

مفاهيم ومعانٍ
تفسير للقرآن الكريم
الجزء الأول



مفاهيمهم ومعانيهم تفسير القرآن الكريم

الجزء الأول

مقدمات + سورة آل عمران (١)

العلامة الدكتور الشيخ فيصل العوامي

جميع الحقوق محفوظة
الطبعة الأولى
١٤٣٦هـ - ٢٠١٥م





إهداء

إلى جميع الراحلين من الخط الرسالي تعمّدهم
الله بوسع رحمته، وإلى من فتح بصائرنا على كلام
الله - عز وجل - أستاذنا سماحة آية الله العظمى السيّد
محمد تقي المدرسي حفظه الله.



مقدمة

سُئِلَ الإمام الصادق عليه السلام: ما بال القرآن لا يزداد عند النشر والدراسة إلا غضاضة؟ فقال: لأن الله لم ينزله لزمان دون زمان ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غضٌّ إلى يوم القيامة^(١).

بهذه العبارة الموجزة لخص الإمام عليه السلام الأهداف التي يتطلع لتحقيقها كل من يعمل على تفسير كلام الله عز وجل، ففي كل مرحلة زمنية يجب على المنشغلين بالبحث القرآني استنطاق الآيات المباركة بما يتناسب مع العطاءات العلمية المتجددة والمستوى المعرفي الذي وصل إليه الإنسان.

مع إن كل ما يُستنبط لا يتحمّله النص القرآني وإنما يتحمّله المفسّر، لأن تفسيره تجربة ليس إلا، وهي قابلة للنقد والمراجعة.

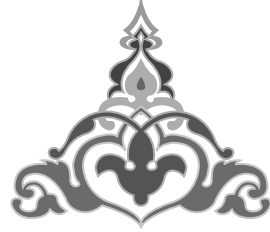
وقد رأيتُ أن أبدأ بسورة آل عمران، وسأعود بعد الفراغ منها بمشيئة الله تعالى إلى سورة الفاتحة والبقرة. وقبل الشروع في عملية التفسير سأقدم بثلاث مقدّمات تتعلق بالموقعية العلمية والعملية للقرآن الكريم، لتكون مدخلاً لفهم

(١) عيون أخبار الرضا عليه السلام، الشيخ الصدوق، ج ١ ص ٩٣، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت ١٩٨٤ م.

معانيه وتعاليمه. أسأل الله سبحانه أن ينفعنا بهذه التجربة وأن يتقبلها بأحسن القبول. وصلى الله على نبينا المصطفى محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين.

القطف

يوم المبعث الشريف ٢٧ رجب ١٤٣٦ هـ



المقدمة الأولى

الموقعية العلمية للنص القرآني



تمهيد

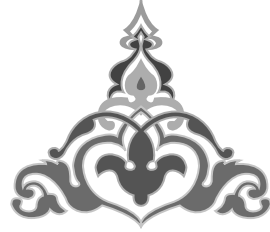
حتى ندرك حقيقة الموقعية العلمية للنص القرآني، لابد أن نمر على كلام قائله
جلّت قدرته، وكلام المبلّغ له ﷺ، وكلام الأوصياء على ذلك التبليغ عليهم الصلاة
والسلام.

فماذا يريد أن يقول لنا الله سبحانه وتعالى عن كلامه، فهو الذي وضع الحدود
الدقيقة لموقعيته العلمية، والمبلّغ وهو النبي الأكرم ﷺ هو الأعراف بتلك الحدود
والأقدر على تبليغها، والأوصياء الكرام عليهم السلام هم المترجم الحقيقي والوافي لمعاني
تلك الحدود طبقاً لحديث الثقلين.

لذلك وجب النظر في الأبعاد الثلاثة:

١. كيف عرّف القرآن نفسه؟
٢. كيف عرّف النبي ﷺ القرآن الكريم؟
٣. كيف عرّف الأئمة عليهم السلام القرآن الكريم؟





الفصل الأول

القرآن والقرآن



القرآن يُعرّف القرآن

تمهيد

لو نقوم باستقراء تام للآيات القرآنية التي تعرضت للحديث عن القرآن الكريم، لوجدنا بأنها تسير في خطوط ثلاثة:

الخط الأول: ما يتعلق بالحديث عن الطبيعة الذاتية للقرآن.. ويتركز في أربعة معان أساسية تعود إليها سائر المعاني، وهي كما في نص الآيات من قوله تعالى: (القرآن العظيم)، و(الكتاب الحكيم)، و(نور)، و(مبين).

الخط الثاني: ما يتعلق بالحديث عن المستوى التأثيري للقرآن.. ويتركز في تأثيرات ثلاثة أساسية ترجع إليها كافة التأثيرات، وهي كما في نص الآيات من قوله سبحانه: (بصائر)، و(هدى)، و(رحمة).

الخط الثالث: ما يتعلق بالحديث عن الموقف الإنساني تجاه القرآن.. ويتركز في ثلاث مواقف أساسية تعود إليها جميع المواقف، وهي كما في النص القرآني من قوله عز وجل: (آمنّا بما أنزلت) إشارة إلى الإيمان وهو وظيفة القلب، و(تعقلون) إشارة إلى التعقل وهو وظيفة العقل، و(اتبعوا النور) إشارة إلى الإتيان وهو متعلق بالسلوك الذي هو ترجمة لما آمن به القلب وتعقله العقل.

ولكي نتمكن من معرفة حقيقة الحديث القرآني عن نفسه، لا بد أن نلقي نظرة -مشفوعة بشيء من التأمل- على هذه الخطوط، لأنها بأجمعها تشكل الرؤية القرآنية الحقيقية عن ذات القرآن وآثاره وأهدافه.

الخط الأول: الطبيعة الذاتية للقرآن

في خصوص الطبيعة الذاتية للنص القرآني الكريم ذكرت الآيات المباركة مجموعة من العناوين، سأعرض لها هنا تباعاً.

عظيم

نجد الآيات المباركة عندما تحدثت عن القرآن -أي عندما أرادت أن تعرّفنا به- وصفته في بادئ الأمر بالعظمة، فقد قال تعالى: ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾^(١)، والعظيم في هذه الآية صفة للقرآن كله، لا لخصوص سورة الحمد، وإن كانت العظمة تشملها لأنها بعض القرآن الموصوف بالعظمة وقد قوبل بأكمله بها^(٢).. وذلك مبني على أن المراد من السبع المثاني خصوص سورة الحمد، وهو عمدة الآراء وأصحها لاستناده إلى رواية صحيحة على الأصح، فقد روى الشيخ الطوسي رحمته الله في التهذيب بإسناده عن محمد بن علي بن محبوب عن العباس عن محمد بن أبي عمير عن أيوب عن محمد بن مسلم^(٣) قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن السبع المثاني والقرآن

(١) سورة الحجر: ٨٧.

(٢) إضافة للتعبير عنها بالنكرة غير الموصوفة (سعا) وفيه دلالة واضحة على عظمة قدرها وجلالة شأنها... راجع في ذلك تفسير الميزان للعلامة الطباطبائي ج ١٤ ص ١٩٢.

(٣) وطريق الشيخ إلى بن محبوب صحيح، والعباس هو بن معروف الثقة، وابن أبي عمير ثقة جليل

العظيم هي الفاتحة؟ قال: نعم، قلت: بسم الله الرحمن الرحيم من السبع؟ قال: نعم هي أفضلهن».

والعظمة الموصوف بها القرآن في هذه الآية مستمدة من العظمة الإلهية، باعتبار أن القرآن كلام الله سبحانه وتعالى، ولأن العظمة الإلهية تعني الفوقانية والتعالي فوق كل شيء، فإن العظمة في كلامه سبحانه لا بد أن تعني أيضا الفوقانية والتعالي فوق كل ما هو من جنسه وهو الكلام، أي أن القرآن بما يتضمن من معاني وقيم ومفاهيم يتعالى على سائر المعاني والقيم البشرية، لأنه كلام عظيم نزل من العظيم، ومن أبرز أوجه الفوقانية هذه أنه يتعالى على الزمان والمكان، على خلاف أفكار البشر تماما ما عدا من نطق بالوحي، فهي في الغالب تعد أفكارا لها تاريخية، بينما الكلام القرآني لا تاريخية له.. وفي هذا الصدد روى الشيخ الصدوق في العيون قال: حدثنا الحاكم أبو علي الحسين بن أحمد البيهقي، قال: حدثنا محمد بن يحيى الصولي، قال: حدثني القاسم بن اسماعيل أبي ذكوان، قال: سمعت إبراهيم بن العباس يحدث عن الرضا عن أبيه موسى بن جعفر عليه السلام إن رجلا سأل أبا عبد الله عليه السلام: «ما بال القرآن لا يزداد عند النشر والدرس إلا غضاضة؟ فقال: لأن الله تبارك وتعالى لم ينزله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غرض إلى يوم القيامة»^(١).

ولهذه الميزة من التعالي كان لا بد أن يكون القرآن في حديثه وإخباره وتوجيهه أحسن وأفضل من كل ما عداه، وهو تماما ما نطقت به الآية من قوله تعالى: ﴿اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا مَثَابًا...﴾^(٢). فقيمه أحسن القيم، وأخباره أحسن

القدر، وأيوب وإن كان مرددا بين الثقة - أيوب بن الحر المعروف بـ«أخو أديم» بياع الهروي، وأيوب بن عطية - ومن لم يصرح بوثاقته - أيوب بن أعين الكوفي -، إلا أن احتمال تعيينه في الأول قريب جدا، ثم أن مجرد رواية ابن أبي عمير عنه كاف في اعتبار روايته كما هو المشهور، ومحمد بن مسلم ثقة جليل القدر، فالرواية على ذلك معتبرة.

(١) عيون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق، ج ١ ص ٩٣.. وبحار الأنوار، للعلامة المجلسي، ج ١٧ ص ٢١٣، إلا أن فيه «لا يزداد على النشر» و«لم يجعله لزمان».

(٢) سورة الزمر: ٢٣.

الأخبار، وعلمه أفضل العلوم، وإرشاداته أفضل أنواع الإرشاد... إلخ.
وبالتالي فإن إحدى أوجه العظمة وأفرادها الأفضلية في الحديث.

ثقل

ورد هذا العنوان في قوله تعالى: ﴿إِنَّا سَأَلْنَاكَ قَوْلًا ثَقِيلًا﴾^(١)، فالثقل من المعاني التي تعود إلى المبدأ الأعلى وهو العظمة، وبذلك فالقرآن ليس فقط أحسن وإنما أثقل من كل ما يبدعه الفكر البشري.

والثقل هنا قد يعني - كما بنى على ذلك العلامة الطباطبائي - أنه كلام إلهي مأخوذ من ساحة العظمة والكبرياء ولا يمكن أن تتلقاه إلا نفس طاهرة^(٢)، ولهذا فإن الرسول ﷺ كان يتردد وجهه ويتصب عرقا إذا أوحيت إليه بعض الآيات منه، وفي هذا السياق جاء قوله تعالى: ﴿لَوْ أَنزَلْنَا هَذَا الْقُرْآنَ عَلَى جَبَلٍ لَّرَأَيْتَهُ خَاشِعًا مُّتَصَدِّعًا مِّنْ خَشْيَةِ اللَّهِ...﴾^(٣).

وقيل أنه ثقل على الكافرين والمنافقين لما فيه من الإعجاز.

وقيل أنه باق على وجه الدهر، لأن الثقل من شأنه أن يبقى ويثبت في مكانه، وهو يسير في خط واحد مع قوله تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾^(٤).. بالإضافة إلى أقوال أخرى^(٥).

كما لعل أن يكون من جوانب الثقل أنه لا يمكن أن يخترق بكلام البشر الخفيف، وقيل بأن الفراء أشار إلى هذا القول ضمنا حيث قال: «قولا ثقيلا أي ليس بالخفيف

(١) سورة المزمل: ٥.

(٢) تفسير الميزان، العلامة الطباطبائي، ج ٢٩ ص ٦٢.

(٣) سورة الحشر: ٢١.

(٤) سورة الحجر: ٩.

(٥) يمكن مراجعتها في تفسير الميزان، ج ٢٩ ص ٦٢.

ولا بالسفساف لأنه كلام ربنا تبارك وتعالى^(١).. فبالتالي مهما تطور فكر الإنسان يبقى خفيفاً أمام القرآن العظيم والثقيل، وهذا ما تشير إليه الآية في سورة فصلت من قوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ تَنْزِيلٌ مِّنْ حَكِيمٍ حَمِيدٍ﴾^(٢).

وهنا فإني أعتقد بأن قوله تعالى: ﴿قُلْ لِّينِ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَىٰ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ...﴾^(٣)، لا يعني فقط تكوين آيات وألفاظ موازية للقرآن وبمستواه، وإنما أيضا وهو الأبرز يعني الإتيان بأفكار ونظريات بمستواه عميقة وقادرة على الصمود بالرغم من امتداد الزمن.

ومن معاني ثقله أيضا أنه يحمل في طياته معان عظيمة، سواء لأنها بذاتها عظيمة وثقيلة لرجاحتها وعمقها وأصالتها، أو لأنها تكاليف شاقة يحتاج اتباعها إلى جهد ومشقة^(٤).

ويمكن أن تكون جميع هذه الأقوال أو أغلبها على أقل تقدير يؤدي إليها التعبير بالثقل، وبذلك فإن الثقل يكون مشتقا من الأصل الأعلى وهو العظمة، ولعله لذلك عبر بعض المفسرين عن الثقل بعبارات تشي بالعظمة، فقد عبر الرازي عن متبناه بقوله: «المراد من قوله: ﴿ثَقِيلًا﴾ عظم قدره وجلالة خطره، وكل شيء نفس وعظم خطره فهو ثقل وثقيل وثاقل، وهذا قول ابن عباس في رواية عطاء ﴿قَوْلًا ثَقِيلًا﴾ يعني كلاماً عظيماً^(٥)، مما يعني أنه يلتقي مع الأفضلية (أحسن الحديث).. فالقرآن عظيم، والعظمة تعني الفوقانية والتعالي على كل شيء، بل وتعني أنه في كل شيء عظيم، في الفكرة والعرض والأسلوب والمنهج والتعاليم والأحكام وما إلى ذلك، ومن جوانب عظمتها وأفرادها الأحسنية - فهو أحسن الأحاديث - والثقل - بما يحمل في طياته من معاني.

(١) التفسير الكبير، الفخر الرازي، ج ٣٠ ص ١٥٤

(٢) سورة فصلت: ٤٢.

(٣) سورة الإسراء: ٨٨.

(٤) التفسير الكبير، الفخر الرازي، ج ٣٠ ص ١٥٤.

(٥) نفس المصدر.

حكيم

الحكمة صفة مركزية أخرى وصف القرآن بها نفسه. فقد قال الباري جل وعلا في مطلع سورة يونس وسورة لقمان: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْحَكِيمِ﴾^(١)، وفي مطلع سورة يس: ﴿يَسَّ ۝١ وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾^(٢).. وقد ذهب البعض إلى أن التعبير بالحكيم هنا يعود في الأصل إلى (محكمات)، أي من الأحكام، فيكون (الكتاب الحكيم) بمعنى المتقن والمحكم، وهو ما استظهره الشيخ أبو علي الطبرسي حيث قال في تفسير الحكيم من الآية الواردة في سورة يونس: «المحكم من الباطل الممنوع من الفساد لا كذب فيه ولا اختلاف»^(٣)، لكن هذا الاستظهار كما يظهر لي فيه شيء من القصور، فاختصار مفهوم الحكيم في مجرد الأحكام تعريف غير تام، لأن هذه الصفة يمكن أن يُنظر إليها من زوايا ثلاث، من زاوية السبب ثم النتيجة ثم المؤدى.

فأما من زاوية النتيجة فإن الحكيم مشتق من الحكمة، وبالتالي فالقرآن الحكيم يحتوي ليس على مجرد العلم النظري أو المعلومات العامة، وإنما على الحكم - جمع حكمة-، وهو متبنى السيد الأستاذ في تفسيره، فقد انتهى في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالْقُرْآنِ الْحَكِيمِ﴾ إلى القول بأن «القرآن ليس فقط كتاب علم بل هو أيضا كتاب حكمة، والحكمة - كما يبدو لي - العلم النافع الذي بلغ في تكامله ونضجه مبلغا يجعله مؤثرا في سلوك البشر، ومغيرا للحياة، وصانعا للحضارة»^(٤).

وأما من زاوية السبب فالقرآن محكم، كما قال تعالى: ﴿كِتَابٌ أُحْكِمَتْ آيَاتُهُ﴾^(٥)، ومنه جاءت محكمة في قوله سبحانه: ﴿فَإِذَا أَنْزَلْنَا سُورَةً تُحْكِمُ...﴾^(٦) ومحكمات في

(١) سورة يونس: ١، وسورة لقمان: ٢.

(٢) سورة يس: ٢.

(٣) مجمع البيان، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، ج ٥ ص ١١٤.

(٤) من هدى القرآن، آية الله العظمى السيد محمد تقي المدرسي، ج ١١ ص ٩٣.

(٥) سورة هود: ١.

(٦) سورة محمد: ٢٠.

قوله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ...﴾^(١)، فهو في تركيبته الداخلية محكم ومتقن في اللفظ والمعنى وليس خصوص اللفظ فقط، ولأنه كذلك فإنه لا ينطق إلا بالحكمة، فالحكمة نتيجة لإحكامه، إذ أن معانيه مستقيمة لا كذب فيها ولا اضطراب ولا نقص ولا تشويش، بل فيه دقة وضبط وتعبير دقيق عن صلب الحقيقة وإرشاد إلى الواقع، وليس الحكمة إلا ذلك، ولذا فإن من أبرز تجليات الحكمة الفصل بين الحق والباطل بشكل واضح ودقيق، فالقرآن على ذلك فرقان، وقد نطقت الآيات بذلك، كما في قوله سبحانه: ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ...﴾^(٢)، وفرقانيته هذه تعود إلى حكمته ومسببة عنها، فحيث أن القرآن لا يتضمن غير الحكمة فإن ما عارضه لا بد أن يكون خلاف الحكمة، وبهذا فإن الإعتماد على القرآن يمكننا من التفريق والتمييز بين الحكمة وما عداها، ولذلك كان القرآن فرقاناً.

ومن هنا يتضح بأن القرآن - المتضمن للحكم فقط والفارق بين الحق وغيره - لا يأتي إلا بالحق، وبهذا فإن صفة الحق الموصوف بها القرآن في العديد من الآيات تعود إلى الأصل الأعلى المرتبط بها وهو (الحكيم)، فما دام القرآن يعبر عن الحقيقة التامة فكل ما فيه حق، فهو حق ونزل بالحق.. حق لقوله تعالى: ﴿وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ هُوَ الْحَقُّ...﴾^(٣)، وأيضاً: ﴿وَالَّذِي أَنْزَلَ إِلَيْكَ مِنَ رَبِّكَ الْحَقُّ...﴾^(٤)، ونزل بالحق لقوله عز وجل: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَا عَلَيْكَ الْكِتَابَ لِلنَّاسِ بِالْحَقِّ...﴾^(٥).

فالقرآن بناء على ذلك يعبر عن الحق المطلق، إذ ليس فيه إلا الحكمة التامة، ولذا يصبح حاكماً، وهو مرادنا من المؤدى في الزاوية الثالثة، وهو ما دعا الكثير من المفسرين - بل عبر عنهم الرازي بالأكثرين - إلى تفسير الحكيم بالحاكم، لقوله تعالى:

(١) سورة آل عمران: ٣.

(٢) سورة الفرقان: ١.

(٣) سورة فاطر: ٣١.

(٤) سورة الرعد: ١.

(٥) سورة الزمر: ٤١.

﴿وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ...﴾^(١)، فهو محكم وبالتالي حامل للحكمة ومعبر عن صميم الحق، لذلك لا بد أن يكون حاكما على سائر الأفكار والنظريات والمناهج والتوجيهات وما إلى ذلك من صنوف الكلام.. فالحكيم: محكم وحكمة وحاكم.

