمة ن عرفت في التاريخ الإسلامي ب الفتنة الكبرى ن أدت الى مقتل الخليفة عثمان ، في سنة 35 هـ ، ثم تسببت في حدوث اضطرابات واسعة في الدولة طوال خلافة الامام علي كرم الله وجهه / ينظر ويكيبيديا، الموسوعة الحرة .

و لو عدنا إلى مراجع الفكر السياسي الإسلامي و على رأسها المدونة المشهورة "الأحكام السلطانية" للماوردي⁽¹⁾ لوجدنا أن الشورى مفهوم عام و غامض ، و أن مصادقه غير محددة ، فلا توجد ثمة آليات واضحة و دقيقة تضبط لنا الشورى : فمن هم أهلها : هل هم أهل الحل والعقد ، أم أصحاب الغلبة ، أم الوارثة ، أم البيعة ، و هكذا ثمة ، أكثر من طرح في تحديد ماهية الشورى؟ و هل ترك الرسول (ص) آليات دقيقة لتجسيد الشورى؟⁽²⁾

إن سؤال المجموعة الفاعلة لأصحاب الكهف عن المدة الزمنية التي لبثها حين قالوا " يوماً أو بعض يوم " ⁽³⁾، و بعض يوم هي أقل من يوم واحد حسب فهمنا للفظه بعض ، فهل هذا اليوم هو اليوم بمعناه العرضي و المعجمي أم هو يوم من أيام الله ؟.⁽⁴⁾

إن الفتية لما دخلوا إلى الكهف و نشر لهم ربهم من رحمته و هيأ لهم من أمره رشداً ، أصبحوا في حالة رقاد ، و ليس الرقاد بمعناه الشائع بل هو الانتقال من زمان إلى زمان ، و من نقطة إلى نقطة أخرى إلى أرض غير الأرض التي نعيش عليها ، و إنما هي كوكب من الكواكب الأخرى حين ذلك نشر الله لهم من رحمته ، و هيأ لهم من أمرهم مرفقا⁽⁵⁾ و قد قال الله تعالى بلسان المجموعة الفاعلة أنهم ضربوا على آذانهم ثم قال بعدها ﴿لَنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾⁽⁶⁾، إذا ثمة حزبان في مفاهيم القرآن الكريم و هما حزب الله و حزب الشيطان و عليه فحين قال : ﴿لَنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا﴾⁽⁷⁾ نجد أن أثر الضرب على الآذان لفاعليته في الجهتين ، ففي جهة أصحاب الكهف نجد أنهم حين انتقلوا من نقطة مكانية إلى أخرى بسبب الرقاد ، فحينها أصبحوا في زمان مختلف عن الحزب الثاني أي حزب السلطة الظالم الذي ضرب على الآذان و هو في زمان و مكان الأرض لم يغادرها ، بينما نجد أن أصحاب الكهف انتقلوا إلى نقطة بعيدة في الكون و ذلك ليتّم نشر الرحمة لهم و التهيؤ لهم مرفقا من قبل الله تعالى ، و لذا لما كانوا في زمان و

1- الماوردي الأحكام السلطانية والولايات الدينية /تح: احمد مبارك لبغدادى البغدادى ط01/دار ابن قتيبة الكويت 1989 ص 140

2 - ينظر: النبلي النظام القرآني /م س ، ص 174

3- سورة الكهف، رقم الآية 19

4 - ينظر النبلي / النظام القرآني، م س / ص 174

5- ينظر /نفسه : ص 175 سورة الكهف، رقم الآية 16

6 - سورة الكهف الآية 12

7 - سورة الكهف الآية 17

مكان بعيدين كانوا في وعيهم وإدراكهم الحقيقي ، و لذا تمّ سؤالهم عن زمن الرقاد في الكهف فلو كانوا فعلا نياما ما سألوا مثل ذلك.⁽¹⁾

العلاقة بين الزمان والمكان والإعجاز الرقمي :

قال تعالى: ولبثوا في كهفهم ثلاث مائة سنين وازدادوا تسعا (25) قل الله أعلم بما لبثوا له غيب السموات والأرض أبصر به وأسمع ما لهم من دونه من ولي ولا يشرك في حكمه أحدا (26) (2) واللفتة القرآنية المعجزة في قوله - تعالى - : قل الله أعلم بما لبثوا له غيب السموات والأرض (26) بعد التصريح المباشر بأنهم لبثوا 300 سنة وازدادوا تسعا .

وقد سبق القرآن كل علوم الفلك حينما قدر الفترة التي لبثها أهل الكهف بثلاثمئة سنة، والتي تعدل في الوقت نفسه 309 أعوام.. بمعنى أن كل 300 سنة شمسية = $25 \times 300 = 365$ = 109575 يوماً

عام قمري = $37 \times 300 = 354$ ، 106311 يوماً 300

الفرق بين التقويمين = $109575 - 106311 = 3264$ يوماً = 9 سنوات

إذاً النسبة بين التقويم الميلادي الشمسي، والتقويم القمري الهجري لعدد السنين في النظام الاقتراني (معروفة علمياً وقرآنياً بأن 300 عام قمري يقابلها 291 سنة ميلادية بفرق 9 سنوات)⁽³⁾

وبتفسير آخر فالمقصود في الآية أن أصحاب الكهف قد لبثوا في كهفهم 300 سنة شمسية و 309 سنة قمريّة، و قد تأكد لعلماء الرياضيات أن السنة الشمسية أطول من السنة القمرية ب 11 يوماً، فإذا ضربنا ال 11 يوماً ب 300 سنة يكون الناتج 3300 وبتقسيم هذا الرقم على عدد أيام السنة (365) يصبح الناتج 9 سنين.⁴

و شاء الله أن يكرم الفتية بمعجزات من خلال هذه الآيات، ويكفيهم تكريماً تسمية السورة باسم سورة (الكهف) ، ولمن أراد التشكيك في النص القرآني ، نقول له انه أمام معجزة حقيقية لا يستطيع البشر القدرة على الإتيان بمثلها . ومعجزات القرآن لا تنفصل عن بعضها . فالإعجاز العددي تابع للإعجاز البياني، وكلاهما يقوم على الحروف والكلمات . وقد تقودنا معاني الآيات

¹ - ينظر : عالم سبيط النبلي / المدخل الى نظام المجموعات / م س ص 07

² - سورة الكهف الآيتان 25 و 26

³ - حسني حمدان، العلاقة بين الزمان والمكان، دار الوفاء للنشر، المنصورة، 2002م، ص: 11

⁴ <http://www.nmisr.com/vb/showthread.php?t=30331> عشرون آية من آيات الإعجاز العلمي

إلى اكتشاف معجزة عددية! وهذا ما نجده في قصة أصحاب الكهف، وقد لبثوا في كهفهم 309 سنوات. وهذا بنص القرآن الكريم، يقول تعالى: (وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِئَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا⁽¹⁾).

فالقصة تبدأ بقوله تعالى: (أَمْ حَسِبْتَ أَنَّ أَصْحَابَ الْكَهْفِ وَالرَّقِيمِ كَانُوا مِنْ آيَاتِنَا عَجَبًا * إِذْ أَوَى الْفِتْيَةُ إِلَى الْكَهْفِ فَقَالُوا رَبَّنَا آتِنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً وَهَيِّئْ لَنَا مِنْ أَمْرِنَا رَشَدًا * فَضَرَبْنَا عَلَى آذَانِهِمْ فِي الْكَهْفِ سِنِينَ عَدَدًا * ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَى لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا.....⁽²⁾). وتنتهي عند قوله تعالى: (وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِئَةٍ سِنِينَ وَازْدَادُوا تِسْعًا * قُلِ اللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا لَبِثُوا)⁽³⁾.

والسؤال المطروح : هل هنالك علاقة بين عدد السنوات التي لبثها أصحاب الكهف، وبين عدد كلمات النص القرآني؟ وبما أننا نستدل على الزمن بالكلمة فلا بد أن نبدأ وننتهي بكلمة تدل على زمن. وبما أننا نريد أن نعرف مدة ما (لبثوا) إذن فالسر يكمن في هذه الكلمة.

ففي محاولة الربط بين عدد كلمات القصة وبين العدد 309 وبالقيام بعدد الكلمات كلمة كلمة مع اعتبار واو العطف كلمة مستقلة لأنها تُكتب منفصلة عما قبلها وبعدها . فلو تأملنا النص القرآني الكريم منذ بداية القصة وحتى نهايتها، فإننا نجد أن الإشارة القرآنية الزمنية تبدأ بكلمة (لبثوا) في الآية 12 وتنتهي بالكلمة ذاتها، أي كلمة (لبثوا) في الآية 26.

والعجيب جداً أننا إذا قمنا بعدد الكلمات (مع عد واو العطف كلمة)، اعتباراً من كلمة (لبثوا) الأولى وحتى كلمة (لبثوا) الأخيرة، فسوف نجد بالتمام والكمال 309 كلمات بعدد السنوات التي لبثها أصحاب الكهف!!! وهذا هو النص القرآني يثبت صدق هذه الحقيقة، لنبدأ العد من كلمة (لبثوا): وبالتأمل البسيط نجد بأن: من (لبثوا) الأولى وحتى (لبثوا) الأخيرة عدد الكلمات مساوية للعدد 309 وتلك معجزة عددية ولا يمكن أن تكون مصادفة، إذن البعد الزمني للكلمات القرآنية بدءاً بكلمة (لبثوا) وانتهاءً بكلمة (لبثوا). وجاء عدد الكلمات من الكلمة الأولى وحتى الأخيرة مساوياً للزمن الذي لبثه أصحاب الكهف. والذي يؤكد صدق هذه المعجزة

¹ سورة الكهف الاية 25 -

² سورة الكهف من 09 الى 12

³ -سورة الكهف 25 و26

وأما ليست مصادفة هو أن عبارة (ثلاث مئة) في هذه القصة جاء رقمها 300 ، وهذا يدل على التوافق والتطابق بين المعنى اللغوي والبياني للكلمة وبين الأرقام التي تعبر عن هذه الكلمة. فهل يُعقل أن المصادفة جعلت كلمات النص القرآني وتحديدًا من كلمة (لبثوا) الأولى وحتى كلمة (لبثوا) الأخيرة 309 كلمات بالضبط بعدد السنوات التي لبثها أصحاب الكهف؟ وإذا كانت هذه مصادفة، فهل المصادفة أيضاً جعلت ترتيب الرقم (ثلاث مئة) هو بالضبط 300 بين كلمات النص الكريم؟ هل هي المصادفة أم تقدير العزيز العليم؟¹

المحور الثاني

قصة يأجوج ومأجوج وذي القرنين

- يأجوج ومأجوج في المدونة التراثية (الأصل والمكان)

تعددت الروايات في أصل يأجوج ومأجوج ، إلا أن الأدلة تبقى غير دقيقة وتحتاج إلى تبرير واقعي وموضوعي ، حيث أن هناك من يرى إن يأجوج ومأجوج اسمان لشعبين آسيويين قد استوطنا وسط وشمال آسيا (سبيريا) وما حولها وقد تبدوا كلمة مغول قريبة لفظياً من الصيغة القرآنية مأجوج ، التي قد تكون متعلقة بالماء (موج) (2). ويرى البعض إن انسب مكان جغرافيا لوجودهم فيه الآن هو عقدة بامير وتقع إلى الشرق من عقدة أرمينيا وتشكل مناطق حدود بين أفغانستان وطاجاكستان وباكستان والتبت (الصين) وتعرف هذه الجبال باسم سقف العالم وذلك لعلوها الشاهق، وتغطي قممها الثلوج طوال أيام السنة، وهذه العقدة تعدّ مركز المثلث الجبلي في قارة آسيا، وتمتد منها سلاسل جبلية (من وسط القارة إلى أطرافها) مثل جبال الهمالايا نحو الجنوب الشرقي وجبال كنان نحو الشرق وجبال تيان شان نحو الشمال الشرقي ونحو الشمال جبال هندكوش والبرز وبنطس وفي الجنوب جبال زاخروش وكردستان(3) .

¹ <http://www.kaheel7.com> ينظر : روايات الإعجاز العددي وموسوعة الإعجاز العددي .

² - ابن منظور لسان العرب / م . س باب م ا ج

³ . مختصر تفسير الطبري م . س / ص 152 -

وتحتوي هذه المنطقة على العديد من الممرات والخنادق والكهوف السرية، التي لا ترى بالأقمار الصناعية، ويصعب الوصول إليها بأية وسيلة مواصلات، أو حتى على الأقدام، وتعد هذه الممرات بمثابة متاهات يصعب الخروج منها حالة الولوج فيها، ولعلها تنطبق مع مضمون هذه الآيات، على خط سير ذو القرنين في سورة الكهف: (حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ مَطْلِعَ الشَّمْسِ وَجْهَهَا تَطَّلَعُ عَلَىٰ قَوْمٍ لَّمْ نَجْعَلْ لَهُم مِّن دُونِهَا سِتْرًا ، كَذَٰلِكَ وَقَدْ أَحَطْنَا بِمَا لَدَيْهِ خُبْرًا، ثُمَّ أَتْبَعَ سَبَبًا، حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِن دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا)) (1)

وهناك آراء ترى أن يأجوج ومأجوج ليسوا بشرا .

الرأي الأول: ويستدل بأحاديث كثيرة نكتفي بذكر واحد منها:

الحديث: حدثني إسحاق بن نصر: حدثنا أبو أسامة، عن الأعمش: حدثنا أبو صالح عن أبي سعيد الخدري رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وسلم قال: (يقول الله تعالى: يا آدم فيقول لبيك وسعديك، والخير في يديك، فيقول: اخرج، قال: وما بعث النار؟ قال: من كل ألف تسعمائة وتسعة وتسعين، فعنده يشيب الصغير، وتضع كل ذات حمل حملها، وترى الناس سكارى وما هم بسكارى ولكن عذاب الله شديد). قالوا: يا رسول الله، وأين ذلك الواحد؟ قال: (ابشروا فان منكم رجلا ومن يأجوج ومأجوج ألفا، ثم قال: والذي نفسي بيده، أني أرجو وان تكونوا ربع أهل الجنة) فكبرنا، فقال أرجو وان تكونوا ثلث أهل الجنة) فكبرنا فقال (أرجوان تكونوا نصف أهل الجنة)، فكبرنا، فقال (ما أتم في الناس إلا كالشعرة السوداء في جلد ثور ابيض أو كشعرة بيضاء في جلد ثور أسود) (2)

يشير هذا الحديث لأربع نسب هي كالآتي:

- 1- نسبة أهل الجنة لأهل النار من مجمل نسل آدم (جميع البشر) 1 من 1000.
- 2- نسبة أهل النار واحد بشر مقابل 1000 من يأجوج ومأجوج.

¹ سورة الكهف الآيات 90، 91، 92، 93 -

² - صحيح البخاري / م. سابق 10 باب يأجوج ومأجوج الحديث رقم 3170.

3- المسلمون يشكلون في اللجنة الربع أو الثلث أو النصف.

4 - نسبة المسلمين لمحمل البشر من نسل ادم كالشعرة في بدن ثور.⁽¹⁾

ثانيا: رأي آخر استدل على أن قوم يأجوج ومأجوج ليسوا بشرا بعد اكتشاف مدينة تحت الأرض، بنيت بالطريقة نفسها التي شيّد بها الهرم الأكبر، وذلك في منطقة "الغراند كانيون" في أريزونيا الأمريكية، عُثر على أجساد مَحْنَطَة ذات شكل وأصل شرقي، استنادا إلى رئيس بعثة التفتيش البروفسور موردان، إلا أن مؤسسة "سميثونيان" بواشنطن العاصمة، عملت على إخفاء هذا الاكتشاف عن العامة وما كان ذلك ليُعلم لولا أن جريدة محلية نشرت مقالين في ابريل 1909 م لهذا الاكتشاف.⁽²⁾

ثالثا: هناك فريق يرى أن يأجوج ومأجوج هجين بين سكان الكواكب الأخرى - الذين قدموا إلى الأرض منذ آلاف السنين واستوطنوا فيها - وبين الجنس البشري، وأصحاب هذا الرأي يستدلون مما قيل من تفسيرات للألواح الطينية الصلصالية التي هي المخزون الثقافي للحضارة السومرية التي عاشت قبل الميلاد والطوفان على أراضي ما بين النهرين (العراق) ⁽³⁾. وقد ترجم هذه الألواح العديد من المتخصصين وأشهر الترجمات كانت للعالم والكاتب " زكريا ستيشين " يقول: "إن أشخاصا قادمين من كواكب أخرى قد حطّوا على الأرض من أجل إنقاذ كوكبهم الذي حدث في مجاله الجوي ثقب .." ويقول: " إن الألواح السومرية ذكرت أن الأنوناكي⁽⁴⁾ قدِمُوا إلى الأرض منذ حوالي 450 ألف سنة للبحث عن الذهب في ما يعرف اليوم بإفريقيا في منطقة سموها ب AB.ZU أو المخزون العميق. وتظهر الدراسات الأنجلو أمريكية وجود أدلة كثيرة تثبت حصول تنقيب عن الذهب في أفريقيا منذ 60 ألف سنة على الأقل.⁽⁵⁾

- ينظر: هشام كمال، عبد الحميد/أسرار سورة الكهف ومشروع ناسا للشعاع الأزرق/ ط01 س2012 / دار لكتاب العربي القاهرة
1ص:155

2 - - هشام كمال، عبد الحميد/أسرار سورة الكهف م سابق / ص: 155

3 - نفسه، ص: 155

- * الانوناكي في الأساطير السومرية هم: كائنات غير بشرية ن جاءوا من الفضاء وبالتحديد من كوكب يسمى نيبير والانوناكي أكبر حجما من الإنسان، حيث أن السومريين وصلوا الى مرحلة من التقدم العلمي والحرفي والفني. اكتشفوا العجلة والسفن والكتابة والكثير من الاكتشافات التي طورت البشرية كل هذا وأكثر يخبرنا السومريون به من الألواح الطينية، إن المعرفة الكبيرة قد نقلت إليهم من الأقوام الفضائية أي الانوناكي كما ⁴<http://ar.wikipedia.org> يسموهم. ينظر الموسوعة الحرة ويكيبيديا.

5 - نفسه: ص 156.

ويذكر زكريا أن الألواح تقول إن الأنوناكيين حملوا الذهب إلى كوكبهم لسد الثقب الجوي لديهم عن طريق تبخير الذهب . وتصف الألواح أيضا كيف تم مزج جينات الانوناكي بجينات الإنسان الأصلي المحلي في أنبوب تجارب ، وتذكر الألواح أن الانوناكي استطاع إيجاد مخلوق مهجن من الجنس البشري والانوناكي للعمل في المنجم المذكور . ثم حدث التمرد من هذا المخلوق المهجن على الانوناكيين وأدت الحروب بينهما إلى دمار الأرض . هذه الأقاويل تحتاج إلى أدلة مقنعة لإثبات حقيقة هذه الألواح وهل تعود إلى الحضارة السومرية أم هي مزيفة أو من اختراع الصهيونية العالمية لتأصيل فكرة وجود زوار من كواكب أخرى ومثل هذه الادعاءات تخدم المشاريع الصهيونية للمسيح الدجال كما هو مخطط له في مشروع ناسا للشعاع الأزرق .⁽¹⁾

رابعا: رأي يذهب إلى إن يأجوج ومأجوج هم اليهود الاشكناز⁽²⁾ معتمدين على ما يلي : أن عددا من العلماء قرر ليأجوج ومأجوج نسلا عرقيا خارج السد متعللين في ذلك بما أورده ابن حجر العسقلاني من رواية سعيد بن بشير عن قتادة قال : يأجوج ومأجوج اثنتان وعشرون قبيلة بنى ذو القرنين السد على إحدى وعشرين وكانت منهم قبيلة غائبة في الغزو وهم (الأتراك إي المغول) فبقوا دون السد.⁽³⁾

خامسا : يرى آخرون ان يأجوج ومأجوج هم الأقوام الذين سكنوا الأرض قبلنا وهم الهن والبن أو النسناس*⁽⁴⁾ والجن كما جاء في الروايات الإسلامية ، واستدلوا على ذلك بحديث مطول عن الإمام علي بن أبي طالب الذي جاء فيه : أن أبا جعفر رضي الله عنه قال : سئل أمير المؤمنين علي رضي الله عنه : هل كان في الأرض خلق من خلق الله تعالى يعبدون الله قبل آدم عليه السلام وذريته ؟ فقال نعم قد كان في السموات والأرض خلق من خلق الله) والحديث طويل يصف

1 هشام كمال /أسرار سورة الكهف م س ، ص 157

2 *هم قوام الحركة الصهيونية من بين اليهود وهم الحاكمون ورجال دولة الصهاينة . راجع هشام كمال /أسرار سورة الكهف م،س ص157 .

3 ينظر المرجع نفسه ص 158

-* هناك آراء مختلفة عن ماهية النسناس:

4- مخلوقات تشبه الإنسان من جانب و تخالفه في شيء آخر، و هي ليست من بني آدم. فقد ذكرت بعض الروايات و كما عليه بعض المفسرين أن هناك موجودات كانت قبل خلق آدم (ع) بإسم "النسناس" يعيشون في الأرض و كانوا يعيشون فيها الفساد و القتل و سفك الدماء. لذا، فعندما قال الله سبحانه "وَ إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلَأِكَةِ إِنِّي جَاعِلٌ فِي الْأَرْضِ خَلِيفَةً" ، قالت الملائكة: " أ تَجْعَلُ فِيهَا مَنْ يُفْسِدُ فِيهَا وَ يَسْفِكُ الدِّمَاءَ وَ نَحْنُ نُسَبِّحُ بِحَمْدِكَ وَ نُقَدِّسُ لَكَ " . فسابقة هذه المخلوقات هي التي جعلت الملائكة تظن بالإنسان ظنَّ السوء، و تقيسه بالنسناس. الفراهيدي، / العين، ج 7، ص : 200، منشورات الهجرة، قم، ط / 2، 1410 ق، الطريحي، فخر الدين، مجمع البحرين، ج 4، ص 111⁴

فيه الإمام علي خلائق الله بملكوت أرضه من الذين سكنوا قبلنا حيث ذكر أن الله جعل بهذه الأرض أربعة أجناس هم الملائكة والجن والنسناس وأهل مدينة جابالقا وجابرسا الذين لا يرون النجوم والكواكب، وعندهم ضوء يلتمسه الله لهم من غير ضوء الشمس، ولا القمر وبهذا يستدلون على أن الأرض مخوفة كتجويف الكرة وبجوفها سبع أراضين . وأن هؤلاء يعيشون بعالم جوف الأرض.¹

وقد روى كثير من علماء العرب عن النسناس أن لهم بقايا بالهند واليمن وعمان في زمنهم السالف.⁽²⁾ ويستدل أصحاب هذا الرأي على وجود تجويف بالكرة الأرضية مكون من ست طبقات تمثل الأراضين السبع بجانب أرضنا تطبيقاً لقوله جل وعلا : (اللهُ الَّذِي خَلَقَ سَبْعَ سَمَوَاتٍ وَمِنَ الْأَرْضِ مِثْلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ الْأَمْرُ بَيْنَهُنَّ لِتَعْلَمُوا أَنَّ اللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ وَأَنَّ اللَّهَ قَدْ أَحَاطَ بِكُلِّ شَيْءٍ عِلْمًا).⁽³⁾

يأجوج ومأجوج التسمية والصفات

يكون اشتقاق كلمتي يأجوج ومأجوج من أجت النار أجيحا : إذا التهبت . أو من الأجاج وهو الماء الشديد الملوحة ، المحرق من ملوحته ، وقيل عن الأج : سرعة العدو . وقيل مأجوج من ماج إذا اضطرب، ويؤيد هذا الاشتقاق قوله تعالى (وتركنا بعضهم يومئذ يموج في بعض) ، وهما على وزن يفعول في (يأجوج) ، ومفعول في (مأجوج) أو على وزن فاعول . ولقد ورد في صفات يأجوج ومأجوج أنهم صغار العيون ، ذلف الأنوف ، صهب الشعور، عراض الوجوه، كأن وجوههم المجان المطرقة ، على أشكال الترك وألوانهم . وروى من خطب رسول الله صلى الله عليه وسلم وهو عاصب أصعبه من لدغة عقرب ، فقال: "إنكم لا تزالون تقاتلون عدوا حتى يأتي يأجوج ومأجوج عراض الوجوه ، صغار العيون ، شهب الشعاف (الشعور) ، من كل حذب ينسلون ، كأن وجوههم المجان المطرقة ".⁽⁴⁾

¹ - هشام كمال / أسرار سورة الكهف م س ، ص 158

² - من العلماء الذين ذكروا النسناس الطبري وابن إسحاق والمسعودي والحموي في تاريخ البلدان وابن الأثير في تاريخه والأزهري في التهذيب والجوهري في الصحاح والروائي كما غي تاج العروس والغزالي كما في تاج العروس وابن الأثير في نهاية اللغة وابن منظور في لسان العرب

² والفيروزبادي في القاموس والسيوطي في تاج العروس والزبيدي كما في تاج العروس . نقلا المرجع السابق أسرار سورة الكهف ، ص 158

³ سورة الطلاق الآية 12

⁴ - مسند الإمام أحمد ج 05، ص 271 و الجامع الصغير: ج 2 ص 65 ح 4787 عن ابن ماجة .