مبين

جاء هذا العنوان في نص العديد من الآيات المباركة الواردة خاصة في مطالع بعض السور: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ الْمُبِينِ﴾^(٢)، وهذا الوصف تارة يتوجه للقرآن بأكمله، وتارة لخصوص الآيات بأن توصف بـ(البيّنات) و(مبينات)، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَكَذَلِكَ أَنْزَلْنَاهُ آيَاتٍ بَيِّنَاتٍ...﴾^(٣)، وأيضا: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا آيَاتٍ مُبَيِّنَاتٍ...﴾^(٤).. وإلى النتيجة نفسها تنتهي العديد من التعابير القرآنية منها:

لا ريب فيه.. كما في قوله سبحانه: ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ...﴾^(٥)، إذ أن المبين لا يعني مجرد الوضوح في اللفظ العبارة، وإنما يشمل ما هو أبلغ من ذلك، فهو بين وبه وضوح تام لدرجة لا يشوبه حتى الأقل من درجات الريب والشك، فمعانيه يقينية وغير متزلزلة.

التيسير.. لما جاء في قوله سبحانه في أكثر من مقطع قرآني من سورة القمر: ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ...﴾^(٦)، فلأن المعاني والأفكار وكذلك الألفاظ والعبارات مبينة بشكل تام، وليس فيها أي لبس أو تشويش، كانت الاستفادة منها سهلة يسيرة.

(١) سورة البقرة: ٢١٣.

(٢) سورة يوسف: ١، والشعراء: ٢، والقصص: ٢.

(٣) سورة الحج: ١٦.

(٤) سورة النور: ٤٦.

(٥) سورة البقرة: ٢.

(٦) سورة القمر: ١٧، ٢٢، ٣٢، و٤٠.

ولاشك أن ذلك يكشف جانباً مهماً من الجوانب المتميزة في القرآن، فبالرغم من أنه عظيم يتعالى على كل كلام بشري، أي فوق المستوى البشري في الخطاب والمحادثة، وحكيم متضمن لأرقى الأفكار والنظريات والمناهج والتعاليم - = الحِكم -، إلا أنه في نفس الوقت مبین وواضح، بحيث يسهل التعامل معه وفهمه من قبل المكلفين.

لذلك كله من الطبيعي أن يصبح القرآن نوراً يهتدى به في جميع مجالات الحياة الفردية والاجتماعية، سياسية كانت أم ثقافية أم اقتصادية أم سلوكية أم نفسية، وهذه هي تماما الصفة المركزية الرابعة للقرآن، وقد قال تعالى في شأنها: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ...﴾^(٧)، وأيضاً: ﴿فَأَمِنُوا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالنُّورِ الَّذِي أَنْزَلْنَا...﴾^(٨). ونورانيته تعني أنه نور ذاتاً ومنوراً خارجاً، أي أن كل معانيه وقيمه نورانية لا تشويش فيها ولا ضبابية بل جليلة ومضاءة، هذا بالنسبة للطبيعة الذاتية للقرآن، وأما خارجاً فهو بسبب نورانية قيمه ينير الطريق والمسيرة للإنسان، وهو ما سنتوقف عنده في الحديث عن الخط الثاني.

إذا فالقرآن في طبيعته الذاتية: «عظيم - يتعالى على كل كلام وفوق كل ما تنتجه البشرية من أفكار، كما يتعالى على الزمان والمكان -، وحكيم - متقن في معانيه وأفكاره، ولا يتضمن غير الحكمة، ولذا أصبح حاكماً على كل ما عداه من كلام، فجميع ما تنتجه الإنسانية من أفكار لا بد أن يُحاكم بالفكر القرآني، ولذلك فإن أهل البيت عليهم السلام أمروا بأن يُعرض كلامهم على القرآن^(٩) -، ومبين - تام الوضوح، ومعانيه يقينية لا يطرأ عليها الشك لفرط وضوحه وبيانه، ولذلك أصبح يسيراً في الفهم -، ونوراً - في ذاته ومنوراً لغيره -».. وما عدا ذلك من الصفات التي وصف القرآن بها نفسه، تعود

(٧) سورة المائدة: ١٥.

(٨) سورة التغابن: ٨.

(٩) فقد روى الكليني محمد بن يعقوب عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن النضر بن سويد عن يحيى الحلبي عن أيوب بن الحر قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: «كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف». وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ٢٧ ص ١١١.

في حقيقتها إلى هذه الصفات الأربع التي هي بمثابة الأصول الكبرى.

ومع ذلك فإن ثمة صفات نُصَّ عليها في القرآن تضيفي نوعاً من الخصائص المتميزة للفكر القرآني، وهي (كريم، ومجيد، وعزيز).. فأما كريم فقد وردت في آية واحدة فقط، حيث قال تعالى في سورة الواقعة: ﴿إِنَّهُ لَقُرْآنٌ كَرِيمٌ﴾^(١)، وأبرز معانيها أن القرآن معطاء يجود بالعلم والمعرفة والهداية والسكينة على المؤمنين به، بل عطاؤه لا حدود له، ولهذا فهو مجيد كما قال تعالى في مطلع سورة ق: ﴿قَدْ وَالْقُرْآنِ الْمَجِيدِ﴾^(٢)، فمجيد تعني أنه كثير الكرم وأنه يجود على مرديه بكل ما يريدون، ولكنه مع ذلك عزيز، فقد قال تعالى: ﴿... وَإِنَّهُ لَكِنْدٌ عَزِيزٌ﴾^(٣)، والعزة تعني «العديم النظر، أو المنيع الممتنع من أن يغلب»^(٤)، وقد مال العلامة الطباطبائي إلى المعنى الثاني، مستفيداً من الآية اللاحقة حيث اعتبرها عطف بيان على عزيز -وسأبين ذلك قريباً-، وهو دقيق ولكن مع ذلك يمكن أن يتجاوز المعنى في الآية إلى الإثنين، كما هو معتمد الرازي في تفسيره^(٥)، فهو عديم النظر لتفوقه وتعالیه على كل ما سواه من فكر وكلام، ولأنه متعالٍ ومتجاوز للكل في مستواه أصبح منيعاً ممتنعاً، لا يمكن لكلام أو فكر أن يتغلب عليه أو يتجاوزه أو يفرض عليه رأياً أو نظرية.

وبالتالي فالقرآن مع أنه كريم ومجيد، يجود على قرائه بالعلم والحكمة والهداية وما أشبه، إلا أنه عزيز، لا يمكن لأحد مهما كان مستواه أن يفرض فكرة عليه بدعوى أنها منه وأن القرآن يتسع لكل كلام، لأن الفكر القرآني متعالٍ يمكن أن يتميز عن

(١) سورة الواقعة: ٧٧.

(٢) سورة ق: ١.

(٣) سورة فصلت: ٤١.

(٤) تفسير الميزان، مصدر سابق، ج ١٧ ص ٣٩٨.

(٥) فقد قال: «والعزيز له معنيان أحدهما: الغالب القاهر. والثاني: الذي لا يوجد نظيره، أما كون القرآن عزيزاً بمعنى كونه غالباً، فالأمر كذلك لأنه بقوة حجته غلب على كل ما سواه، وأما كونه عزيزاً بمعنى العديم النظر، فالأمر كذلك لأن الأولين والآخرين عجزوا عن معارضته». التفسير الكبير، ج ٢٧ ص ١١٤.

غيره بسهولة، ولا يمكن لغيره أن يكون منه أو بمستواه، ولهذا فإن الآية التي جاءت بعد قوله سبحانه: ﴿وَإِنَّهُ لَكِنْدُوبٌ عَزِيزٌ﴾، قوله تعالى: ﴿لَا يَأْتِيهِ الْبَطْلُ مِنْ بَيْنِ يَدَيْهِ وَلَا مِنْ خَلْفِهِ﴾.

فهذه الصفات الثلاث تضيف نوعاً من التميّز للقرآن وفكره، ولكنها تنتمي للأصول الأربعة المذكورة، فالعزيم داخل ضمن العظيم، والكريم المجيد داخل ضمن أحد الثلاثة المتبقية أو يتوزع عليها، فالأصل هي الأصول الأربعة.

ولأن القرآن له هذه الأصول، فلا بد أن تكون له آثار من نوع خاص، إذ إن الآثار إنما هي إفرازات تنسجم مع الطبيعة الذاتية للشيء، فكل شيء يفرز ما يتناسب معه، فلو افترضنا وجود كتاب مشعّ بالضلال والتهيه، فإنه لن يفرز الهداية والرشاد، وإنما لا بد أن تكون إفرازاته متناسبة مع طبيعته الذاتية وهي الضلال والتهيه، كذلك القرآن العظيم له آثار وإفرازات خاصة منسجمة مع طبيعته الذاتية، وهي ما ستعرض له في الخط الثاني.

الخط الثاني: مستوى التأثير للنص القرآني

إن مستوى التأثير للقرآن الكريم -بحسب العرض القرآني- يتركز في أربعة محاور: (البصائر، والهدى، والشفاء، والرحمة).

ورد ذلك صريحًا وبشكل طولي ترتبي في الآيات المباركة، ولكن ليس بين الأربعة وإنما بين ثلاثة منها، والآخر (الشفاء) ورد منفصلاً، وفي مورد واحد جاء بضميمة (الرحمة) تارة و(الهدى) تارة أخرى.

ففي سورة الأعراف قال تعالى: ﴿... هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(١)، كما قال سبحانه في سورة الجاثية: ﴿هَذَا بَصَائِرُ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾^(٢).. وفي سورة يونس: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَشِفَاءٌ لِمَا فِي الصُّدُورِ﴾^(٣)، وعن هذه المحاور الأربعة تتفرع سائر التأثيرات الأخرى المشار إليها في الآيات.

وحتى نفهم المستوى الحقيقي للتأثير القرآني، ينبغي أن نحلل هذه المحاور باعتبارها مفاهيم علمية دقيقة، فما جيء بها على هذا النحو الترتبي إلا لسبب هام.

(١) سورة آل عمران: ٢٠٣.

(٢) سورة الجاثية: ٢٠.

(٣) سورة يونس: ٥٧.

بعض المفسرين نظر إلى المحاور الثلاثة الواردة في سورة الإعراف والجاهلية على أن بينها طولية وترتّباً في المستوى، فالبصائر تختص بالمتممقين إيمانياً، والهدى بمن هم دون هذا المستوى، وأما الرحمة فتتعلق بالمبتدئين، وهذا نص عبارته: «فذكر في وصف القرآن ألفاظاً ثلاثة: أولها: قوله ﴿هَذَا بَصَائِرُ مِنْ رَبِّكُمْ﴾ أصل البصيرة الإبصار، ولما كان القرآن سبباً لبصائر العقول في دلائل التوحيد والنبوة والمعاد، أطلق عليه لفظ البصيرة، تسمية للسبب باسم المسبب، وثانيها: قوله ﴿وَهُدًى﴾ والفرق بين هذه المرتبة وما قبلها أن الناس في معارف التوحيد والنبوة والمعاد قسمان: أحدهما: الذين بلغوا في هذه المعارف إلى حيث صاروا كالمشاهدين لها وهم أصحاب عين اليقين. والثاني: الذين ما بلغوا إلى ذلك الحد إلا أنهم وصلوا إلى درجات المستدلين، وهم أصحاب علم اليقين، فالقرآن في حق الأولين وهم السابقون بصائر، وفي حق القسم الثاني وهم المقتصدون هدى، وفي حق عامة المؤمنين رحمة، ولما كانت الفرق الثلاث من المؤمنين لا جرم قال: ﴿لَقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(١).

كما أن السيد الأستاذ ذهب في بعض نظراته القرآنية إلى شيء قريب من ذلك، ففي تفسير الآية من سورة الأعراف قال بالترتب بين البصائر والهدى، وأما الرحمة فهي نتيجة لهما معاً، وهذا نص عبارته: «والقرآن بصائر يرى المرء بسببها ومن خلالها الحياة فمثلاً: القرآن يميّز للبشر بين العقل والجهل، الشهوات والغضب، حتى يلامس وجدان كل واحد حقيقة نفسه وما بها من عقل وشهوة، أو عقل وغضب، والقرآن يذكر البشر بربه عن طريق إثارة الوجدان، وبلورة عقله، ثم يربط بين الإيمان بالله وبين ما يرى في الكون من آثار عظمة وجمال، ومن نقاط ضعف وعجز، ويربط بعدئذ بين كل ذلك وبين ضرورة التسليم لله ولرسالاته، كل تلك بصيرة يرى المرء من خلالها الحياة رؤية واضحة.

وإذا تعذر على المرء رؤية الحياة بسبب أو بآخر، فإن الله هو الذي يعطيه الهدى بصورة مجملّة أو مفصلة، فيكشف له طبيعة الدنيا والآخرة وما فيها من عوامل تقدم

(١) التفسير الكبير، مصدر سابق، ج ١٥ ص ٨٣.

أو تخلف، حضارة أو دمار.

والبصائر والهدى تعطي البشر رفاهاً وسعادة هي: الرحمة التي ينزلها الله للمؤمنين باتباع البصائر والهدى»^(١).

فهذا النص يظهر منه الترتب، أي أن البصائر من مختصات بعض من المؤمنين وهم من رأى الحياة بصورة تامة، وأما من لم يتسن له ذلك، فإن الله سبحانه يمنحه الهدى، وبالتالي فالبصائر والهدى معاً أو إحداهما تهب الإنسان الرحمة. لكن يبدو أن السيد الأستاذ عدل عن هذا الرأي قبيل إكمال تفسيره، حيث اعتبر في تفسير سورة الجاثية أن المحاور الثلاثة في عرض واحد من ناحية المستوى^(٢).

والذي عدل إليه هو الأقرب للتصوّر والظاهر من دلالة الآية، فالمحاور الثلاثة من ناحية المستوى في عرض واحد، وبالتالي فالآيات القرآنية للمؤمن - كما في نص الآية الأولى - والموقن - كما في نص الآية الثانية - بصائر وهدى ورحمة في آن. نعم بينها طولية من ناحية التأثير، ففي المرتبة الأولى تأتي البصائر، ثم الهدى وهو الأثر الطبيعي لاتباع البصائر، وأخيراً الرحمة التي تكون أثراً للهداية، فهي آثار ثلاثة يحصل عليها كل مؤمن موقن على نحو الترتب.

وإنما قيّدنا المؤمن بالموقن لتقيده في الآية الثانية من سورة الجاثية، فالآية الأولى الواردة في سورة الأعراف اكتفت باشتراط الإيمان ﴿لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾، وهي لولا غيرها من الآيات لدلت على مطلق الإيمان من غير قيد ولا شرط، ولكن القيد المنصوص عليه في الآية الثانية ﴿لِقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾، جعلنا نفهم بأن مطلق الإيمان لم يكن هو المراد الجدي في الآية الأولى، وإنما الإيمان المقيد باليقين، وبذلك فالمؤمن المتيقن في إيمانه هو الذي يستفيد من القرآن بصائر وهدى ورحمة.. ولا يخفى ما لهذا الشرط من أهمية في مسيرة التعامل مع القرآن الكريم، إذ أن من يأتي محملاً بالشكوك والأوهام لا يمكن

(١) من هدى القرآن، مصدر سابق، ج ٣ ص ٥٢٧.

(٢) نفس المصدر، ج ١٣ ص ٨٩.

أن يجرز هذه التأثيرات الثلاثة، أما من امتلاً قلبه باليقين فإن هذه الآثار تنقاد إليه بشكل أوتوماتيكي.

إذاً فالبصائر والهدى والرحمة آثار للقرآن، لا تتأتى للقاريء للقرآن الكريم ما لم يكن متزوداً باليقين. لكن ماذا تعني هذه الآثار - ماهي البصائر، ما المقصود بالهدى، وماهي الرحمة-، ولماذا جاءت بهذا الترتيب؟

فالقرآن بصائر.. والبصائر جمع بصيرة وهي تعني: المعارف والمناهج والأفكار والرؤى اليقينية، التي هي في ذاتها يقين وتوصل الإنسان إلى اليقين، فهي مقابل البصر الذي يشاهد الأشياء حسياً على نحو يقيني، والبصيرة تشاهد الأفكار والأمور المعنوية على نحو يقيني أيضاً، ولقد أجاد في ذلك محمد رشيد رضا حيث قال: « وهذا يقابل البصر الذي تدرك به الأشياء الحسية... فالمعنى قد جاءكم في هذه الآيات الجليلة بصائر من الحجج العقلية والكونية تثبت لكم عقائد الحق اليقينية التي يتوقف عليها نيل السعادة الأبدية»^(١). كما أن الشعراوي أتقن عبارته في هذا التفسير، فقد خلص إلى القول: «أما البصر فهو مهمة العين في الأمور الحسية، لكن هناك أمور معنوية لا تكتشفها إلا البصيرة، والبصيرة تضيء القلب بالنور حتى يستكشف تلك الأمور المعنوية، ولا يمتلك القلب البصيرة إلا حين يكون مشحوناً باليقين الإيماني.

والقرآن الكريم بصائر، لأنه يعطي ويمنح من يؤمن به ويتأمله بصائر ليجدد الأمور المعنوية وقد صارت مُبَصَّرَةً، وكأنه قادر على رؤيتها ومشاهدتها وكأنها عين اليقين»^(٢).

وإلى هذا الأصل (البصائر) تعود بعض الصفات كالموعظة، فقد قال تعالى: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مَوْعِظَةٌ مِنْ رَبِّكُمْ...﴾^(٣)، فالبصائر تأتي على هيئة مواعظ، والمواعظ القرآنية عبارة عن مجموعة من البصائر اليقينية.

(١) تفسير المنار، محمد رشيد رضا، ج ٧ ص ٦٥٧.

(٢) تفسير الشعراوي، الشيخ محمد متولي الشعراوي، ج ٨ ص ٤٥٤١.

(٣) سورة يونس: ٥٧.

والقرآن هدى.. والهدى: الدلالة الواضحة والتامة على الطريق المستقيم والمنهج الحق.. ولا شك أن هذا تماماً ما توفره البصيرة، فالبصيرة عبارة عن الرؤى والمناهج اليقينية التي توضح الطريق للإنسان، فإذا أصبح واضحاً كانت المسيرة فيه سليمة ومتسقة، وهذا ما تعنيه الهداية.

وإلى الهداية كأصل تعود بعض المواصفات أحدها الرشد، إذ أن الرشد هو النتيجة الطبيعية للهداية، ولذا جاء في قوله تعالى في سورة الجن: ﴿فَقَالُوا إِنَّا سِعَنَاءُ أَنَا عَجَبًا ۝١ يَهْدِي إِلَى الرُّشْدِ فَآمَنَّا بِهِ﴾^(١).

والقرآن رحمة.. والرحمة: الخير الدنيوي والأخروي - إذ لا تقييد في الآية بالدنيا، وإطلاقها يقتضي الشمول للدنيا والآخرة-، وعبر عنها القرطبي بالنعمة^(٢).. وتعبير أدق الرحمة هي السعادة الأبدية والخير الوفير والنعمة الدائمة. وهي المؤدى الطبيعي للبصائر والهدى، فإذا استكشف الإنسان البصائر، وسار في الحياة بسببها على هداية ووضوح، حصل على السعادة في الدنيا والآخرة، وهذا هو سر الترتب في الآية، فالقرآن (بصائر وهدى ورحمة).