وقد ذكر ابن حجر بعض الآثار في صفاتهم ولكنها كلها روايات ضعيفة ، ومما جاء فيها أنهم ثلاثة أصناف : صنف أجسادهم كالأرز وهو شجر كبير جدا ، وصنف أربعة أذرع في أربعة أذرع وصنف يفترشون آذانهم ويلتحفون بالأخرى وجاء أيضا أن طولهم شبر وشبرين ، وأطولهم ثلاثة أشبار⁽¹⁾. والذي تدل عليه الروايات الصحيحة أنهم رجال أقوياء ، لا طاقة لأحد بقتالهم، ويبعد أن يكون طول أحدهم شبر أو شبرين. ففي حديث النواس بن سمعان أن الله تعالى يوحي إلى عيسى عليه السلام بخروج يأجوج ومأجوج ، وأنه لا يدان لأحد بقتالهم، ويأمره بإبعاد المؤمنين من طريقهم.⁽²⁾

أدلة خروج يأجوج ومأجوج

قال تعالى (حَتَّىٰ إِذَا فُتِحَتْ يَأْجُوجُ وَمَأْجُوجُ وَهُمْ مِنْ كُلِّ حَدَبٍ يَنْسِلُونَ ، وَاقْتَرَبَ الْوَعْدُ الْحَقُّ فَإِذَا هِيَ شَاخِصَةٌ أَبْصَارُ الَّذِينَ كَفَرُوا يَا وَيْلَنَا قَدْ كُنَّا فِي غَفْلَةٍ مِنْ هَذَا بَلْ كُنَّا ظَالِمِينَ)³
 وقال تعالى في قصة ذي القرنين (ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا (92) حَتَّىٰ إِذَا بَلَغَ بَيْنَ السَّدَّيْنِ وَجَدَ مِنْ دُونِهِمَا قَوْمًا لَّا يَكَادُونَ يَفْقَهُونَ قَوْلًا (93) قَالُوا يَا ذَا الْقَرْنَيْنِ إِنَّ يَأْجُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا (94) قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ رَدْمًا (95) آتُونِي زُبَرَ الْحَدِيدِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا ۖ حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغْ عَلَيْهِ قِطْرًا (96) ، فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا (97) قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي ۖ فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ ۖ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا (98) وَتَرَكْنَا بَعْضَهُمْ يَوْمَئِذٍ يَمُوجُ فِي بَعْضٍ ۖ وَنُفِخَ فِي الصُّورِ فَجَمَعْنَاهُمْ جَمْعًا (99))⁽⁴⁾

وهذه الآيات تدل على خروجهم ، وأن هذا علامة على قرب النفخ في الصور وخراب الدنيا، وقيام الساعة ، وعن أم حبيبة بنت أبي سفيان عن زينب بنت جحش أن رسول الله صلى الله عليه وسلم دخل عليها يوما فزعا يقول (لا إله إلا الله ، ويل للعرب من شر قد اقترب ، فتح اليوم من ردم يأجوج ومأجوج مثل هذه (وخلق بأصبعه الإبهام والتي تليها) قالت زينب بنت جحش :

¹ - ابن حجر /الفتح الباري ، م س ، ج13، ص 94

² - أخرجه مسلم ، في صحيحه ، ك 52 (الفتن ...) ب 13 (في الآيات ...) 2225/4 ، 2226

³ - الأنبياء الآية 96 و 97

⁴ - الكهف الآية 92 إلى 99

فقلت يا رسول الله ! أهلك وفينا الصالحون ؟ قال : (نعم ، إذا كثرت الخبث)⁽¹⁾
 وجاء في حديث النّوأس بن سمعان رضي الله عنه وفيه (إذا أوحى الله إلى عيسى أني قد
 أخرجت عبادا لي لا يدان لأحد بقتالهم ، فحرز عبادي إلى الطور ، ويبعث الله يأجوج ومأجوج ،
 وهم من كل حدب ينسلون ، فيمر أولئك على بحيرة طبرية ، فيشربون ما فيها ، ويمر آخرهم
 فيقولون : لقد كان بهذه مرة ماء ، ويحصر نبي الله عيسى وأصحابه حتى يكون رأس الثور لأحدهم
 خيرا من مئة دينار لأحدكم اليوم ، فيرغب إلى الله عيسى وأصحابه ، فيرسل الله عليهم النغف)
 دود يكون في أنوف الإبل والغنم) في رقابهم فيصبحون فرسى (أي قتلى) كموت نفس واحدة
 ، ثم يهبط نبي الله عيسى وأصحابه إلى الأرض فلا يجدون موضع شبر إلا ملأه زهمهم وتنهم
 فيرغب نبي الله عيسى وأصحابه إلى الله ، فيرسل الله طيرا كأعناق البخت ، فتحملهم فطرحتهم
 حيث شاء الله)⁽²⁾

وزاد في رواية - بعد قوله (لقد كان بهذه مرة ماء) - (ثم يسيرون حتى ينتهوا إلى جبل الخمر ،
 وهو جبل بيت المقدس فيقولون : لقد قتلنا من في الأرض ، هلم فلنقتل من في السماء ، فيرمون
 بنشابهم إلى السماء فيرد الله عليهم نشابهم مخضوبة دما) جاء في حديث حذيفة رضي الله عنه في
 ذكر أشراط الساعة فذكر منها (يأجوج ومأجوج)⁽³⁾.

والتفسير الاعتباطي يرى بأن ذي القرنين بنى سد يأجوج ومأجوج بلغة المستغيثين اجعل
 بيننا وبينهم سدا في حين أن ذي القرنين قال أعينوني بقوة اجعل بينكم وبينهم ردما والفارق بين
 البناء والردم كبير فالأول صاعد إلى السماء والثاني نازل إلى الأرض .

قال تعالى : (قَالُوا يَا ذَا الْقُرْنَيْنِ إِنَّا يَا جُوجَ وَمَأْجُوجَ مُفْسِدُونَ فِي الْأَرْضِ فَهَلْ نَجْعَلُ لَكَ خَرْجًا
 عَلَىٰ أَنْ تَجْعَلَ بَيْنَنَا وَبَيْنَهُمْ سَدًّا قَالَ مَا مَكَّنِّي فِيهِ رَبِّي خَيْرٌ فَأَعِينُونِي بِقُوَّةٍ أَجْعَلْ بَيْنَكُمْ وَبَيْنَهُمْ
 رَدْمًا)⁽⁴⁾

والذي يدل على أن هذا السدّ موجود لم يندك ما روي عن أبي هريرة رضي الله عنه عن
 النبي صلى الله عليه وسلم قال (يحفرونه كل يوم حتى إذا كادوا يخرقونه ، قال الذي عليهم : ارجعوا

1 - صحيح مسلم (كتاب أشراط الساعة والفتن) ردم يأجوج ومأجوج الحديث 2880 شرح النووي / دار الخير ط 2/ سنة 1996 م .
 أحمد بن حجر العسقلاني /فتح الباري في شرح البخاري /دار الريان للتراث ، سنة : 1407هـ / 1986م ح : 6716 وصحيح مسلم رقم

2937 وسبق تخريجه .²

3 -صحيح مسلم يأجوج ومأجوج سبق تخريجه

4 - سورة الكهف الآية 28

فستخرقوه غدا . قال : فيعيده الله عز وجل كأشد ما كان ، حتى إذا بلغوا مدتهم ، وأراد الله تعالى أن يبعثهم على الناس ، قال الذي عليهم : ارجعوا فستخرقونه غدا إن شاء الله تعالى ، واستثنى . قال : فيرجعون وهو كهيئته حين تركوه ، فيخرقونه ويخرجون على الناس ، فيستقون المياه ، ويفر الناس منهم) (1)

يأجوج ومأجوج ورحلة ذي القرنين / من منظور قصدي

ذكرت قصة يأجوج ومأجوج في القرآن الكريم، وهي مقترنة برحلة ذي القرنين ، وهذه القصة مختلفة عن جميع القصص القرآني، وهي أكثرها غموضاً على الإطلاق. ويكفي في ذلك أن المفسرين والباحثين اختلفوا في شخصية ذي القرنين على عشرة أقوال ، وسبب تسميته على أحد عشر قولاً.. كما اختلفوا في ثمانية عشر لفظاً ، ورد في القصة رغم قصرها الشديد. وبقيت القصة إلى اليوم لغزاً محيراً عند العلماء. إذ وجدوا أن عبارات مثل (أتبع سيبا)، (ساوى بين الصّدين)، (وجدها تغرب في عين حمئة)، (لم نجعل لهم من دونها ستراً) ، وجدوها، مع القوم يأجوج ومأجوج أشياء مستعصية على الفهم ، والذين حاولوا تفسير جميع الألفاظ بحسب مافهموه – من غير ما نظر لأجواء السورة نفسها وأغراضها تورطوا أكثر حينما ظلت الكثير من الأسئلة بغير إجابة . (2)

قالوا إن السد الذي بناه ذو القرنين في أذربيجان.. ولم يعثر أحد في المنطقة على ذلك السد! وقالوا ربما يكون ذلك سور الصين.. علماً أن سور الصين من حجر والمذكور في القرآن من حديد ونحاس. وتساءل الكثير من الناس عن يأجوج ومأجوج وأين يقطنون.. فافترض البعض أنهم سكان الصين، بالرغم من أن صفتهم في المأثور النبوي لا تشبه صفة بني الإنسان على أرضنا من قريب ولا من بعيد . (3)

وقام صاحب الميزان (4) بإحصاء الصور المحتملة لسرد القصة بناء على المعاني المتعددة والوجوه المختلفة للمفسرين فوجدها تبلغ عددا كبيرا من الصور المحتملة، واستنتج من ذلك أن أي

¹ رواه الترمذي وابن ماجه والحاكم سبق التخريج

² - ينظر/ سبيط النبلي / الطور المهدي من تطبيقات المنهج اللفظي للنظام القرآني م ن س : قصة يأجوج ص218 ا

³ - ينظر / نفسه ، ص218

⁴ - ينظر / محمد حسين الطبطبائي / تفسير الميزان سورة الكهف .م. س ج13/ ص 356 -

كتاب، مَهْمًا بلغ من العلم لن يتمكن من صياغة قصة غامضة على هذا النحو، لتعطي هذا العدد من الصور، مما يدل على سماوية القرآن!! ولا نريد مناقشة هذا الاستنتاج بالمقارنة مع وصف القرآن لنفسه بأنه (مبين). لقد استخدمت في القصة لغة قرآنية وورود ذكر اسم أقوام مجهولين عندنا هم (يأجوج ومأجوج)، إذ لا يوجد على الأرض قوم آذاهم طويلة تستخدم عندهم فرشاً وغطاءً ومقدورهم شرب ماء بحيرة طيرية عن آخره، كما ورد في الحديث، كما لا يوجد قوم على الأرض لا ستر لهم من الشمس ولا يوجد سور في الأرض يشبه سد ذي القرنين - مما يدل على أن أي تفسير يحاول فك رموزها على نطاق الأرض سيكون فاشلاً .

"ولا أدري لماذا لم يتأمل المفسرون قول الإمام علي - كرم الله وجهه - (كل البشر ولد آدم إلا يأجوج ومأجوج) إذ تكفي هذه العبارات بمفردها على التيقن من أن الرحلة كانت لخلق ليسوا من ولد آدم وبالتالي فإنها ليست رحلة أرضية".⁽¹⁾

إن الحديث السابق يوضح أن يأجوج ومأجوج مجبولين من الطين ولكنهم لم يصلوا بعد إلى مرحلة الآدمية وبإمكاننا أن نفترض أنهم إذا كانوا في أرض أخرى في كوكب آخر فإن لهم طباع مختلفة وعلاقة بالجاذبية والمجالات المغناطيسية وأوزان مختلفة عنا تماماً. وبالتالي فإن لهم قدرات جسمانية تناسب كوكبهم تعتبر شديدة الوطأة بالنسبة لنا لكننا نتفوق عليهم بالقدرات العقلية وباجتياز مراحل من الآدمية .

فضائية رحلة ذي القرنين

ما هي الدلائل على أن هؤلاء في كوكب آخر وإن رحلة ذي القرنين كانت في الفضاء؟ لقد انفرد المفكر سبيط النيلي في هذه القصة حيث يرى أن الرحلة فضائية وليست أرضية وما لهذه القصة من ربط في العلامات الكونية لآخر الزمان. ومما اعتمد فيه من أدلة على فضائية الرحلة مايلي :

01 - قول الإمام علي - كرم الله وجهه - حينما سئل عن معنى قول الله تعالى (مكنا له في الأرض) قال مجيباً: "أعطاه الله (العلم ، القوة، الآلة)"، ومنه فإن ذي القرنين قد استخدم ما يشبه مركبة

¹ ينظر / سبيط النيلي / الطور المهدوي قصة يأجوج م سابق / ص 217 -

فضائية في رحلته ، وقوله - كرم الله وجهه- : "سار ذي القرنين في الظلام ثمانية ليالٍ"، وهذا يدل على أن مكان الرحلة ليس الأرض . وعنه أيضا قال: [سخر له السحاب ومد له في الأسباب فكان عليه الليل والنهار سواء].⁽¹⁾

فيتضح التمكن من السفر في الفضاء لوجود عبارتي السحاب والأسباب واستخدامه مد- إشارة إلى قوله تعالى [فَلَيمدُّ بِسَبَبِ إِلَى السَّمَاءِ]⁽²⁾، فكانت سرعته فائقة جداً- تمكنه من الخروج من الليل والدخول في النهار ولهذا كانا عليه سواء أي بدون مرور زمن⁽³⁾

02- عدم وجود أي أثر لـ(سد ذي القرنين) على الأرض رغم أن العلم الحديث اكتشف جميع تضاريس سطح الأرض ومثل هذا السد العظيم يفترض أن لا يخفى على مثل تلك الوسائل الحديثة كالأقمار الاصطناعية وما شابه ذلك .

03- وصف الرسول الأكرم (ص) يأجوج ومأجوج بمواصفات جسمانية ليس لها مثيل على سطح الأرض وبأنهم لو نزلوا إلى بحيرة طبرية لم يبق فيها قطرة واحدة.

04- تكرر الآية في سورة الكهف (ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا) وهذا يعني تتابع العروج والانطلاق الفضائي لان كلمة الأسباب معظمها وردت في القرآن الكريم. بمعنى العروج ، ولم يذكر القرآن سفرا أو رحلة. بمثل هذه العبارة : [ثُمَّ اتَّبَعَ سَبَبًا].. فهذه العبارة بمفردها تدل على السفر في الفضاء، ذلك لأنها في القرآن لم تستخدم إلا في هذا المعنى فقط .

المورد الأول: قال تعالى: (يَا هَامَانَ ابْنِ لِي صِرْحًا لَعَلِّي أَبْلُغُ الْأَسْبَابَ ، أَسْبَابَ السَّمَاوَاتِ فَأَطَّلِعُ إِلَى إِلَهِ مُوسَى) ⁽⁴⁾.

المورد الثاني: قال تعالى: (مَنْ كَانَ يَظُنُّ أَنْ لَنْ يَنْصُرَهُ اللَّهُ فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ فَلْيَمْدُدْ بِسَبَبٍ إِلَى السَّمَاءِ فَلْيَتَّقِعْ تُمَّ يَنْظُرْ هَلْ يُذْهِبَنَّ كَيْدَهُ مَا يَغِيظُ) ⁽⁵⁾

1 - ينظر / النور المبين ، الجزائري م. س/ ص 240

2 - سورة الحج الآية 15

3 - ينظر / الطور المهدوي م. س. 56

4 - سورة غافر ، الآيتان: 36 و37 -

5 - سورة الحج الآية: 15 -

المورد الثالث : قال تعالى : (أَمْ لَهُمْ مُلْكُ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ وَمَا بَيْنَهُمَا فَلْيَرْتَقُوا فِي الْأَسْبَابِ)⁽¹⁾

فهذه الموارد واضحة في معنى الارتقاء إلى الفضاء. والموارد الأخرى الأربعة في نفس القصة، ومجموع الموارد لهذا اللفظ (الأسباب) هي ثمانية موارد . وهناك مورد واحد فقط لا يصرح بالرفعي إلى السماء هو قوله تعالى:

(إِذْ تَبَرَّأَ الَّذِينَ اتُّبِعُوا مِنَ الَّذِينَ اتَّبَعُوا وَرَأَوُا الْعَذَابَ وَتَقَطَّعَتْ بِهِمُ الْأَسْبَابُ)⁽²⁾.

وهو أيضاً للرفعي إلى السماء- في الطور المهدي ، حيث سيحاول الكفرة الهرب من الأرض عند رؤية العلامات الكونية- لاعتقادهم بدمار الأرض- وهو الذي يفسره المقطع في سورة الرحمن [لا تَنْفُذُونَ إِلَّا بِسُلْطَانٍ، يُرْسِلْ عَلَيْكُمْ شَوَاطِئَ مِنْ نَارٍ وَنُحَاسٍ فَلَا تَنْتَصِرُونَ]⁽³⁾.. وفي الآيات دليل على أن الطور المهدي⁴ يبدأ عند محاولة البشر تجربة القيام برحلات إلى الفضاء. ولذلك قال تقطعت (بهم) ولم يقل تقطعت بينهم الأسباب، ليدل على أن الفشل يلاحق الأسياد وعبيدهم على حد سواء. أي تقطعت بهم جميعاً. والبراهين على وجود عذاب دنيوي قبل القيامة كثير جداً نذكره في محله.⁽⁵⁾

في الأحاديث السابقة أنهم يؤشرون إلى جهة المغرب أكثر من مرة، لوصف كواكب وأقوام. فما هو الموجود في جهة الشمس لحظة الغروب؟. الموجود عند غروب الشمس - باتجاه الشمس- هي الكواكب الداخلية الزهرة وعطارد، فمن الممكن أن نتصور أن الرحلة كانت باتجاه هذه الكواكب وبخاصة أن الرحلة تمت بثلاثة مراحل : قال تعالى : " وَيَسْأَلُونَكَ عَنْ ذِي الْقُرَيْنِ ۖ قُلْ سَأَتْلُو عَلَيْكُمْ مِنْهُ ذِكْرًا ، إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ وَآتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا، فَاتَّبَعِ سَبَبًا " ⁽⁶⁾ فالسفر الى الفضاء شيء ، وقد آتاه الله من كل شيء سببا فليكن السفر الفضائي من جملة ما آتاه الله ، وروي عن علي بن أبي طالب -كرم الله وجهه - في قوله تعالى [إِنَّا مَكَّنَّا لَهُ فِي الْأَرْضِ

1 - سورة ص الآية: 10 -

2 سورة البقرة الآية : 166 -

3 سورة الرحمن الآية : 25

- * ونقصد به يوم الدين ويوم ان يفتح الله على المهدي المنتظر ، وحسب التفسير القصدي فان يوم الدين يسبق يوم القيامة ومادام اللفظتان موجزتان فان اليومين مختلفين لان المنهج لا يؤمن بالترادف ، فيملا الامام المهدي الدنيا عدلا وقسطا كما ملأت ظلما وجورا . والمهدوية موجودة

⁴ في جميع الديانات ./ينظر : النبلي الطور المهدي (ظاهرة الاستخلاف) ص:156

⁵ النبلي/ الطور المهدي ص 177

⁶ سورة الكهف 83/84/85

وَأَتَيْنَاهُ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ سَبَبًا] ⁽¹⁾ قال وأعطيناه من كل شيء علماً وقدرة، يذكر الإمام هنا وجود علم يوصله إلى مراده. وهكذا بدأت السفرة بثلاثة مراحل :

المرحلة الأولى: [حَتَّى إِذَا بَلَغَ مَغْرِبَ الشَّمْسِ وَجَدَهَا تَغْرُبُ فِي عَيْنٍ حَمِئَةٍ وَوَجَدَ عِنْدَهَا قَوْمًا] ².
لقد تحرك ذي القرنين باتجاه الشمس لحطة غروبها ، إذن فهو متجه نحو مدار الزهرة ، وفي كل سنة تمر الزهرة بهذا المدار حيث تصبح مع الأرض في جهة واحدة ، وعند الغروب وصل إلى الزهرة لأنه لا يستغرق أي وقت يذكر ، فوجد الشمس تغرب عليه في عين حمئة أي في كرة أرضية عالية الحرارة داكنة اللون ، ولقد عبرت الروايات عن الكواكب بلفظ (عين) كما في النصوص الآتية :
الحديث الأول : عن جعفر الصادق (ض) قال : (إن من وراء عين شمسكم هذه أربعين عين شمس ومن وراء عين قمركم أربعين عين قمر) ⁽³⁾.

العين في اللغة لها سبعين معنى.. لكن الأصل اللغوي لها هو: الشيء المكور بذاته والواضح وضوحاً كافياً ولذ سميت كرة الأبصار عينا وكرة الماء المتدفق ذاتياً من الأرض عينا.. أما كونها حمأة: فهو أوضح لأن الزهرة مرتفعة الحرارة إذ تقدر الحرارة فيها أكثر من مائة درجة مئوية.. مقابل 70 درجة أقصى حرارة للأرض. وهي شديدة اللعان إذا شوهدت من الأرض - لكن سطحها مظلم لكثافة الغيوم على طول السنة ⁽⁴⁾.

الحديث الثاني : عن الإمام علي كرم الله وجهه : (قال ذو القرنين أني أريد أن أسلك هذه الظلمة قالوا إنك تطلب أمراً ما طلبه أحد قبلك من الأنبياء والمرسلين ، قال لا بد لي من ذلك) ⁽⁵⁾ .
حينما تكون الزهرة في منطقة قريبة من الأرض، وينطلق ذو القرنين إليها فإنه يصل بطبيعة الحال

¹ سورة الكهف الآية 84 :

² سورة الكهف 85

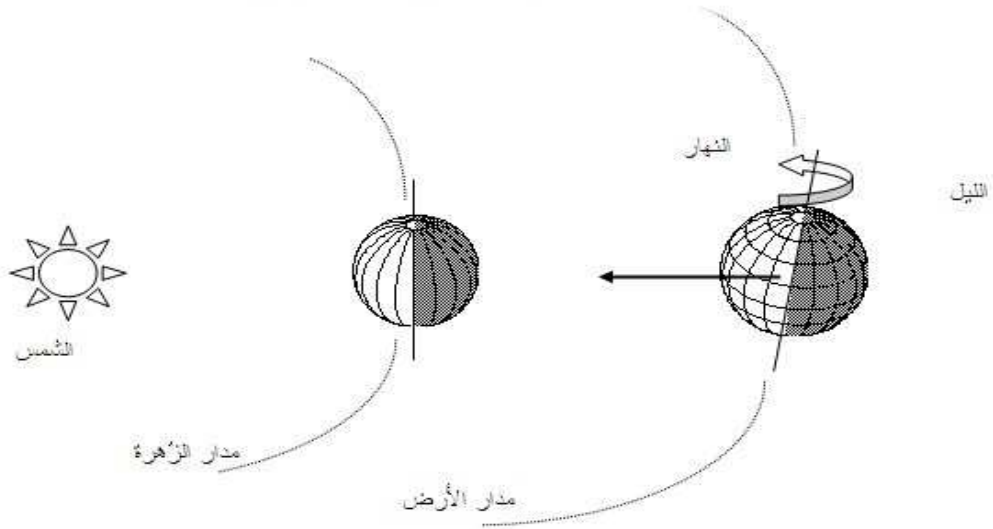
2 - نعمة الله الجزائري / النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين ، منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات - بيروت لبنان ط2002 /02

³ ص175

⁴ - ينظر : النيلي /الطور المهدي م ، س ص 177 -

⁵ - نعمة الله الجزائري / النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين ، م. س / ص 175 -

إلى الجزء المظلم منها. لأنها كوكب داخلي. لاحظ الرسم⁽¹⁾.



الرسم (1): يمثل قطع مدار القمر عند الاطلاق من الأرض وقت الغروب باتجاه الشمس

[قال أما من ظلم فسوف نعذبه عذاباً شديداً ثم يُردُّ إلى ربه فيعذبه عذاباً نكراً. وأما من آمن وعمل صالحاً فله جزاء الحسنى وسنقول له من أمرنا يسرا]⁽²⁾.

إذن (فوجد عندها) - عند العين أي الكرة الأرضية لا عند الشمس. وقوله سوف نعذبه يدل على أنه وضع لهم قوانين وأنظمة وعقوبات وأفهمهم أمر الدين وعين لهم مرشدين، وإذن لم يكن مسافراً بمفرده. كما أنه بقي عندهم مدة كافية ثم ذهب إلى مطلع الشمس.⁽³⁾

وقد يقال: إذا بقي مدة طويلة فلا بد أن الشمس طلعت عليه عدة مرات؟ الجواب : كلا لم تطلع الشمس، وهو الذي أنطلق إلى مطلعها لأن الزهرة هي الوحيدة من الكواكب السيارة ، التي يومها طويل جداً بدرجة غريبة.. إن يومها أطول من سنتها؟ كما في النص العلمي الآتي: [ولم نكن نعرف مدة دورتها حتى عام 1962 حيث كشف الرادار أن يومها يساوي 247 يوماً من

¹ - الرسم كما أورده النبي في الطور المهدي : ص 48 -

² سورة الكهف الآية : 87

³ النبي الطور المهدي م . س / ص 175

أيامنا⁽¹⁾.

ولهذا بقي في الظلمة عدة أيام مواصلاً السير كما في هذا النص.

الحديث الثالث: عن الإمام عي كرم الله وجهه - قال [سارَ ذو القرنين في الظلمة ثمانية أيام وثمانية ليالٍ ومعه أصحابه].⁽²⁾ من الواضح أنه يقصد ما يساوي هذا العدد من أيام الأرض لا من أيام (الزهرة) حسب الفرض.

المرحلة الثانية: [ثم أتبع سببا- حتى إذا بلغ مطلع الشمس]

أنطلق أيضاً بالسرعة الفائقة، لكن باتجاه مطلع الشمس. إذا كان دوران الزهرة حول محورها بطيئاً جداً ويومها ما يقرب من سنة فيفترض أن يتجه إلى مغرب الشمس أيضاً ليذهب إلى الكوكب الداخلي الآخر، (عطارد) فلماذا اتجه نحو مطلع الشمس؟ الجواب أنه لو تحرك باتجاه مغرب الشمس لعاد إلى الأرض وهو لا يريد ذلك إنه يريد الانطلاق إلى عطارد.. والسبب هو أن الزهرة هي الوحيدة من السيارات التي تدور من الشرق إلى الغرب مخالفة بذلك جميع أفراد المجموعة الشمسية كما في النص العلمي: [... ولكن الرادار نفسه اكتشف شيئاً مذهلاً حقاً. وجد أن الزهرة تدور حول نفسها في اتجاه معاكس للكواكب الأخرى. فكل الكواكب تدور حول نفسها من الغرب إلى الشرق. أما الزهرة فتدور من الشرق إلى الغرب]³.

[فوجدتها تطلع على قوم لم نجعل لهم من دونها سترا]

تحرك إذن باتجاه مطلع الشمس ووجد هؤلاء القوم على كوكب (عطارد). وهؤلاء ليسوا من العلم بحيث يمكن تعليمهم وليسوا أشراراً ليعاقبهم إنهم شبه عراة يمرون بطور بدائي يشبه الطور الذي مرّت به الأرض قبل الزراعة وبناء المساكن، ولذا لم يفعل باتجاههم أي شيء.⁴ [كذلك وقد أحطنا بما لديه خبرا] - أي كنا نتابعه خلال حركته، بعلم إحاطي.

المرحلة الثالثة: [ثم أتبع سببا- حتى إذا بلغ بين السدين]

سار ذي القرنين بنفس الاتجاه- نحو الكواكب الداخلية، [فوجد من دونهما قوماً لا يكادون

¹ عبد الرحيم بدر ، دليل النجوم ، ط01 ، إصدار وزارة الثقافة والإعلام العراقية /1981 ص 60

² نعمة الله الجزائري ، قصص الأنبياء م . س / ص 200

³ عبد الرحيم بدر ، دليل النجوم م . س / ص 60 م س

⁴ -النيلي الطور لمهدوي م . س / ص 178

يفقهون قولاً [وهؤلاء درجة تطورهم أدنى من القوم السابقين وهم لا يحسنون حتى التعبير. فجعل تخلف اللغة دليلاً على تدني معارفهم وهو أدق المقاييس إطلاقاً. لم يعرف القوم من هو ذو القرنين، لذلك عرضوا عليه مطلبهم بسداجة مجرد أنهم رأوه بعساكر وقوة لا مثيل لها. عرضوا عليه أن يحميهم من يأجوج ومأجوج مقابل ثمن.

[قالوا يا ذا القرنين إن يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض - فهل نجعل لك خرجاً على أن تجعل بيننا وبينهم سداً] (1)؟

لكنهم كانوا بين السدين فأين يريدون وضع السد الجديد؟

إن أكثر الفقرات غموضاً هو بناء السد - بالرغم من أنه ليس سداً كما سنرى. ولكن بناء على اقتراحنا السابق فإن هؤلاء القوم كانوا بين كوكبين في منطقة تعادل الجاذبية حيث هو المعبر عنه [بين السدين] - وهذه هي طبيعة هذا الخلق، ذلك لأن السد في التعبير القرآني هو الحاجز المانع عن الحركة والغير مرئي - أستخدم ثلاث مرات فقط.. مرتان هنا في فقرات بناء السد - ومرة واحدة بالمعنى الذي ذكر في سورة يس: وجعلنا من بين أيديهم سداً ومن خلفهم سداً فأغشيناهم فهم لا يبصرون] (2). وهذا الاستخدام الوحيد الواضح وهو الذي يفك رموز الموردين الغامضين أعلاه، أما يأجوج ومأجوج فإنهم على الكوكب الصغير نفسه، فهل كان يأجوج ومأجوج يهاجمون القوم منطلقين من كوكبهم؟ (3)

يبدو ذلك - ففي رواية الإمام علي ، يذكر فيها أن ذو القرنين استمع في طريقه وهو بالرحلة إلى شرح مفصل من (أحد الملائكة) لعملية نشوء الزلازل - وعند التأمل فيها يظهر واضحاً الربط بين الزلازل وبين القوى المغناطيسية للكوكب - - ومن المعلوم ان الكوكب قريب من الشمس والمجال المغناطيسي فيه شديد الوطأة يدل على ذلك (أن كثافته مقاربة لكثافة الأرض رغم أن حجمه خمسة بالمائة منها وسرعته في المدار ضعف سرعتها تقريباً رغم أن يومه 58 يوماً من أيامنا مما يدل على شدة المجال المغناطيسي فيه) (4). الخطوط المغناطيسية تخرج من دائرة صغيرة في القطب الشمالي

1-سورة الكهف الاية 94

2- سورة يس الآية: 09

3 - النبي الطور المهدي م س / ص 278

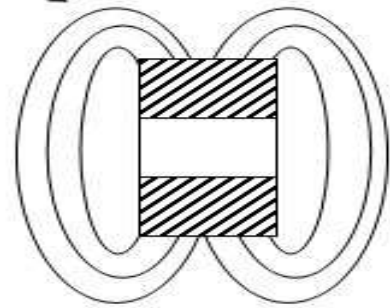
4 - عبد الرحيم بدر ، دليل النجوم م . س / ص 60 م س

ممتدة إلى دائرة مثلها في القطب الجنوبي- وفي القطب بالذات ينعدم تأثير القوة المغناطيسية- وهذا هو المنفذ الوحيد لخروج وأجوج! يؤيد ذلك طبيعتهم القائمة على سرعة الحركة.(¹)

الحديث الرابع: [وقيل أنهما من الترك وقيل أنهما اسمان أعجميان بدلالة منع الصرف](²)
يقول النيلي : ليس في القرآن ما هو أعجمي: [ولو جعلناه قرآناً أعجمياً لقالوا لولا فصلت آياته [(³) ، فالاسم مشتق من أج أي أسرع والآخر مشتق من مج ومعناه تحدرّ أو إنسلّ فالأج والمج واحد في الفعل مختلف في الصورة الأول يظهر الإسراع والآخر ينسل خفية بإسراع فهو كالفارق تماماً بين الهمز واللمز. [أج إذا أسرع وأصله الهمز](⁴)

والذي فعله ذو القرنين اولا انه قام بتصحيح لغوي لطلبهم. فهم أرادوا سداً لكنه أخبرهم بأنه سيجعل بينهم ردماً! والفرق بينهما شاسع كما اشرنا سالفاً إذ السد رغم كونه قرآنياً غير مرئي لكن صورته الذهنية هي صورة الجدار الطويل ، أما الردم فهو إغلاق فتحة علوية ، [ردم الثلمة و ردم الكوة إذا سدها أو أغلقها]⁵ فالكوة التي تدخل فيها الشمس تردمها ولا تسدها. تخيل الخطوط المغناطيسية الخارجة من قطب مغناطيسي لآخر وبالنظر الى الرسم يتضح لنا الثلمة المغناطيسية.(⁶)

الثلمة المغناطيسية



1 - النيلي / الطور المهدوي م س / ص: 179

2 - البيضاوي / أنوار الترتيل وأسرار التأويل م س / تفسير سورة الكهف قصة (أجوج ومأجوج)

3 - سورة فصلت الآية : 44

4 - ابن منظور ، لسان العرب م س / باب أج

5 - ابن منظور لسان العرب نفسه م سابق 145/2

6 الرسم حسبما أورده النيلي في الطور المهدوي ص 52

وبالتأمل الجيد في الرسم يتضح أن شكل الخطوط يشبه شكل الصدفة- صدفة المحار لكن الصدفة نفسها عليها نقوش خطوط تشبه تماماً خطوط الفيض على كرة ممغنطة- فهناك أيضاً في المحار دائرة صغيرة في الأعلى تخرج منها الخطوط على المحارة.

إن الخطوط المغناطيسية (تنقطع) عند القطبين وفي هذه النقاط تضعف القوة ويمكنهم الإفلات منها. والطريقة الوحيدة لمنع القوم من الخروج هو توصيل الفيض ما بين الصدفين ولا يتم ذلك إلا ببناء مغناطيسي شديد الفيض فوق القطب- فاللازم إذن استخدام الأسلوب العلمي لصناعة مغناطيس يوضع على القطب لسد الثلمة التي تبلغ ثلاثة أميال. فالمجال يسد الثلمة لكن المغناطيس يوضع على الجهتين وهو أصغر حجماً من الثلمة بكثير.⁽¹⁾

وهذا البناء يتم كمايلي [... فبناء على نظرية الدايبولات الحديثة تكون ذرة الحديد هي أفضل المواد الفيرومغناطيسية لأنها تحتوي على أربع إلكترونات لا إزدواجية في الطبقة الثالثة متشابهة في اتجاه البرم. وتصنع المغنايط الحديثة من خليط الفيرات وهي عبارة عن أوكسيدات الحديد مخلوطة مع أوكسيدات مواد فيرومغناطيسية أخرى كالححاس- إذ يأتي بالدرجة الثانية بعد الحديد بالقابلية على التمغنط حيث تطحن أو تقطع هذه المواد إلى قطع صغيرة أو تضغط ثم تحرق بالنار فنحصل على مغنايط قوية ذات خصائص فريدة].⁽²⁾

لقد قام ذو القرنين بالعمل على هذا النحو تماماً: [قال أتوني زُبْر الحديد]. قُرئت زُبْر الحديد بفتح الباء- والمعنى القطع العظيمة الكثيرة (المعجم). لكنهم في قوله تعالى [فتقطعوا أمرهم بينهم زُبْراً] اختلفوا بين الفتح والضم، وخالف ابن بري الجميع بما في ذلك خالويه حينما قال: من قرأ زُبْراً بالضم فهي جمع زُبُور- أي جعلوا دينهم كتباً كثيرة. ومن قال زُبْراً بالفتح فهي جمع زُبْرَة- أي قطعة أي تقطعوا قطعاً ، فلو قرأناها بالضم لكان المعنى أتوني قطع الحديد المقطعة قطعاً.. أي المسحوقة سحقاً. وهذا هو سبب قوله [فأعينوني بقوة]، أحتاج قوتهم لتقطيع الحديد لا لحمله.. لأنه كما يبدو من النص القرآني متوفر في المنطقة بكثرة.³

¹ النيلي/الطور المهدي م . س ص 52 -

² ينظر : النيلي الطور المهدي م. س عن / ص 54، عن الفيزياء- كلية العلوم- جامعة بغداد

³ ينظر نفسه ص 54

لكن ابن منظور لا يرى فرقاً بين القراءتين فعنده زُبْرٌ وزُبْرٌ¹ واحد هو الأجزاء الصغيرة. ومن هنا يتضح أن قول المفسرين قطعاً عظيمة لا مؤيد له من اللغة- فإن أرادوا وصف الكمية فهي كمية كبيرة ولا تحتاج لإيضاح إنما المقصود القرآني النوعية: آتوني القطع المقطعة من الحديد لأحرقها واخلطها بالنحاس وأصنع منها أكاسيد تكون مغايط فريدة!

وهذا ما فعله- فلكني لا يضطر لنقل المغناطيس العظيم هذا فقد وضع الحديد بنفس المكان وبالشكل المطلوب بحيث يساوي في فيضه المغناطيسي بين الصدفين ثم أحرقه إحراقاً شديداً ثم رمى فيه النحاس، [أَتُونِي زُبْرَ الْحَدِيدِ ۖ حَتَّىٰ إِذَا سَاوَىٰ بَيْنَ الصَّدَفَيْنِ قَالَ انْفُخُوا ۖ حَتَّىٰ إِذَا جَعَلَهُ نَارًا قَالَ آتُونِي أُفْرِغَ عَلَيْهِ قِطْرًا] (٢)- إذن فهو يعلم علاقة الفيض بحجم المغناطيس ونوعه.

أراد القرآن بقوله جعلها ناراً تأكيد عملية الإحراق في الجو لتكوين الأكاسيد. أتفق الجميع أن القطر هو النحاس ولكن اختلفوا في نوعه:

قال البعض : هو النحاس المصهور لقول ابن عباس [قطر، آن] فجزأه إلى قطر وآن أي في أوج حرارته ، لكن صاحب القاموس وصاحب اللسان³ قالوا: إنه نوع من النحاس ولم يحدداه إذن فهو أكسيد النحاس الذي أسمه القديم (زنجار النحاس).

ولهذا أحرق الحديد وحده وأخر النحاس لكونه متوفر لديه كأوكسيد جاهز فيكفي المتبقي من الحرارة لإدخاله الخليط ، وصهره كون درجة انصهاره أوطأ من درجة انصهار الحديد. وإذن فعلى قراءة ابن عباس يكون معنى آن جاهزاً لا مصهوراً! فأين هذا من قول المفسرين إنه بنى الحديد بالنحاس كما يبنى الحجر بالطين وسموه سد ذي القرنين رغم تصحيحه لخطأهم اللغوي وتسميته ردماً؟

[فَمَا اسْتَطَاعُوا أَنْ يَظْهَرُوهُ وَمَا اسْتَطَاعُوا لَهُ نَقْبًا]⁴. لم يقل يظهروا عليه.. لأنهم أول مره

رأوا الطريق مفتوحاً إلا هذا الشيء العجيب كحدوة الحصان.. أنها تعني لم يقدرُوا على خرق المجال وهي عبارة بالغة الدقة وتخلو من التاء لهذا الرمز.. وما استطاعوا له نقبا، عندئذ عرفوا أن

1 - ابن منظور لسان العرب م س مادة ز ب ر

2 -سورة الكهف الاية 96

3 - إشارة الى القاموس المحيط للفيروز أبادي ولسان العرب لابن منظور -

4 سورة الكهف الاية 97

هذا الشيء الغريب [المغناطيس] هو السبب فأرادوا تقديمه فما استطاعوا: ¹ "نقبت خف البعير إذا تأكلت وقهرأت" ⁽²⁾. إذن لم يحاولوا ثقبه كما ظن المفسرون بل حاولوا تقديمه لأن الثقب لا فائدة منه فالفيض متصل في الفراغ.

[قَالَ هَذَا رَحْمَةٌ مِنْ رَبِّي فَإِذَا جَاءَ وَعْدُ رَبِّي جَعَلَهُ دَكَّاءَ وَكَانَ وَعْدُ رَبِّي حَقًّا] ⁽³⁾. وهذا الوعد هو يوم المهدي* ⁽⁴⁾، ولهذا السبب أقترن خروج يأجوج ومأجوج بتزول المسيح (ع) - لأن دك الردم عند حدوث الوعد فيتمكون من الخروج ثانية- ولما كان نزول المسيح (ع) مقترناً بظهور المهدي (ض) - دل ذلك على أن الوعد مفردة استخدمت للإشارة لهذا اليوم. ⁽⁵⁾

علاقة التسمية (ذي القرنين) بفضائية الرحلة:

قالوا في تسميته بذي القرنين أنه دخل النور والظلمة ⁽⁶⁾. وبالتحليل نفسه فهو يدخلهما بوقت واحد من غير انتظار لحركة الفلك لامتلاكه السرعة الفائقة، وهذا يفك الرموز في حديث آخر حول شكل الأرض - حيث ورد في المأثور إجابة عن السؤال عن شكل الأرض أنها [على قرني ثور].

أي: على شكل قرني ثور فتعطي صورة الشكل المفلطح للأرض بدقة علمية أكبر الحنيف، وما ورد في المرويات عن ذي القرنين (أنه بلغ قرنيها) أي الأرض - أي بلغ جزئيهما المتقابلين كقرني ثور شرقها وغربها. يدل عليه أيضاً قوله صلى الله عليه وسلم - : [سمي بذي القرنين لأنه طاف شرقها وغربها] ⁽⁷⁾. وعن الإمام علي يقول بشأن ذي القرنين: [ثم رفعه الله إلى السماء الدنيا فكشط الأرض كلها حتى أبصر ما بين المشرق والمغرب] ⁽⁸⁾.

¹ - ينظر / النبلي / الطور المهدي ص 55

² - ابن منظور / لسان العرب ، م / س / مادة نقب

³ - سورة الكهف الاية 98

⁴ - راجع الطور المهدي تم شرحه

⁵ - ينظر النبلي / الطور المهدي م س ص 56

⁶ - نعمة الله الجزائري / النور المبين ، م / س / ص 241

⁷ - السمرقندي الدارمي احد رواة الحديث ، وورد الحديث في مسانيد متعددة كالبخاري ومسلم وابن ماجه وغيرهم .

⁸ - محمد بن مسعود العياشي / تفسير العياشي ، مجلد الثاني ، تحقيق الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاقي ص 342

ومنه يتضح لنا بأن رحلاته كانت في الفضاء، وكشط في اللغة - كشف (وإذا السماء كشطت) - أي فرجت وكشفت، فاستعمل لفظ كشط للدلالة على نوع الحركة لارتباطه في القرآن بالسماء فقط. وفي رواية عن محمد الباقر: [حج ذو القرنين بستمائة ألف - فسار إلى إبراهيم عليه السلام / فقال إبراهيم: بم قطعت الدهر؟]⁽¹⁾ فإن قطع الدهر يعني (اختصار الزمن) - فهو يقطع المسافات التي لا تقطع إلا بالدهور مثل ملح البصر. ومن الواضح أنه ليس على الأرض مسافات تستغرق دهوراً - لأن الدهر حدد في القاموس على أنه ثمانين سنة.

وعن عمرو بن عبسة أن النبي صل الله عليه وسلم قال: "صلّ الصبح، ثم أقصر عن الصلاة حتى تطلع الشمس حتى ترتفع، فإنها تطلع بين قرني شيطان، وحينئذ يسجد لها الكفار"، ثم قال عليه الصلاة والسلام: حتى تصلي العصر ثم أقصر عن الصلاة حتى تغرب الشمس فإنها تغرب بين قرني شيطان وحينئذ يسجد لها الكفار".⁽²⁾

وحديث ابن عمر - رضي الله عنهما - أن النبي صلى الله عليه وسلم قال: "لا تحرّوا بصلاتكم طلوع الشمس ولا غروبها، فإنها تطلع بقرني شيطان"⁽³⁾

رواية الجبل المحيط وعلاقة ذلك برحلة ذي القرنين الفضائية :

سخر قوم من المعاصرين من مثل هذه الرواية واستنكروا أن ترد في الكتب المعتمدة. ولم يكلفوا أنفسهم عناء التأمل والبحث: فعن الإمام علي - كرم الله وجهه - قال: [ثم مشى - (أي ذي القرنين) - على الظلمة ثمانين أيام وثمانية ليال وأصحابه ينظرون إليه حتى انتهى إلى الجبل المحيط بالأرض كلها وهو الجبل الأعظم. وإذا بملك من الملائكة قابض على الجبل وهو يسبح فخرّ ذو القرنين ساجداً فلما رفع رأسه قال له الملك: كيف قويت يا ابن آدم على أن تبلغ هذا الموضع ولم يبلغه أحد من بني آدم قبلك؟ قال: قواني عليه الذي قواك على قبض هذا الجبل، وهو محيط بالأرض كلها. قال الملك صدقت لولا هذا الجبل لانكفأت الأرض كلها وليس على الأرض جبل

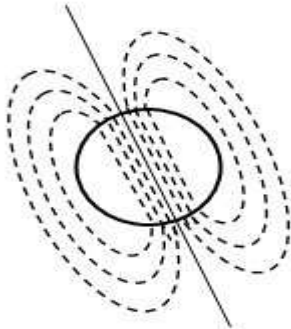
4 - الراوندي / قصص الأنبياء / قطب الدين سعيد بن هبة... الراوندي بصحيح وتعليق: الميرزا غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني الناشر: الهادي طبعة الأولى، 1376 هـ. إيران، قم، ص 247،¹

² الحديث رقم 832 رواه مسلم م . س

³ الحديث رقم 828 رواه مسلم م . س

أعظم منه وهو أول جبل أسسه الله ورأسه ملصق بالسماء الدنيا وأسفله بالأرض السابعة السفلى وهو محيط بها كالحلقة وليس على وجه الأرض مدينة إلا ولها عرق إلى هذا الجبل فإذا أراد الله أن يزلزل مدينة أوصى إلي فحركت العرق الذي يليها فزلزلتها⁽¹⁾.

وهذا الحديث يوضح المغناطيسية الأرضية ويوضح الصلة بينها وبين الزلازل فقوله: محيط بالأرض كلها: لا يعقل بأن الإمام علي يقصد به جبلاً مرثياً فكيف يقول ذلك ولا أحد يرى هذا الجبل؟. وإذن فهو جبل غير مرئي.



خطوط الفيض المغناطيسي المتفافة
على الأرض

قوله: ليس على الأرض جبل أعظم منه: فهو أعلا الجبال فعلاً وأكبرها حجماً.

قوله: وهو محيط بها كالحلقة: تصوير رائع في جميع جهاته. لأن المنظر العلوي والجانبى والجسم كلها تظهر المغناطيسية على شكل حلقات.

قوله: ما من مدينة إلا ولها عرق إلى هذا الجبل! تصوير رائع آخر بالغ الدقة لرسم الخطوط المغناطيسية، التي تمر بكافة بقاع الأرض! قوله: رأسه ملصق بالسماء الدنيا- أي بالسماء القريبة تحديد آخر لمدى ارتفاع الخطوط الذي يبلغ بضعة آلاف الكيلومترات.