والقرآن شفاء.. والشفاء: طهارة وإزالة لسائر الأمراض النفسية والمعوقات الروحية، والفرق بين الشفاء والهداية، أن الهداية ترتبط بالعقل والشفاء يرتبط بالروح، وإنما قلنا ذلك لأن الهداية جاءت نتيجة للبصائر، والبصائر رؤى ومناهج تعبد الطريق للعقل، وأما الشفاء فلأن الآية نصت على ارتباطه بالروح ﴿وَشِفَاءٌ لِّمَا فِي الصُّدُورِ﴾.. وقد جمعت بينها آية قرآنية أخرى، حيث قال تعالى: ﴿قُلْ هُوَ الَّذِي آمَنُوا بِهِ هُدًى وَشِفَاءٌ﴾^(٣)، فالقرآن هدى للعقل يضع أمامه المناهج والرؤى اليقينية ليقوده إلى اليقين، وشفاء للروح من الأمراض والأوبئة النفسية.. وشفاء الروح ينتج عنه تلقائياً سعادة واطمئنان وهو الرحمة، ولذا جاءت الرحمة في الحديث القرآني مترتبة على

(١) سورة الجن: ٢.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد الأنصاري القرطبي، ج ٧ ص ٢٢٤.

(٣) سورة فصلت: ٤٤.

الشفاء، كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿وَنَزَّلْنَا مِنَ الْقُرْآنِ مَاءً مَّهِيًّا وَرَحْمَةً لِّلْمُؤْمِنِينَ﴾^(١).
فيتحصل من كل ذلك أن الآثار القرآنية تتركز في (البصائر، والهدى، والشفاء،
والرحمة)، ومنها تتفرع بقية الآثار.

(١) سورة الإسراء: ٨٢.

الخط الثالث: الموقف الإنساني تجاه القرآن

بما أن القرآن له تلك الموقعية العظيمة والآثار القوية المشار إليها في الخطين السابقين، فمن الطبيعي أن يُطالب الإنسان تجاهه بموقف، وهذا الموقف كما يظهر من خلال التتبع للآيات القرآنية ينحل إلى ثلاثة محاور مركزية تعود إليها سائر المواقف والمسؤوليات التي تعرض لها القرآن، وهي:

الإيمان، وهو وظيفة القلب.

التعقل، وهو وظيفة العقل.

الإتباع، وهو وظيفة الجوارح.

والإتباع متأخر عن الإثنين، إذ لولا الإيمان والتعقل لما كان هناك مجال للإتباع، فالإنسان يتبع ما يدركه ويؤمن به، ولكن لماذا قدّمنا الإيمان على التعقل...؟. فالمفروض أن القاريء يتعقل الفكرة بدءاً ثم يؤمن بها.. وهذا صحيح، ولكن التعامل الصحيح مع القرآن يتطلب في البداية إيماناً، إذ من دونه يتعذر على القاريء التعقل، باعتبار أن القرآن لا يهب معارفه وعلومه إلا بشرط الإيمان بل اليقين، كما سبق وأشرنا، فالبصائر والهدى الرحمة لا تكون إلا ﴿لِقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾ و ﴿لِقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾.

فإذا وظائفنا تتركز في هذا الثلاثي على نحو الترتيب (الإيمان، والتعقل، والإتباع). فماذا تعني هذه المفاهيم؟.

سُبْحَانَ رَبِّيَ إِنْ كَانَ وَعْدُ رَبِّيَ لَمَفْعُولًا ﴿١٠٨﴾ وَيَخِرُّونَ لِلْأَذْقَانِ يَبْكُونَ وَيَزِيدُهُمْ خُشُوعًا ﴿١٠٩﴾^(١)، وهذه الآية تعبر عن التسليم المطلق بما جاء في القرآن، فالسجود والبكاء تعبير صادق عن أعلى حالات الإيمان والتضامن والتسليم، ولهذا أصبح له أثر على مستوى النفس، بأن عمق مستوى الخشوع، فالخشوع دليل على الصدق والتأثر الفعلي بالقيم والتعاليم الواردة في متن القرآن الكريم.

فالإيمان يعني التسليم المطلق والتام بالقرآن بصفته وحي من الله سبحانه وتعالى، وبما جاء فيه من قيم وأحكام وإرشادات.

ماذا يعني تعقل القرآن؟

هذه الوظيفة أشارت إليها آيات متعددة، منها قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَنْزَلْنَا إِلَيْكُمْ كِتَابًا فِيهِ ذِكْرُكُمْ أَفَلَا تَعْقِلُونَ﴾^(٢)، فالقرآن يتضمن بين ثناياه العديد من العبر والدروس والإرشادات، وينبغي أن يستذكرها الإنسان ولا يتغافل عنها بحيث تكون حاضرة في حياته العملية ﴿فِيهِ ذِكْرُكُمْ﴾^(٣)، لكن هذا الاستدكار لا يكون صحيحاً إلا إذا كان عبر التعقل.

والتعقل في القرآن ليس بالأمر المستحيل أو العسير، بل هو متيسر لكل أحد، للميزة اللغوية التي يتميز بها، فهو نزل بلغة فصيحة لا لبس فيها، وقد أكدت الآيات على ذلك في مطلع سورة يوسف من قوله تعالى: ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٣)، وكذلك في سورة الزخرف: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٤)

وهذا المفهوم معناه واسع جداً كما هو ملاحظ من خلال الإستقراء للآيات

(١) سورة الإسراء: ١٠٦-١٠٩.

(٢) سورة الأنبياء: ١٠.

(٣) سورة يوسف: ٢.

(٤) سورة الزخرف: ٣.

القرآنية التي تحدثت عن التعقل، فهو لا يعني مجرد الفهم العام للرؤية القرآنية وخصوصياتها - كما يعنيه التفقه -، وإنما يشمل التحليل الدقيق لعناصرها وأبعادها، إضافة إلى أنه لا يستعمل فقط للدلالة على التأمل في الرؤية ومعرفة دلالاتها وتداعياتها الخارجية - الذي يعنيه التفكير -، وإنما يعني التأمل في التركيب الداخلي للرؤية بالإضافة إلى التأمل في الدلالات والتداعيات الخارجية.. ولذلك فإن وظيفتي التفقه^(١) والتفكير^(٢) في القرآن التي أشارت إليها آيات قرآنية عدة تعود إلى هذا الأصل الأكبر، لأن معناه أشمل وأوسع^(٣).. وأما العلم فهو مقدمة للتعقل، كما هو واضح في قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ الْأَمْثَلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ وَمَا يَعْقِلُهَا إِلَّا الْعَالِمُونَ﴾^(٤)، وهذا يدلنا على أن للتعقل المثالي شروطاً، وعلى رأسها العلم، فتعقل رؤى القرآن وبصائره يحتاج إلى مستوى علمي كافٍ، وإلا فإن عملية التعقل ستكون قاصرة.

ماذا يعني الاتباع؟

الاتباع كمفهوم ووظيفة نصت عليه كثير من الآيات القرآنية المباركة، كقوله تعالى: ﴿اتَّبِعُوا مَا أَنْزَلَ إِلَيْكُم مِّن رَّبِّكُمْ...﴾^(٥)، وقوله سبحانه: ﴿وَهَذَا كِتَابٌ أَنْزَلْنَاهُ مُبَارَكٌ فَاتَّبِعُوهُ...﴾^(٦).

وبالطبع فإن هذا المفهوم حسب التعبير والإستخدام القرآني لا يعني مجرد الاستماع والفهم، وإنما يعني التقليد المطلق والتأثر الفعلي الذي يتحوّل إلى برنامج عملي في حياة الإنسان، فالآيات القرآنية التي تعرضت بالحديث عن هذا الإصطلاح

(١) كما في قوله تعالى: ﴿أَنْظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْآيَاتِ لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُونَ﴾. سورة الأنعام: ٦٥.
 (٢) كما في قوله سبحانه: ﴿كَذَلِكَ يُبَيِّنُ اللَّهُ لَكُمُ الْآيَاتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾. سورة البقرة: ٢١٩.
 (٣) للإستزادة التفصيلية في هذا الشأن يمكن مراجعة كتابنا «عن ثقافة النهضة» فيه تحليل موسّع لهذه الإصطلاحات القرآنية الثلاثة.

(٤) سورة العنكبوت: ٤٣.

(٥) سورة الأعراف: ٣.

(٦) سورة الأنعام: ١٥٥.

تنتهي إلى أن المقصود منه حقيقة التقليد والإقتداء. ولناخذ بعض الأمثلة على ذلك:
يقول تعالى: ﴿ قَالَ أَذْهَبَ فَمَنْ تَبِعَكَ مِنْهُمْ فَإِنَّ جَهَنَّمَ جَزَاءُ مَنْ جَاءَ مَوْفُورًا ﴾^(١)،
فهؤلاء ما استحقوا جهنم إلا لأنهم فعلوا ما يريد الشيطان منهم وقلدوه، وإلا لو لم
يفعلوا ذلك فما الوجه في استحقاقهم العذاب.

وقال تعالى: ﴿ فَمَنْ تَبِعَنِي فَإِنَّهُ مِنِّي وَمَنْ عَصَانِي فَإِنَّكَ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾^(٢)، فالإتباع هنا
يقابل العصيان، والعصيان يعني عدم تنفيذ ما يطلب من الإنسان، وبذلك فالإتباع
يعني تنفيذ كل ما فيه القرآن على نحو مطلق.

وفي آية أخرى يقول سبحانه: ﴿ قُلْ إِنْ كُنْتُمْ تُحِبُّونَ اللَّهَ فَاتَّبِعُونِي يُحْبِبْكُمُ اللَّهُ وَيَغْفِرْ لَكُمْ
ذُنُوبَكُمْ وَاللَّهُ غَفُورٌ رَحِيمٌ ﴾^(٣)، فالرسول ﷺ يُقرن محبة الله سبحانه وتعالى بطاعته،
ولذلك فالإتباع يعني التصديق برسالة الرسول ﷺ والإقتداء به وطاعته.

كما يقول جلت قدرته: ﴿ إِنْ أَتَيْتُمْ إِلَّا مَا يُوحَىٰ إِلَيْكُمْ ﴾^(٤)، فتطبيق الرسالة من قبل
الرسول ﷺ بحذافيرها، والمداومة عليها والدعوة إليها، كل ذلك اتباع.
فالإتباع إذاً يعني التقليد الصادق والتأثر الحقيقي بكل ما جاء في القرآن الكريم
من قيم وتعاليم وإرشادات وأحكام.

بذلك يتضح الموقف الإنساني من القرآن الكريم، حسب ما أراده القرآن وشرّح
له، وهو يتركز في الثلاثي (الإيمان، التعقل، الإتيان)، وذلك يعني أن الإنسان بكل
قواه ينبغي أن يتفاعل مع القرآن بما يحمل من قيم وتعاليم، فالإيمان وظيفته القلب،
والتعقل وظيفته العقل، والإتيان وظيفته الجوارح.

وإلى هنا ينتهي الحديث عن الخطوط الثلاثة التي أشرنا إليها في بداية البحث

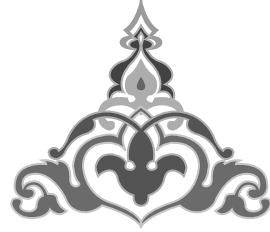
(١) سورة الإسراء: ٦٣.

(٢) سورة إبراهيم: ٣٦.

(٣) سورة آل عمران: ٣١.

(٤) سورة الأنعام: ٥٠.

«الطبيعة الذاتية للقرآن، والمستوى التأثيري له، والموقف الإنساني تجاهه»، ومن خلالها نفهم القرآن كما ينبغي.



الفصل الثاني

النبي ﷺ والقرآن



النبي ﷺ يعرف القرآن

معتبرة السكوني

عن أبي عبد الله عليه السلام عن آبائه عليهم السلام، قال: قال رسول الله ﷺ: أيها الناس إنكم في دار هدنة، وأنتم على ظهر سفر، والسير بكم سريع، وقد أيتم الليل والنهار والشمس والقمر يُبليان كل جديد، ويقربان كل بعيد، ويأتیان بكل موعود، فأعدوا الجهاز لبعد المجاز.

قال فقام المقداد بن الأسود فقال: يا رسول الله وما دار الهدنة؟ قال: دار بلاغ وانقطاع، فإذا التبست عليكم الفتن كقطع الليل المظلم، فعليكم بالقرآن فإنه شافع مشفع، وما حل مصدق، ومن جعله أمامه قاده إلى الجنة، ومن جعله خلفه ساقه إلى النار، وهو الدليل يدل على خير سبيل، وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظهر وبطن، فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق، له نجوم وعلى نجومه نجوم، لا تحصى عجائبه ولا تُبلى غرائبه، فيه مصابيح الهدى ومنار الحكمة، ودليل على المعرفة لمن عرف الصفة، فليجل جال بصره وليبلغ الصفة نظره، ينج من عطب ويتخلص من نَسب، فإن التفكر حياة قلب البصير، كما يمشي المستنير في الظلمات والنور، فعليكم بحسن التخلص وقلة التربص^(١).

(١) أصول الكافي، مصدر سابق، ص ٦٣٢.

سند الرواية:

روى هذه الرواية الشيخ الكليني محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم الثقة، عن أبيه إبراهيم بن هاشم الثقة على الأصح، عن النوفلي وهو الحسين بن يزيد، وقد قيل بثبوت وثاقته بالتوثيق العام نظرًا لوروده في أسناد تفسير القمي^(١)، إلا أن الأقرب القول باعتبار ما يرويه لا القول بوثاقته، عن السكوني وهو اسماعيل بن أبي زياد، وقد قيل أيضًا بوثاقته استنادًا إلى ما ذكره الشيخ الطوسي في العدة^(٢)، ولوروده أيضًا في أسناد تفسير القمي، ويقال فيه ما قيل في سابقه، فهذه التوثيقات تثبت اعتبار روايته فقط، وبهذا تكون الرواية معتبرة.

(١) فقد قال في ديباجة تفسيره «ونحن ذاكرون ومخبرون بما ينتهي إلينا، ورواه مشايخنا وثقاتنا عن الذين فرض الله طاعتهم وأوجب ولايتهم، ولا يقبل عمل إلا بهم». تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي، ج ١ ص ٤، مؤسسة دار الكتاب للطباعة والنشر - قم، الطبعة الثالثة ١٤٠٤ هـ.

(٢) قال الشيخ الطوسي في العدة «عملت الطائفة بما رواه حفص بن غياث وغيث بن كلوب ونوح بن درّاج والسكوني...». عدة الأصول، الشيخ الطوسي، ج ١ ص ١٤٩، الطبعة الأولى ١٤١٧ هـ، المطبعة: ستاره - قم.

المقدمة

لن نتوقف كثيراً في الحديث عن المقدمة، لأننا نرمي من هذا الشرح في الأساس إلى التركيز على القيمة العلمية للقرآن الكريم، لكن لأن النبي الأكرم ﷺ صدر الحديث عن القرآن بهذه المقدمة، لزم المرور عليها كيما نعرف الرابط بينها وبين ما أراد منا النبي ﷺ فهمه عن القرآن.

(إنكم في دار هدنة)

عندما نراجع كلمات اللغويين حول مفهوم الهدنة، نجد أنهم ينصّون على معنيين الأول السكون والثاني الإستقامة، فابن فارس في المقاييس عرّف الهدنة بأنها «أصل يدل على سكون واستقامة»^(١)، وكذلك الجوهري في الصحاح، قال «هدن يهدن هدونا: سكن، وهدنه أي سكنه... وتهادنت الأمور: استقامت»^(٢)، وفي القاموس «هدن يهدن هدوناً: سكن وأسكن... وتهادن: استقام»^(٣)، هذا مع تأكيد بعض اللغويين على أن «أصل الهدنة السكون بعد الهيج»^(٤).

(١) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج ٦ ص ٤١.

(٢) الصحاح، الجوهري، ج ٦ ص ٢١٧، دار العلم للملايين - بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٨٧ م.

(٣) القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ج ٤ ص ٢٧٧.

(٤) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٣ ص ٤٣٥، نشر أدب الحوزة - قم، ١٤٠٥ هـ. وتاج العروس، الزبيدي، ج ١٨ ص ٥٨٦، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، ١٩٩٤ م.

كما ورد في كلماتهم أن الهدنة تستبطن الخديعة، كما نص عليه ابن منظور، فقد جاء في اللسان «هدنت الرجل سكتته وخدعته كما يهدن الصبي، قال رؤبة: ثقفت تثقيف امرئ لم يهدن، أي لم يخدع ولم يسكن فيطمع فيه. وهادن القوم: وادعهم. وهدنهم يهدنهم هدناً: ربثهم بكلام وأعطاهم عهداً لا ينوي أن يفني به»^(١). وفي تاج العروس «هدن الصبي وغيره: خدعه وأرضاه»^(٢).

بهذا فالهدنة تنطوي على ثلاثة عناصر: السكون، والإستقامة، والخديعة، ومن هذا الباب عبّر عن «المصالحة بعد الحرب»^(٣) بالهدنة.

وذلك يعني أن الهدنة لا تعني: النهاية الأبدية للصراع والحرب، وإنما تعني ترك المواجهة مؤقتاً، ولذا يلزم الحذر من العدو فربما يخدعك ويغدر بك فينقض عليك من حيث لا تشعر، خصوصاً إذا شعر بضعفك.

وإنما ينبغي الحذر لأن السكون قد يصيب الإنسان بالغفلة، بالذات إذا توهم أن الأمور قد استقرت بشكل نهائي، فينسى نفسه مع السكون، مما يجعله لقمة سائغة لعدوه. فالهدنة وإن كانت تعني السكون، لكنه سكون مشوب بالحذر لإحتمال الخديعة.

كما أن الإستقامة ترمز إلى استقرار الأمور، فهي أشبه بقيام الإنسان على قدميه وقيام الزرع على سوقه، وهو تعبير عن عودة الأمور إلى طبيعتها، ومع ذلك فالإستقامة هنا أيضاً مشوبة بالحذر.

بهذا فالهدنة تعني السكون الناتج عن الإستقرار المؤقت للأمر، والمنطوي على حذر شديد لاحتمال الغدر والخديعة في أي وقت.

وهذا ما تعنيه الدنيا تماماً، فهي للإنسان مجرد دار هدنة، ظاهرها السكون

(١) لسان العرب، مصدر سابق، ج ١٣ ص ٤٣٥.

(٢) تاج العروس، مصدر سابق، ج ١٨ ص ٥٨٥.

(٣) لسان العرب، ج ١٣ ص ٤٣٤. تاج العروس، ج ١٨ ص ٥٨٦.

والإستقرار، لكن هذا الظاهر يخفي باطناً متربصاً لا يُؤمن أن ينقّص على الإنسان في أي لحظة، فيتحول السكون إلى هياج والإستقرار إلى اضطراب، ولهذا ينبغي أن يكون الإنسان فيها حذراً متيقظاً، ولا يمكن أن يكون كذلك إلا إذا كان مهيباً بالشكل اللائق وموفراً للشروط اللازمة، وهي ما ستأتي الإشارة إليها في الخبر، فتوصيف الإمام عليه السلام للدنيا بدار هدنة ما هو إلا مقدمة للحديث عن تلك الشروط.

كل ما سيأتي في كلام الإمام عليه السلام في المقدمة إنما هو تفصيل لمفهوم الهدنة، فماذا يعني كون الإنسان في دار هدنة؟

يعني مجموع الأمور التالية:

(وأنتم على ظهر سفر)

فكون الإنسان على ظهر سفر، يعني أنه يتحرك نحو النهاية، فمن كان على ظهر سفر لا يعني أنه يتهيأ لصعود وسيلة السفر، وإنما يعني أنه على ركبها ومشى، وذلك يشير إلى أنه يتحرك للوصول إلى هدفه.