قوله: وأسفله بالأرض السابعة السفلى: تحديد علمي آخر فيه دقة مذهشة! فلم يكتف بالقول الأرض السابعة حتى قال السفلى ليدل على أنه في باطن الأرض أيضاً لأن الخطوط تدخل من القطب الشمالي إلى الجنوبي في عمق الأرض وفي أي مغناطيس آخر. وهذا ما يسمى بالقلب المغناطيسي للأرض. أنظر الرسم. علماً بأن طبقات الأرض سبعة طبقات!²

قوله: وهو أول جبل أسسه الله. تحديد علمي آخر مذهش! فإن المغناطيسية كقوة طبيعية تكون مرافقة لتكون الأرض وجزء لا يتجزأ من طبيعتها وجودها وكتلتها وهو قطعاً سابق على

¹ الشيخ محمد بن علي الصدوق ، إكمال الدين وإتمام النعمة دار الفكر بيروت الطبعة الاولى 1374 هـ ص 239

² - هذه المعلومات والرسم موجودة في كتاب الطور المهدي للنيلي سبيط .

نشوء أية تضاريس جبلية! بل فيه إشارة إلى تكون الجبال فيما بعد! حسبما أثبتت العلوم الجيولوجية.

فما هو المثير للسخرية في هذا الحديث ؟. أهو قوله وإذا بملك قابض على الجبل؟ نعم إنه قابض بمجمع الخطوط الكائن في القطب وهو الذي يحدد زاوية الميل المحوري لكل كوكب. وفي الأرض تتحكم هذه الزاوية بكل مصيرنا ومستقبلنا! فليست الزلازل وحدها هي بفعل القابض على الجبل! لأن زاوية الميل هي التي تتحكم في تعرض الأرض لأشعة الشمس وبالتالي يتكوّن الرياح والأمطار.. والأهوار.. إن مصير البشر وأرزاقهم تتحكم بها زاوية الميل المحوري.

أما سر المغناطيسية فلا أحد يأمل في الوصول إليه لان ذلك معقد جداً بالرغم من الفرض الجديد للألماني وولتر⁽¹⁾ القائم على أساس التيارات المائعة في قلب الأرض إذ لا زالت الحقائق عنها هزيلة والمعروف منها أمور متضاربة تجعل الحصول على نظريته حصيفة عن أصل المغناطيسية الأرضية أمراً بعيد المنال.]. وتشير معادلات ماكسويل في الحقل المغناطيسي إلى أن فيض الحقل يعتمد على قيمة الشكل المتجه للحقل وعلى القيمة الآنية للتمرير في المادة. وقيمة الشد تعتمد على حركة المحور وزاوية ميله.

لذلك كان البيضاوي وابن منظور يحومان حول المعنى ولكن لم يستطيعا الوصول الى اليقين ، يقول البيضاوي: "فلما ساوى بين الصدفين الصدف بالفتح والضم لغتان وكلاهما من (الميل) ولكن أي ميل لم يكن يدري؟ هكذا قالوا"⁽²⁾. اما ابن منظور فيقول "والصدف منقطع الجبل المرتفع وبه قُرئ ساوى بين الصدفين!. والصدف غشاء الدرّة، صَدَفُ الدرّة غشاؤها"⁽³⁾ ، ولعل عبارة (منقطع الجبل) المرتفع ليست لغوية قطعاً بل تسربت إلى المعاجم من علماء القرآن فهناك على القطب تنقطع الخطوط الشبيهة بالجبال ، وعلى معنى غشاء الدرّة يطابق المعنى بصورة أكثر

¹ - عالم فلكي وصل الى نظرية المجال /كلية الهندسة عن كتاب أسرار سورة الكهف ومشروع ناسا للشعاع لهشام كمال عبد الحميد م . س

² - البيضاوي /أنوار التنزيل م 02/ تفسير الآية ، م . س ص :330.

³ - ابن منظور /لسان العرب / م . س ، مادة صدف

دقة.. فهو يتضمن معنى الخيوط ومعنى الإحاطة.. فكأن المغناطيسية أشبه بغشاء يغطي الأرض كغشاء الدرّة في الصدف!.

وخلاصة القول فهذا الحديث كثير الأسرار، إذ له صلة بالكثير من الآيات القرآنية ومعانيها- لعل أهمها هو الباب الذي يفتحه الحديث لمعرفة الفرق بين الرواسي والجبال، فإن الجبال أرضية وهي أوتاد وستنسف في آخر الزمان ولا علاقة لتلك الجبال بتثبيت الأرض لان المثبت الحقيقي للأرض هو الرواسي وهي مغناطيسية على أجواء الأرض (وَأَلْقَى فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِكُمْ وَبَثَّ فِيهَا مِنْ كُلِّ دَابَّةٍ وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَنْبَتْنَا فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجٍ كَرِيمٍ)⁽¹⁾. فالجبال شيء والرواسي شيء آخر .

ويجزم النيلي في كتابه الطور المهدوي بأن فضائية الرحلة أمرٌ لا شكّ فيه، حتى وان لم يحسم الأمر في الحركة، فلو أن العبارة القرآنية (حتى إذا بلغ مغرب الشمس) قد تحقّق معناها بوقت انطلاقٍ آخر معاكسٍ أي انه انطلق فجرًا او صباحًا إلى مغرب الشمس لانعكست الحركة كلها وأصبح اتجاه الرحلة إلى الكواكب الخارجية وهي المريخ وأقمار المشتري ثم المشتري. وفي كل الأحوال يبقى هذا الاحتمال ممكنًا كالأول لحين ظهور حقيقة في النص تثبت أيهما الذي حصل بالفعل. ولكن ذلك كله لا يؤثر على صحة الفرض بفضائية الرحلة ولا ما ذكر إجمالاً عن كيفية بناء السد.⁽²⁾

¹ - سورة لقمان الاية 10 .

² النيلي، الطور المهدوي وللمزيد من هذه المعلومات انظر ملجمة جالجاميش لنفس المؤلف .

الخور الثالث : قصة سيدنا موسى مع الرجل الصالح الخضر

(وَ إِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا (60) فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا (61) فَلَمَّا جَاوَزَا قَالَ لِفَتَاهُ آتِنَا غَدَاءَنَا لَقَدْ لَقِينَا مِنْ سَفَرِنَا هَذَا نَصَبًا (62) قَالَ أَرَأَيْتَ إِذْ أَوَيْنَا إِلَى الصَّخْرَةِ فَإِنِّي نَسِيتَ الْحُوتَ وَمَا أَنْسَانِيهِ إِلَّا الشَّيْطَانُ أَنْ أَذْكُرَهُ وَ اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا (63) قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغُ فَارْتَدَّ عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا (64) فَوَجَدَا عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا (65) قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَى أَنْ تُعَلِّمَني مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا (66) قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (67) وَ كَيْفَ تَصْبِرُ عَلَى مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا (68) قَالَ سَتَجِدُنِي إِنْ شَاءَ اللَّهُ صَابِرًا وَ لَا أَعْصِي لَكَ أَمْرًا (69) قَالَ فَإِنِ اتَّبَعْتَنِي فَلَا تَسْأَلْنِي عَنْ شَيْءٍ حَتَّى أُحْدِثَ لَكَ مِنْهُ ذِكْرًا (70) فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا قَالَ أَ خَرَقْتَهَا لِتُغْرِقَ أَهْلَهَا لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا إِمْرًا (71) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (72) قَالَ لَا تُؤَاخِذْنِي بِمَا نَسِيتَ وَ لَا تُرْهِقْنِي مِنْ أَمْرِي عُسْرًا (73) فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَا غُلَامًا فَقَتَلَهُ قَالَ أَ قَتَلْتَ نَفْسًا زَكِيَّةً بِغَيْرِ نَفْسٍ لَقَدْ جِئْتَ شَيْئًا تَكْرًا (74) قَالَ أَلَمْ أَقُلْ لَكَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا (75) قَالَ إِنْ سَأَلْتكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تُصَحِّبْنِي قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا (76) فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَمَا أَهْلَهَا فَأَبَوْا أَنْ يُضَيِّقُواهُمَا فَوَجَدَا فِيهَا جِدَارًا يُرِيدُ أَنْ يَنْقُضَ فَاقَامَهُ قَالَ لَوْ شِئْتَ لَتَّخَذْتَ عَلَيْهِ أَجْرًا (77) قَالَ هَذَا فِرَاقُ بَيْنِي وَ بَيْنِكَ سَأُنَبِّئُكَ بِتَأْوِيلِ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (78) أَمَّا السَّفِينَةُ فَكَانَتْ لِمَسْكِينٍ يَعْمَلُونَ فِي الْبَحْرِ فَأَرَدَتْ أَنْ أَعْيِبَهَا وَ كَانَ وَرَاءَهُمْ مَلِكٌ يَأْخُذُ كُلَّ سَفِينَةٍ غَصْبًا (79) وَ أَمَّا الْغُلَامُ فَكَانَ أَبَوَاهُ مُؤْمِنِينَ فَخَشِينَا أَنْ يُرْهِقَهُمَا طُغْيَانًا وَ كُفْرًا (80) فَأَرَدْنَا أَنْ يُبَدِّلَهُمَا رِجْمًا خَيْرًا مِنْهُ زَكَاةً وَ أَقْرَبَ رُحْمًا (81) وَ أَمَّا الْجِدَارُ فَكَانَ لِغُلَامَيْنِ يَتِيمَيْنِ فِي الْمَدِينَةِ وَ كَانَ تَحْتَهُ كَنْزٌ لَهُمَا وَ كَانَ أَبُوهُمَا صَالِحًا فَأَرَادَ رَبُّكَ أَنْ يَبْلُغَا أَشُدَّهُمَا وَ يَسْتَخْرِجَا كَثْرَهُمَا رَحْمَةً مِنْ رَبِّكَ وَ مَا فَعَلْتُهُ عَنْ أَمْرِي ذَلِكَ تَأْوِيلُ مَا لَمْ تَسْتَطِعْ عَلَيْهِ صَبْرًا (82) .

بيان القصة

قصة النبي موسى عليه السلام والعالم سيدنا الخضر ذكّر بها الله سبحانه وتعالى نبيّه (صلى الله عليه وسلم) و هو التذكير الرابع من التذكيرات الواقعة إثر ما أمره في صدر السورة بالصبر و المضي على تبليغ رسالته و السلوة فيما يشاهده من إعراض الناس عن ذكر الله و إقبالهم على الدنيا و بين أن الذي هم مشتغلون به زينة معجلة و متاع إلى حين فلا يشقن عليه ما يجده عندهم من ظاهر تمتعهم بالحياة و فوزهم بما يشتهون فيها فإن وراء هذا الظاهر باطنا و فوق سلطتهم على المشتتهيات سلطنة إلهية .

فالتذكير بقصة موسى والعالم الرباني ، كأنه للإشارة إلى أن لهذه الوقائع و الحوادث التي تجري على مشتتهى أهل الدنيا، تأويلا سيظهر لهم إذا بلغ الكتاب أجله، فأذن الله لهم أن ينتبهوا من نومة الغفلة، ويستعدوا لنشأة غير النشأة، يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل لقد جاءت رسل ربنا بالحق .⁽¹⁾

و موسى الذي ذكر في القصة هو ابن عمران الرسول النبي أحد أولي العزم (عليهم السلام) على ما وردت به الروايات على اختلاف طرقها ولو أريد بما في هذه القصة غيره لضم إليه قرينة صارفة . أما الفتى الذي ذكره الله و أضافه إلى موسى قيل هو يوشع بن نون وصيه، و به وردت الرواية قيل: سمي فتى لأنه كان يلازمه سفرا و حضرا أو لأنه كان يخدمه⁽²⁾.

و العالم الذي لقيه موسى و وصفه الله وصفا جميلا و لم يسمه فقال : "عَبْدًا مِنْ عِبَادِنَا آتَيْنَاهُ رَحْمَةً مِنْ عِنْدِنَا وَ عَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا" ورد في الروايات أن اسمه الخضر و كان نبيا من الأنبياء معاصرا لموسى (عليه السلام) و في بعضها أن الله رزقه طول الحياة فهو حي لم يمّت بعد، و في هذا الأمر إشارة أخرى لها علاقة وطيدة بالطور المهدي (يوم الدين) نذكره في حينه ، و قد طال البحث في شخصية الخضر بين القوم كما في مطولات التفاسير و تكاثرت القصص و الحكايات في رؤيته و مع ذلك لا تخلو الأخبار و القصص عن أساطير موضوعة أو مدسوسة⁽³⁾.

1 - القصة أوردها الإمام البخاري في صحيحه /كتاب العلم باب ما يستحب للعالم إذا سئل عن أي الناس اعلم؟ فيكمل العلم الى الله الحديث 122 وفي كتاب الأنبياء /باب حديث الخضر مع النبي موسى عليه السلام، الحديث 3220، ورواه مسلم في صحيحه ، كتاب الفضائل فضائل الخضر الحديث 170-2380

2 - ينظر التفاسير التالية (القرطبي 385/10 والطبري 57/12 وابن كثير 174/05 وابن عاشور 359/16 والطبائبي في الميزان 339/13 . في تفسير البرهان، عن ابن بابويه بإسناده عن جعفر بن محمد بن عمارة عن أبيه عن جعفر بن محمد : أن موسى لما كلمه الله تكليما، و أنزل عليه التوراة، و كتب له في الألواح من كل شيء موعظة و تفصيلا لكل شيء، و جعل آية في يده و عصاه، و في الطوفان و الجراد و القمل و الضفادع

قوله تعالى: "و إذ قال موسى لفتاه لا أبرح حتى أبلغ مجمع البحرين أو أمضي حقبا" الظرف متعلق بمقدر، و الجملة معطوفة على ما عطف عليه التذكيرات الثلاثة المذكورة سابقا، و قوله: "لا أبرح" بمعنى لا أزال و هو من الأفعال الناقصة حذف خبره إيجازا لدلالة قوله: "حتى أبلغ" عليه و التقدير لا أبرح أمشي أو أسير، و مجمع البحرين قيل: هو الذي ينتهي إليه بحر الروم من الجانب الشرقي و بحر الفرس من الجانب الغربي⁽¹⁾، و الحقب الدهر و الزمان ، و عليه فان موسى سيظل يسير حتى بلوغ مجمع البحرين او يمضي دهرا طويلا ، و اذا رجعنا الى البعد الثلاثي هنا فنذكر بان الشخوص المذكورين في القصة هم الثلاثة (موسى والخضر والفتي) ، فكيف ييسر الله لهذا التلاقي الثلاثي ؟ ثم كيف وظفت الأبعاد الثلاثية للزمان والمكان كما اشرنا إليها سابقا فقد يطول الزمان ويقصر المكان، وقد يطول المكان ويقصر الزمان، وقد يتساوى الأمران ، وقد ذكرنا الحالتين مع الفتية وذي القرنين ، ونذكر هنا الحالة الثالثة ممثلة في قصة موسى وفتاه في الرحلة إلى العبد الصالح ففي القصة تغير المكان إلى مسافات سحيقة ولم يستغرق ذلك زمنا يذكر ولذلك استخدمت في القصة لفظة "الانطلاق" عندما وجدا أي موسى وفتاه ، العبد الصالح في مجمع البحرين ، وهو موضع كان يحتاج إلى أحقاب لبلوغه حيث خاطب النبي موسى فتاه قائلا: "و إذ قال موسى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّى أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقْبًا"⁽²⁾. فبلغا الموضع من دون مرور زمن "فلمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا". ثم انطلق موسى مع صاحب العلم ثلاث انطلاقات مشابهة عبر القرآن عن كل منها بلفظ "انطلقا".

قوله تعالى: " فلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا نَسِيَا حُوتَهُمَا فَاتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا" الآيتان التاليتان تدلان على أنه كان حوتا مملوحا أو مشويا حملاه ليرتزقا به في المسير و لم يكن حيا و إنما حي هناك و اتخذ سبيله في البحر و رآه الفتى و هو حي يغوص في البحر و نسي أن يذكر

و الدم و فلق البحر و غرق الله فرعون و جنوده عملت البشرية فيه حتى قال في نفسه: ما أرى الله عز و جل خلق خلقا أعلم مني فأوحى الله إلى جبرئيل: أدرك عبدي قبل أن يهلك، و قل له: أن عند ملتقى البحرين رجلا عابدا فاتبعه و تعلم منه. فهبط جبرئيل على موسى بما أمره به ربه عز و جل فعلم موسى أن ذلك لما حدثه به نفسه فمضى هو و فتاه يوشع بن نون حتى انتهيا إلى ملتقى البحرين فوجدا هناك الخضر يعبد الله عز و جل .والحديث طويل ،وروى القصة العياشي في تفسيره، بطريقين و القمي في تفسيره، بطريقين مسندا و مرسلا، و رواه في الدر المنثور، بطرق كثيرة من أرباب الجوامع كالبخاري و مسلم و النسائي و الترمذي و غيرهم عن ابن عباس عن أبي بن كعب عن النبي (صلى الله عليه وسلم): و الأحاديث متفقة في معنى ما نقلناه من صدر حديث محمد بن عمار، و في أن الحوت الذي حملاه حي عند الصخرة و اتخذ سبيله في البحر سربا³ لكنها تختلف في أمور كثيرة إضافتها إلى ما في القرآن من أصل القصة.

¹ وقيل في البحرين انهما موسى والخضر فالأول بحر علم الظاهر والثاني بحر علم الباطن - ينظر البيضاوي في تفسيره م س/ ج 15 ص 346

² سورة الكهف الآية 60

ذلك لموسى و نسي موسى أن يسأله عنه أين هو؟ و على هذا فمعنى "نسيا حوثهما"¹ بنسبة النسيان إليهما معا: نسيا حال حوثهما فموسى نسي كونه في المكتل فلم يتفقدده و الفتى نسيه إذ لم يخبر موسى بعجيب ما رأى من أمره .

والآيات غير صريحة في حياة الحوت بعد ما كان ميتا بل ظاهر قوله: "نسيا حوثهما" و كذا قوله: "نسيت الحوت" أن يكونا وضعاه في مكان من الصخرة مشرف على البحر فيسقط في البحر أو يأخذه البحر بمد و نحوه فيغيب فيه و يغور في أعماقه بنحو عجيب كالدخول في السرب و يؤيده ما في بعض الروايات أن العلامة كانت هي افتقاد الحوت لا حياته "² قوله تعالى: "فلما جاوزا قال لفتاه آتنا غداءنا لقد لقينا من سفرنا هذا نصبا" قال المراد بالغداء ما يتغذى به و فيه دلالة على أن ذلك كان في النهار، أي و لما جاوزا مجمع البحرين أمر موسى فتاه أن يأتي بالغداء و هو الحوت الذي حملاه ليتغديا به بعد أن لقيا من سفرهما تعباً، وكانت الصخرة هي العلامة بلوغ مجمع البحرين ، وقد نسي الفتى أن يذكر الحوت وتلك الحالة التي رآه عليها وهو يدخل البحر حيا بعد أن كان ميتا كما في بعض الروايات ، فهو لم ينسى الحوت وإنما نسي ذكره ، "وَأَتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ سَرَبًا" بحثا عن الحوت ، "و ما أنسانيه إلا الشيطان أن أذكره" ذكر الحوت لموسى إلا الشيطان فهو لم ينس نفس الحوت و إنما نسي أن يذكر حاله التي شاهد منه لموسى .

و لا ضير في نسبة الفتى نسيانه إلى تصرف من الشيطان بناء على أنه كان يوشع بن نون النبي و الأنبياء في عصمة إلهية من الشيطان لأنهم معصومون مما يرجع إلى المعصية و أما مطلق إيذاء الشيطان فيما لا يرجع إلى معصية فلا دليل يمنعه قال تعالى: "و اذكر عبدنا أيوب إذ نادى ربه أي مسني الشيطان بنصب و عذاب "³

و قوله: " و اتَّخَذَ سَبِيلَهُ فِي الْبَحْرِ عَجَبًا" ثم قوله " قَالَ ذَلِكَ مَا كُنَّا نَبْغُ فَارْتَدَّا عَلَى آثَارِهِمَا قَصَصًا" ذلك الذي وقع من أمر الحوت هو الذي كان يطلبه موسى عليه السلام فيكشف ذلك أنه كان مأمورا من طريق الوحي أن يلقي العالم في مجمع البحرين و كان علامة المحل الذي يجده و

من روايات الشيخين و النسائي و الترمذي و غيره: أنه كانت عند الصخرة عين الحياة حتى في رواية مسلم و غيره أن الماء كان ماء الحياة من شرب منه خلد و لا يقاربه شيء ميت إلا حي فلما نزل و مس الحوت الماء حي .

² - الطبطبائي / الميزان في تفسير القرآن / مؤسسة الأعلمي للطبوعات بيروت لبنان ط 1998/01 ج 13 ص 335 و 336

³ الطبطبائي / الميزان م . س 13 / 337.

يلقاه فيه ما وقع من أمر الحوت إما خصوص قضية حياته و ذهابه في البحر أو بنحو الإبهام و العموم كفقده الحوت أو حياته أو عود الميت حيا و نحو ذلك، و لذلك لما سمع موسى من فتاه ما سمع من أمر الحوت قال ما قال، و رجعا إلى المكان الذي فارقه فوجدا عبدا " قوله تعالى: "فوجدا عبدا من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا" كل نعمة فإنها رحمة منه تعالى لخلقه لكن منها ما تتوسط فيه الأسباب الكونية و تعمل فيه كالنعم الظاهرية بأنواعها، و منها ما لا يتوسط فيه شيء منها كالنعم الباطنية من النبوة و الولاية بشعبها و مقاماتها، و تقييد الرحمة بقوله: "من عندنا" الظاهر في أنها من موهبته لا صنع لغيره فيها يعطي أنها من القسم الثاني أعني النعم الباطنية ثم اختصاص الولاية بحقيقتها به تعالى كما قال: "فإن الله هو الولي"¹: و كون النبوة مما للملائكة الكرام فيه عمل كالوحي و نحوه يؤيد أن يكون المراد بقوله: "رحمة من عندنا" حيث جيء بنون العظمة و لم يقل: من عندي هو النبوة دون الولاية، و بهذا يتأيد تفسير من فسر الكلمة بالنبوة "²".

و أما قوله: "و علمناه من لدنا علما" فهو أيضا كالرحمة التي من عنده علم لا صنع فيه للأسباب العادية كالحس و الفكر حتى يحصل من طريق الاكتساب و الدليل على ذلك قوله: "من لدنا" فهو علم وهي غير اكتسابي يختص به أوليائه و آخر الآيات يدل على أنه كان علما بتأويل الحوادث.³

قوله تعالى: "قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عَلَّمْتَ رُشْدًا" فالطلب كان لإتباع الرشد فأرشد به أو تعلمني مما علمت أمرا ذا رشدا، ولكن لما كان الخضر قد أوتي العلم اللدني كما أشرنا، أجاب بقوله تعالى: "قَالَ إِنَّكَ لَنْ تَسْتَطِيعَ مَعِيَ صَبْرًا" وهذا نفي مؤكد لصبره (عليه السلام) على شيء مما يشاهده منه في طريق التعليم و الدليل عليه تأكيد الكلام بأن، و إيراد الصبر نكرة في سياق النفي الدال على إرادة العموم، و نفي الصبر بنفي الاستطاعة التي هي القدرة فهو أكد من أن يقال: لن تصبر، و إيراد النفي بلن و لم يقل: لا تصبر و للفعل توقف على القدرة فهو نفي الفعل بنفي أحد أسبابه ثم نفي الصبر بنفي سبب القدرة عليه و هو إحاطة الخبر و العلم بحقيقة الواقعة و تأويلها حتى يعلم أنها يجب أن تجري على ما جرت عليه.⁴

و قد نفي صبره على مظاهر علمه من الحوادث حيث قال: "لن تستطيع معي" و لم ينف

¹ سورة الشورى الآية 09

² ينظر / الطبطائي / تفسير الميزان ص 339

³ ينظر / البيضاوي م س 349/15 -

⁴ ينظر / الطبطائي ، الميزان

صبره على نفس علمه فلم يقل: لن تصبر على ما أعلمه و لن تتحملة و لم يتغير عليه موسى (عليه السلام) حينما أخبره بتأويل ما رأى منه و إنما تغير عليه عند مشاهدة نفس أفعاله التي أراه إياها في طريق التعليم، فللعلم حكم و لمظاهره حكم و نظير ذلك أن موسى (عليه السلام) لما رجع من الميقات إلى قومه و شاهد أنهم عبدوا العجل من بعده امتلاً غيظاً و ألقى الألواح و أخذ برأس أخيه يجره إليه و قد كان الله أخبره بذلك و هو في الميقات فلم يأت بشيء من ذلك و قول الله أصدق من الحس⁽¹⁾.