(والسير بكم سريع)

فمن يتأمل في حركة الزمن يكتشف كيف أنه سريع جداً، وهو أمر لا يعيه إلا من بلغ من الكبر عتياً، لأن طول زمانه يراه أشبه بلحظة واحدة، تماماً كما رآها نبي الله نوح عليه السلام كحركة من الشمس إلى الظل، فقد جاء في الخبر الصحيح عن هشام بن سالم عن أبي عبد الله عليه السلام قال: عاش نوح عليه السلام ألفي وخمسمائة سنة، منها ثمانمائة سنة وخمسون سنة قبل أن يبعث، وألف سنة إلا خمسين عاماً وهو في قومه يدعوهم، ومائتا سنة في عمل السفينة، وخمسمائة عام بعدما نزل من السفينة ونضب الماء، فمصر الأمصار، وأسكن ولده البلدان، ثم إن ملك الموت جاءه وهو في الشمس، قال: السلام عليك، فرد عليه نوح وقال له: ما جاء بك يا ملك الموت؟ قال: جئت لأقبض روحك، قال له: تدعني أدخل من الشمس إلى الظل، فقال له: نعم، فتحول نوح عليه السلام من الشمس

إلى الظل، ثم قال ﷺ: يا ملك الموت فكأن ما مرّ بي في الدنيا مثل تحولي من الشمس إلى الظل، فامض لما أمرت به، فقبض روحه ﷺ. (١)

بل ولو عاش ما هو أطول من ذلك، لما تغيّر الأمر أيضاً، ولذلك قال الله جلّت قدرته ﴿وَيَوْمَ يَحْشُرُهُمْ كَأَن لَّيْلَبُثُوا إِلَّا سَاعَةً مِّنَ النَّهَارِ يَتَعَارَفُونَ بَيْنَهُمْ﴾ (٢).

(وقد رأيتم الليل والنهار والشمس والقمر يُبليان كل جديد، ويقربان كل بعيد، ويأتیان بكل موعود)

الليل والنهار والشمس والقمر تعبير عن حركة الزمن المتسارعة، المعبر عنها في الكلام الإلهي باختلاف الليل والنهار، فالليل والقمر ثم النهار والشمس وهكذا دواليك، حركة لا تتوقف أبداً، ولذلك فإن الجديد سرعان ما يصبح قديماً ويبلى، وأهمته الإنسان فهو يبدأ جديداً عند الولادة وسرعان ما يبلى ويصبح عجوزاً طاعناً في السن.

وهذا ما تفعله حركة الزمن، فهي تبلي كل جديد، وتقرب كل بعيد، فكل ما يراه الإنسان بعيداً يوماً ما، يصبح أقرب إليه مما يتصور، يرى الكهولة بعيدة فإذا هو كهل، ثم يرى الشيخوخة بعيدة فإذا هو شيخ، يرغب في الزواج ويراه بعيداً فإذا هو ربُّ لأسرة كبيرة، وهكذا.

لهذا فإن الحركة الدووية للزمن التي تبلي كل جديد، وتقرب كل بعيد، تأتي أيضاً بكل موعود، وأهمته الموت.

هذا باختصار ما تعنيه (دار هدنة)، فماذا ينبغي أن يكون إذاً، وكيف للإنسان العاقل أن يتصرّف؟

تجيب الرواية:

(١) الأمالي، الشيخ الصدوق، ص ٦٠٢، مركز الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة-قم، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

(٢) يونس ٤٥.

(فَاعِدُوا الْجِهَازَ لِبُعْدِ الْمَجَازِ)

كالحالة والمسافر فإنه يحتاج إلى جهاز، وهو الإحتياجات اللازمة التي تلزمه في سفره، ومن دونها لا يمكن البقاء والإستمرار.

والإحتياجات كما هو معلوم تكون بحسب طبيعة الشأن، فالسفر القريب لا يتطلب كثيراً، لكن كلما بُعد كثرت المتطلبات. وهذا ما أشارت له الرواية، فالإحتياجات يلزم أن تُعدَّ لبُعْدِ المَجَازِ، أي السفر البعيد لأن الطريق طويل.

كل ذلك ما علاقته بالقرآن الكريم؟

هذا ما سيتضح جلياً عند الوقوف على ذلك التوصيف الراقى للقرآن الكريم من قبل الرسول الأكرم ﷺ، بعد أن قدم بتلك المقدمة الهامة.

(دار بلاغ وانقطاع)

مع أن النبي الأكرم ﷺ وُصِفَ مفهوم الهدنة بالمستوى الكافي، إلا أن المقداد أراد الإستزادة فسأل عن هذا المفهوم مستوضحاً «فقال: يا رسول الله وما دار الهدنة؟»، فأجابه ﷺ «دار بلاغ وانقطاع».

ولو تأملنا قليلاً لوجدنا بأن هذه الإجابة تلخيص وتركيز لما جاء في المقدمة، فالتفصيل هناك يمكن تلخيصه في هاتين الصفتين (البلاغ والإنقطاع)، كما سيتضح قريباً.

فما معنى البلاغ؟ وما معنى الإنقطاع؟

قال المازندراني: «البلاغ بالفتح اسم لما يتبَّع ويتوصَّل به إلى الشيء المطلوب، وبالكسر مصدر بمعنى الإجتهد، يقال: بالغ مبالغة وبلاغاً إذا اجتهد»^(١). بالتالي فبالفتح

(١) شرح أصول الكافي، مولى محمد صالح المازندراني، ج ١١ ص ١٠، دار إحياء التراث العربي-بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٠م.

تكون من التبليغ، وبالكسر من المبالغة، وفعل الأول بَلَّغَ وَبَلَّغَ، وفعل الثاني بَالَّغَ. وكذلك الإنقطاع يحتمل معنيين، أولهما من القَطْع بمعنى النهاية والتوقف، الثاني بمعنى تركيز الجهد بتمامه في جهة معينة دون سواها.

والأقرب أن المراد من البلاغ المعنى الثاني، وذلك تناسباً مع المقدمة، نظراً لأنها تتكلم عن قِصْرِ الفرصة المتاحة في الحياة وسرعة انقضائها، ولا يمكن للإنسان استثمارها إلا بالمبالغة في الإتيان بالأعمال الصالحة كماً وكيفاً.

وذلك لا يتنافى أيضاً مع المعنى الأول، فقد يكون المعنيان مقصودين، وذلك بأن يكون المراد التبليغ، أي دار يُبَلَّغُ فيها الإنسان برسالة ما تتضمن تكاليف ووصايا، ولا يسعه الإتيان بكل ذلك للحصول على المراتب العليا عند الله سبحانه وتعالى إلا بالمبالغة في الجد والإجتهد، بأن يأتي بأكبر قدر ممكن من الصالحات، وبكيفية عالية من الإتيان.

كما أن الأقرب في المراد من الإنقطاع المعنى الأول، وذلك أيضاً تناسباً مع المراد من البلاغ، فإنها وجبت المبالغة في العمل لأن دار الدنيا سريعة الإنقطاع والتوقف. ولو قلنا أيضاً بأن الإنقطاع يشمل تركيز الجهد، لما كان في ذلك أي تكلف، فالدار التي تخرب سريعاً وتنتهي تتطلب من الإنسان المبالغة مع تركيز الجهد فيها، حتى يستثمرها بأحسن ما يكون الإستثمار والإستفادة.

وعلى كل حال فالنتيجة ستكون واحدة مهما كانت المعاني المرادة من اللفظين، فسواء اعتمدنا المعنى الأول أو الثاني في كليهما، فالنتيجة هي هي تقريباً، فدار الهدنة لأنها دارٌ تنتهي سريعاً، وجب على كل عاقل الإنقطاع والتفرغ مع المبالغة الكمية والكيفية في تأدية العمل الصالح والتكاليف الدينية الثابتة نقلاً وعقلاً التي بلغته ووصلت إليه. وهذه النتيجة هي ذاتها مفاد ما ورد في المقدمة مفصلاً، فما ذكره رسول الله ﷺ في المقدمة لخصه في هذه الجملة «دار بلاغ وانقطاع».

بعد كل ذلك يأتي السؤال الذي ستجيب عليه الرواية بتفصيل: إذا كانت الدنيا بهذه الكيفية، وهذه هي حالها، فماذا ينبغي للمؤمن عمله، أي كيف يستعدّ إليها، وقبل ذلك كيف يفهمها؟

ستؤكد الرواية هنا على محورية القرآن الكريم، فهو الذي يجيبنا على السؤالين المذكورين. ولذلك عرفه الرسول الأكرم ﷺ وبين قيمته العلمية بالشكل الذي يتناسب مع المقدمة، بالتالي فهذا التعريف بطبيعته يرشدنا إلى المنهج الصحيح في التفاعل مع كتاب الله عز وجل.

فكيف عرف رسول الله ﷺ القرآن الكريم، وما هي قيمته العلمية؟.



الموضوع: (إذا التبست الفتن)

تلك كانت المقدمة وهي تشكّل المحفّز للتوجّه نحو القرآن، وما نحن فيه موضوع، بمعنى أن المقدمة إجابة على سؤال: لماذا نتوجّه نحو القرآن؟، أما الموضوع فيجيب على سؤال آخر وهو: متى ينبغي التوجّه نحو القرآن؟

و(متى) هنا تعني: الظروف الزمانية والمكانية التي تفرض علينا التوجّه نحو كتاب الله عز وجل. لكن ذلك لا يعني عدم الحاجة لكتاب الله سبحانه إلا في هذه الظروف، بل الحاجة دائمة، لكن في هذه الظروف تزداد الحاجة.

فما المقصود بالفتن؟ وماذا يعني التباسها؟

الأصل في مادة فتن الإحراق للتمحيص، كما يستفاد من مجموع كلمات اللغويين، ففي المصباح «أصل الفتنة من قولك فتنّ الذهب والفضة إذا أحرقتة بالنار ليبين الجيد والرديء»^(١)، وفي الصحاح «قال الخليل الفراهيدي: الفتن الإحراق. قال الله تعالى ﴿يَوْمَ هُمْ عَلَى النَّارِ يُفَنُّونَ﴾»^(٢)، وورق فتين أي فضة محرقة»^(٣) وفي المقاييس

(١) المصباح المنير، نقلاً عن التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٩ ص ٢٢.

(٢) الذاريات ١١٩.

(٣) الصحاح، مصدر سابق، ج ٦ ص ٢١٧.

«شيء فَيَيْن أي مُحْرَق»^(١)، وهكذا في لسان العرب «فتن: جماع معنى الفتنة: الابتلاء والامتحان والاختبار، وأصلها مأخوذ من قولك فتنتُ الفضة والذهب إذا أذبتها بالنار لتمييز الرديء من الجيد»^(٢).

ويضاف لذلك لحاظ آخر في مادة (فتن) وهو الميل، كما هو واضح من عبارة المصباح «فتن المال الناس من باب ضرب فتوناً: إستمأهم. وفُتِن في دينه وافتُتِن أيضاً: مال عنه»^(٣). وما نقله ابن منظور عن ابن الأنباري «وقولهم: فَتَنَتْ فلانة فلاناً، قال بعضهم: معناه أمالته عن القصد، والفتنة في كلامهم معناه: المميلة عن الحق»^(٤).

إذاً هناك عنصران مكوّنان لمفهوم الفتنة، قد يكون أحدهما سبباً والآخر نتيجة، وقد يكونان في عرض واحد، وهما:

١. الإحراق بهدف التمهيط.
٢. الميلان عن الهدف المنشود.

فالفتنة هي نوع من الإمتحان القاسي الكاشف عن حقيقة الإنسان ومستوى صدقه وثباته، وهذا ما يوحيه معنى الإحراق، وعدم التزوّد بالطاقة الكافية في ظرف هذا الإمتحان يجعل الإنسان مهيناً للميل عن الحق والإبتعاد عن الهدف الذي خُلِق من أجله، وهو ما يعطيه معنى الميلان.

هذا ما يعنيه مفهوم الفتنة، فماذا يعني التباسها؟

اللبس كما في المقاييس «أصل صحيح واحد يدل على مخالطة ومداخلة... واللبس اختلاط الأمر، يقال لبست عليه الأمر ألبسه بكسرها قال الله تعالى ﴿وَلَلْبَسْنَا عَلَيْهِمْ مَائِلِسُورًا﴾^(٥)،

(١) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج ٤ ص ٤٧٣.

(٢) لسان العرب، مصدر سابق، ج ١٣ ص ٣١٩.

(٣) المصباح المنير، نقلاً عن التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٩ ص ٢٢.

(٤) لسان العرب، ج ١٣ ص ٣١٩.

(٥) الأنعام ٩.

وفي الأمر لبسة، أي ليس بواضح، واللبس اختلاط الظلام^(١). وهكذا في الصحاح^(٢) والمصباح^(٣).

فاللبس يعني الإختلاط أي تشوش الأفكار وتداخل الأمور بالشكل الذي تصبح فيه الحقائق غير واضحة.

بالتالي فالتباس الفتن يعني الظروف الزمانية والمكانية التي يشيع فيها الشك المطلق لأسباب خارجية، قد تكون ثقافية أو سياسية أو اجتماعية، وهو عيناً ما أُطلق عليه في بعض الأخبار بالأشياء المختلفة المغموسة، فقد ورد في تفسير العياشي «عن الحارث الأعور قال: دخلت على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام، فقلت: يا أمير المؤمنين إنا إذا كنا عندك سمعنا الذي نسد به ديننا، وإذا خرجنا من عندك سمعنا أشياء مختلفة مغموسة، لا ندري ما هي؟ قال: أو قد فعلوها؟ قلت: نعم، قال: سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول: أتاني جبرئيل فقال: يا محمد سيكون في أمتك فتنة، قلت: فما المخرج منها؟ فقال: كتاب الله...»^(٤).

وأيضاً هو الذي وُصفه الإمام علي عليه السلام في كلمته المشهورة (إنما بدء وقوع الفتن أهواء تتبع وأحكام تبتدع يخالف فيها كتاب الله ويتولى عليها رجال رجالاً على غير دين الله)^(٥).

فالتباس الفتن بالمعنى المذكور هو الذي اعتبره النبي الأكرم صلى الله عليه وآله وسلم موضوعاً للحكم المتعلق بالقرآن الكريم، فإذا تحقق هذا الموضوع وجب الرجوع إلى كلام الله عز وجل. لكن لهذا الموضوع مواصفات أيضاً، فالنبي صلى الله عليه وآله وسلم ولمزيد من البيان فُصّل الحديث في الموضوع من خلال التأكيد على آثاره الثقافية، فلنر ما هي تلك الصفات.

(١) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج ٥ ص ٢٣٠.

(٢) الصحاح، مصدر سابق، ج ٣ ص ٩٧٣.

(٣) المصباح المنير، نقلاً عن التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ١٠ ص ١٧٧.

(٤) تفسير العياشي، محمد بن مسعود العياشي، ج ١ ص ٣، المكتبة العلمية الإسلامية-طهران.

(٥) نهج البلاغة، الإمام علي عليه السلام، ج ١ ص ٩٩، دار الذخائر- قم، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.



صفة الموضوع: (كقطع الليل المظلم)

الوقوف ولو يسيراً عند هذه الصفة ضروري، لأنه يكشف لنا عظمة الحُكْم المترتب على تحقق الموضوع، وما يحمل ذلك الحُكْم في طياته من حِكم ووصايا عظيمة، تشكّل الضمانة الحقيقية لسلامة مسيرة الإنسان، والعلاج الناجع لأمرضه.

فكأن الرواية تقول حتى لو بَلَغَت الفتنة أعلى مستوياتها، وأصبحت كقطع الليل المظلم، فإن الحُكْم (= وهو هنا يعني الوقاية والعلاج بلا فرق) سيكون وافياً.

يبدو لا سواد في الكون أكثر سواداً من قطع الليل المظلم، فإذا شُبِّهَت الفتنة به، دل ذلك على وصول الفتنة إلى أعلى مستوياتها وأخطر مراتبها، مع ذلك فالعلاج سيكون قادراً على تجاوز الفتنة تلك، وإعادة النور من جديد.

فماذا يعني: قطع الليل المظلم؟

لم يقل النبي الأكرم ﷺ كالليل المظلم، وإنما كقطع الليل، وذلك أبلغ في تصوير المعنى، فالليل المظلم يعني الظلام بلا شك، ولكن القطع تعني تراكم الظلام بعضه فوق بعض، قطعة ظلام فوقها قطعة فوقها قطعة وهكذا، وذلك يدل على شدة الظلام، وعلى نوعية الفتنة، ففي الفتنة لا يكون الأمر مجرد ظلام، وإنما ظلام فوقه ظلام، يتبعها ظلام، حتى لا يُرى شيءٌ من النور، بل ذلك يجعل الإنسان بعيداً عن النور، لأن قطع الظلام لا يتخللها أي نور.

وهذا الإستعمال مقتبس من كلام الله عز وجل، فقد قال سبحانه ﴿كَأَنَّمَا أُغْشِيَتْ وُجُوهُهُمْ قِطْعًا مِّنَ اللَّيْلِ مُظْلِمًا﴾^(١)، بينما قال جلت قدرته في آيتين ﴿فَأَسْرِ بِأَهْلِكَ بِقِطْعٍ مِّنَ اللَّيْلِ﴾^(٢).

ففي الآية الأولى وُصِفَ الليل بالمظلم، ولم يُوصَفَ به في الآيتين الأخريتين، فما الدلالة في ذلك؟

أجاب على ذلك ابن عاشور في تفسيره، قال «ووصف الليل وهو زمن الظلمة بكونه مظلماً لإفادة تمكن الوصف منه، كقولهم: ليل أليل، وظل ظليل، وشعر شاعر، فالمراد من الليل الشديد الإظلام، باحتجاب نجومه وتمكن ظلمته»^(٣). والظاهر هو ذلك، إذ يكفي في التدليل على الظلام بأن يقال كالليل، لأنه بذاته مظلم، فإذا وصف بالظلام دل ذلك على نوع من التأكيد، أي التأكيد على الظلمة وعلى شدتها، خصوصاً بعد ملاحظة أن ظلمة الليل عنوان تشكيكي، نظراً لأن مستوى الظلمة يختلف من ليلة إلى أخرى ومن ساعة إلى أخرى، فالليلة المقمرة تكون الظلمة فيها أخف من غير المقمرة، ومنتصف الليل الظلمة فيه أشد من أوائل الغروب.

لهذا عندما يقال الليل المظلم، فإنه يراد الليل الأشد ظلاماً، من حيث الساعة المظلمة واللييلة المظلمة.

والظلام هنا إشارة إلى الأفكار، ففي الفتنة تتراكم الأفكار الظلامية البعيدة عن الهدى والحق، لدرجة لا يظهر أمام الإنسان أي نور يشير إلى الحقيقة، إما بسبب كثرة الجحود، أو بسبب تنامي الثقافات الشكية.

إذاً القِطْعُ هنا تعني الأفكار والمعتقدات الباطلة المتراكمة على بعضها البعض، إلى درجة لا يظهر فيها أي نور وأي أثر للحقيقة.

في مثل هذه الحالة ما هو الملجأ؟

(١) يونس ٢٧.

(٢) هود ٨١. الحجر ٦٥

(٣) التحرير والتنوير، محمد الطاهر ابن عاشور، ج ١١ ص ٦٦، مؤسسة التاريخ-بيروت، الطبعة الأولى.

الحكم: (فعلیکم بالقرآن)

إذا حصل كل ذلك فيجب أن نلوذ بكتاب الله عز وجل، وذلك يكشف بلا ريب عظمة هذا الكتاب.

إذ إن المشكلة كبيرة جداً كما اتضح من التفصيل السابق، وأخطر ما فيها خفاء الحقائق بسبب شيوع الأفكار الشكّية. ولا يمكن اكتشاف تلك الحقائق في زحمة الشك والريب إلا من خلال كلام الله عز وجل. فهو الكلام الوحيد الذي تتوفر فيه صفة الكشف تلك حتى في الظروف الفكرية الصعبة، أي حين التباس الفتن. فذلك بلا شك دليل على عظمة النص القرآني وأهميته في الحياة الفكرية.

وربما لسائل أن يسأل: هل للقرآن الكريم مميزات جعلت فيه هذه القدرة من الكشف عن الحقائق، بالرغم من تزامن الأفكار وتداخلها، وصعوبة التمييز بين الصحيح والسقيم منها؟

هذا ما وجّه إليه رسول الله ﷺ في خطابه عن القرآن الكريم في هذا السياق، فهو **عَلِيٌّ سَلِيمٌ** لم يدع للقرآن بصورة مبتورة، وإنما كشف الأسباب التي تدعو للعودة للقرآن، والمميزات التي يتميز بها حتى جعلته في مستوى كافٍ من الكشف عن الحقائق.

وينبغي إلفات النظر هنا، بأن التأكيد على تلك المميزات الآتي ذكرها، يُعَلِّمنا المنهج الصحيح للتعامل مع النص القرآني والإستفادة منه، فليس كل من نظر في هذا النص تعلّم منه، بل ربما يزيده النظر بُعداً عن الحقائق، بسبب الخطأ في المقدمات، وعدم الدقة في المنهج، وقد أشارت الآيات المباركة إلى هذا الأمر مراراً، كما في قوله سبحانه ﴿وَإِذَا مَا أَنْزَلْنَا سُورَةً فَمِنْهُمْ مَنْ يَقُولُ أَيُّكُمْ زَادَتْهُ هَذِهِ إِيمَانًا فَأَمَّا الَّذِينَ ءَامَنُوا فَزَادَتْهُمْ إِيمَانًا وَهُمْ يَسْتَبْشِرُونَ﴾ (١٢٤) ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾^(١)، وقد جاء في تفسير هذه الآية عن الباقر عليه السلام: «شكاً إلى شكهم»^(٢). فالآيات مع أنها تحمل مقومات الهداية والكشف التام عن الحقيقة بالمستوى الذي يبعث اليقين في قلب القاريء لها، كما حصل ذلك فعلاً في الصورة الأولى التي ذكرتها الآية، حيث أنها زادت المؤمن إيماناً و يقيناً، إلا أن الصورة الثانية كشفت أن هناك من لا تزيده حتى مثل هذه الآيات إلا شكاً إلى شكه، وهو المراد من الرجس. ولاشك أن ذلك يعود للخطأ في المقدمات والمنهج.

إذاً فقول الرسول ﷺ: «فعلّيكُم بالقرآن» يدل على أنه المرجع في كشف الحقائق، ليس في حال الأحادية الفكرية حين لا يكون في البين فكرٌ آخر مغاير، بل حتى لو ازدحمت الأفكار وتراكمت المفاهيم والنظريات بحيث خفيت الحقائق على أكثر الناس بسبب توحد وتفرد الأفكار الشكّية وكثرة شيوعها، ولكن بشرط التدقيق في المقدمات والمنهج العلمي القرآني. وهو ما سيأتي التأكيد عليه في كلام النبي ﷺ.

ومعلوم أن الظرف الفكري الشكّي لا يقتصر على تراحم الأفكار الإنسانية الحاملة للشك - لا مطلق الأفكار الإنسانية، ففيها ما هو حمال لليقين والحقائق الموضوعية-، بل يشمل أيضاً تراحم النقولات الروائية التي تولّد الشكوك حتى في الأوساط الدينية بالمعنى الأخص، ففي مثل هذا الظرف أيضاً يلزم الرجوع إلى القرآن

(١) التوبة ١٢٤-١٢٥.

(٢) تفسير نور الثقلين، الشيخ الحويزي، ج ٣ ص ١٩٢، مؤسسة التاريخ العربي-بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

والتعامل معه كقيمة معيارية للتمييز بين السليم والسقيم، أي للكشف على الحقائق الضائعة في زحمة المنقولات الروائية.

فقد ورد التأكيد على هذا المنهج في العديد من الأخبار، كما في صحيح هشام بن الحكم^(١) عن أبي عبد الله عليه السلام قال: خطب النبي ﷺ بمنى فقال: أيها الناس ما جاءكم عنِّي يوافق كتاب الله فأنا قلته، وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم أقله.^(٢)

وصحيح أيوب بن الحر، قال سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: كل شيء مردود إلى الكتاب والسنة، وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف.^(٣)

فالقرآن الكريم هو القيمة المعيارية الكاشفة على الحقائق الموضوعية في سائر الظروف الشكية. لكن لماذا وكيف أصبح بهذا المستوى من القيمة العلمية، وبماذا تميّز حتى حظي بهذه المكانة؟

هذا ما سنقع عليه تفصيلاً في الكلام القادم لنبينا الأكرم محمد ﷺ، وهو بمثابة المنهج العلمي للقراءة الصحيحة للقرآن الكريم.

(١) محمد بن يعقوب الكليني، عن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان، عن ابن أبي عمير، عن هشام بن الحكم وغيره.

(٢) الكافي، مصدر سابق، ج ١ ص ٦٩.

(٣) المصدر نفسه.



صفات القرآن الكريم

شافع مشفع

أولى المميزات التي وصّف بها نبينا الأكرم ﷺ القرآن الكريم، والتي اعتبرها أسباباً علميةً للتمسك به والرجوع إليه في ظروف الفتن الفكرية، ما جاء في قوله ﷺ: «فإنه شافع مشفع»، فما دلالة هذه الميزة؟

قبل البحث في الدلالة النهائية لهذه الصفة، لابد من إرجاع هذا الإستعمال إلى أصله.

إن مادة (شفع) يظهر منها في اللغة أمور ثلاثة:

- الأول: الضم، أي ضم شيء لآخر.
- الثاني: الإقتران، أي جعل الأول بمنزلة القرين للثاني.
- الثالث: الزيادة.

فالشَّفَعُ يعني ضمُّ شيء ما إلى شيء آخر أعلى منه قيمة ومكانة، بالمستوى الذي يجعله قريناً له وكأنه بمنزلة أو رفيقه وصاحبه، وبوجه يوجب الزيادة، إما الزيادة اللازمة من الضم نفسه، لأنه يجعل الشيء الواحد شيئين، أو يجعله شيئاً واحداً أكبر، كما في الشفعة الحاصلة في الشراكة بحسب ما هو معروف فقهيّاً. فهذا وجه من وجوه

الزيادة، والوجه الآخر الزيادة المعنوية، لأن ضم الأَدَوْنَ إلى الأعلى يرفع من شأن الأَدَوْنَ ويكسبه شيئاً من الرِّفْعَة والسمو، وهو نحو من أنحاء الزيادة، ولعله الأعمق، والظاهر أنه المراد من الشفاعة يوم القيامة.

فعن الأول قال صاحب المصباح «شَفَعَت الشيء شَفْعاً من باب نفع: ضمته إلى الفرد، وشفعت الركعة: جعلتها ثنتين، ومن هنا اشتقت الشفعة لأنها يشفع ماله بها»^(١).

وعن الثاني يقول صاحب المقاييس «شفع: أصل صحيح يدل على مقارنة الشئين»^(٢).

وجاء في التهذيب عن الثالث «الشفع: الزيادة، وعين شافعة تنظر نظرين، وعن أبي العباس: سئل عن اشتقاق الشفعة في اللغة فقال: الشفعة: الزيادة، وهو أن يشفعك فيما تطلب حتى تضمه إلى ما عندك فتزيده وتشفعه بها، أي تزيده بها»^(٣).

بهذا يكون المعنى الجامع لهذه المادة (شفع): ضم شيء ما إلى شيء آخر أعلى منه قيمة، بنحو يجعل الأول قريناً للثاني مع أفضلية الثاني، مما يستوجب زيادة الفضل والمقام بالنسبة للأول.

فالشفع ضمٌّ، لكن لا بأي نحو، وإنما هو ضمٌّ يجعل المضموم وكأنه بمنزلة الضام، والجعل في هذه المنزلة يعطي المضموم قيمة أعلى من التي كان عليها قبل الضم.

بهذا المعنى المذكور فالقرآن الكريم (شافع)، فهو يضم المتمسك به إليه، ويجعله قريناً وصاحباً له، فيمنحه بذلك مكانة وشأناً رفيعاً، بلا قيديّة في كل ذلك من الحيث الزماني والمكاني، فالقرآن شافع بهذا المستوى دنيوياً وأخروياً.

(١) المصباح المنير، مصدر سابق، نقلاً عن التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٦ ص ٩٨.

(٢) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج ٣ ص ٢٠١.

(٣) أنظر التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٦ ص ٩٩.

لكن ليس من الضرورة أن تكون كلُّ شفاعة مقبولة، إذ أن القبول والرفض مرهون بشروط كثيرة، من أهمها:

١. علو شأن الشفيـع - الشافع -^(١).
٢. قابليـة المشفوع للشفاعة، وهذه القابليـة لا تتأتى إلا إذا كانت العلاقة بين الشفيـع والمشفوع صادقة وقريبة بحيث يتضح للشفيـع من خلالها صدق نية المشفوع.

بناءً على ذلك ينبغي أن نعلم بأن القرآن الكريم في الوقت الذي هو (شافع)، فإنه أيضاً (مشفّع)، أي مقبول الشفاعة، فالمشفّع بشدّ الفاء المفتوحة مَنْ تُقبَل شفاعتُه^(٢)، وهذا التفسير متطابق مع ما ورد عن مولانا إمام المتقين علي بن أبي طالب عليه السلام: «واعلموا أنه شافع مشفّع، وقائل مصدّق، وأنه من شفّع له القرآن يوم القيامة شفّع فيه»^(٣).

فالقرآن الكريم بالإضافة إلى كونه شافعاً بالمعنى المذكور، فإن شفاعته مقبولة عند الله عز وجل. وهذا ما يزيد القرآن مكانةً وشأناً من الناحية الذاتية، ويزيده أهميةً من الناحية العملية لما له من أثر في مسيرة الإنسان الدنيوية والأخروية، حيث أن التمسك به في الدنيا يجعل الإنسان مهيباً ليكون مشمولاً لشفاعة القرآن في الأخرى، مع العلم بأنه لا يكون مشمولاً كذلك إلا لأنه كان على الهدى بسبب تمسكه بالقرآن.

وذلك يفيد بأن التمسك بالفكر القرآني لا يقتصر على تزويد الإنسان ببعض المعلومات العلمية، بل يجعله من جهةٍ على الهدى، ومن جهةٍ ثانية قابلاً لشمول الشفاعة له، فهو فكر يأخذ بيد الإنسان في الدنيا ويسير به على هدى ليصل به إلى الآخرة.

(١) يصح الوجهان، فإسم الفاعل لهذه المادة: شفيـع، وشافع، فكلاهما يعطيان معنى واحداً بلا أي فرق. انظر المصدر نفسه، ص ٩٨، نقلاً عن المصباح المنير، مصدر سابق.

(٢) شرح أصول الكافي، المازندراني، مصدر سابق، ج ١١ ص ١٠.

(٣) نهج البلاغة، خطب الإمام علي عليه السلام، ج ٢ ص ٩٢، دار الذخائر - قم، الطبعة الأولى ١٤١٢ هـ.

ماحل مصدق

صفة أخرى ملازمة لكتاب الله عز وجل يؤكد عليها النبي الخاتم ﷺ، حيث يقول (وماحل مصدق)، فماذا يعنى هذا التركيب؟

أما (ماحل) فقد استعملت هذه الصفة في النص القرآني في قوله سبحانه ﴿وَيَسِيحُ الرِّعْدُ بِحَمْدِهِ وَالْمَلَائِكَةُ مِنْ خِيفَتِهِ وَيُرْسِلُ الصَّوَاعِقَ فَيُصِيبُ بِهَا مَنْ يَشَاءُ وَهُمْ يُجَادِلُونَ فِي اللَّهِ وَهُوَ شَدِيدُ الْمِحَالِ﴾^(١).

وفي كتب اللغة (المحل) له استعمالات ثلاثة:

١. قلة الخير^(٢) والجوع الشديد^(٣)، ولذا قالوا بأن المحل: انقطاع المطر ويبس الأرض من الكلاء^(٤).
٢. السعاية والوشاية^(٥)، والظاهر لا يراد مطلق السعاية والوشاية، بل ما يستبطن العداوة أيضاً، فقد جاء في لسان العرب «ماحله ماحلة ومحالاً: عاداه»^(٦).
٣. الكيد والتوسل بالحيل^(٧) أمام الخصم، ومنه ما جاء في اللسان «فلان يماحل عن الإسلام، أي يماكر ويدافع»^(٨).

والظاهر جريان هذه المادة في الاستعمالات الثلاثة نحو مستقل، أي كل استعمال على حدة، وليس من الضرورة اجتماعها بأجمعها في استعمال واحد، بل ذلك بعيد، نعم

(١) الرعد ١٣.

(٢) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج ٥ ص ٣٠٢.

(٣) لسان العرب، مصدر سابق، ج ١١ ص ٦١٦.

(٤) معجم مقاييس اللغة، ج ٥ ص ٣٠٢.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) لسان العرب، ج ١١ ص ٦١٩.

(٧) المصدر نفسه، ص ٦١٨.

(٨) المصدر نفسه، ص ٦١٩.

يمكن اجتماع الثاني والثالث في آن.

هذا مع العلم بأن بعض اللغويين اعتبروا المحل أصلاً له معنيان فقط، وهما الأول والثاني دون الثالث^(١)، ولذلك لم يذكروا موارد استعماله إلا فيهما، لكن بالرجوع إلى كلمات لغويين آخرين والنظر في الإستعمالات الجارية في الكلام العربي التي نقلوها، يتبين شمول هذا الأصل على استعمال آخر وهو الثالث هنا.

بل هناك من لخص جميع الإستعمالات في معنى واحد، فجعل كل استعمال لهذه المادة لا يراد منه إلا ذلك المعنى، قال «الأصل الواحد في المادة: هو التضييق من جهة النعمة والسعة مطلقاً. ومن مصاديقه: تضييق في الطعام والغذاء، تضييق في السنة وشدة وجذب، تضييق وييس في الأرض والنبات، تضييق واحتباس في المطر، تضييق من جهة الصفات الباطنية وظهور الغضب والحدة، وتضييق في عيش الناس وتشديد في حياتهم بالكيد والحيلة والمكر والتدبير السيء والعقاب والسعاية والمعاناة. فالأصل في المادة ما ذكرنا، وهو يختلف بحسب اختلاف الموضوعات، ففي كل شيء يتحقق التضييق بحسب خصوصية حياته ووجوده»^(٢).

فهو نظر إلى الاستعمالات الثلاثة على أنها نوعٌ من التضييق، لكن ذلك تكلف مبالغ فيه، فالوشاية والسعاية ليست من التضييق في شيء، وكذلك المكر وافتعال الحيل، نعم قد يؤدي كل ذلك إلى نوع من التضييق، لكن ليس هو بنفسه تضييقاً، فافتعال الحيل والمكائد قد يرجى منه التضييق على الخصم، وقد يكون ذلك أيضاً هدفاً للسعاية، لكن ذلك لا يعني أن السعاية في نفسها تضييق ولا المكر وشبهه، بل كثير من الأفعال والأقوال قد تهدف إلى التضييق، وكثير من التضييق لا مكر فيه ولا خديعة.

لهذا فالظاهر بقاء الإستعمالات الثلاثة على حالها من الإستقلال، وإن اتحدت مع بعضها في بعض الموارد، حتى السعاية والوشاية من جهة المكر والتوسل بالحيل

(١) معجم مقاييس اللغة، ج ٥ ص ٣٠٢.

(٢) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ١١ ص ٤١.

من جهة أخرى، فالنسبة بينهما العموم والخصوص من وجه، فالسعاية قد تكون بدافع المكر وقد لا تكون، والمكر قد يكون عبر السعاية وقد لا يكون، فهما يتحدان في موارد ويفترقان في أخرى، وأيضاً قد يكون في كلٍّ منهما تضييق وقد لا يكون.

والظاهر أن ما نحن فيه هو من الموارد التي يتحد فيها الإستعمالان الثاني والثالث، وربما حتى الأول يكون له حضور هنا بصفته هدفاً لهما، فكما أن القرآن الكريم شافع ومشفّع في حال العناية والاهتمام به، وهذا هو البعد الإيجابي للأمر، فإنه في الوقت نفسه (ماحل) يسعى ويشي بالعبد أمام ربه جلت قدرته في حال الإهمال والتقصير، وإذا سعى فلا تعوزه الحيلة والمكر، أي أن حُجَّتَه قوية، إلى درجة لا يسع الإنسان المقصّر الإفلات والمراوغة، وهذا هو البعد السلبي.

والقرآن الكريم إذا محَلَّ فإنه (مصدّق)، أي أن الله سبحانه يصدّقه ويأخذ بدعواه ويرتّب عليها الأثر. والتصديق هنا بالمعنى الشامل نفسه الذي سبق شرحه حين وصف الإمام الصادق عليه السلام القرآن بـ«الصادق البار»، أي بمعنى المطابقة مع الحقيقة النظرية والعملية بأعلى المستويات.

هذا خلاصة ما يفيدته قول النبي ﷺ: «وما حلّ مصدّق»، فالقرآن يشي بالعبد أمام ربه متوسّلاً بأقوى الحيل، وهو مصدّق عند الله عز وجل.

من جعله أمامه قاده إلى الجنة

شرط ونتيجة: أن نجعل القرآن أمامنا شرط، والنتيجة يقودنا القرآن إلى الجنة، ما دلالة هذين الأمرين؟

والسؤال الهام هنا: كيف نجعل القرآن أمامنا، وقبل ذلك ما معنى أن يكون أمامنا؟

كون القرآن الكريم في الأمام يعني أنه قائد وهادي، قائد لأنه هو الذي يتولى تحريك الإنسان نحو الأهداف الكبرى، وهادي لأنه يأخذ بيد الإنسان إلى الطريق

المستقيم حتى لا تنزل قدماه ويسقط في العثرات، فهو يكون أمامنا لأنه بمثابة الإمام الذي يقودنا في مسيرة الحياة الفكرية والاجتماعية والسياسية، ويعيننا على التمييز بين الموقف المتوازن المعبر عن الحق والموقف المتطرف المعبر عن الباطل.

وأما كيف نجعله أمامنا، فذلك باتّباع هداة والالتزام بمفاهيمه ومعانيه. وسنأتي لاحقاً على تفصيل حول مفهوم الإِتِّباع.

بالتالي من جعل القرآن أمامه بهذا المعنى، فإن القرآن الكريم يقوده في جادة مستقيمة تنتهي به إلى الجنة. وهذا من أهم ما يتميز به النص القرآني على سائر الكلام البشري، لأن الثاني إنما يقدّم مجرد قراءات للإنسان من غير أن يضمن له العاقبة الحسنة، باعتبار أنه يهتم بحدود الحياة الدنيا فقط، وأما الكلام الإلهي فإنه يقدّم حقائق من شأنها تعبيد طريق الإنسان في الحياتين الدنيا والأخرى. فالكلام البشري من الدنيا إلى الدنيا، والكلام الإلهي من الدنيا إلى الآخرة.

ومن جعله خلفه ساقه إلى النار

هنا القضية تكون عكسية، مؤدّاها أن يجعل الإنسان من نفسه قائداً للقرآن، بدل أن يكون القرآن قائداً له، وذلك له دالتان:

الأولى: الإهمال، لأنه يتركه وراء ظهره وكأنه لا يعنيه.

الثانية: تطويع معاني القرآني إلى المستوى الذي يتلاءم مع مزاج الإنسان ومصالحه.

فالإنسان في هذه الحالة يقوم بدورين سيئين تجاه القرآن الكريم، إما إهمال أو تلاعب، فالإهمال معناه عدم العمل المطلق بالمعاني القرآنية والإكتفاء بما ينتجه الإنسان من معاني خاصة به وإن كانت متعارضة مع القرآن، والتلاعب يعني السعي في بعض الظروف للإتجار بالقرآن من خلال العبث بمعانيه وتجييرها للحصول على مكاسب دنيوية خاصة.