فقوله: "إنك لن تستطيع معي" إخبار بأنه لا يطبق الطريق الذي يتخذه في تعليمه أن اتبعه لا أنه لا يتحمل العلم، وقوله تعالى: "قال ستجدني إن شاء الله صابراً و لا أعصي لك أمراً" وعده الصبر لكن قيده بالمشية فلم يكذب إذ لم يصبر، و قوله: "و لا أعصي" عطف على "صابراً" لما فيه من معنى الفعل فعدم المعصية الذي وعده أيضاً مقيد بالمشية و لم يخلف الوعد إذ لم ينته بنهيته عن السؤال .

قوله تعالى: "قال فإن اتبعني فلا تسألني عن شيء حتى أحدث لك منه ذكراً" الظاهر أن "منه" متعلق بقوله: "ذكراً" و إحداث الذكر من الشيء الابتداء به من غير سابقة و المعنى فإن اتبعني فلا تسألني عن شيء تشاهده من أمري تشق عليك مشاهدته حتى أبتدئ أنا بذكر منه، و فيه إشارة إلى أنه سيشاهد منه أموراً تشق عليه مشاهدتها و هو سيبينها له لكن لا ينبغي لموسى أن يبتدئه بالسؤال و الاستخبار بل ينبغي أن يصبر حتى يبتدئه هو بالإخبار⁽²⁾. و قد أتى موسى (عليه السلام) من الخلق و الأدب البارع الحري بالمتعلم المستفيد قبال الخضر - على ما تحكيه هذه الآيات - بأمر عجيب و هو كلیم الله موسى بن عمران الرسول النبي أحد أولي العزم صاحب التوراة .

فكلامه موضوع على التواضع من أوله إلى آخره، و قد تأدب معه أولاً فلم يورد طلبه منه التعليم في صورة الأمر بل في صورة الاستفهام هضماً لنفسه، و سمي مصاحبته إتباعاً منه له، ثم لم يورد التعليم في صورة الاشتراط بل قال: على أن تعلمن ، ثم عدّ نفسه متعلماً، ثم أعظم قدر علمه إذ جعله منتسباً إلى مبدأ غير معلوم لم يعينه باسم أو نعت فقال: "علمت" و لم يقل: تعلم، ثم مدحه بقوله: "رشداً" ثم جعل ما يتعلمه بعض علمه فقال: "مما علمت" و لم يقل: ما علمت ثم رفع قدره

¹ راجع القصة في سورة الأعراف

² الطبطباتي / تفسير الميزان ص 340

إذ جعل ما يشير عليه به أمرا يأمره و عد نفسه لو خالفه فيما يأمر عاصيا ثم لم يسترسل معه بالتصريح بالوعد بل كنى عنه بمثل قوله: "ستجدني إن شاء الله صابرا و لا أعصي لك أمرا".

و قد تأدب الخضر معه إذ لم يصرح بالرد أولا بل أشار إليه بنفي استطاعته على الصبر ثم لما وعده موسى بالصبر إن شاء الله لم يأمره بالإتباع بل خلى بينه و بين ما يريد فقال: "فإن اتبعني" ثم لم ينهه عن السؤال نهيا مطلقا في صورة المولوية المحضة بل علقه على اتباعه فقال: "فإن اتبعني فلا تسألني" حتى يفيد أنه لا يقترح عليه بالنهي بل هو أمر يقتضيه الإلتباع.

وبعد هذه التقديمات الرائعة تبدأ الانطلاقات الثلاثة المشابهة والتي عبر القرآن عن كل منها بلفظ "انطلقا"⁽¹⁾، "فانطلقا حتى إذا ركبا في السفينة خرقها قال أ خرقتها لتغرق أهلها لقد جئت شيئا إمرأ" الأمر بكسر الهمزة الداهية العظيمة، و قوله: "فانطلقا" تفریع على ما تقدمه، و المنطلقان هما موسى و الخضر و هو ظاهر في أن موسى لم يصحب فتاه في سيره مع الخضر، و اللام في قوله: "لتغرق أهلها" للغاية فإن الغرق و إن كان عاقبة للخرق و لم يقصده الخضر البتة لكن العاقبة الضرورية ربما تؤخذ غاية مقصودة لوضوحها.⁽²⁾

وتستمر الرحلة و يحكم النبي على الظاهر ويستمر الولي في الباطن و على هذا فالآيات مسرودة في صورة قصة واحدة اعترض فيها موسى على الخضر (عليهما السلام) ثلاث مرات واحدة بعد أخرى لا في صورة ثلاث قصص اعترض فيها ثلاث اعتراضات كأنه قيل: وقع كذا و كذا فاعترض عليه ثم اعترض ثم اعترض فالقصة قصة اعتراضاته فهي واحدة لا قصة أعمال هذا و اعتراضات ذاك حتى تكون ثلاثا .

و من هنا يتبين وجه الفرق بين الآيات الثلاث حيث جعل "خرقها" جواب إذا في الآية الأولى، و لم يجعل "قتله" و "وجدا" أو "أقامه" جوابا في الثانية و الثالثة بل جزءا من الشرط معطوفا عليه .

إشارة الى موسى و الخضر و السؤال أين ذهب الفتى؟ قال الماوردي "يحتمل أن الفتى تأخر عنهما لان الإخبار عن اثنين، و يمتثل أن يكون معهما

¹ و لم يذكر لأنه تبع لموسى، فاقصر على حكم المتبوع " انظر النكت و العيون للماوردي 558/2.

² ينظر الطبطبائي 341/13 و البيضاوي 348/15 -

والاعتراضات الثلاث تقابل الأفعال بنتائجها الثلاث :

الانطلاق	الفعل	الاعتراض	وصف الفعل	الصبر شرط الإتيان
ركبا السفينة	حرقها	قال أحرقتها لتغرق أهلها	جئت شيئا إمرا	الم أقل لك انك لن تستطيع معي صبيرا
لقيا غلاما	فقتله	أقتلت نفسا زكية	جئت شيئا نكرا	الم أقل لك انك لن تستطيع معي صبيرا
أتيا أهل قرية	إقامة الجدار	لو شئت لأخذت الأجر	إنكار ضمني	قال هذا فراق بيني وبينك

وقوله تعالى: "قال أ لم أقل لك إنك لن تستطيع معي صبيرا" فيه تقرير لأنه لم يصغ إلى وصيته و قوله تعالى: "قال إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني قد بلغت من لدي عذرا" جواز اللامصاحبة فقد بلغ به العذر النهاية .

وبالرجوع الى قوله تعالى : "استطعما أهلها" نجد أن ذلك صفة للقرية ، لأن للقرية نصيبا من الإتيان فيجوز وضعها موضع أهلها مجازا بخلاف الاستطعام لأنه لأهلها خاصة، و على هذا فليس قوله: "أهلها" من وضع الظاهر موضع المضمرة .

و لم يقل: حتى إذا أتيا قرية استطعما أهلها لأن القرية كانت تتمحض حينئذ في معناها الحقيقي والغرض - متعلق بالجزاء "قال لو شئت لتخذت عليه أجرا" و فيه ذكر أخذ الأجر و هو إنما يكون من أهلها لا منها فقوله: "أتيا أهل قرية" دليل على أن إقامة الجدار كانت بحضور من أهل القرية .

قوله تعالى: "قال هذا فراق بيني و بينك سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبيرا" الإشارة بهذا إلى قول موسى أي هذا القول سبب فراق بيني و بينك أو إلى الوقت أي هذا الوقت وقت فراق بيني و بينك كما قيل، و يمكن أن تكون الإشارة إلى نفس الفراق، و المعنى هذا الفراق قد حضر كأنه كان أمرا غائبا فحضر عند قول موسى: "لو شئت لتخذت" ، و قوله: "بينني و بينك" و لم يقل بيننا للتأكيد، و إنما قال الحضر هذا القول بعد الاعتراض الثالث لأن موسى كان قبل ذلك

يعتذر إليه كما في الأول أو يستمهله كما في الثاني، و أما الفراق بعد الاعتراض الثالث فقد أعذره موسى فيه إذ قال بعد الاعتراض الثاني: "إن سألتك عن شيء بعدها فلا تصاحبني" (1).

المكاشفة قبل المفارقة :

بعد تلك الأفعال التي قام بها سيدنا الخضر واعتراضات النبي موسى عليه السلام هاهو الخضر يشترع في تفصيل ما وعد إجمالا بقوله: "سأنبئك بتأويل .. "

و محصل المعنى الأول(السفينة) هو: أن السفينة كانت لعدة من المساكين يعملون بها في البحر و يتعيشون به و كان هناك ملك جبار أمر بغصب السفن فأردت بحرقها أن أحدث فيها عيبا فلا يطمع فيها الجبار و يدعها لهم².

و محصل المعنى الثاني(قتل الغلام) : فالآية - على أي حال - تلوح إلى أن إيمان أبويه كان ذا قدر عند الله و يستدعي ولدا مؤمنا صالحا يصل رحمهما و قد كان المقضي في الغلام خلاف ذلك فأمر الله الخضر بقتله ليبدلها خيرا منه زكاة و أقرب رحما .

و محصل المعنى الثالث(إقامة الجدار³) : لا يبعد أن يستظهر من السياق أن المدينة المذكورة في هذه الآية غير القرية التي وجدا فيها الجدار فأقامه، إذ لو كانت هي هي لم يكن كثير حاجة إلى ذكر كون الغلامين اليتيمين فيها فكان العناية متعلقة بالإشارة إلى أنهما و من يتولى أمرهما غير حاضرين في القرية .

و ذكر يتم الغلامين و وجود كثر لهما تحت الجدار و لو انقض لظهر و ضاع و كون أبيهما صالحا تمهيدا لقوله: "فأراد ربك أن يبلغا أشدهما و يستخرجا كثرهما"

فرحمته تعالى سبب لإرادة بلوغهما و استخراجهما كثرهما، و كان يتوقف على قيام الجدار فأقامه الخضر، و كان سبب انبعاث الرحمة صلاح أبيهما و قد عرض أن مات و أيتم الغلامين و ترك كثرهما .

¹ الطبطباتي / تفسير الميزان م . س ص 341

² انظر تفسير ابن كثير / الطبري / الميزان / البيضاوي فكلهم يتفقون على نفس التأويل بتفاوت بسيط .

الدر المنثور، عن البيهقي في شعب الإيمان عن علي بن أبي طالب: في قول الله عز و جل: " و كان تحته كثر لهما" قال: كان لوحا من ذهب مكتوب فيه: لا إله إلا الله محمد رسول الله عجا لمن يذكر أن الموت حق كيف يفرح؟ و عجا لمن يذكر أن النار حق كيف يضحك؟ و عجا لمن يذكر أن القدر حق كيف يحزن؟ و عجا لمن يرى الدنيا و تصرفها بأهلها حالا بعد حال كيف يطمئن إليها؟

ووصف أبيهما بالصلاح دليل على كون هذا الكثر أيا ما كان أمرا غير مذموم على تقدير تسليم كون الكانز هو الأب، على أن من الجائز أن يكون أبوهما الصالح كثره لهما لتأويل يسوغه فما هو بأعظم من حرق السفينة و قتل النفس المحترمة الواردين في القصة و قد جوزهما التأويل بأمر إلهي. و في الآية دلالة على أن صلاح الإنسان ربما ورث أولاده أثرا جميلا و أعقب فيهم السعادة و الخير فهذه الآية في جانب الخير نظيرة قوله تعالى: "وَلْيَخْشَ الَّذِينَ لَوْ تَرَكَوْا مِنْ بَعْدِهِمْ ذُرِّيَةً ضِعَافًا خَافُوا عَلَيْهِمْ"¹.

نبوة الخضر

و قوله: "و ما فعلته عن أمري" كناية عن أنه إنما فعل ما فعل عن أمر غيره و هو الله سبحانه وتعالى، لا عن أمر أمرته به نفسه، ولا عن اجتهاد منه، بل هو أمر الله وهذا يدل على انه نبي أوحى إليه، قال ابن عطية: "والخضر نبي عند الجمهور وقيل هو عبد صالح غير نبي والآية تشهد بنبوته لان بواطن أفعاله، هل كانت إلا بوحي من الله"²

وقال أبوحيان: "والجمهور على ان الخضر نبي وكان علمه معرفة بواطن قد أوحيت إليه وعلم موسى الأحكام والفتيا بالظاهر"³.

و قوله: "ذلك تأويل ما لم تسطع عليه صبرا" أي ما لم تستطع عليه صبرا من استطاع يستطع بمعنى استطاع يستطع والتأويل في عرف القرآن هو الحقيقة التي يتضمنها الشيء ويؤول إليها و يتني عليها كتأويل الرؤيا و هو تعبيرها، و تأويل الحكم و هو ملاكه و تأويل الفعل و هو مصلحته و غايته الحقيقية، و تأويل الواقعة و هو علتها الواقعية وهكذا

فقوله: "ذلك تأويل ما لم تسطع" إشارة منه إلى أن الذي ذكره للوقائع الثلاث و أعماله فيها هو السبب الحقيقي لها لا ما حسبه موسى من العناوين المترائية من أعماله كالتسبب إلى هلاك الناس في حرق السفينة و القتل من غير سبب موجب في قتل الغلام و سوء تدبير المعاش في إقامة الجدار. و ذكر بعضهم: أن من الأدب الجميل الذي استعمله الخضر مع ربه في كلامه أن ما كان من الأعمال التي لا تخلو عن نقص ما نسبه إلى نفسه كقوله: فأردت أن أعيبها و ما جاز انتسابه

¹ - سورة النساء الآية 09

ابن عطية/ المحرر الوجيز 3/529 نقلا عن التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم/مجموعة من العلماء إشراف مصفى مسلم/الشارقة م

2010/04 ص 375..

³ أبو حيان/ البحر المحيط 6/147 نقلا عن التفسير الموضوعي م س .

إلى ربه و إلى نفسه أتى فيه بصيغة المتكلم مع الغير كقوله: "فأردنا أن ييدلها ربهما"، "فخشينا" و ما يختص به تعالى لتعلقه بربوبيته و تدبيره ملكه نسبه إليه كقوله: "فأراد ربك أن يبلغا أشدهما"⁽¹⁾

بحث تاريخي :

لم يرد ذكر الخضر في القرآن إلا ما في قصة رحلة موسى إلى مجمع البحرين، و لا ذكر شيء من جوامع أوصافه إلا ما في قوله تعالى: "فوجدنا عبدا من عبادنا آتيناها رحمة من عندنا و علمناه من لدنا علما"⁽²⁾

و الذي يتحصل من الروايات النبوية أو الواردة من طرق عدة في قصته ففي رواية محمد بن عمار: أن الخضر كان نبيا مرسلا بعثه الله تبارك و تعالى إلى قومه فدعاهم إلى توحيده و الإقرار بأنبياؤه و رسله و كتبه، و كان آيته أنه لا يجلس على خشبة يابسة و لا أرض بيضاء إلا أزهرت خضراء و إنما سمي خضرا لذلك، و كان اسمه تاليا بن مالك بن عابر بن أرفخشد بن سام بن نوح ، و يؤيد ما ذكر من وجه تسميته ما في الدر المنثور، عن عدة من أرباب الجوامع عن ابن عباس و أبي هريرة عن النبي (صلى الله عليه وسلم) قال: إنما سمي الخضر خضرا لأنه صلى على فروة بيضاء فاهتزت خضراء .

و في بعض الأخبار كما فيما رواه العياشي عن بريد عن أحدهما (عليهما السلام): الخضر و ذو القرنين كانا عالمين و لم يكونا نبين لكن الآيات النازلة في قصته مع موسى لا تخلو عن ظهور في كونه نبيا كيف؟ و فيها نزول الحكم عليه .

و يظهر من أخبار متفرقة: أنه حي لم يموت بعد و ليس بعزيز على الله سبحانه أن يعمر بعض عباده عمرا طويلا إلى أمد بعيد و لا أن هناك برهانا عقليا يدل على استحالة ذلك و قد ورد في سبب ذلك في بعض الروايات من طرق العامة أنه ابن آدم لصلبه و نسيء له في أجله حتى يكذب الدجال⁽³⁾، و في بعضها أن آدم (عليه السلام) دعا له بالبقاء إلى يوم القيامة⁽⁴⁾، و في عدة روايات أنه شرب من عين الحياة التي هي في الظلمات حين دخلها ذو القرنين في طلبها .

¹ الطبطبائي / تفسير الميزان / م. س. ص 340

² سورة الكهف الآية 65

³ الدر المنثور عن الدارقطني وابن عساكر عن ابن عباس ...

⁴ الدر المنثور عن الدارقطني وابن عساكر عن ابن اسحاق ...

و قد كثرت الروايات في الخضر كرواية خصيف¹: أربعة من الأنبياء أحياء اثنان في السماء: عيسى و إدريس، و اثنان في الأرض الخضر و إلياس فأما الخضر فإنه في البحر و أما صاحبه فإنه في البر².

و رواية³ العقيلي عن كعب قال: الخضر على منبر بين البحر الأعلى و البحر الأسفل، و قد أمرت دواب البحر أن تسمع له و تطيع، و تعرض عليه الأرواح غدوة و عشية .
و رواية⁴ كعب الأحبار: أن الخضر بن عاميل ركب في نفر من أصحابه حتى بلغ بحر الهند و هو بحر الصين فقال لأصحابه: يا أصحابي ادلوني فدلوه في البحر أياما و ليالي ثم صعد فقالوا: يا خضر ما رأيت؟ فلقد أكرمك الله و حفظ لك نفسك في لجة هذا البحر فقال استقبلني ملك من الملائكة فقال لي: أيها الآدمي الخطاء إلى أين؟ و من أين؟ فقلت: إني أردت أن أنظر عمق هذا البحر. فقال لي: كيف؟ و قد أهوى رجل من زمان داود (عليه السلام) لم يبلغ ثلث قعره حتى الساعة و ذلك منذ ثلاث مائة سنة، إلى غير ذلك من الروايات المشتملة على نوادر القصص.

الصلة بين القصة و محور السورة : جاءت قصة موسى و الخضر لتبين لنا أهمية العلم النافع، و بركة إتباع العلماء، و أثر الصحبة المباركة في العصمة و النجاة من براثن الفتن، و بهذا تنتظم القصة مع محور السورة الذي يدور حول العواصم من الفتن .

الهدايات المستنبطة من القصة :

– السفر في طلب العلم و علو الهمة و قوة العزم في طلبه، و الصبر على المشقة و العناء و مكابدة الصعاب التي تعترض طالب العلم .
– قوله تعالى (قَالَ لَهُ مُوسَى هَلْ أَتَّبِعُكَ عَلَىٰ أَنْ تُعَلِّمَنِي مِمَّا عُلِّمْتَ رُشْدًا) فيه دليل على أن المتعلم تبع للعالم ولو تفاوتت المراتب ، و ليس في ذلك ما يدل على أن الخضر أفضل من موسى ، فقد يأخذ الفاضل عن المفضل ، و قد يختص أحدهما بعلم لا يعلمه الآخر و فيه الحاجة إلى التخصص الدقيق في العلم ، و الرجوع إلى أهل التخصص.

¹ الدر المنثور عن ابن شاهين عنه ..

² الطبطبائي / تفسير الميزان م س 341

³ الدر المنثور عنه ...

⁴ الدر المنثور عن ابي الشيخ في العظمة و ابي النعيم في الحلية / منقولا عن تفسير الميزان .

- العلم بحر لا ساحل له .
- من فوائد هذه القصة أن لا يعجب المرء بعلمه ولا يبادر إلى إنكار ما لم يستحسنه فلعل في الأمر سرا لا يعرفه، وان يداوم على التعلم ويتذلل للمتعلم، ويراعي الأدب في المقابل.
- تعلم العلم عبادة وقربة ، وهو ليس غاية في حد ذاته ، والانتفاع به يكون في أمور الدين والدنيا .
- ورد في القصة مؤهلات المعلم والمربي والمصلح وهي: العبودية، الرحمة، العلم، الإخلاص، النصح، البذل، الإحسان، فلا بد من الاجتهاد في العبادة والتحلي بمكارم الأخلاق.
- تقديم الرحمة على العلم: ما يدل على أهميتها للعالم والمتعلم، فلا يعقل انتزاع الرحمة من قلوب أهل العلم لأن في غياب ذلك لا معنى لرسالة العلم السامية.
- ومما يستفاد من القصة أن العلم نوعان علم مكتسب يدركه المرء بكده واجتهاده، وعلم لدي يهبه الله لمن يمن عليه من عباده لقوله تعالى (وَعَلَّمْنَاهُ مِنْ لَدُنَّا عِلْمًا)
- تحلي طالب العلم بالصبر والأناة وتأدبه مع معلمه وترفقه عند السؤال .
- ومن لطائف الفوائد: التأدب مع الله تعالى ومراعاة حقوقه ومراعاة مقامه تعالى ، يتجلى ذلك في قول الخضر عند تأويل حرق السفينة : (فَأَرَدْتُ أَنْ أَعِيبَهَا) بإسناد العيب إلى نفسه، وإسناد الأعمال الخيرة إلى الله تعالى .

البعد الثلاثي في سورة الكهف

حسب نظرية اينشتاين فإن "الزمن لا يجري في جميع أنحاء الكون بالتساوي ، بل يطول ويقصر حسب ظروف معينة وأمكنة معينة"¹ فالأثر في قصر الساعة وطولها مرده في الحالتين الى شعور المرء ونفسيته ، فالحالة داخل السجن ليست كخارجه ، أما من الناحية العلمية فالساعة تظل ساعة تدل على فترة معينة من الزمن ، وإن أي حادث في هذا الكون قد يكون في الماضي بالنسبة لمشاهد وفي الحاضر لمشاهد آخر وفي المستقبل لمشاهد ثالث إذا اختلفت حركة هؤلاء المشاهدين بالنسبة للمكان الذي يقع فيه الحادث ، وإذا اختلفت أبعادهم عن موقعه .

ويرى اينشتاين أن الزمن يطول ويقصر حسب أمرين

¹ محمد عبد الرحمن مرحبا/ اينشتاين والنظرية النسبية / دار القلم بيروت الطبعة الثامنة - شباط - 1981 م -

الأمر الأول : حسب السرعة ، فالزمن يتباطأ حسب السرعة، فكلما زادت السرعة زاد التباطؤ ، وهو ما تبحت فيه النظرية النسبية الخاصة فإذا وصلنا إلى سرعة الضوء يتوقف الوقت أي الزمن. **والأمر الثاني:** حسب الكتلة فالزمن يسير ببطء عند الكتل الكبيرة وهو ما تبخته النظرية النسبية العامة ، أي المتواجد على كوكب المشتري- (وهو أكبر من الأرض)- يمر به الوقت أبطء من المقيم على الأرض. فما علاقة ذلك بسورة الكهف ؟

سورة الكهف احتوت على البعد الثالث الذي نجمله فيما يلي :

أولاً: تغير الزمان مع ثبوت المكان

وقد عاجلت هذا الاحتمال قصة أصحاب الكهف ، فقد تبدل شعور الزمن عندهم بالرغم من عدم تغير المكان (الموضع) حيث هو موضع أرضي في أحد الكهوف .

ثانياً : تغير المكان مع ثبوت الزمان

وعاجلت ذلك قصة موسى وفتاه في الرحلة إلى العبد الصالح ففي القصة تغير المكان إلى مسافات سحيقة ولم يستغرق ذلك زمناً يذكر ولذلك استخدمت في القصة لفظة "الانطلاق" عندما وجدا أي موسى وفتاه ، العبد الصالح في مجمع البحرين ، وهو موضع كان يحتاج إلى أحقاب لبلوغه حيث خاطب النبي موسى فتاه قائلاً : " وَإِذْ قَالَ مُوسَى لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا " ¹ . فبلغا الموضع من دون مرور زمن "فَلَمَّا بَلَغَا مَجْمَعَ بَيْنَهُمَا".

ثم انطلق موسى مع صاحب العلم ثلاث انطلاقات مشابهة عبر القران عن كل منها بلفظ "انطلقا" وقد تحددت الحقة في القاموس بنحو 80 عاماً أي أن الرحلة تحتاج إلى 240 سنة بالسفر العادي.