وينبغي أن نلاحظ هنا المقارنة بين المقطعين «من جعله أمامه قاده إلى الجنة، ومن

جعله خلفه ساقه إلى النار»، فالأول نص على القيادة بينما نص الثاني على السَّوق، وفي اللغة «القود: نقيض السوق، يقود الدابة من أمامها ويسوقها من خلفها، فالقود من أمام والسوق من خلف»^(١).

بالتالي فالقيادة من الأمام تدل من جهة على اليقين والمعرفة التامة بالطريق، لأن الذي في الأمام يكون كالدليل العارف بالطرق المستوية والوعرة، وبالتالي فهو لا يخشى شيئاً ولا يحذر، ويستطيع أن يتجنب بصاحبه أي عثرة، لما لديه من الوضوح والبصيرة التامة، ومن جهة أخرى وهي الأهم هنا تدل على حُسن الهدف الذي يسير باتجاهه القائد، ولذلك فهو يتقدم إلى الأمام وكأنه يريد أن يسبق إليه، أو لا أقل يريد أن يكون هو أحد السائرين إليه، ولو لا حُسنه لما كان هدفاً له.

وأما السَّوق من الخلف فيدل على أن السائق غير مطمئن للطريق وغير عارف بها، بل قد يكون خائفاً وحذراً، ولهذا يراجع للخلف ويدفع غيره للأمام، حتى لو وقع أي مكروه يصاب به الآخر وينجو هو، وذلك فيه نوع من المهانة لأنه يشير إلى أن الذين يساقون يؤخذون نحو جهة سيئة، ومن ذلك ما جاء في قوله سبحانه ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ يَسِقُونَ يَأْتُونَ صِوْفًا وَمِنْ أَلْفٍ مِّنَ الْعَرَبِ﴾^(٢)، مع أن السوق قد يأتي في بعض المصاديق من باب التكريم، حيث يُقدَّم صاحبُ الشأن الرفيع، كما في قوله سبحانه ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَى الْجَنَّةِ زُمَرًا﴾^(٣)، لكن الذي نحن فيه إنما هو المعنى الأول.

دليل يدل على خير سبيل

يفصح نبينا الأكرم ﷺ بعد كل ذلك عن الصفات التفصيلية للقرآن الكريم، ومنها «وهو الدليل يدل على خير سبيل»، فماذا يراد بالدليل؟

مادة (دل) تعني في كلمات اللغويين: إبانة الشيء بأمانة تتعلمها، والدليل

(١) لسان العرب، مصدر سابق، ج ٣ ص ٣٧٠.

(٢) الزمر ٧١.

(٣) الزمر ٧٣.

الأمانة في الشيء^(١)، وهو المرشد والكاشف^(٢). فالدليل هو الذي يضع أمانة وعلامة إرشادية لكشف الطريق ومعرفة الأيسر منه نحو الهدف.

وهذا من صفات كلام الله عز وجل، فالطرق في الحياة وعرة ومتعددة، والسير فيها بلا هداية يهدد بوقوع الإنسان في مطبات ومزالق خطيرة، على جميع المستويات، سواء المرتبطة بالبعد الفكري أو الاجتماعي، ولذلك فهو في حاجة لدليل يرشده إلى الطريق الصحيح الذي يقوده نحو هدفه. والقرآن هو ذلك الدليل المرشد للإنسان في مسيرته النظرية والعلمية.

وخاصية الإرشاد فيه تتميز على أي خاصية أخرى من الكلام البشري، وذلك أن الإنسان قد تكون له أهداف كثيرة في الحياة، بعضها له قيمة والبعض الآخر لا قيمة له دنياً وآخرة، كما أن الطرق إلى هذه الأهداف قد تكون كثيرة، وبعضها أفضل من الآخر، وهنا يأتي دور القرآن الكريم، فهو يوجه نظر الإنسان إلى أرقى الأهداف الدنيوية والآخروية، ثم يرسم له الطريق الأسهل والأوضح الذي يقوده إليها.

وإنما يكون لهذا الدور أهمية، لأن الكثير من البشر وفي كثير من الأحيان، يضيعون أهم أوقات حياتهم في السير المتعثر واتجاه أهداف وهمية أو لا قيمة لها، فتراهم تارة هنا وتارة هناك، لذلك فالقرآن الكريم يرشد الإنسان نحو الهدف الحقيقي الذي يستحق الجهد والعناء، ويكشف له الطريق الأقرب والأنسب الذي يقوده إليه.

كتاب تفصيل وبيان وتحصيل

صفات علمية ثلاث للقرآن الكريم يجمعها رسول الله ﷺ في قوله: «وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل»، والنظر الأولي لها يوحى بشيء من التقارب، خصوصاً بين التفصيل والبيان، لكن عطف بعضها على البعض الآخر مؤثر على اختلاف معانيها ولو من بعض الجهات. فماذا تعني؟

تفصيل: أي فيه تفصيل للأحداث والوقائع والتعاليم والأخلاق والتشريعات

(١) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج ٢ ص ٢٥٩.

(٢) المصباح المنير، مصدر سابق. نقلاً عن التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٣ ص ٢٥٥.

التي يحتاجها الإنسان في حياته الخاصة والعامة في شتى المجالات. فهو ليس قرآناً غامضاً بسبب الإجمال.

لكن ذلك لا يعني خلوه من الإجمال بنحو مطلق، بل فيه إجمال، لكنه ليس إجمالاً يجعل معانيه مشوشة وغير واضحة، كما أنه إجمال لا يتعارض مع كونه مفصلاً، والوجه في ذلك أن كل مفصل مهما كانت درجة تفصيله يكون قابلاً لتفصيل أكبر، فكل مفصل يستبطن إجمالاً من بعض النواحي، ومع ذلك يصح أن تقول عنه مفصلاً.

بيان: التفصيل مقابل الإجمال، والبيان مقابل الغموض، فالقرآن في معانيه واضح بين لا يشوبه الغموض والتشوش، ولهذا فإن تعريف البعض للمتشابه بالغامض^(١) غير دقيق^(٢).

والبيان بهذا النحو لا يتنافى مع العمق، لأن العمق في أصل المعنى، بينما البيان في الأسلوب، فأسلوب إيصال المعنى بين وواضح مع كون المعنى عميقاً.

تحصيل: يقول المازندراني في شرح هذه الكلمة «تحصيل الأمور يعني تحقيقها وإثباتها، من حصلت الأمر إذا حققته وأثبتته»^(٣). ومفاد هذا التقرير لمفهوم التحصيل أن المعاني القرآنية ليست مفصلة ومبينة فقط، بل هي أيضاً معانٍ حقيقية ومثبتة.

ولو نراجع كلمات اللغويين نجد ما يؤيد ذلك ولكن مع إضافات دقيقة، فقد جاء في المفردات «التحصيل: إخراج اللب من القشور كإخراج الذهب من حجر المعدن والبر من التبن، قال الله تعالى ﴿وَحُصِّلَ مَا فِي الصُّدُورِ﴾^(٤) أي أظهر ما فيها وجمع كإظهار اللب من القشر وجمعه، أو كإظهار من الحساب. وقيل للحثالة الحصيل، وحصل الفرس إذا اشتكى بطنه عن أكله، وحوصل الطير ما يحصل فيه من الغذاء»^(٥).

(١) مفهوم النص: دراسات في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، ص ٢٠٠، الهيئة المصرية العامة للكتاب ١٩٩٠م.

(٢) وقد فصلت الكلام حول هذا الأمر في كتاب التفسير «مفاهيم ومعاني من الكتاب المنزّل».

(٣) شرح أصول الكافي، مصدر سابق، ج ١١ ص ١٠.

(٤) العاديات ١٠.

(٥) المفردات، مصدر سابق، ص ١٢٩.

وفي المقاييس «حصل: أوصل واحد منقاس، وهو جمع الشيء، ولذلك سُميت حوصلة الطائر، لأنه يجمع فيها. ويقال حصّلت تحصيلاً. وزعم ناس من أهل اللغة أن أصل التحصيل استخراج الذهب أو الفضة من الحجر أو من تراب المعدن، ويقال لفاعله المُحصّل، فإن كان كذا فهو القياس والباب كله محمول عليه.

ومما شدّد عن الباب وما أدري مم اشتقاقه قولهم حصل الفرس إذا اشتكى بطنه عن أكل التراب»^(١).

وفي الصحاح «حصّلتُ الشيء تحصيلاً، وحاصل الشيء ومحصوله: بقيته. والحصائل: البقايا، الواحدة حصيلة. وتحصيل الكلام: رده إلى محصوله»^(٢).

وقريب منه ما في التهذيب «قال الليث: الحاصل من كل شيء ما بقي وثبت وذهب ما سواه»^(٣).

وفي المصباح المنير «حصل الشيء حصولاً، وحصل لي كذا: ثبت ووجب»^(٤).

والمستفاد من هذه الكلمات أن التحصيل يفيد المركّب من المعاني التالية:

١. الحقيقة.
٢. الثبوت.
٣. الجوهر، بمعنى خلاصة الشيء وبقيته.

بالتالي فالتحصيل والمحصّل يعني خلاصة المعاني الحقيقية الثابتة، ففي القرآن توجد أمّهات الحقائق الثابتة التي يقاس عليها سائر الفروع، في الوقت نفسه فإن تلك الحقائق مفصّلة ومبيّنة.

(١) معجم مقاييس اللغة، ج ٢ ص ٦٨.

(٢) الصحاح، مصدر سابق، ج ٤ ص ١٦٦٩.

(٣) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ٢ ص ٢٧٣.

(٤) المصدر نفسه.

فصل لا هزل

ما المراد من هذه المقابلة بين الفصل والهزل الواردة في قوله ﷺ: «وهو الفصل ليس بالهزل»؟

بعض الشُّرَّاح لم يقفوا عند هاتين الصفتين أبداً^(١)، وبعضهم تكلم في الأولى دون الثانية، كما في مرآة العقول «الفصل: أي الفاصل بين الحق والباطل»^(٢)، وبعضهم الآخر شرح الصفتين بلا توقّف عند المقارنة بينهما، كما لاندراي في عبارته «الفصل: أي الفاصل بين الحق والباطل. ليس بالهزل: لأنه جد كله والهزل واللعب من واد واحد، وهو ضد الجد»^(٣).

وحتى تكون الصورة واضحة هنا لا بد أن نقرر مفهوم اللفظين لغوياً، ثم ننظر في وجه المقابلة بينهما، خصوصاً بعد العلم بورودهما في النص القرآني، حيث قال سبحانه ﴿إِنَّهُ لَقَوْلُ فَصْلٍ ﴿١٣﴾ وَمَا هُوَ بِالْهَزْلِ ﴿٤﴾

فصل: كلمة صحيحة تدل على تمييز الشيء من الشيء وإبانتته عنه، الفيصل: الحاكم^(٥). وفصلتُ الشيءَ فانفصل: أي قطعته فانقطع^(٦). ومنه فصل الخصومات، وهو الحكم بقطعها^(٧).

فالفصل كلمة تستعمل بمعنى الحكم القاطع والصریح في التمييز بين شيئين تمييزاً تاماً ومن جميع الجهات، بحيث لا يكون ثمة رابط أو تلاقي أو اتصال بينهما ولو نسبياً.

(١) كتاب الوافي، المولى محمد محسن الفيض الكاشاني، ج ٩ ص ١٧٠٢، عطر عترت ﷺ، ١٤٣٠هـ.

(٢) مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، المولى محمد باقر المجلسي، ج ١٢ ص ٤٧٩، دار الكتب الإسلامية-طهران، الطبعة الرابعة ١٣٨٦هـ.ش.

(٣) شرح أصول الكافي، مصدر سابق، ج ١١ ص ١١.

(٤) الطارق ١٣-١٤.

(٥) معجم مقاييس اللغة، ج ٤ ص ٥٠٥.

(٦) الصحاح، ج ٥ ص ١٧٩٠.

(٧) المصباح المنير، نقلاً عن التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ٩ ص ١٠٤.

ويُفهم من هذا التعبير هنا بحسب الظاهر ليس مطلق الحسم النهائي في الأمور، وإنما الحسم في سياق التمييز بين شيئين، وهما الحق وما عداه، ما يعني أن القرآن الكريم يميّز بين المعاني الحقيقية الثابتة وجميع ما عداها سواء كانت باطلاً أو وهمًا، وهذا التمييز قاطع لا تهاون فيه.

ولهذا جاءت المقارنة بين الفصل والهزل، فالهزل يُستعمل بمعنى الميوعة والضعف، فقد جاء في المقاييس «هزل: كلمتان في قياس واحد يدلان على ضعف. فالهزل: نقيض الجد، والهزال: خلاف السمن»^(١).

بالتالي فالقرآن الكريم يحسم في التمييز بين الحقائق والأوهام، بدون أي مجاملة أو ضعف، وبدون أي تلاعب، فهو لا يمزج بين حق وباطل ولا بين حقيقة ووهم ليكون صورة انتقائية، ولذلك فمعانيه تعبر عن الحقيقة الواقعية الثابتة التي لا يشوبها أي باطل أو وهم.

ظاهر وباطن

جاء في الخبر أعلاه «له ظهر وبطن»، فما هو الظهر وما هو البطن؟

الظهر هنا لا يعني الجهة الخلفية ويقابلها البطن بمعنى الجهة الأمامية كظهر الإنسان وبطنه، بل الظهر من الظهور، والبطن من الخفاء والعمق. وقد ورد ذلك في مواطن عديدة في القرآن الكريم، كما في قوله سبحانه ﴿وَلَا تَقْرُبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾^(٢)، وقوله تعالى ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّي الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ﴾^(٣)، وقوله جلّ اسمه ﴿وَذَرُوا ظَهْرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾^(٤)، وقوله عز وجل ﴿وَذَرُوا ظَهْرَ الْإِثْمِ وَبَاطِنَهُ﴾^(٥).

(١) معجم مقاييس اللغة، ج ٦ ص ٥١.

(٢) الأنعام ١٥١.

(٣) الأعراف ٣٣.

(٤) الأنعام ١٢٠.

(٥) الحديد ٣.

فالظهر والبطن وإن كانا متقابلين يشملمان ما هو متعارف من الجهة الأمامية والخلفية، بل أكد على ذلك لغويًا، كما في المصباح والمقاييس «البطن خلاف الظهر»^(١)، إلا أن تقابلها يشمل أيضًا الظهور والخفاء، بحسب ما ورد في كلمات اللغويين، ففي المصباح «وَبَطْنُ الشَّيْءِ يَبْطُنُ مِنْ بَابِ قَتْلٍ: خِلَافَ ظَهْرِهِ، فَهُوَ بَاطِنٌ، وَبَطْنَتُهُ أَبْطَنَتْهُ: عَرَفْتَهُ وَخَبَرْتَهُ بِاطْنِهِ»^(٢)، وفي المقاييس «وباطن الأمر: دخلته خلاف ظاهره. والله تعالى هو الباطن لأنه بطن الأشياء خُبرًا»^(٣).

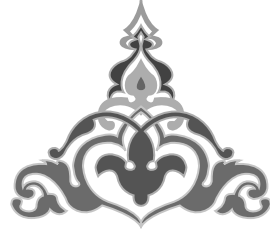
فالظهر عبارة عن المعاني الظاهرة التي يمكن الوقوع عليها بواسطة التفسير، وأما البطن فعبارة عن المعاني العميقة التي لا يمكن الوصول إليها إلا عبر التأويل. وقد وصف النبي الأكرم ﷺ المعاني الظاهرة بالأحكام الأنيقة، والمعاني الباطنة بالعلوم العميقة، «فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق»، ثم بين عليه الصلاة والسلام خصائص ومميزات تلك الأحكام والعلوم، والشروط العقلية والروحية اللازم توفرها في الباحث عند الممارسة التفسيرية والتأويلية، وذلك في قوله في عجز الخبر «له نجوم وعلى نجومه نجوم، لا تحصى عجائبه ولا تُبلى غرائبه، فيه مصابيح الهدى ومنار الحكمة، ودليل على المعرفة لمن عرف الصفة، فليجُلْ جالٍ بصره وليبلغ الصفة نظره، يَنْجُ مِنْ عَطَبٍ وَيَتَخَلَّصَ مِنْ نَسَبٍ، فَإِنَّ التَّفَكْرَ حَيَاةَ قَلْبِ الْبَصِيرِ، كَمَا يَمْشِي الْمَسْتَنِيرُ فِي الظُّلُمَاتِ وَالنُّورِ، فَعَلَيْكُمْ بِحَسَنِ التَّخْلِصِ وَقِلَّةِ التَّرَبُّصِ».

ولأن لنا وقفة مفصلة حول التأويل عند الحديث عن الآية السابعة من سورة آل عمران، سأكتفي بهذا البيان هنا، وسأتعرض بمشيئة الله تعالى هناك لهذا البحث بإسهاب.

(١) المصباح المنير، نقلاً عن التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ١ ص ٣١٥. ومقاييس اللغة، ج ١ ص ٢٥٩.

(٢) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، ج ١ ص ٣١٥.

(٣) مقاييس اللغة، ج ١ ص ٢٥٩.



الفصل الثالث

الأئمة عليهم السلام والقرآن



الأئمة عليهم السلام يعرفون القرآن (١)

١. صحيحة عبد الله بن سنان

عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام أنه قال: إن لله عز وجل حرمان ثلاثاً ليس مثلهن شيء: كتابه وهو حكمته ونوره، وبيته الذي جعله قبلة للناس لا يقبل من أحد توجهاً إلى غيره، وعترة نبيكم عليهم السلام.

سند الرواية:

رواها الصدوق في ثلاثة من كتبه بسندين، ففي الأمالي^(١) ومعاني الأخبار^(٢) رواها عن أبيه عن عبد الله بن جعفر الحميري عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس بن عبد الرحمن عن عبد الله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام، وفي الخصال^(٣) رواها عن أبيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عبد الحميد عن ابن أبي نجران عن عاصم بن حميد عن أبي حمزة الثمالي عن عكرمة عن ابن عباس.

(١) الأمالي، الشيخ الصدوق، ص ٣٦٦، مؤسسة الطباعة والنشر في مؤسسة البعثة - قم، الطبعة الأولى ١٤١٧هـ.

(٢) معاني الأخبار، الشيخ الصدوق، ص ١١٧، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، ١٣٧٩هـ.

(٣) الخصال، الشيخ الصدوق، ص ١٤٦، جماعة المدرسين التابعة للحوزة العلمية - قم، ١٤٠٣هـ.

وسند الأمالي ومعاني الأخبار صحيح لوثاقة جميع رجاله، وأما سند الخصال فضعفه من جهة عكرمة خصوصاً، الذي لم يثبت في حقه توثيق بل قد يستشعر من بعض الروايات ثبوت القدح فيه^(١)، مع عدم وجود توثيق خاص لمحمد بن عبد الحميد، أضف إلى ذلك أن الكلام ينتهي إلى عبد الله بن عباس وليس إلى المعصوم عليه السلام، ومع ذلك لا مضرة من اعتماد رواية الخصال لتطابقها مع ما جاء في الأمالي والمعاني عن المعصوم عليه السلام.

(١) فقد روى الكشي عن زرارة قال أبو جعفر عليه السلام: «لو أدركت عكرمة عند الموت لنفعتها» قيل لأبي عبد الله عليه السلام بماذا ينفعه؟ قال: «كان يلقنه بما أنتم عليه، فلم يدركه أبو جعفر عليه السلام ولم ينفعه». قال الكشي: وهذا نحو ما يروى «لو اتخذت خليلاً لاتخذت فلاناً خليلاً» ولم يوجب لعكرمة مدحاً، بل أوجب ضده». اختيار معرفة الرجال، الشيخ الطوسي، ج ٢ ص ٤٧٧، مؤسسة آل البيت عليه السلام لإحياء التراث.

الدلالة والمعنى

ماذا تعني كلمة حرمت؟

وماذا يعني أنها الله سبحانه؟

وكيف ليس مثلهن شيء؟

وردت هذه الكلمة في كتاب الله في قوله سبحانه ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ، عِنْدَ رَبِّهِ﴾^(١)، وذلك في سياق الحديث عن مناسك الحج، فقد قال عز وجل في مطلع الآيات ﴿وَإِذْ بَوَّأْنَا لِإِبْرَاهِيمَ مَكَانَ الْبَيْتِ أَنْ لَا تُشْرِكْ فِي شَيْءٍ وَطَهِّرْ بَيْتِيَ لِلطَّائِفِينَ وَالْقَائِمِينَ وَالرُّكَّعِ السُّجُودِ﴾^(٢) وَأَذِّنْ فِي النَّاسِ بِالْحَجِّ يَأْتُوكَ رِجَالًا وَعَلَى كُلِّ ضَامِرٍ يَأْتِينَكُم مِّنْ كُلِّ فَجٍّ عَمِيقٍ ﴿٣٧﴾ لِيَشْهَدُوا مَنَافِعَ لَهُمْ وَيَذْكُرُوا اسْمَ اللَّهِ فِي أَيَّامٍ مَّعْلُومَاتٍ عَلَىٰ مَا رَزَقَهُمْ مِّنْ بَيْهِيمَةٍ الْأَنْعَامِ فَكُلُوا مِنْهَا وَأَطْعِمُوا الْبَائِسَ الْفَقِيرَ ﴿٣٨﴾ ثُمَّ لِيَقْضُوا تَفَثَهُمْ وَلِيُوفُوا نُدُورَهُمْ وَلِيَطَّوَفُوا بِالْبَيْتِ الْعَتِيقِ ﴿٣٩﴾، بعد ذلك قال سبحانه ﴿ذَلِكَ وَمَنْ يُعْظَمْ حُرْمَتِ اللَّهِ فَهُوَ خَيْرٌ لَهُ، عِنْدَ رَبِّهِ﴾. فما تعنيه الحرمت في الآية هو بنفسه ما تعنيه الحرمت في الرواية.

قيل الحرمت جمع حرمة وهي ما لا يحل انتهاكه، وأضاف صاحب الميزان إلى

(١) الحج ٣٠.

(٢) الحج ٢٦-٢٩.

حرمة الإنتهاك وجوب الرعاية، وهكذا بن عاشور فقد قال أن الحرمات جمع حُرْمَة - بضمّتين - وهي ما يجب احترامه، ثم عرّف الاحترام بأنه: اعتبار الشئ ذا حَرَم، كناية عن عدم الدخول فيه، أي عدم انتهاكه .

بالتالي فالحرمات تعني ما لا يجوز التعدي عليه بأي وجه من الوجوه، وعدم جواز التعدي عليه يدل على مكانته وقيّمته الذاتية، وقد يكون الإهمال وجهاً من وجوه التعدي ولهذا نصت الآية على التعظيم وهو ما يفهم من الرواية وإن لم تنص عليه، باعتبار أن الرواية ذكرت الموضوع فقط من دون الإشارة إلى الحكم، وفي كثير من الأحيان لا نحتاج إلى ذكر الحكم بل نكتفي بذكر الموضوع، وذلك حين يكون الحكم معروفاً أو مذكوراً بإزاء الموضوع في مكان آخر، فيكون الحكم ملازماً له، فكلما ذكر الموضوع ينصرف الذهن تلقائياً للحكم، لأن الأحكام تتبع الموضوعات، وهذا من فنون الكلام.

بناء على ذلك فإن تطبيق الرواية لعنوان الحرمات على مصداق خارجي يعني بشكل تلقائي وجوب تعظيمه، أي يجب تعظيم كتاب الله سبحانه لأنه من الحرمات. لهذا ينبغي أن نتساءل عن مفهوم التعظيم.

ذُكِرَ في اللغة أن التعظيم بمعنى التوقير والتفخيم، واستعظم الشئ أي رآه عظيماً^(١)، والعظيم أقوى مرتبة وأرفع درجة من الكبير، فإن الكبير يقابله الصغير^(٢)، بينما العظيم يقابله الحقير^(٣). وذلك يفيد بأن الحرمات ينبغي أن توقر بمستوى يتجاوز أي توقير لأي موجود له مكانة وشأن.

بالتالي فهادام كتاب الله عز وجل من الحرمات، فلا يجوز التعدي عليه ولا هتكه بأي وجه من الوجوه، بل يجب تعظيمه وذلك بإعطائه أعلى قدر من التقدير والتوقير،

(١) أنظر القاموس المحيط، الفيروزآبادي، ج ٤ ص ١٥٢، والتحقيق في كلمات القرآن الكريم، المصطفوي، ج ٨ ص ٢١٢، مركز نشر آثار علامة مصطفوي - طهران، الطبعة الأولى ١٣٨٥ هـ.ش.

(٢) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، المصطفوي، ج ٨ ص ٢١٤.

(٣) المصدر نفسه، ص ٢١٣.

أي يجب إعطاؤه تقديراً يفوق أي تقدير وتوقيراً يفوق أي توقير.

لكن لماذا وجب التعظيم لكتاب الله سبحانه وتعالى؟

أولاً لنسبته إلى الله جل شأنه وذلك يعطيه مكانة خاصة، وثانياً لأنه حكمة الله سبحانه، وثالثاً لأنه نوره، فهذا ما نطقت به الرواية.

لهذا نتساءل: ما معنى هذه النسبة، وما معنى أنه حكمته ونوره؟

لو نلاحظ صدر الرواية نجد أنها نصّت على أن الحرمات لله سبحانه، لا أنها مجرد حرمات، كما أنها نصّت على أن الكتاب كتاب الله جل شأنه، لا أنه كتاب فقط أو أنه كتاب له. فالحرمات لله والكتاب كتابه، وهذا ما نعنيه بنسبة الحرمات والكتاب لله، والأول يعني الإختصاص فهي له ذاته لا لغيره، والثاني أنه منه لا من غيره.

بالتالي فإن كون الحرمات لله سبحانه يفيد أهميتها وأنها أعظم من أي حرمة أخرى، فالنسبة بين هذه الحرمات وغيرها من الحرمات كالنسبة بين الله سبحانه وسائر خلقه، فلأن الله عز وجل أعظم من كل شيء فحرماته أعظم من كل حرمة، وهذا ربما ما عناه الإمام عليه السلام من قوله في الرواية أعلاه: «ليس مثلهن شيء»، بالإضافة لما لهذا القول من ظلال ودلالات أخرى سنأتي عليها.

مع ضرورة التأكيد هنا على أن الإقتصار على ذكر الحرمات الثلاث لا يعني الإختصاص، باعتبار أن اللقب لا مفهوم له، وإنما يعني التأكيد على موقعيتها، أي أن حرمات الله سبحانه لا تقتصر على هذه فقط، والإقتصار على ذكرها من أجل أهميتها، وإلا فقد ذكرت الروايات حرمات أخرى لله سبحانه بإزاء هذه الحرمات، فقد جاء في صحيحة علي بن شجرة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «الله عز وجل في بلاده خمس حرم: حرمة رسول الله ﷺ، وحرمة آل رسول الله صلى الله عليه وسلم، وحرمة كتاب الله عز وجل، وحرمة كعبة الله، وحرمة المؤمن»^(١).

(١) الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج ٨ ص ١٠٧، دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الرابعة ١٣٦٢ هـ. ش.

وبالنظر إلى كلا الروایتين نكتشف بأن الإقتصار على ذكر الحرمات الثلاث في الأولى جاء للتأكيد على أهمية الحرمات المذكورة لا لاختصاص الحرمات بها، حيث ورد في كلام الإمام عَلَيْهِ السَّلَامُ «ليس مثلهن شيء»، بينما لم يرد مثل ذلك في الرواية الثانية.

لكن قد يُطرح إشكال على هذا الاستنتاج من جهة أخرى، نظراً لأن بعض الروايات نصّت على أن حرمة المؤمن أعظم عند الله عز وجل من حرمة الكعبة، فقد جاء في صحيحة إبراهيم بن عمر عن أبي عبد الله الصادق عَلَيْهِ السَّلَامُ قال: المؤمن أعظم حرمة من الكعبة.^(١)

فإذا كانت الحرمات الثلاث «ليس مثلهن شيء»، أي لا حرمة أعظم منها، وليس من بينها حرمة المؤمن، فكيف تقول الرواية الأخيرة بأن حرمة المؤمن أعظم من حرمة الكعبة.

وبتعبير آخر: صحيحة عبد الله بن سنان يظهر منها أن حرمة الكعبة أعظم من حرمة المؤمن، بينما صحيحة إبراهيم بن عمر صريحة في أن حرمة المؤمن أعظم من حرمة الكعبة. كيف؟

لحل هذا التعارض ربما يقال بأن الأمر يعود لتعدد اللحاظ، فبلحاظ ما تكون الكعبة أعظم حرمة حتى من المؤمن، وبلحاظ آخر تكون حرمة المؤمن أعظم من حرمة الكعبة، ويؤيد ذلك بما روي عن النبي الأكرم محمد صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ حين نظر إلى الكعبة وقال: مرحباً بالبيت، ما أعظمك وأعظم حرمتك على الله، والله لا المؤمن أعظم حرمة منك، لأن الله حرّم منك واحدة ومن المؤمن ثلاث: ماله، ودمه، وأن يظن به ظن السوء.^(٢)

لهذا لو تعلّق الأمر بإراقة دم المؤمن أو هتك عرضه أو التعدي على أمواله

(١) الخصال، الشيخ الصدوق، ص ٢٧، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية في قم، ١٨ ذي القعدة ١٤٠٣ هـ.

(٢) مشكاة الأنوار، علي الطبرسي، ص ١٤٩، دار الحديث، الطبعة الأولى ١٤١٨ هـ.

وممتلكاته، فستكون حرمة المؤمن من هذه الجهة أعظم من حرمة الكعبة، أما لو تعلق الأمر بهدم الكعبة أو تلويثها في مقابل بعض المراتب النازلة من حرمة المؤمن كضربه أو شتمه أو طرده مثلاً، فستكون حرمة الكعبة من هذه الجهة أعظم من حرمة المؤمن.

هذا على فرض القول باعتبار هذه الرواية المرواة عن النبي ﷺ، أما لو قلنا بعدم اعتبارها فقد يكون الأمر مختلفاً، والظاهر فعلاً عدم اعتبارها من جهتين، الأولى إرسائها، والثانية التشكيك في اعتبار كتاب مشكاة الأنوار كما هو مبني بعض المحققين^(١)، وقد يظهر ذلك أيضاً من عبارات بعض المحدثين خصوصاً بالنسبة لما تفرد به، نظراً لأن أغلب أخبار هذا الكتاب منقولة من كتاب المحاسن، فاعتبار أخبار المشكاة المنقولة من المحاسن راجع لاعتبار كتاب المحاسن، بالتالي فإن ما تفرد به المشكاة لا يمكن أن يكون معتبراً إلا إذا كان الكتاب بنفسه معتبراً، فإذا لم يثبت اعتبار الكتاب ولم يثبت توثيق خاص أو عام للكاتب فلا يمكن الجزم باعتبار الرواية.

ومع ذلك فإن قوله ﷺ: «ليس مثلهن شيء» إذا ضممناه إلى الأخبار المعظمة من حرمة المؤمن، يتضح لنا بأن عدم المثلية راجع لحيثيات خاصة، كما أن عظمة حرمة المؤمن راجع لحيثيات خاصة أخرى.

وينبغي أن أضيف هنا بأن كون المؤمن أعظم حرمة من الكعبة حتى لو أخذناه على إطلاقه، فإنه منحصر بالكعبة فقط، لورود النص الخاص، وبهذا تبقى الحرمتان الأخريتان - القرآن والعترة - على مكانتهما حتى بالقياس لحرمة المؤمن. فحرمة العترة أعظم من حرمة سائر المؤمنين، وهكذا بالنسبة لحرمة القرآن. وهذا مفاد نسبة القرآن لله عز وجل.

لكن ماذا تعني لنا هذه النسبة؟ أي ما هي الآثار العملية التي ترتبط بنا؟

كما هو واضح فقد لخصت الرواية تلك الآثار في الحكمة والنور. فالقرآن لأنه

(١) أصول علم الرجال، الشيخ محمد علي صالح المعلم، تقريراً لأبحاث الشيخ مسلم الداوري، ج ٢ ص ١٠٣، مؤسسة فرهنيكي صاحب الأمر (عج)، الطبعة الثالثة ٢٠٠٨م،

كتاب الله عز وجل فهو حكمته ونوره.

فماذا تعني الحكمة وماذا يعني النور؟

كتاب الله سبحانه هو حكمة ونور في آن، والحكمة تشير إلى القيمة الذاتية للمعاني القرآنية، والنور يشير إلى الأثر الخارجي.

الحكمة هي أرقى درجات العلم، والإنسان إنما يتعلم كي يرقى إلى درجة الحكمة، فهي ثمرة العلم كما يفهم ذلك من قوله سبحانه ﴿يُؤْتِي الْحِكْمَةَ مَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُؤْتَ الْحِكْمَةَ فَقَدْ أُوتِيَ خَيْرًا كَثِيرًا﴾^(١)، ولهذا من الله سبحانه وتعالى على نبيه داود عليه السلام لأنه آتاه الحكمة ﴿وَسَدَدْنَا مَلَكُوتَهُ وَءَاتَيْنَاهُ الْحِكْمَةَ وَفَضَّلْنَا لِدَابِّهِ﴾^(٢)، وعلى لقمان أيضاً ﴿وَلَقَدْ ءَاتَيْنَا لُقْمَانَ الْحِكْمَةَ أَنْ اشْكُرْ لِلَّهِ﴾^(٣).

جاء في المفردات «الحكمة إصابة الحق بالعلم والعقل، فالحكمة من الله تعالى معرفة الأشياء وإيجادها على غاية الإحكام»^(٤)، فالحكمة مأخوذ فيها الكشف التام للحقيقة، أي اليقين، ولهذا اشترط بعض المحققين اللغويين في وصف المعارف بالحكمة والقرارات القضائية بالحكم إذا كانت «عن بتّ ويقين»^(٥).

فكتاب الله عز وجل حكمة لأنه يحمل الحقائق اليقينية للإنسان، بل هو ليس مجرد حكمة، وإنما حكمة الله سبحانه، وبالتالي فهو حقائق يقينية إلهية.

كما أنه نور، وفيه قال سبحانه ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ

(١) البقرة ٢٦٩.

(٢) ص ٢٠.

(٣) لقمان ١٢.

(٤) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص ١٣٤، دار المعرفة- بيروت، الطبعة الثالثة ٢٠٠١م.

(٥) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٢ ص ٣٠٩.

إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ^(١)، والنور يكشف للإنسان الطريق ليسير على هداية، فلا يتخبط ولا يتعثر ولا يضل، وهذا ما أشارت إليه الآية بشكل صريح، فالقرآن نور يهدي إلى سبل السلام والأمن، ويخرج الإنسان من ظلمات الجهل إلى نور العلم، ويهدي أيضاً إلى الصراط المستقيم الذي لا اعوجاج فيه، ففضله تكون مسيرة الإنسان في الحياة صحيحة متوازنة. وكما الحكمة ليست أي حكمة، كذلك النور ليس أي نور، بل هو نور الله سبحانه وتعالى، وبالتالي فهو دليل وقائد إلهي يسير بالإنسان أبداً في الخط الصحيح.

وبهذا تخلص الرواية إلى القول بأن القرآن الكريم حرمة من أعظم الحرمات، فيجب تعظيمها ويحرم هتكها، ومن أجل مصاديق التعظيم الوقوف على الحكم الموجودة فيه وتفعيلها لتكون نوراً يستضاء به في مسيرة الإنسان في الحياة، وأما إهمالها فهو وجه من أخطر وجوه الهتك.

لهذا فهذه الرواية تؤكد على ضرورة التمسك بالقرآن والتعامل معه على أنه حكمة ونور، لا مجرد آيات تُتلى وتُرْتَلُّ بلا معرفة بمضامينها.



الأئمة عليهم السلام يعرفون القرآن (٢)

٢. صحيحة أو موثقة سماعة

قال أبو عبد الله عليه السلام: إن العزيز الجبار أنزل عليكم كتابه وهو الصادق البار، فيه خبركم وخبر من قبلكم وخبر من بعدكم وخبر السماء والأرض، ولو أتاكم من يُخبركم عن ذلك لتعجبتم. (١)

السند:

رواها الشيخ محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن إبراهيم الثقة، عن أبيه إبراهيم بن هاشم الثقة على الأصح، عن عبد الله بن المغيرة الثقة، عن سماعة بن مهران الثقة، فالسند صحيح لوثاقة جميع رجاله، ولو تم القول بكون بن مهران واقفياً فهي موثقة، لكن هذا القول محل نظر (٢).

(١) أصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ص ٦٣٢، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٥ م.

(٢) معجم رجال الحديث، السيد الخوئي، ج ٩ ص ٣١٢، الطبعة الخامسة ١٩٩٢ م.



الدلالة والمعنى

(الصادق البار)

ما المراد بـ(الصادق البار)؟

الصدق يتجلى في مواطن عديدة كما هو واضح في الإستعمال القرآني، أحدها الصدق في الإخبار سواء عن الماضي كقوله سبحانه ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ﴾^(١)، أو المستقبل -وهو الإيعاد- كقوله عز من قائل ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّءْيَا بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتْحًا قَرِيبًا﴾^(٢)، وثانيها بمعنى الثبات في المواطن الصعبة كقوله تعالى ﴿مَنْ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَى نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْظُرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾^(٣)، وثالثها الإلتزام التام بالقيم والتعاليم الدينية كقوله سبحانه ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وُجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالنَّبِيِّينَ وَءَاتَى الْمَالَ عَلَى حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَابْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْتُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّادِقِينَ فِي الْبَأْسَاءِ

(١) آل عمران ٩٣ .

(٢) الفتح ٢٧ .

(٣) الأحزاب ٢٣ .

وَالضَّرَّاءَ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ ﴿١﴾.

والظاهر من كل ذلك أن الصدق يعني المطابقة مع الواقع سواء على مستوى الخطاب الشفهي أو على مستوى التطبيق العملي. فإذا تحدّث الموصوف بالصدق صدق في الإخبار وفي تنفيذ ما التزم به.

أضف إلى ذلك أن الصدق في اللغة يدل على القوة والصلابة، فقد جاء في المقاييس «صدق: أصل يدل على قوة في شيء قولاً وغيره. من ذلك الصدق: خلاف الكذب، سمي لقوته في نفسه، ولأن الكذب لا قوة له هو باطل، وأصل هذا من قولهم: شيء صدق أي صلب ورُمح صدق. ويقال صدقوهم القتال (تصلبوا فيه)، وفي خلاف ذلك كذبوهم. والصدّيق: الملازم للصدق. والصدّاق: صدق المرأة، سمي بذلك لقوته وأنه حق يلزم»^(٢).

والقوة والصلابة تفيد هنا قوة المطابقة مع الواقع، بمعنى أن الصادق هو من يطابق قوله الحقيقة النظرية والواقع العملي بأعلى المستويات.

وأما البرّ فهو في اللغة مرادف للصدق، فقد جاء في المقاييس «برّ: أربعة أصول، الصدق، وحكاية صوت، وخلاف البحر، ونبت. فأما الصدق فقولهم: صدق فلان وبرّ، وبرّ يمينه: صدقت، وأبرّها: أمضاها على الصدق، وتقول: برّ الله حجك وأبرّه، وحجّة مبرورة، أي قبلت قبول العمل الصادق، ومن ذلك قولهم: يبرّ ربه، أي يطيعه وهو من الصدق، ومن هذا الباب: هو يبرّ ذا قرابته، وأصله الصدق في المحبة»^(٣).

وفي المصباح «البرّ: الخير والفضل، وبرّ الرجل يبرّ برّاً وزان علم، فهو برّ وبارّ أيضاً أي صادق أو تقي»^(٤).

(١) البقرة ١٧٧.