ثالثاً : تغير الزمان والمكان (تقنية البعد الثالث)

قد عبرت قصة ذي القرنين عن هذا الاحتمال لكن الأبعاد الثلاثة قد دخلت في التفاصيل الجزئية فنلاحظ مثلاً أن أصحاب الكهف قد تم إيقاظهم وبإشارات وردت ثلاث مرات :

" ثُمَّ بَعَثْنَاهُمْ لِنَعْلَمَ أَيُّ الْحِزْبَيْنِ أَحْصَىٰ لِمَا لَبِثُوا أَمَدًا " ²

" وَكَذَٰلِكَ بَعَثْنَاهُمْ لِيَتَسَاءَلُوا بَيْنَهُمْ " ³

¹ سورة الكهف الآية 60

² سورة الكهف الآية 12

³ سورة الكهف الآية 19

"وَكَذَلِكَ أَعْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ" ¹

ومن ناحية عددهم فقد أشير إليه بثلاث احتمالات أيضا في ².

"سَيَقُولُونَ ثَلَاثَةً رَابِعُهُمْ كَلْبُهُمْ"

"وَيَقُولُونَ خَمْسَةً سَادِسُهُمْ كَلْبُهُمْ رَجْمًا بِالْغَيْبِ"

"وَيَقُولُونَ سَبْعَةً وَثَامِنُهُمْ كَلْبُهُمْ"

"قُلْ رَبِّي أَعْلَمُ بِعَدَّتِهِمْ مَا يَعْلَمُهُمْ إِلَّا قَلِيلًا فَلَا تُمَارِ فِيهِمْ إِلَّا مِرَاءً ظَاهِرًا وَلَا تَسْتَفْتِ فِيهِمْ أَحَدًا" ³

ولقد تكرر ذكر الأرقام : 3-4-5-6-7-8 لو تم جمعهم لكان المجموع (33) وكأنه

يشير إلى النظام الثلاثي المكرر بالأرقام أيضا.

كما يلاحظ أن الوصية التي قالها قائل منهم لمن أرسلوه تضمنت ثلاثة أبعاد (فليأتكم برزق

منه.... وليتلطف...ولا يشعركم أحداً).

وسبب ذلك وجود ثلاثة نتائج محتملة إذا ظهروا عليهم ألا وهي: (يرحموكم...أو يعيدوكم في

ملتهم..ولن تفلحوا إذا أبداً).

وكان مقدار لبثهم في الكهف مقداراً ثلاثياً أيضا :

"وَلَبِثُوا فِي كَهْفِهِمْ ثَلَاثَ مِائَةٍ سِنِينَ" وازدادوا تسعاً" ⁽⁴⁾ العدد 03 و09 (03 + 03 + 03)

ويستمر النظام الثلاثي في قصة موسى وفتاه فالانطلاق تم بثلاث مراحل :

"فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا رَكِبَا فِي السَّفِينَةِ خَرَقَهَا"

" فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا لَقِيَ غُلَامًا فَقَتَلَهُ"

" فَانْطَلَقَا حَتَّى إِذَا أَتَيَا أَهْلَ قَرْيَةٍ اسْتَطَعَا أَهْلَهَا "

أما شخوص الرحلة فكانوا ثلاثة كذلك : وهم موسى..وفتاه..والعبد الصالح

وأن قصة النبي موسى والعبد الصالح الخضر عليهما السلام تضمنت ثلاثة أحداث وهي :

خرق السفينة..قتل الغلام...إقامة الجدار.

والانطلاقات الثلاثة وردت بإرادة متغيرة بأبعاد ثلاثة :

¹ سورة الكهف الآية 21

² سورة الكهف الآية 22

³ سورة الكهف الآيتان 22 و 23 .

⁴ -سورة الكهف الآية 65

السفينة.. فأردت ، الغلام.. فأردنا، الجدار.. فأراد ربك .
أما الحركة ففي المواضيع الثلاثة متغيرة بحسب الاحتمالات
السفينة.. يجرها الأشخاص ولا تتحرك وحدها.
الغلام,, يتحرك تلقائيا.

الجدار.. لا يتحرك تلقائيا ولا يجره أحد.

أما قصة ذي القرنين وكما أشرنا إليها من قبل ففيها تغير الزمان والمكان في نفس الوقت فإنها
تنطوي على "ثلاث رحلات تبدأ جميعها بالعبارة "فأتبع سببا".
إن سبب ذلك كما يبدو هو أن الأشياء تتغير بثلاثة أبعاد¹ فالزمن ينطوي للإنسان على ماض
وحاضر ومستقبل.

أسرار الإشارات في سورة الكهف :

1- تبدأ سورة الكهف بالحمد لله وهي من بين الخمس سور التي تبدأ بذلك وهي :

سورة الفاتحة : (الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ) .

سورة الأنعام : (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي خَلَقَ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) .

سورة سبأ : (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي لَهُ مَا فِي السَّمَوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ) .

سورة فاطر (الْحَمْدُ لِلَّهِ فَاطِرِ السَّمَوَاتِ وَالْأَرْضِ) .

هذه الاستهلالات في السور الأربع تتحدث كلها عن القرآن التكويني (الكون / السموات والأرض
) أما فاتحة الكهف فتتحدث عن القرآن التدويني (الكتاب)، (الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ
الكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا) . وكل من القرآن التكويني والقرآن التدويني يكمل بعضه البعض
الأخر .

02 - السورة توجه إنذارا شديدا للهجة للجماعة التي راحت تحارب الدين، كما توضح خطورة
الانحراف العقائدي عند المسيحيين واليهود والمشركين (الذين قالوا اتخذ الله ولدا) فالنصارى

* - ويقصد بالبعد الثالث أن لكل شخص عينان وكل عين تأخذ صورة مختلفة قليلا عن العين الأخرى فيقوم المخ بجمع الصورة من
العين اليسرى واليمنى لتشكيل صورة واحدة ومن الاختلاف بين الصورة من العين اليمنى واليسرى يستطيع المخ ترجمة ذلك إلى رؤية ثلاثية
الأبعاد وهي المعمول بها الآن كتقنية حديثة في السينما والكاميرات في حين أن القرآن الكريم استخدمها منذ أكثر من ألف وأربعمائة سنة.

قاولوا : (وَقَالَتِ النَّصَارَى الْمَسِيحُ ابْنُ اللَّهِ ذَلِكَ قَوْلُهُمْ بِأَفْوَاهِهِمْ)¹
 واليهود قالوا : (وَقَالَتِ الْيَهُودُ عَزِيزُ ابْنِ اللَّهِ) أما المشركون فقال فيهم جل شأنه :
 (وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مِنْ دُونِهِ أَوْلِيَاءَ مَا نَعْبُدُهُمْ إِلَّا لِيُقَرِّبُونَا إِلَى اللَّهِ زُلْفَى)².

فالشرك واقع لامحالة مادام هؤلاء جميعا قد جعلوا لله حدودا مادية ، و هذا فيه خطورة جسيمة
 يقول الله تعالى : (قَالُوا اتَّخَذَ اللَّهُ وَلَدًا سُبْحَانَهُ هُوَ الْغَنِيُّ لَهُ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ إِنَّ
 عِنْدَكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ بِهَذَا أَتَقُولُونَ عَلَى اللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ)³ ويقول : (وَقَالُوا اتَّخَذَ الرَّحْمَنُ وَلَدًا
 ، لَقَدْ جِئْتُمْ شَيْئًا إِدًّا ، تَكَادُ السَّمَاوَاتُ يَتَفَطَّرْنَ مِنْهُ وَتَنْشَقُّ الْأَرْضُ وَتَخِرُّ الْجِبَالُ هَدًّا ، أَنْ دَعَوْا
 لِلرَّحْمَنِ وَلَدًا ، وَمَا يَنْبَغِي لِلرَّحْمَنِ أَنْ يَتَّخِذَ وَلَدًا ، إِنْ كُلُّ مَنْ فِي السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ إِلَّا آتِي
 الرَّحْمَنِ عَبْدًا ، لَقَدْ أَحْصَاهُمْ وَعَدَّهُمْ عَدًّا ، وَكُلُّهُمْ آتِيهِ يَوْمَ الْقِيَامَةِ فَرْدًا)⁴ . وسورة الكهف تصف
 هذا النوع من الشرك الذي لا يجزى إلا بالعقاب الشديد يقول تعالى : (كَبُرَتْ كَلِمَةً تَخْرُجُ مِنْ
 أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا)⁵ . فالدين منذ الأزل أي من آدم عليه السلام إلى محمد صلى الله
 عليه وسلم هو دين واحد ، فالدين لم يتغير ولكن الإنسان هو الذي تغير وغير ، والدين عند الله
 الإسلام قال تعالى : (إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ وَمَنْ بَدَّلَ دِينَهُ فَسَيَكُونُ مِنَ الْقَائِلِينَ)⁶ .

03 - كلمة " الكهف " توضح وكأننا في بداية الخلق عندما سكن الإنسان الكهوف ، وهو
 مكان مظلم لا رفاهية فيه والفتية ورغم أنهم كانوا ذوي مكانة اجتماعية عالية ، ولم يكونوا من
 أراذل القوم إلا أنهم فروا بدينهم إلى هذا الكهف المظلم ففروا من نعيم الكفر إلى راحة الكهف
 محافظة على الدين .

04 - سورة الكهف فيها من الوعد ما توضحه الآيات التالية (مَنْ كَانَ فِي الضَّلَالَةِ فَلْيَمْدُدْ لَهُ
 الرَّحْمَنُ مَدًّا ۖ حَتَّىٰ إِذَا رَأَوْا مَا يُوعَدُونَ إِمَّا الْعَذَابَ وَإِمَّا السَّاعَةَ فَسَيَعْلَمُونَ مَنْ هُوَ شَرُّ مَكَانًا
 وَأَضْعَفُ جُنْدًا)⁷ . فان العذاب لا يأتي إلا بعد استمرار الضلال والعصيان ، والساعة تأتي عند
 اكتمال أنصار الإمام المهدي المنتظر ، وساعتها يكون إما الساعة وإما العذاب ، فكيف ينطبق هذا

¹ سورة التوبة الآية 30

² سورة الزمر الآية 03

³ سورة يونس الآية 68

⁴ سورة مريم الآيات من 88 الى 95

⁵ سورة الكهف الآية 05

⁶ سورة آل عمران 85.

⁷ سورة مريم الآية 85

على سورة الكهف ، يقول تعالى : (وَكَذَلِكَ أَغْتَرْنَا عَلَيْهِمْ لِيَعْلَمُوا أَنَّ وَعْدَ اللَّهِ حَقٌّ وَأَنَّ السَّاعَةَ لَا رَيْبَ فِيهَا إِذِ اتَّخَذُوا مِيثَاقَهُمْ لِنَتَّخِذَنَّهُمْ مَسْجِدًا)¹ فالوعد الحق، هو يوم خروج الإمام المهدي المنتظر . والساعة هي ميعاد خروجه ، فأهل الكهف ظلوا نياما لمدة ثلاث مائة وتسع سنين (309) وكأنها إشارة إلى هذا اليوم . وبهذا يكون أهل الكهف جنود من جنود الإمام المهدي المنتظر .² وأمره مرتبط بأمرهم .

05 - معنى الصاحب في القرآن الكريم حسب النظرية القصدية : في القرآن الكريم خمس وعشرون (25) آية تتكلم عن الصاحب، تسع (09) منها للملكية وستة عشر (16) في العلاقات بين الناس ، والمصاحبة تعني المرافقة ولا تلتزم طاعة ولا إتباعا من قبل المصاحب لصاحبه ، إن لم نقل تستلزم المخالفة حيث استعمل القرآن هذا الاصطلاح في المخالفين والمشككين ولم يصف المتبعين للأنبياء بالصحبة مطلقا بل وصفهم بألفاظ أخرى مثل الذين اتبعوه : (**إِنَّ أَوْلَى النَّاسِ بِإِبْرَاهِيمَ لِلَّذِينَ اتَّبَعُوهُ وَهَذَا النَّبِيُّ وَالَّذِينَ آمَنُوا**)³ وَاللَّهُ وَلِيُّ الْمُؤْمِنِينَ)³ الأصحاب يختلفون ويخالفون في الرأي لذلك أمر الله سبحانه وتعالى بمصاحبة الوالدين إذا آثرا الشرك (**وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا**)⁴ وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا)⁵ وَأَتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ)⁶ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ)⁴ وحين ذكر ذكر موسى (ع) الفتى الذي معه لم يذكره بصيغة المصاحبة بل باسم فتاه للدلالة على تفانيه في طاعته (**وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِفَتَاهُ لَا أَبْرَحُ حَتَّىٰ أَبْلُغَ مَجْمَعَ الْبَحْرَيْنِ أَوْ أَمْضِيَ حُقُبًا**)⁵ كما أوضح علاقة موسى (ع) بالمشككين من بني إسرائيل وبالأخص المنافقين منهم فسامهم أصحاب موسى (**فَلَمَّا تَرَأَى الْجَمْعَانَ قَالَ أَصْحَابُ مُوسَىٰ إِنَّا لَمُدْرِكُونَ قَالَ كَلَّا إِنَّ مَعِيَ رَبِّي سَيَهْدِينِ**)⁶

¹ سورة الكهف الآية 21

² هذا التفسير حسب ما أورده النيلي في كتبه الطور المهدي / الحل القصدي .

³ سورة آل عمران الآية 68

⁴ سورة لقمن الآية 15

⁵ سورة الكهف الآية 60

⁶ سورة الشعراء الآيتان 61 و62

وحينما أراد وصف علاقته مع رجلين احدهما مؤمن والأخر كافر فقال (قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّكَ رَجُلًا)¹ .

وكذلك محاورة موسى (ع) مع العبد الصالح فانه اذا لم يقدر ان يكون تابعا فانه يرفض أن يكون صاحبا (قَالَ إِنْ سَأَلْتِكَ عَنْ شَيْءٍ بَعْدَهَا فَلَا تَصَاحِبْنِي)² قَدْ بَلَغْتَ مِنْ لَدُنِّي عُذْرًا)² .

كذلك فعل حينما أراد وصف علاقته بين رجل ضال وجماعة مهتدين حيث سماهم أصحاب (قُلْ أَدْعُوا مِنْ دُونِ اللَّهِ مَا لَا يَنْفَعُنَا وَلَا يَضُرُّنَا وَنُرُدُّ عَلَىٰ أَعْقَابِنَا بَعْدَ إِذْ هَدَانَا اللَّهُ كَالَّذِي اسْتَهْوَتْهُ الشَّيَاطِينُ فِي الْأَرْضِ حَيْرَانَ لَهُ أَصْحَابٌ يَدْعُونَهُ إِلَى الْهُدَىٰ أَتَّبِعْنَا ۗ قُلْ إِنْ هَدَى اللَّهُ هُوَ الْهُدَىٰ ۗ وَأَمْرٌ نَأْتِيهِمْ لَرَبِّ الْعَالَمِينَ)³ .

إن منهجية اللغة تبين أن الصاحب هو القائم على الشيء والصاحب مالك الشيء ولذلك تظهر العداوة بين الأشخاص لان غاية الصاحب امتلاك صاحبه والقيام عليه بالأمر والنهي.

إن النبي (صلى) يريد القيام عليهم بالأمر والنهي فإذا أطاعوه خرجوا من حد الصحبة إلى التبعية فصاروا أتباعا وإذا أرادوا القيام عليه بالأمر والنهي والتحكم في أفعاله كانوا أصحاب وبقوا أصحاب لذلك أمره الله بعدم طاعتهم ورفض الانصياع لأهوائهم

(وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ ۗ فَاحْكُم بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ ۗ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ عَمَّا جَاءَكَ مِنَ الْحَقِّ ۗ لِكُلِّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا ۗ وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ ۗ فَاسْتَبِقُوا الْخَيْرَاتِ ۗ إِلَى اللَّهِ مَرْجِعُكُمْ جَمِيعًا فَيُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنْتُمْ فِيهِ تَخْتَلِفُونَ)⁴

¹ سورة الكهف الآية 37

² سورة الكهف الآية 76

³ سورة الأنعام الآية 76

⁴ سورة المائدة الآية 48

(وَأَنْ أَحْكُمَ بَيْنَهُمْ بِمَا أَنْزَلَ اللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَهُمْ وَاحْذَرْهُمْ أَنْ يَفْتِنُوكَ عَنْ بَعْضِ مَا أَنْزَلَ اللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِنْ تَوَلَّوْا فَاعْلَمُوا أَنَّمَا يُرِيدُ اللَّهُ أَنْ يُصِيبَهُمْ بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِنَ النَّاسِ لَفَاسِقُونَ)¹ . (ثُمَّ جَعَلْنَاكَ عَلَىٰ شَرِيعةٍ مِّنَ الْأَمْرِ فَاتَّبِعْهَا وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ)² .

ومعلوم ان هذه التأكيدات هي لوجود الأصحاب لان الأعداء لا يعقل ولا يحتمل أن يطعمهم النبي (صلى) أو يتبع أهواءهم.

فإن قلت إن الأمة أطلقوا لفظ صاحب خلافا لهذا المفهوم نقول إن القران الكريم له نظامه اللغوي الخاص.

06 - معنى " كلمة الله " : قال تعالى : (قُلْ لَوْ كَانَ الْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَاتِ رَبِّي لَنَفَذَ الْبَحْرُ قَبْلَ أَنْ

تُنْفَذَ كَلِمَاتُ رَبِّي وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِ مَدَدًا)³ حسب المنهج القصدي فإن كلمة الله هي شخوص وأنبياء وأوصياء ، لقوله تعالى : (إِذْ قَالَتِ الْمَلَائِكَةُ يَا مَرْيَمُ إِنَّ اللَّهَ يُبَشِّرُكِ بِكَلِمَةٍ مِنْهُ اسْمُهُ الْمَسِيحُ عِيسَى ابْنُ مَرْيَمَ وَجِيهًا فِي الدُّنْيَا وَالْآخِرَةِ وَمِنَ الْمُقَرَّبِينَ)⁴ . وفي قوله تعالى : ﴿ وَإِذَا تُتْلَىٰ عَلَيْهِمْ آيَاتُنَا بَيِّنَاتٍ قَالَ الَّذِينَ لَا يَرْجُونَ لِقَاءَنَا ائْتِ بِقُرْآنٍ غَيْرِ هَذَا أَوْ بَدِّلْهُ قُلْ مَا يَكُونُ لِي أَنْ أُبَدِّلَهُ مِنْ تَلْقَاءِ نَفْسِي إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ إِنِّي أَخَافُ إِنْ عَصَيْتُ رَبِّي عَذَابَ يَوْمٍ عَظِيمٍ ﴾⁵ . ﴿ لَهُمُ الْبُشْرَىٰ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَفِي الْآخِرَةِ لَا تَبْدِيلَ لِكَلِمَاتِ اللَّهِ ذَلِكَ هُوَ الْفَوْزُ الْعَظِيمُ ﴾⁶ . ﴿ وَالْعَظِيمُ ﴾⁶ . ﴿ وَأَنْتَ مَا أَوْحَىٰ إِلَيْكَ مِنْ كِتَابِ رَبِّكَ لَا مُبَدَّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَلَنْ تَجِدَ مِنْ دُونِهِ مُتَسَدِّدًا ﴾⁷ . ويقول عن هؤلاء : ﴿ وَتَمَّتْ كَلِمَتُ رَبِّكَ صِدْقًا وَعَدْلًا لَا مُبَدِّلَ لِكَلِمَاتِهِ وَهُوَ السَّمِيعُ الْعَلِيمُ ﴾⁸ .

¹ سورة المائدة الآية 49

² سورة الحاثية الآية 18

³ سورة الكهف الآية 109

⁴ سورة مريم الآية 45

⁵ سورة يونس الآية 15

⁶ سورة يونس الآية 64

⁷ سورة الكهف الآية 27

⁸ هذه المعلومات اوردها النبلي في كتبه منها الطور المهدي والحل القصدي .

الخاتمة

خاتمة:

نحاول في هذه الخاتمة أن نقدم جملة من النتائج المتوصل إليها من خلال تقصينا لأهم المحطات التي اهتمت بدراسة الخطاب القرآني ، الأمر الذي يجعلنا نعطي التصور الشامل لمقاربة النص القرآني من خلال ما توافر من دراسات وإجراءات ومنجزات في القراءة وتحليل الخطاب رغم أن السؤال يبقى مطروحا وإن حاولنا أن نعطي بعضا من الإجابة ، كيف سنقدم هذا النص القرآني لأجيال ابتعدت عنه قراءة وتذوقا والتزاما؟ بل كيف يمكننا أن نعيد قراءة القرآن في زمن قد تكالبت علينا الأمم واستهدفتنا في معقد البقاء منا، عنوان وجودنا الحضاري ورمز كينونتنا ، القرآن ولغة القرآن.

إن أهم النتائج المتوصل إليها يمكن إجمالها فيما يلي :

- 1- إن القرآن الكريم منهج رباني متكامل ، وهو نسيج وحده ، يملك خصوصية تفرد بها عن كل أسلوب (غاية وحكما وأسرا) ، وقد توجهت إليه الدراسات تفسيريا وتأويلا .
- 2- اتخذ المفسرون السابقون من اللغة مرتكزا لدراساتهم فتقارب عندهم المفهوم بين التفسير والتأويل .
- 3- إن غاية التفسير المتخصّص أو المذهبيّ بأنواعه وألوانه (الفقهي ، الكلامي ، الصوفي) قد زاغت عن القصدية الإلهية لتمرکزها حول المفسّر وآراءه ومذهبه وثقافته ، الأمر الذي أحدث إشكالية تنازعها العقل والنقل .
- 4- الدراسات الحداثيّة للقرآن الكريم وتطبيق مناهج بعيدة عن جوهره ومقصديته حالت دون الوصول إلى الصواب وابتعدت عن الجادة وحملت النص ملا يحتمل رغم أن تلك الدراسات تبقى محاولة لها بعدها المعرفي .
- 5- إن العلوم اللغوية والفلسفية والفقهية في الثقافة العربية الإسلامية لا يمكن فصلها عن الرؤية العقديّة الإسلامية .

6- إن مصطلحي الخطاب والنص مصطلحان متصلان بحقول معرفية إسلامية كعلوم القرآن، والتفسير وعلم الأصول واللغة وعلومها إذ هما متداولان في الثقافة العربية الإسلامية / ويكتسب النص /الخطاب قيمته من خلال تماسكه وانسجامه واتساقه، بحيث يشكل منظومة متكاملة /ربط شكلي دلالي.

7- القرآن الكريم خطاب ملفوظ ونص مكتوب وبناء فكري ولغوي صارم متفرد ، تتحقق فيه مكونات العملية التواصلية/ الباث والمتلقي والخطاب .

8- إن النص القرآني لا يمكنه بأي حال من الأحوال أن يكون مشروعاً مطلقاً أمام كل القراءات، وعليه فهو لا يحتمل من القراءات إلا ما كان محققاً لقصدية الرسالة الإلهية ،وباعتبار أن القراءة منجز بشري ، فتبقى تتميز بالنسبية .

9- المستويات اللغوية ماهي إلا اجتهادات فرضتها الحركة العلمية والتعليمية وليست حقيقة لغوية .

10 - القرآن الكريم نظام قصدي صارم لا بالمعنى الشكلي الذي منه المعنى البلاغي وإنما بالمعنى العلمي الهندسي ، ومادام القرآن نصاً إلهياً كما يقول هو عن نفسه ، فهو أدق نظام على الإطلاق ، وفي هذا يكمن الإعجاز .

11- النظام اللغوي للقرآن الكريم نظام محكم مستقل بذاته لا يخضع لقواعد الاعتباط اللغوي بل يفندھا ، ويؤسس لمبدأ قصدية اللغة .

12 -المنهج اللفظي أو نظام القرآن -حسب النظرية القصدية -يقوم على أسس ومبادئ هي :
مبدأ عدم الاختلاف في القرآن (يخلو القرآن من أي اختلاف مطلقاً)، ومبدأ قصور المتلقي (المتلقي قاصر عن الإحاطة بكلام الله قصوراً دائماً)، ومبدأ التباين عن كلام المخلوقين (كلام الخالق مغاير لكلام المخلوقين وان تشابهت بعض الالفاظ اتفاقاً)، ومبدأ خضوع المتلقي للنظام القرآني (على المتلقي السير على ذلك النظام ، والتحرك وفقه واكتشاف مسالكه وطرقه) ، ومبدأ التبيين الذاتي (فهو مبين لكل شيء ولذاته).

13- إن تطبيق المنهج اللفظي أو النظام القرآني في القراءة يمنع الباحث من الوقوع في هاوية التفسير بالرأي ، الذي يخرج عن قصدية الخطاب .

14- القرآن منهج عقيدة و حياة و خلاص ، و سورة الكهف من السور المكية ، احتوت على قصص قرآنية ، و لكل قصة هدف و منهج ، عظمها - رسول الله صلى الله عليه وسلم - و بين فضلها باعتبار أن فيها العصمة و النجاة .

15- يشكل النص القصصي محوراً أساسياً في سورة الكهف ، تلك السورة التي تحوي أربع قصص متنوعة الأساليب و الرؤى ، و يبدو أن النص القرآني في هذه السورة يحوي موارد متنوعة لمضامينه و أساليبه إذ أن القصص فيه انطوت على إثارة تقنيات متنوعة من الأساليب السردية و اللغوية التي تظهر المشهد القصصي وفق أبعاد عميقة و غنية بالدلالة .

16- القصص في القرآن بناء متكامل يخدم معنى معيناً وهو هدف السورة ، فالخيوط التي تربط القصص بعضها ببعض هو أنها تحدثت عن الفتن الأساسية في حياة الناس : (فتنة الدين و فتنة المال و فتنة العلم و فتنة السلطة) و محرك هذه الفتنة هو الشيطان ، و لذلك كله علاقة مع المسيح الدجال .

17- سورة الكهف تتحدث عن طائفتين من الناس ، طائفة المؤمنين الذين آمنوا و صدقوا ، و طائفة المشركين الذين جحدوا ، فخرق الله للثانية خرقاً ربانياً في أربع قصص يتحدث بها العالمون و العجيب أن هذه القصص لم تتكرر في موضع آخر من كتاب الله ، بما يحفظ لهذه السورة تفرداً و تميزاً ، و هذا الخرق تمثل في : خرق في الزمان ، و خرق في المكان ، و خرق للعادة في الإنسان ، و أما الخرق الرابع - فهو المهيمن على الثلاثة و هو جماعها و أصلها - وهو الكشف الرباني لأستار القدر الأعلى .

18- لغة القرآن تجلي الأحداث و تصورها بأبعادها النفسية ، و ترسم شخصياتها مع الأحداث بطريقة دقيقة ، و وفق بعد جمالي قائم على الاختيارات التركيبية ، و المفردات و الحذف و التقديم و التأخير و توظيف الحروف . و قد وصلت الدقة اللغوية شأوها إذ كشفت عن البعد النفسي لأحداث النص القرآني بعرضها بلغة تجاوزت في طياتها المعاني الأولية مروراً بالمعاني الثانوية و وصولاً إلى معنى المعنى .

فلم تكن اللغة القرآنية مساوية للغة القص التي تقل كثافة عن لغة العمق أو لغة فوق مستوى الصفر لكنها كانت مقتضبة مكثفة مشحونة نفسياً تؤدي معناها بجماليات خاصة.

19- تنوعت بنى النصوص القصصية عن بعضها فكان لكل قصة بنيتها الخاصة، إذ كانت لبنية قصة الكهف - مثلاً - حضور متميز وقد تجاوزت البنى التقليدية للنص. كما وضمت بقية النصوص القصصية بُنى قائمة على الثنائيات سرداً وحواراً متناوباً، مما شكل بنيتها من تنوع لا يفتأ يحفز المتلقي على التواصل مع النص.

20 - كان الغموض يحيط بالشخصيات القصصية والزمان والمكان مما جعل النص القصصي مثيراً للمتلقي وللتأويل. وأن ما عرف عنها من تفصيلات وتوضيحات هو من خارج النص القرآني سواء من الأحاديث أم أقوال المفسرين. فقد حضرت العوالم الغرائبية والعجائبية بوجه لافت؛ إذ حفزت المتلقي على التعالق مع النصوص القصصية مستفزة المتلقي حالة من الدهشة والتشويق.

العوالم الغرائبية التي أثارها النصوص وكانت خارج إطار العقل البشري وحدث اللامعقول تشكل حقيقة واقعية تاريخية في القرآن الكريم فهي ليست - كمثل الفعل البشري - قائمة على الخيال.

21- تفوق النص القرآني بواقعية قصصه ميزة فيه ليست الوحيدة وإنما هناك ميزات متنوعة منها أن الله تعالى العليم (الذات الإلهية) يخترق القصة بين المشهد والمشهد أو الحوار والمشهد ليعطي نصحاً للمتلقي أو (الرسول صلى الله عليه وسلم) خارج إطار القصص، حيث تقطع الأحداث لمثل هذه التعليقات ثم تعاد الأحداث مرة أخرى وهكذا، وهذا النمط من الكتابة لا يوجد عند البشر. "والمتتبع للإحصاء، ولسياق السورة، يجد أن لفظ الجلالة، استمرت الضمائر التي تحيل إليه على مدار السورة كلها، وذلك في خمسين آية، بالضمائر، غير الأسماء الظاهرة.

22- تعد شخصيات القصص في سورة الكهف حقيقة واقعية ليست من نسج الخيال وإن كانت خارقة للعادة أو جاءت وفق ما يتصوره الإنسان بالغرائبي أو العجائبي، "بل هي حقائق

حدثت، ووقائع عيشت، وصور تفاعلت في الزمان والمكان، حيلى بالواقعية بكل شخصياتها ونفسياتهم، وخصوصياتهم، وحواراتهم، وصراعاتهم.

لكن القرآن في الوقت نفسه يعمد إلى "محو التاريخ وأسماء الأماكن وأسماء الأعلام، وذلك لترع الصفة التاريخية عنها، إذ هو قرآن يهدي الناس إلى الصلاح، وليس كتاب تاريخ المقصود منه تعلم التاريخ...".

23- تنوعت الأساليب السردية وتقنياتها إذ حضر في القصص تقنيات متنوعة تسهم في تنوع البناء السردى فحاء التلخيص والاستباق والتبطيء والارتداد والتشويق... الخ وهذا يفضي إلى شد المتلقي .

جاءت النصوص في جلها ضمن هندسة خاصة قائمة على الإيمان وردائفه والكفر وردائفه، وقد ظهرت هذه الثنائية المشكلة لهندسة النص تقنياً لترفد الدلالة الكلية للسورة ومنها؛ الأرض والسماء، والدينا، والآخرة، وإبليس، والملائكة... الخ.

24- إن رسالة الفتية أصحاب الكهف لم تنته حركتهم الرسالية التي قضت على كهنوت عصرهم بل هي ماضية إلى يوم الدين؛ أي يوم خروج المهدي (ض)، بل إنهم سيرجعون كلما كانت المؤسسات الظلامية الدينية تخدع الجماهير المستضعفين .

25 - ثمة علاقة وطيدة بين الشخصيات التي ذكرت في سورة الكهف ويوم الدين وظهور المهدي المنتظر (فتية أهل الكهف /يأجوج ومأجوج /ذو القرنين / الخضر) كما تقول الدراسات القصصية بأن هؤلاء جنود من جنود إمام ذلك الزمان، أما يأجوج فستكزن نهايتهم على يدي الإمام وجنوده والله اعلم .

26 - سورة الكهف احتوت على البعد الثالث/ تغير الزمان مع ثبوت المكان / تغير المكان مع ثبوت الزمان / تغير الزمان والمكان في القصص الثلاثة المذكورة .

27- لكلمة صاحب معنى خاص في القرآن الكريم يختلف عن المعنى المتعارف عليه

اعتباطيا فلا يعني بالضرورة الإلتباع والموافقة بل أحيانا يكون الصاحب مخالفا تماما لصاحبه قال تعالى ((وَإِنْ جَاهِدَاكَ عَلَىٰ أَنْ تُشْرِكَ بِي مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ فَلَا تُطِعْهُمَا ۗ وَصَاحِبُهُمَا فِي الدُّنْيَا مَعْرُوفًا ۗ وَاتَّبِعْ سَبِيلَ مَنْ أَنَابَ إِلَيَّ ۗ ثُمَّ إِلَيَّ مَرْجِعُكُمْ فَأُنَبِّئُكُمْ بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ) لقمان 15 فالمخالفة واضحة في أن احدهما مشرك والآخر مؤمن .

وأخيراً فإن النصوص القصصية ما زالت غنية بأبعاد كثيرة بقيت محتبئة في بنيتها التحتية تشكل دلالة عميقة لا يمكن كشفها نهائياً؛ لأن الدلالة النهائية للنصوص القرآنية مرجأة لا يعلمها إلا الله والله - تعالى - أعلم.

قائمة مصادر

البحث

ومراجعته

مصادر البحث ومراجعته

القرآن الكريم برواية ورش

ابن الأثير (ضياء الدين ت 622 هـ) : المثل السائر في أدب الكاتب والشاعر/ ت د/ أحمد الحوفي وبدوي طبانة / دار نهضة مصر للطباعة والنشر. 1958.

الإمام أحمد (بن محمد بن حنبل بن هلال بن أسد) : مسند الامام أحمد ،(د،ط)، دار إحياء التراث العربي بيروت لبنان ، 1414هـ / 1993 م

أحمد البحراني : التأويل منهج الاستنباط في الإسلام، دار التأويل للطباعة والنشر، ط1، 1998، ص 309. أحمد أمين : فجر الإسلام، دار الكتاب اللبناني، بيروت، ط10، 1969 .

أحمد بن الزبير الغرناطي : /ملاك التأويل ت / عبد الغني محمد علي الفاسي دار الكتب العلمية .

أحمد مطلوب : فنون بلاغية البيان البديع / دار البحوث العلمية ط / 01/ 1975 .

إسحاق الشاطبي : الموافقات في أصول الشريعة، شرح عبد الله دراز، دار المعرفة بيروت، المجلد الثاني، الجزء الثالث، ..

إسماعيل البرسوي : روح البيان / ط01 المطبعة العثمانية / مصر 1331 هـ م .

إسماعيل بن حماد الجوهري : تاج اللغة وصحاح العربية / ت - أحمد عبد الغفور عطار / ط 03 دار العلم للملايين بيروت لبنان 1984 .

الآمدي علي بن محمد / الإحكام في أصول الأحكام / علق عليه عبد الرزاق عفيفي / دار السميعة سعودي 2003 م س (1) ص 26 .

— الإحكام في أصول الأحكام، تحقيقي سيد الجميلي، دار الكتاب العربي، بيروت، 1986 .

أمين الخولي : - فن القول ، مطبعة دار الكتاب المصرية بالقاهرة / تقديم أ د صلاح فضل / مطبعة دار الكتب المصرية (ط د ر) 1996 .

- مناهج التجديد في النحو والبلاغة والتفسير والأدب ، دار المعرفة القاهرة ط 3 1961 .

الأنباري (أبي البركات عبد الرحمن بن محمد بن أبي سعيد ت 577 هـ) : الإنصاف في مسائل الخلاف ت د/ جودة مبروك محمد مبروك ط 01 مكتبة الخانجي القاهرة 2002

أنور خلوف : القرآن بين التفسير والتأويل والمنطق العقلي، دار حوران للطباعة والنشر والتوزيع، دمشق، ط1، 1997، ..

الباقلائي (أبو بكر محمد بن الطيب بن محمد بن جعفر بن قاسم): كتاب التمهيد، تصحيح الأب ريتشارد يوسف مكارتي اليسوعي، المكتبة الشرقية، بيروت، 1957، (د.ت)،.

الإمام البخاري (محمد بن إسماعيل): -الجامع الصحيح بحاشية السندي دار الكتاب اللبناني، بيروت المجلد الأول د ت)،
-الجامع الصحيح، موفم للنشر، الجزائر (د ط) 1992.

بدر الدين الزركشي: البرهان في علوم القرآن المحقق: محمد أبو الفضل إبراهيم، الناشر: دار المعرفة، بيروت، لبنان مصدر الكتاب: موقع مكتبة المدينة الرقمية، ترقيم الكتاب موافق للمطبوع .

بديع الزمان النورسي: إشارات الإعجاز في مظان الإيجاز، ت: إحسان قاسم الصالح، دار سوزلر للنشر، مصر، ط2، 1994 .

ألبقاعي (برهان الدين ت 809هـ): نظم الدرر في تناسب الآيات والسور / ت محمد تنظيم الدين _ دائرة المعارف العثمانية ط 01 / 1978 ج 12 .

بكري شيخ أمين: التعبير الفني في القرآن الكريم ط 01 / 1900 دار العلم للملايين القاهرة .

البيضاوي (عبد الله بن عمر ت 685 هـ): أنوار التنزيل وأسرار التأويل، ت محمد صبحي حسن، ومحمد الأطرش، دار الرشيد بيروت ط 01 2000.

البيهقي (أحمد بن الحسين بن علي بن موسى الخراساني ت 458 هـ): السنن الكبرى ط 01، مطبعة مجلس دائرة المعارف الهند، ومؤسسة جواد للطباعة والتصوير بيروت لبنان 1352 هـ .

تركي رايح: الشيخ عبد الحميد بن باديس: فلسفته وجهوده في التربية والتعليم، الشركة الوطنية للنشر والتوزيع الجزائر، 1969 م .

الترمذي أبو عيسى محمد بن عيسى بن سورة: الجامع الصحيح تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر (ب ط) دار الكتب بيروت لبنان .

تقي الدين السبكي: الابتهاج في شرح المنهاج رسالة علمية 6081 تحقيق جبر عطية فرج البجلي كلية الشريعة السعودية / (1) ص 127 .

توفيق محمد شاهين ومحمد الصالح رمضان: مجالس التذكير، مقدّمة الطبعة الأولى المؤرخة رجب 1374 هـ، .

إبن تيمية (أحمد بن عبد الحلیم بن عبد السلام بن عبد الله بن أبي القاسم بن محمد ت 1328 هـ):

— مقدمة في أصول التفسير، تحقيق د/ عدنان زرزور، دار القرآن الكريم، الكويت، ط1، 1971.

د/ جابر عصفور: الصورة الفنية في التراث النقدي البلاغي عند العرب، المركز الثقافي العربي، بيروت الدار البيضاء، ط3، 1992 .

الجابري محمد عابد:

- بنية العقل العربي -دراسة تحليلية- مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، ط3، 1995

- نحن والتراث - قراءة معاصرة في تراثنا الفلسفي - المركز الثقافي العربي، المغربي لبنان، ط6، 1973 .
الجاحظ (أبو عثمان عمرو بن بحر) :

- البيان والتبيين، تقديم د. علي أبو ملحم، دار ومكتبة الهلال، مصر.

- الحيوان، تحقيق عبد السلام هارون، دار الجليل، بيروت، 1969م .

الجرجاني عبد القاهر : - دلائل الإعجاز، تصحيح وتعليق، محمد رشيد رضا، دار المعرفة، بيروت، (د ط)،
1981.

- دلائل الإعجاز ، اعتنى به علي محمد زينو / مؤسسة الرسالة ناشرون دمشق سوريا / ط

./2005/ 01

الجرجاني علي بن محمد الشريف : كتاب التعريفات، مكتبة لبنان، بيروت، (د ط)، 1985 .

جلال الدين السيوطي : - المزهرة في علوم اللغة وأنواعها ، تحقيق محمد أحمد جاد المولى، وآخرون، دار الفكر،
بيروت، د.ت.

- الإتقان في علوم القرآن مكتبة مصطفى الباوي الحلبي ، ط 3، القاهرة 1370 هـ / 1981 م .

جميل صلبا : المعجم الفلسفي، الشركة العالمية للكتاب، بيروت، (د ط)، 1994، ج 2 .

جورج طراييشي : معجم الفلاسفة، دار الطليعة للطباعة والنشر، ط1، 1987.

أبو حامد الغزالي : - مشكاة الأنوار من كتاب الجواهر الغوالي، م ع المصرية (الزركلي الطبعة الأولى
1343هـ -

- التأويل، (من مجموعة رسائل الإمام الغزالي)، تقديم: أحمد مس الدين، دار الكتب العلمية،

بيروت، ط1، 1988.

- المنحول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيثوا، دار الفكر، دمشق، ط، 1980.

ابن حجر العسقلاني : الفتح الباري بشرح صحيح البخاري، ت وطبع محب الدين الخطيب دار المعرفة (ب ت)
حزم، الفصل في الملل والأهواء والنحل، دار الكتب العلمية، بيروت، ط1، 1996،

حسن ناظم : مفاهيم الشعريّة - دراسة مقارنة في الأصول والمنهج والمفاهيم - المركز الثقافي العربي، بيروت،
ط1، 1994.

حسني حمدان : العلاقة بين الزمان والمكان، دار الوفاء للنشر، المنصورة، 2002م،

أبو الخطاب محفوظ بن أحمد بن الحسن : التمهيد في أصول الفقه، ت : محمد مفيد أبو عمشة، مركز البحث العلمي
، جامعة أم القرى ، ط الأولى، 1985 .

ابن خلدون عبد الرحمن : المقدمة - منشورات محمد علي بيبزون، دار الكتب العلمية بيروت، ط1، 1992 .

ابن خلكان (أحمد بن محمد بن إبراهيم بن أبي بكر ت 681 هـ) : وفيات الأعيان وأنباء أبناء الزمان، تحقيق: د. إحسان عباس، دار صادر، بيروت، .

الخطاط (أبو الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان) الانتصار في الرد على ابن الرواندي ت نيبيرج المكتبة الكاتوليكية بيروت 1957 .

الدار قطني علي بن عمر : سنن الدارقطني ، تحقيق مجدي سيّد الشورى / كتر العمّال، المتقي الهندي، تصحيح بكري حيّاني وصفوة السقا 1 / طبع مؤسسة الرسالة — بيروت.

أبو داود سليمان بن الأشعث الأزدي السجستاني : سنن أبي داود ، ت الأرثووط ، ط 01 (د ت) دار الرسالة العلمية ، بيروت لبنان .

الرافعي مصطفى صادق : إعجاز القرآن إعجاز القرآن دار الكتاب العربي - بيروت الطبعة الثامنة - 1425 هـ - 2005 .

الراغب الأصفهاني (الحسين بن محمد بن الفضل ت 502 هـ) معجم مفردات ألفاظ القرآن ، تحقيق صفوان داودي، دار القلم، دمشق .

الراوندي قطب الدين سعيد بن هبة الله: قصص الأنبياء ، تصحيح وتعليق: الميرزا ، غلام رضا عرفانيان اليزدي الخراساني الناشر: الهادي طبعة 01 ، إيران وقم ، 1376 هـ.

إبن رشد أبو الوليد محمد بن أحمد : - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ت محمد عمارة دار المعارف القاهرة 1972 .

- الكشف عن مناهج الأدلة في عقائد الملة، تحقيق: محمد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.

- فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من اتصال، تقديم وتعليق: د. أبو عمران الشيخ دط، الجزائر، 1982، .

الرماني علي بن عيسى بن علي بن عبد الله، أبو الحسن : ، النكت في إعجاز القرآن ، عني بتصحيحه د/ عبد العليم ، مكتبة الجامعة الإسلامية دهلي 1934 .

أ ، د/ الرومي فهد بن عبد الرحمن : فهد، منهج المدرسة العقلية الحديثة في التفسير، (بيروت، مؤسسة الرسالة، ط4/د.ت).

الزرقاني (محمد عبد العظيم) : مناهل العرفان في علوم القرآن، دار المعرفة، بيروت، ج1، ط1، 1999.

الزمخشري (جار الله أبو القاسم) : تفسير الكشاف عن حقائق التنزيل وعيون الأقاويل في وجوه التأويل وبهامشه الانتصاف بما تضمنه الكشاف من الاعتزال لمحمد بن احمد الاسكندري المالكي ، مكتبة مصطفى البابي الحلبي ط 3/ 1966.

- أساس البلاغة، تحقيق: عبد الرحيم محمود، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت، (د ط)، 1979.
- تفسير الكشاف عن حقائق التزويل وعيون التأويل، تحقيق محمد مرسي عامر، دار المصحف للنشر
القاهرة، ط2، 1977.
- السكاكي (سراج الدين أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر بن محمد بن علي): مفتاح العلوم، تحقيق عبد الحميد الهنداوي
الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية - 2000
- السلمان محمد عبد الله: رشيد رضا ودعوة الشيخ محمد بن عبد الوهاب، الكويت مكتبة المعلا، ط01
1409هـ/1988م.
- سليمان الخطابي، أبو سليمان: بيان إعجاز القرآن، (ضمن ثلاث رسائل في الإعجاز)، تحقيق: محمد خلف
الله، ومحمد زغلول، دار المعارف، مصر، ط2، 1968.
- أ د . سليمان عشراقي: النورسي في رحاب القرآن وجهاده المعنوي في ثنايا رحلة العمر، دار سوزلر للنشر،
مصر، ط1، 1999.
- سيبويه أبو بشر عمرو بن عثمان بن قنبر البصري: الكتاب، تحقيق عبد السلام محمد هارون، مكتبة الخانجي
القاهرة، ط 03 سنة 1988.
- سيد قطب: العدالة الاجتماعية في الإسلام، دار الشروق للنشر والتوزيع، القاهرة، مصر 1995.
- النقد الأدبي، - أصوله ومناهجه-، دار الشروق، القاهرة، ط5، 1983.
- في ظلال القرآن، دار الشروق، مصر، مجلد 1، ط15، 1985.
- السيوطي جلال الدين: الدر المنثور في التفسير بالمأثور، وبهامشه تفسير ابن عباس، دار المعرفة، بيروت.
- الإكليل في استنباط التزويل - تحقيق سيف الدين عبد القادر الكاتب- دار الكتب
العلمية بيروت - ط2، 1985.
- المزهر في علوم اللغة وأنواعها، شرح وتعليق: محمد جاد المولى بك، محمد أبو الفضل
إبراهيم، علي محمد البخاري، المكتبة العصرية، لبنان، (د ط).
- الشاطبي أبو إسحاق: الموافقات في أصول الشريعة، دار المعرفة، بيروت، (د.ت).
- الشرفي، عبد المجيد: الإسلام والحداثة، (تونس، الدار التونسية للنشر، ط2، 1991م).
- الشعراوي (عبد الوهاب بن أحمد بن علي التلمساني: الكبريت الأحمر في بيان علوم الشيخ الأكبر، دار
الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط1، 1998.
- شقيق شقيق: موقف المدرسة العقلية الحديثة من الحديث الشريف: دراسة تفسيرية على تفسير المنار، بيروت
المكتب الاسلامي ط 01 (1419 هـ / 1998م).

شهاب الدين العسقلاني : الإصابة في معرفة الصحابة ، ت طه محمد الزيني ، مكتبة ابن تيمية ، القاهرة
1993.

الشهرستاني (أبو الفتح محمد بن عبد الكريم) : الملل والنحل، تحقيق: أبو محمد بن فريد، المكتبة التوفيقية،
القاهرة، مصر.

د/ صلاح اسماعيل : نظرية جون سيرل في القصديّة ط 01/ دار قباء الحديثة 2007 .

صلاح عبد الفتاح الخالدي : نظرية التصوير الفني عند سيد قطب، دار الشهاب باتنة، د.ط، 1988.

الطبري (أبو جعفر محمد بن جرير ت310هـ-) : تاريخ الرسل والملوك ، ت محمد أبو الفضل إبراهيم ، دار
المعارف القاهرة ، ط 4 ، 1979 ج 5 .

- جامع البيان عن تأويل أي القرآن، تحقيق محمود أحمد شاكر، دار المعارف، القاهرة 1971 .

الطباطبائي محمد حسين : الميزان في تفسير القرآن ، ج 12 ، منشورات مؤسسة الاعلمي للمطبوعات بيروت
لبنان ط 01، 1997 م.

الطيب صديق بن حسن أبو الطيب: الروضة الندية في شرح الدرر البهية ، طبعه مصر سنة 1878 أديان.علوم
الدين النوعيه .

عادل مصطفى : مدخل إلى الهرمينوطيقا (نظرية التأويل من أفلاطون إلى جادامير) ، دار النهضة العربية ،
بيروت ، لبنان ، ط1، 2003 .

عالم سبيط النيلي: النظام القرآني ، إعداد فرقان محمد تقي ومهدي الوائلي، الطبعة الثانية، 2003، مكتبة
بلوتو.

- الطور المهدي من تطبيقات المنهج اللفظي ، ط 01 ، دار المحجة البيضاء بيروت لبنان ، 2005.

- الحل القصدي للغة في مواجهة الاعتباطية ، ط 01 ، دار المحجة البيضاء بيروت لبنان ، 2005.

عباس علي جاسم : القصديّة الحكمية و قضية التفسير القرآني مركز الولاية للدراسات و البحوث . ط1.
2005.

عبد الرحيم بدر : دليل النجوم ، ط01 ، إصدار وزارة الثقافة والإعلام العراقية /1981 .

عبد السلام المسدي : الأسلوب والأسلوبية الدار العربية للكتاب، تونس، ط2، 1928، .

د.عبد العظيم إبراهيم محمد المطعني : (المتوفى : 1429هـ) ، خصائص التعبير القرآني و سماته البلاغية ،
مكتبة وهبة القاهرة ط 01 / 1992، .

- المجاز عند ابن تيمية بين الإنكار والإقرار ، مكتبة وهبة القاهرة ، ط 01، 1995م.

د.عبد الفتاح لاشين : من أسرار التعبير في القرآن صفاء الكلمة /دار المريح للنشر والتوزيع ط 01 / 1983

- المعاني في ضوء أساليب القرآن الكريم، دار الفكر العربي /مصر ط 04 سنة 2003

عبد الكريم كريبى : الألوهية في الفكر الهيدغري، مجلة الفكر العربي، ع 112-113، مركز الإنماء القومي، بيروت، لبنان، 1998.

عبد المالك مرتاض : الاسلام و القضايا المعاصرة ، دار هومة ، الجزائر ، سنة 2003 .
- نظرية القراءة ، دار الغرب ، وهران ، ط.د.ت .

عبد الهادي عبد الرحمن : سلطة النص - قراءات في توظيف النص الديني - الدار البيضاء، ط1، 1993 .
أبو عبيدة معمر بن المثنى : مجاز القرآن ، تحقيق د/ محمد فؤاد سزكين ، مكتبة الخانجي القاهرة 1954 .
ط1.

عدنان الرفاعي : المعجزة الكبرى (معجزة إحدى الكبر) / دار الخير دمشق سوريا / ط 2006/01 .
إبن عربي محي الدين : الفتوحات المكية، المجلد الرابع، تحقيق: د. عثمان يحيى، الهيئة المصرية العامة للكتاب، - فصوص الحكم، المقدمة، بقلم أبو العلا عفيفي، دار الكتاب العربي، بيروت، ط2 . 1980 .
علي حرب : الماهية والعلاقة، نحو منطق تحويلي، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء - بيروت، ط1، 1998 .
د.عمار الطالبي : ابن باديس: حياته وأثاره، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط2، 1983 .
الغزالي أبو حامد : المستصفى في أصول الفقه، تصحيح محمد عبد السلام عبد الشافي، المكتبة العلمية، بيروت، ط1، 1996 .

ابن فارس (أبو الحسين أحمد بن فارس بن زكريا القزويني الرازي ت 395 هـ) : معجم مقاييس اللغة ، المحقق: عبد السلام محمد هارون، دار الفكر دمشق سوريا ، 1979 .

الفراء، أبو زكرياء يحيى بن زياد ت 207 هـ : معاني القرآن، إشراف وإعداد: د. إبراهيم الدسوقي، عبد الصبور شاهين، مركز الأهرام للترجمة والنشر، مصر، ط1، 1989 .

الفيروز أبادي (محيي الدين عمر بن يعقوب الفيروز أبادي) (ت 816 هـ)، القاموس المحيط، تقديم، عمر عبد الرحمن المرعشلي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ط1، 1997 .

القاضي عبد الجبار ابو الحسن الاسد بادي : متشابه القرآن ت عبد الكريم عثمان مكتبة وهبة ط 1 القاهرة 1966 .

- المغني في أبواب العدل والتوحيد، تحقيق أمين الخولي، دار الكتب، الجمهورية العربية المتحدة، ط1، 1960، ج 16 .

- شرح الأصول الخمسة، تحقيق: د. الكريم عثمان، القاهرة، (دط) 1965 .

- شرح الأصول الخمسة، تقديم عبد الرحمن بوزيدة، موفم للنشر، (د ط)، 1999 .

إبن قتيبة، أبو محمد عبد الله بن مسلم : تأويل مشكل القرآن، دار الكتب العلمية، ط3، بيروت 1981 .

الإمام القشيري (جما الدين أبو القاسم عبد الكريم بن هوارت): الرسالة القشيرية في علم التصوف، دار الكتاب العربي، بيروت، (د ت)، 1997.

قندس القسنطيني: كتاب الوفايات، تحقيق عادل النويهض، دار الأفاق الجديدة، بيروت، ط4، 1983.

إبن القيم الجوزية: الصواعق المرسلّة في الرد على الجهمية والمعتلة في فصل عنوانه "طاغوت المجاز نشر الكتاب بتصحيح زكريا علي يوسف مطبعة الإمام القاهرة 1380هـ—

— مختصر الصواعق المرسلّة على الجهمية والمعتلة، دار الكتاب العلمية، بيروت، (د ت)،.

ابن كثير (الحافظ عماد الدين أبو الفداء اسماعيل بن كثير ت 774هـ): تفسير القرآن العظيم، ت، سامي

بن محمد السلام، ط2، دار طيبة للنشر والتوزيع، م. ع. السعودية 1999/ ج 5.

— تفسير القرآن العظيم، دار الثقافة للنشر والتوزيع، الجزائر، ج1، ط1، 1990، المقدمة، .

لزعر مختار: نظرية التأويل في الموروث اللساني العربي، مخطوطة رسالة دكتوراه، جامعة وهران 2005.

ماجد فخري: تاريخ الفلسفة الإسلامية، ترجمة كمال البازحي، الدار المتحدة للنشر الجامعة الأمريكية روت ، سنة 1979، .

مالك بن نبي: شروط النهضة (مشكلات الحضارة)، ترجمة عبد الصبور شاهين، وعمر كامل مسقادي

، ط1 1976 دار الفكر، دمشق سوريا .

أ. د. محمد أركون: القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني، دار الطليعة، بيروت، 2001م.

— الفكر الإسلامي —قراءة علمية— مركز الإنماء القومي، بيروت، ط2، 1996، .

— الفكر الإسلامي قراءة علمية، ت هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت (د.ط) 1987، .

— الفكر الإسلامي —نقد واجتهاد— ترجمة: هاشم صالح، المؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر، (د ط)،

، 1993.

— الفكر الأصولي واستحالة التأسيس، ت: هاشم صالح، دار السّاقى، بيروت، ط1، 1999 .

— تاريخية الفكر العربي الإسلامي، ترجمة هاشم صالح، مركز الإنماء القومي، بيروت، ط1، 1986 .

محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، تحقيق وشرح أحمد محمد شاكر، المكتبة العلمية، بيروت، لبنان، (د.ت).

محمد الساهولي الأنصاري: فواتح الرحموت بشرح مسلم الثبوت، ت عبد العلي محمود، دار الكتب العلمية

بيروت 2002 (1) ص 203 .

محمد العفيفي: القرآن دعوة إلى الحق، مقدمة في علم التفصيل القرآني، المطبعة المصرية — الكويت — الطبعة

الأولى 1376هـ، 1976م .

محمد بن إدريس الشافعي: الرسالة، تحقيق أحمد شاكر، دار الكتاب العلمية بيروت، (د ط).

محمد بن علي الصدوق: إكمال الدين وإتمام النعمة دار الفكر بيروت الطبعة الأولى 1374 هـ .

- محمد بن مسعود العياشي: تفسير العياشي ، مجلد الثاني ، تحقيق الحاج السيد هاشم الرسولي المحلاقي
- محمد حسين الذهبي : التفسير والمفسرون ، مطبعة دار الكتاب العربي ، القاهرة ، مصر (د ط) ، 1961 .
- محمد شوقي الزين : تأويلات و تفكيكات (فصول في الفكر العربي المعاصر) ، المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء ، المغرب ، ط1 ، 2002 .
- محمد عبد الرحمن مرحبا : اينشتاين والنظرية النسبية ، دار القلم بيروت الطبعة الثامنة - شباط - 1981 م
- محمد علي الصابوني : من كنوز السنة دراسات أدبية ولغوية من الحديث الشريف / مكتبة رحاب / ط 2 .
- د. محمد مفتاح : دينامية النص - تنظير وإنجاز - المركز الثقافي العربي ، الدار البيضاء (المغرب) وبيروت .
- التلقي والتأويل - مقارنة نسقية - المركز الثقافي العربي ، المغرب ، ط2 ، 2001 .
- محمد محمد أمزيان : منهج البحث الاجتماعي بين الوضعية والمعيارية ، منشورات المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، فرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية ، ط1 ، 1991
- محمد هادي : معرفة ، التأويل في مختلف المذاهب ، إصدار المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب الإسلامية ، إيران ، ط1 ، 2006 م .
- مسعد الهواري : قاموس قواعد البلاغة وأصول النقد والتذوق / مكتبة المنصورة ، ط / 1995 باب الكناية .
- مسلم بن الحجاج بن مسلم القشيري النيسابوري : صحيح مسلم المسمى (المسند الصحيح لمختصر السنن) ، تحقيق نظر بن محمد الفارياي أبو قتيبة . ط 01 ، دار طيبة للنشر ، 1427 هـ - 2006 م .
- مصطفى الصاوي الجويني : منهج الزمخشري في تفسير القرآن وبيان إعجازها ، دار المعارف ، مصر ، ط2 ، 1968
- مصطفى عبد الرزاق : تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، مكتبة النهضة المصرية ط 3 1966 ، .
- مصطفى مسلم : وجمعية نخبة من الأساتذة ، التفسير الموضوعي لسور القرآن الكريم ، جامعة الشارقة / ط1 ، 2010 .
- ممدوح عبد القادر : نظرية التأويل في الفلسفة العربية الإسلامية ، منشورات الأوتال للنشر و التوزيع 2000 م .
- ابن منظور (محمد بن مكرم بن علي ، أبو الفضل ، جمال الدين ابن منظور الأنصاري ت 711 هـ) : لسان العرب ، تقديم ، الشيخ عبد الله العلايلي ، دار لسان العرب ، بيروت (د ت) ، المجلد 2 ع2 ، ص 1095 .
- ناصر مصطفى : نظرية التأويل النادي الادبي الثقافي ، جدة ، السعودية ، ط1 ، 2000 .
- نبيلة قارة : الفلسفة و التأويل ، دار الطليعة للطباعة و النشر ، بيروت ، ط1 ، 1998 .
- ابن النديم : — الفهرست ، تحقيق ابراهيم محمد ، دار المعرفة بيروت (د ط) 1971
- الفهرست ، المؤسسة الوطنية للكتاب ، الجزائر ، (د ط) 1985 .
- نذير حمدان : الظاهرة الجمالية في القرآن الكريم ، دار المنارة جدة السعودية ، ط 01 ، 1991 .

نصر حامد أبو زيد : — الخطاب والتأويل، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء، المغرب، ط1، سنة 2000.
— النص ، السلطة، الحقيقة —الفكر الديني بين إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة- المركز الثقافي العربي، بيروت، ط1، 1997، .
— فلسفة التأويل —دراسة في تأويل القرآن عند محي الدين بن عربي- المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط3، 1996 .
— مفهوم النص —دراسة في علوم القرآن- المركز الثقافي العربي، بيروت، الدار البيضاء، ط2، 1994.

نصر حامد أبو زيد : الاتجاه العقلي في التفسير، دراسة في قضية المجاز في القرآن عند المعتزلة، المركز الثقافي العربي، المغرب، ط5، 2003، .

نعمة الله الجزائري : النور المبين في قصص الأنبياء والمرسلين ، منشورات مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت ،لبنان، ط 02 / 2002 .

د . نهاد الموسي : نظرية النحو العربي في ضوء مناهج النظر اللغوي الحديث، دار البشير للثقافة والعلوم ، 1987. النيفر، أمهيدة : الإنسان والقرآن: التفاسير القرآنية المعاصرة، قراءة في المنهج، (دمشق، دار الفكر، ط1، 1421هـ/ 2000م).

ابن هشام (أبو محمد عبد الملك بن هشام ت 213هـ) السيرة النبوية المجلد الأول، مكتبة الإيمان ، المنصورة ، مصر، ط 01، 1995.

هشام كمال عبد الحميد: أسرار سورة الكهف ومشروع ناسا للشعاع الأزرق ، ط 01 ، 2012، دار الكتاب العربي القاهرة .

أبو هلال العسكري (المحسن عبد الله بن سهل) : كتاب الصناعتين —الكتابة والشعر- تحقيق وضبط: د. مفيد قميحة، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، ط2، 1989.

وهبة الزحيلي : التفسير المنير في العقيدة والشريعة والمنهج، دار الفكر، دمشق، ودار الفكر المعاصر، بيروت، ط2، 1998، ج 3 .

يحيى بن حمزة العلوي : كتاب الطراز المتضمن لأسرار البلاغة وعلوم حقائق الإعجاز ، ت ،عبد الحميد هندراوي، المكتبة العصرية بيروت 2002 ط 01 ج 2 .

الكتب المترجمة :

أجناس جولدتسيهر : مذاهب التفسير الإسلامي، تعريب: عبد الحلیم النّجار، دار اقرأ، بيروت، ط2، 1983 .
إيدموند هوسرل : تأملات ديكارتيّة، ترجمة تيسير الأرض، بيروت، ط2، 1972 .

بول ريكور: البلاغة و الشعرية و الهرمونيظيقا ، ترجمة : مصطفى كامل ، مجلة فكر و نقد ، عدد 1999/16

— الوجود والزمن والسرد، ترجمة: سعيد الغانمي، المركز الثقافي العربي، بيروت، ط11999.

جوليا كريستيفا : علم النص، ترجمة فريد الزاهي، دار طويقال للنشر، المغرب، ط1، 1991 .

دايفيد جاسبر : مقدمة في الهرمونيقيقا ، منشورات الاختلاف ، الجزائر ، ط1 ، 2007 .

فرديناند دي سوسير : محاضرات في اللسانيات العامة ، ترجمة صالح القرمادي بالاشتراك مع محمد الشاوش ،
ومحمد عجينة والتي حملت عنوان (دروس في الألسنية العامة) وصدرت الترجمة في 368 ص عن الدار العربية
للكتاب عام 1980.

— محاضرات في الألسنية العامة، ترجمة أبو سيف غازي ومجيد النصر، المؤسسة الجزائرية.

هانس غادامير : فلسفة التأويل، ترجمة محمد شوقي الزين، منشورات الاختلاف .

اومبيرتو إيكو : حدود التفسير (1990 الإيطالية) ترجم من قبل مريم بوزتار(غراسيه للنشر).

¹ - Umberto Ecs, les limites de l'interprétation (1990 Italien),

Traduit par : MyriemBouztter, 1992, Edition Grasset,

¹ - Lyotard Jea-François, La Phénoménologie – Presses, Univers Taires

– Paris.

الدوريات :

أحمد بوحسن : "نظرية التلقي والتقد الأدبي العربي الحديث"، ضمن (نظرية التلقي، إشكالات وتطبيقات)،

منشورات كلية الآداب والعلوم الإنسانية، الرباط، سلسلة: ندوات ومحاضرات، رقم 24، 1993 .

د. بكري عبد الكريم : "أثر الدراسات القرآنية في النقد العربي الحديث"، الحضارة الإسلامية، عدد 6، ديسمبر

1999، معهد الحضارة الإسلامية، وهران، الجزائر، ص 52.

عبد الغني بارة : الهرمونيقيقا والترجمة ، مقارنة في أصول المصطلح وتحولاته ، مجلة الآداب العالمية ، مجلة فصلية

تصدر عن الكتاب العرب ، بدمشق ، العدد 133، شتاء 2008.

محمد أحمد الخضراوي : "مسالك الغيب " كتابات معاصرة ، العدد 44، المجلد الحادي عشر .

محمد شوقي الزين : الفينومينولوجيا و فن التأويل ، مجلة فكر و نقد.

د. محمد عباس،: "أدبية التفسير عند عبد القاهر الجرجاني"، حوالياات الجامعة للبحوث الإنسانية والعلمية،

جامعة وهران، ع3، 1996.

عبد الكريم كربي: الألوهية في الفكر، الهيدغري، مجلة الفكر العربي، عدد 112 و113، مركز الإنماء القومي

عبد الغني بارة : لهرمونيطيقا و الترجمة مقارنة في أصول المصطلح و تحولاته ، مجلة الآداب العالمية ، مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب بدمشق – العدد 133 شتاء 2008.

عبد القادر كركاي :

"نصر حامد أبو زيد وتجليات النص"، مقدمات، عدد 20، خريف 2000، المغرب. علي حرب، "المعقول والمنقول"، دراسات عربية، السنة 20، العدد صيف 1984، بيروت ص 20. مجى عرفة، الفينومينولوجيا و البحث في الإنسان، مجلة الإنسان و التطور، تصدرها جمعية الطب النفسي التطوري، عدد أبريل 1980.
فريد الزاهي : محمد أركون و نقد العقل الاسلامي " مقدمات /المجلة المغاربية للكتاب عدد 20، خريف 2000، المغرب .

الفاهم محمد : قراءة في فكر هيدغر، مجلة الحوار المتمدن، عدد عدد 2007/2087

فريدة عتوة : أسس المنهج الظواهري عند إيدموند هوسرل، مجلة التواصل، ع 4، 1999

كتب وقواميس باللغة الأجنبية :

- Encyclopédie Microsoft ; Encarta 99.C1993/1998

-Le Petit Robert, Dictionnaire Universel (Noms Propres). 1996

– Lyotard Jea-François, La Phénoménologie – Presses, Univers Taires Paris, 1961.

مواقع الكترونية :

ناصر حامد أبوزيد مقال إشكالية التأويل الموقع التالي:

http://www.maaber.org/issue_july05/spotlights1.htm

د فريدة زمرد د فريدة زمرد ، تفسير القرآن الكريم من التوجيه المذهبي الى المدخل المصطلحي

[.http://www.husseinalsader.org/inp/view.asp?ID=2167](http://www.husseinalsader.org/inp/view.asp?ID=2167)

<http://www.ta5atub.com/t219-topic> تعريف القصدية من خلال الموقع:

الراغب الأصفهاني / مفردات غريب القرآن نقلا عن كتاب الكتروني الكتاب الإسلامي الموقع :

<http://www.islamicbook.ws/qbook%5Calom/asfhani-001.html>

المجاز والنظام اللغوي للقرآن الكريم ، مقال نشر في الموقع :

<http://www.annabaa.org/nbanews/72/085.htm>

الزارقاني في مناهل العرفان الموقع :

: <http://majles.alukah.net/t12303/#ixzz2jb9WV51T>

عشرون آية من آيات الإعجاز العلمي

<http://www.nmisr.com/vb/showthread.php?t=30331>

روائع الإعجاز العددي وموسوعة الإعجاز العددي من خلال الموقع :

<http://www.kaheel7.com> .

www.wikipedia.org . الموسوعة الحرة ويكيبيديا .

مجي عرفة، الفينومينولوجيا و البحث في الإنسان، الموقع الإلكتروني: www.rakhawy.org

عبد القادر بوعرفة، المنهج الفينومينولوجي الحقيقة و الأبعاد، موقع سؤال التنوير، www.assuaal.com
إيان ماكلين، التأويل و القراءة، ترجمة خالدة حامد، مجلة أفق الاليكترونية، عدد أبريل 2002،

www.ofouq.com

علاء هاشم مناف، المنهج الفينومينولوجي عند مارتن هيدغر، مجلة الحوار المتمدن،

عدد www.ahewar.org 2007/2087،

مفهوم التأويل لدى غادامير، مجلة علامات عدد 2000/814، www.saidbengrad.com

فهرس الموضوعات

فهرس الموضوعات

أ.....	المقدمة
13.....	مدخل: مفاهيم وتحديات
14.....	الهرمونيظيقا : المصطلح والنشأة
17.....	الهمينوطيقا نظرية في في تفسير الكتاب المقدس
21.....	الدراسة النفسية اللغوية
23.....	التأويل النفسي
25.....	التأويل الفينومينولوجي عند سيرل
29.....	الدراسة الانظولوجية ل مارتن هيدجر
32.....	التأويلية المنهجية لجورج جادمير
33.....	مبدأ الافتراض المسبق
34.....	مبدأ التطبيق
35.....	جادمير جدلية الحقيقة والمنهج
38.....	الفصل الاول :النص القرآني وانواع التفسير
39.....	المبحث الاول : انواع التفسير
40.....	البدائيات
42.....	المعجم ودلالة القرآن
47.....	ابن عباس وتفسير القرآن
53.....	التفسير عند الطبري
63.....	ظوابط التفسير عند الطبري
69.....	المبحث الثاني : النزعة المذهبية في التفسير
71.....	أصول المعتزلة
79.....	الإجراء المعتزلي عند الزمخشري

83.....	المبحث الثالث :التفسير الصوفي العرفاني
84.....	في رحاب مصطلح التصوف
87.....	تجليات الظاهر والباطن عند ابن عربي
95.....	المبحث الرابع التفسير الحديث والمعاصر
97.....	منهج رشيد رضا
112.....	تفسير ابن باديس
123.....	النورسي والتفسير
134.....	التفسير عند سيد قطب
145.....	المبحث الخامس : القراءة المعاصرة للقرآن
146.....	الجابري
149.....	محمد أركون
157.....	ناصر حامد أبو زيد
161.....	الفصل الثاني :الخطاب القرآني وإشكالية التأويل
163.....	المبحث الاول :التفسير والتأويل قراءة في المفهوم
173.....	العلاقة بين التفسير والتأويل
177.....	مجال التأويل وضوابطه
189.....	المبحث الثاني : تأويل المتشابه
192.....	المتشابه عند الطبري
195.....	المتشابه عند الفخر الرازي
202.....	المتشابه عند القاضي عبد الجبار
208.....	المتشابه عند محي الدين بن عربي
213.....	المبحث الثالث : التفسير والتأويل وعلاقتها بالبلاغة
214.....	التفسير والتأويل وعلاقتها بالبلاغة
221.....	الجرجاني ونظرية النظم وعلاقتها بالتأويل

223.....	الاعجاز القرآني وعلاقته بالتأويل
228.....	ابن قتيبة ومشكل متشابه القرآن
231.....	المجاز عند ابن قتيبة وعلاقته بالتأويل
237.....	المبحث الرابع : المنهج اللفظي وإشكالية التأويل
238.....	مقدمة عن مشكل التأويل
240.....	إشكالية التأويل قديما
244.....	إشكالية التأويل حديثا
247.....	المنهج اللفظي والتفسير
250.....	الفصل الثالث : النظام اللغوي والقصدية في القرآن
252.....	المبحث الأول : النظام اللغوي والقرآن
257.....	النظام اللغوي في القرآن
269.....	المبحث الثاني : القصدية ونظام القرآن
270.....	القصدية المفهوم والدلالة
272.....	القصدية ومجالات استعمال
274.....	القصدية العربية والخطاب القرآني
279.....	النظام اللغوي وعلاقته بالقصدية
288.....	المبحث الثالث : خصائص النظام من منظور قصدي
289.....	أسس ومبادئ النظام القرآني
294.....	أسس البناء اللغوي القرآني
324.....	نماذج تطبيقية على المنهج القصدي
332.....	الفصل الرابع : سورة الكهف مقارنة قصدية
333.....	مقدمات عن سورة الكهف
336.....	التمهيد المناسباتي

347.....	المحور الأول : أهل الكهف (الفتية)
351.....	القراءة القصصية والسياق
353.....	القصصية وإشكالية التوحيد
359.....	الكهف والدلالة القصصية
362.....	مصطلح الفتية والرشد والمقاربة الاعتبائية
366.....	كلب أصحاب الكهف
373.....	العلاقة بين الزمان والمكان والإعجاز الرقمي في القصة
376.....	المحور الثاني : قصة ذي القرنين ويأجوج ومأجوج
380.....	يأجوج ومأجوج التسمية والصفات
383.....	الرحلة من منظور قصدي
384.....	فضائية الرحلة وعلاقتها بتسمية ذي القرنين
395.....	رواية الجبل المحيط وعلاقة ذلك برحلة ذي القرنين الفضائية
399.....	المحور الثالث : قصة سيدنا موسى مع الرجل الصالح الخضر
400.....	بيان القصة
407.....	المكاشفة قبل المفارقة
408.....	نبوة الخضر
409.....	بحث تاريخي
410.....	هدايات القصة
411.....	البعد الثلاثي في سورة الكهف
414.....	أسرار الإشارات في سورة الكهف
419.....	خاتمة البحث
426.....	مصادر البحث ومراجعته
440.....	فهرس الموضوعات