(٢) معجم مقاييس اللغة، أبو الحسن أحمد بن فارس زكريا، ج ٣ ص ٣٣٩، مكتبة الإعلام الإسلامي ١٤٠٤هـ.

(٣) المصدر نفسه، ج ١ ص ١٧٧.

(٤) المصباح المنير، نقلاً عن التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ١ ص ٢٦٩.

وبناء على هذا التعريف يكون معنى (البار): الصادق، والحكمة من ذكره في الكلام بعد رديفه (الصادق) التأكيد على الصدق. وهو مستساغ في كلام الحكيم، لكن مع ذلك يبدو أن المراد ليس مجرد التأكيد، وإنما إضافة دلالة أخرى، فالبر وإن كان بمعنى الصدق فعلاً، إلا أن له ظلالاً أخرى على الكلام، باعتبار أنه يستعمل بمعنى التوسع في الشيء، فقد جاء في مفردات الراغب «البرّ: خلاف البحر، وتُصوّر منه التوسّع، فاشتقّ منه البرّ أي التوسّع في فعل الخير»^(١)، ولهذا إذا استعمل أريد منه إضافة معنى إلى الصدق، خصوصاً إذا كان معطوفاً على الصدق، وهذا ما أشار إليه الراغب بقوله «ويستعمل البرّ في الصدق لكونه بعض الخير المتوسّع فيه»^(٢).

وبعبارة أخرى: البرّ في نفسه كلفظ يدل على الصدق مع التوسّع المذكور، ولهذا فلو ذُكر البرّ مجرداً لدلّ على الصدق مع التوسع، فكيف إذا ذُكر معطوفاً على الصدق، فلاشك سيكون لحاظ التوسع حاضراً بشكل أكد، وذلك لأن الترادف لا يلزم منه المطابقة الكلية، بل يبقى لكل لفظ خصوصياته.

وبناء على ذلك يكون معنى البرّ هنا التوسع في الصدق، وهو يعني تامة الصدق وواقعيته بالمستوى الذي لا يبقى معه مجال للشك أو الضبابية، فمثلاً: الدليل الواقعي الواحد كافٍ في تحقق مفهوم الصدق، أما البرّ فيعني وفرة الأدلة الواقعية ووضوحها، وكثرة الشواهد، ودقة المعاني، وما إلى ذلك.

(فيه خبركم)

الخبر في اللغة بمعنى العلم، فقد جاء في المقاييس «الخبر: العلم بالشيء، تقول لي بفلان خبره وخبر، والله تعالى الخبير، أي عالم بكل شيء»^(٣)، وفي المصباح «خبرتُ الشيء أُخبرُهُ من باب قتل، خُبراً: علمته»^(٤)، وهكذا في مجمع البحرين «الخبر بضم الخاء

(١) المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق، ص ٥١.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج ٢ ص ٢٣٩.

(٤) نقلاً عن التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٣ ص ١٣.

فالسكون: العلم، ومنه قوله تعالى ﴿وَكَيْفَ تَصْبِرُ عَلَىٰ مَا لَمْ تُحِطْ بِهِ خُبْرًا﴾^(١): أي علمًا^(٢).

لكن وكما أسلفنا أن الترادف لا يعني المطابقة الكلية ومن جميع الجهات، بل يبقى لكل لفظ خصوصيات، وهو هنا كذلك، فإن الخبر وإن كان يعني العلم، إلا أن له خاصية إضافية، أي أنه علم من نوع خاص، ففي الفروق «الفرق بين الخبر والعلم: أن الخبر هو العلم بكنه المعلومات على حقائقها، ففيه معنى زائد على العلم، من قولك خَبَرْتُ الشيء، إذا عرفت حقيقة خبره»^(٣)، ولهذا قال المازندراني «الخبرة: معرفة بواطن الأمور»^(٤)، وهكذا قال المصطفوي «أن الأصل الواحد في هذه المادة: هو الإطلاع النافذ والعلم بالتحقيق والإحاطة والدقة»^(٥).

إذاً قوله **عَلَّمَ**: «خبركم»، أي العلم بالحقائق الدقية المتعلقة بكم. لكن ما هي الحقائق؟

لا شك أنها لا تعني تفاصيل أحوالنا وبرامجنا اليومية، وإنما تعني القيم والمبادئ التي نحتاجها حتى تكون مسيرتنا اليومية مسيرة صحيحة قائمة على أساس الحق والفضيلة، لأن القرآن ليس كتاباً للمذكرات اليومية، وإنما هو كتاب تعاليم وقيم تهدف إلى هداية البشر، كما قال سبحانه: ﴿قَدْ جَاءَكُمْ مِنَ اللَّهِ نُورٌ وَكِتَابٌ مُبِينٌ ﴿١٥﴾ يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ ﴿١٦﴾﴾، ومع ذلك

(١) الكهف ٦٨.

(٢) مجمع البحرين، الشيخ الطريحي، ج ١ ص ٦١٩، مكتب النشر الثقافة الإسلامية، الطبعة الثانية ١٤٠٨هـ.

(٣) الفروق اللغوية، أبو هلال العسكري، ص ٢١١، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين - قم، الطبعة الأولى ١٤١٢هـ.

(٤) شرح أصول الكافي، مولى محمد صالح المازندراني، ج ١٢ ص ٢٢٨، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢١هـ.

(٥) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٣ ص ١٥.

(٦) المائدة ١٥-١٦.

قد يتطرق القرآن الكريم لبعض الجزئيات اليومية ولكن في سبيل التوجيه والتعليم ببعض القيم الدينية أو الحياتية، كما حصل مثلاً في قصة خولة التي ظاهرها زوجها أوس بن الصامت، فجادلت النبي ﷺ في شأنها، قال تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾^(١)، وما أشبه ذلك.

بهذا فقولهُ ﷺ: «فيه خبركم» يفيد بوجود الإرشادات والقيم التي تنظم حياة البشر جيلاً بعد جيل، ولكن ليس أي قيم، بل القيم العلمية النظرية والعملية التي ترقى إلى رتبة الحقيقة والكشف التام، أي ما يحتاجه الإنسان فعلاً، بلا أي تشوش أو خلل وشبههما.

(وخبِر من قبلكم)

مفهوم الخبر هنا متطابق مع سابقه، والإختلاف إنما هو في اللحاظ الزمني فقط، فالماضي هنا والحاضر هناك، بالتالي فالقرآن الكريم يقدم لقارئه صورة طبق الأصل ليس لوقائع التاريخ وإنما للقيم التي تجلت في حياة الأمم السابقة، عوامل النجاح وعوامل الفشل، وبالتالي العبر والدروس الواقعية.

أي أن القرآن يعرض الأسباب الحقيقية التي كانت وراء نجاح أو فشل أمة من الأمم أو إنسان ما، بالمستوى الذي يصل بالقارئ إلى مرتبة اليقين بما حصل وبالأسباب والجذور الكامنة وراءه. وذلك بلا شك سيكون له أبلغ الأثر في المسيرة الحاضرة والمستقبلية للإنسان.

(وخبِر من بعدكم)

كيف يحدثنا القرآن الكريم عن المستقبل؟

أن يحدثنا القرآن عن الماضي أمر يسهل فهمه، لأن الماضي عبارة عن أحداث ووقائع حصلت فعلاً، فيمكن تشخيصها واستكشاف أسبابها والعوامل المؤثرة فيها،

(١) المجادلة ١.

كما يمكن أن يحدثنا القرآن عن الحاضر، وذلك بالتنبيه إلى بعض القيم والإرشادات التي تنفع الإنسان في بناء حياته بالشكل الصحيح.

أما المستقبل فلا أحداثه قد وقعت فعلاً، ولا أسباب تلك الأحداث، فبأي كيفية إذاً يحدثنا القرآن عنه، خصوصاً أن حديثه لن يكون مجرد تخمينات، كما لن يكون من قبيل الإستشراف المستقبلي، وإنما هو من جنس الإخبار، أي الكشف الذي يرقى إلى رتبة الحقيقة، فالقرآن في حديثه المستقبلي يكشف لنا الحقائق الواقعية التي ستقع بالمستوى الذي يحتمل الشك والريب أبداً، نظراً لأن الخبر يعني الكشف الحقيقي التام عن الشيء. بالتالي فالحديث المستقبلي للقرآن ينحل إلى أسلوبين كما هو واضح لمن له أنس بالآيات القرآنية المباركة:

١- الإخبار عن أحداث ستقع، كما في قوله سبحانه: ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّسُلَ بِالْحَقِّ لَتَدْخُلَنَّ الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسِكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَبَجَلْ مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتَحَاقِرُوا﴾^(١)، وكما في قوله تعالى: ﴿غُلِبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي آدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلِبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بَيْضِ سِينِينَ ﴿٤﴾ وَهَذَا النَّمْطُ مِنَ الْإِخْبَارِ يَعْنِي كَثِيراً أَوْلَئِكَ الَّذِينَ عَاصَرُوا الظَّرْفَ الَّذِي نَزَلَتْ فِيهِ هَذِهِ الْآيَاتُ الْمُبَارَكَةُ، خصوصاً بعد تحققه الفعلي، لأنه يزيد من عزيمتهم ويقينهم. تماماً كما بالنسبة لنا فيما إذا تحقق واقعاً ما أخبر به الله جل شأنه في قوله ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنْ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ﴾^(٣).

٢- الإخبار عن المستقبل في إطار التعريف بالسنن الإلهية الحتمية، كما في قوله عز من قائل ﴿وَلَا يَحِيقُ الْمَكْرُ السَّيِّئُ إِلَّا بِأَهْلِهِ فَهَلْ يَنْظُرُونَ إِلَّا سُنَّتَ الْأَوَّلِينَ فَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَبْدِيلًا وَلَنْ تَجِدَ لِسُنَّتِ اللَّهِ تَحْوِيلًا﴾^(٤)، وفي إطار التوجيه القيمي والأخلاقي، كما في

(١) الفتح ٢٧.

(٢) الروم ٢-٤.

(٣) الأنبياء ١٠٥.

(٤) فاطر ٤٣.

هذه الآية المباركة ﴿وَلَوْ أَنَّ أَهْلَ الْقُرَىٰ ءَامَنُوا وَأَتَّقُوا لَفَتَحْنَا عَلَيْهِم بَرَكَاتٍ مِّنَ السَّمَاءِ وَالْأَرْضِ وَلَٰكِن كَذَّبُوا فَأَخَذْنَاهُم بِمَا كَانُوا يَكْسِبُونَ﴾^(١)، وكما في قوله سبحانه ﴿وَيَقَوْمِ اسْتَغْفِرُوا رَبَّكُمْ ثُمَّ تُوبُوا إِلَيْهِ يُرْسِلِ السَّمَاءَ عَلَيْكُمْ مِدْرَارًا وَيَزِدْكُمْ قُوَّةً إِلَىٰ قُوَّتِكُمْ وَلَا تَتَوَلَّوْا مُجْرِمِينَ﴾^(٢)، فالإخبار بالمستقبل لا يقتصر على الوقائع الخارجية، وإنما يشمل ما من شأنه صياغة عقل الإنسان وروحه، من خلال التأكيد على نتائج وثمار الالتزام بالقيم الدينية والأخلاقية، وذلك في سياق التوجيه والتربية.

(وخبر السماء والأرض)

خبر السماء لعله يراد به الأمور الغيبية، وأما خبر الأرض فما يقابل الغيب، أي الأمور المادية الخارجية. فالسماء وإن كانت من المشهودات والأمور المادية، إلا أن بعض النصوص القرآنية والروائية تذكرها للإشارة إلى ما وراء المادة، كما قد يفهم من قوله سبحانه ﴿رَبَّنَا إِنَّكَ تَعْلَمُ مَا خَفِيَ وَمَا نُعَلِّنُ وَمَا يَخْفَىٰ عَلَىٰ اللَّهِ مِنْ شَيْءٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾^(٣)، ومن قوله عز وجل ﴿قُلْ لَوْ كُنَّا فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةً يَّمشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنزَلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾^(٤).

وهذا يعني أن القرآن الكريم لم يقتصر على ذكر العلوم المادية، وإنما ارتقى بالإنسان إلى رحاب العلوم الغيبية، وذلك فيه إشعار بأن العقل قادر على أن يرى بمستوى الحقيقة واليقين ما وراء المادة، بحيث يكون مركباً من جزئيتين مادية وغيبية، وهذا ما لا يوفِّره أي خطاب.

(ولو أتاكم من يُخبركم عن ذلك لتعجبتم)

فلو جاء أحد من البشر إلينا وأخبرنا عن الماضي والحاضر والمستقبل وعن

(١) الأعراف ٩٦.

(٢) هود ٥٢.

(٣) إبراهيم ٣٨.

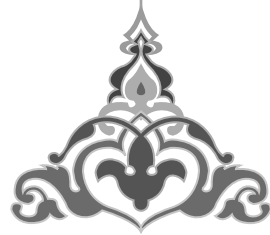
(٤) الإسراء ٩٥.

الغيب والمادة، لتعجبنا من قدرته الخارقة التي تجعله قادراً على كشف الحقائق اليقينية ليس لما هو مشهود من الأمور المادية الحاضرة فقط، وإنما لما وراء الشهود من الماضي الذي لم نعاصره والمستقبل الذي لم يقع والغيب الذي لا يرى.

ووجه التعجب أن مثل هذه الأمور لا يستطيع العقل البشري المجرد وضمن قوانين الطبيعة الظفر بها عادة، إلا أن يكون متصلاً بالقوة الغيبية، كما هو شأن الأنبياء عليهم السلام، ولذلك كان معاصروهم يشككون في ما ينقلونه لهم من الغيبات، كما في قضية الإسراء والمعراج وشبهها.

بهذا فالقرآن الكريم يقدم لنا كشفاً يقينياً عن حقائق الماضي والحاضر والمستقبل، المادية منها والغيبية، وكل ذلك في سبيل بناء حياة الإنسان الدنيوية والأخروية بالشكل الصحيح.

ولاشك أن ذلك يتضمن توجيهاً لنا كي نتعلم المنهج الصحيح لفهم القرآن الكريم، ونفتح عليه بأفق واسع يتنقل بنا في الأزمنة الثلاثة ليس في حدود المشهود بل يتجاوز إلى ما وراء الشهود.



المقدمة الثانية

الموقعية العملية للنص القرآني

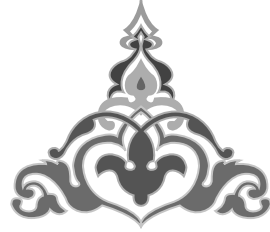


تمهيد

تولت المقدمة الأولى الكشف عن الموقعية العلمية للنص القرآني، أي ماذا يمثلته القرآن من علم ومعرفة، وطبيعة مميزاته العلمية.

أما هذه المقدمة فتُعنَى بالحديث عن الموقعية العملية، أي الموقعية الخاصة للكلام الإلهي بين سائر الكلام، والآثار الواقعية للإلتزام بمعانيه ومفاهيمه.





الفصل الأول

بين كلامين



بين الكلام الإلهي والكلام البشري

تتصدّر هذا النوع من البحث العديد من التساؤلات المحوريّة، تشكّل بطبيعتها منطلقاً حيويّاً له، بل ما كان له مبعث لولاها، ففي ثنايا الإبداع المعرفي لأي مفكّر تبرز مثل هذه التساؤلات بشكل أوتوماتيكي، لتستفزّه وتحفّزه نحو المبالغة في التأمل بهدف إعطاء رؤية واضحة تنظّم العلاقة بين المعارف المستنتجة في الإطار البشري والقيم القرآنية ببعديها الثابت والمتغير.

تساؤلات هامة

أمهات هذه التساؤلات يمكن إحصاؤها في التالي:

ماذا يعني القرآن بالنسبة لنا؟

ما هي أصول العلاقة بين القيم والمفاهيم القرآنية وبين ما يبدعه العقل البشري من فكر وثقافة؟

ما هي النسبة الصحيحة بين الفكر القرآني والفكري الإنساني؟

هل يمكن لنا فرز نموذج متميّز من الثقافة نطلق عليه «الثقافة القرآنية»؟

هل هذه التساؤلات تشي بنوع من التحفّظ على بعض النماذج الثقافية المتداولة؟

إطالة

في مطلع الحديث وكمدخل للبحث من الضروري التسليم بأننا في الحقيقة أمام إشكالية أساس وسيّالة، يمكن أن تنطبق على الكثير من الإجراءات الثقافية المتداولة والأبحاث المتعددة، ولعلها أحد أهم المنطلقات التي تشكّل سبباً لاختلافات فكرية عديدة ذات بُعدٍ مبني. فنحن أمام نموذجين من الكلام، كلامٌ إلهيٌّ له مميزات خاصة، يتركز فيه طابع الإطلاق، وأبعد ما يكون عن النسبية، صدر عن خالق الإنسان بما يتضمّن ذلك الإنسان من عقل وروح المكوّنين لجوهره، وتضمّن إلزامات ومفاهيم وقيم، وكلامٌ بشريٌّ أقرب ما يكون إلى النسبية، يتأثر غالباً بالزمان والمكان والظروف النفسية والاجتماعية المحيطة به. فهل ثمة قانون يحكم العلاقة بين الكلامين في مسيرة الفكر والثقافة، بأن يكون أحدهما حاكماً على الثاني، أو أن كلاهما يتكامل مع الآخر، أم لا وجه لهذه العلاقة من أصل، لمحدودية كلا الكلامين من جهة الزمان والمكان، وتساؤلات أخرى.

إن فرز أي إجابة أو رؤية تتعلق بهذه التساؤلات من قبل أي مفكّر، سيلقي بظلاله بشكل أو بآخر على مجمل الإبداعات الثقافية له، وهذا ما يعطي هذه التساؤلات أهمية خاصة، ويؤكد على ضرورة مناقشتها.

لذلك فقد حظيت هذه التساؤلات باهتمام بالغ من قبل العديد من الأصوليين والمفكرين والفلاسفة على امتداد الحقب الإسلامية، وأصبحت موضع عناية في الكثير من الأبحاث المعاصرة، حيث طالعتنا لحظتنا الراهنة ببعض التحليلات والإستنتاجات التي حاولت أن تقدّم نموذجاً مغايراً للعلاقة بين القرآن والفكر المتحرّك.

نماذج وأمثلة

فالتحليل الجدلي الفلسفي الذي يبشّر به الدكتور محمد شحرور في كتاباته المتواصلة، محاولة لرسم نوع خاص لتلك العلاقة، فهو يجزم بعدم وجود «تناقض بين ما جاء في القرآن الكريم وبين ما جاء في الفلسفة التي هي أم العلوم»^(١)، كما أنه

(١) القرآن والعصر قراءة معاصرة، الدكتور محمد شحرور، ص ٤٣.

ينتهج البنيوية الوظيفية في أطروحاته لفهم المعاني والمفاهيم والأحكام القرآنية، ولكنه لا يقلل من الإطلاق في النص القرآني، ويعتبر النسبية مجرد صفة يتصف بها الفهم الإنساني لذلك النص، وهذا ما نطق به صريحاً عند استعراضه لخواص الكتاب (= القرآن)، حيث قال ما نصه: «وإن هذا الكتاب موحى من الله سبحانه وتعالى إلى محمد ﷺ، وهو في الوقت نفسه خاتم الكتب، وأن محمداً خاتم النبيين والرسول فيجب أن يحتوي هذا الكتاب على الخواص التالية:

١. إن الله سبحانه وتعالى مطلق وكامل المعرفة ولا يتصف بطابع النسبية وبالتالي فإن كتابه يحمل الطابع المطلق في المحتوى.
٢. بما أن الله سبحانه وتعالى ليس بحاجة إلى أن يعلم نفسه أو يهدي نفسه وإنما جاء هذا الكتاب هداية للناس وآخر الكتب فوجب أيضاً أن يحمل طابع النسبية في الفهم الإنساني له.
٣. بما أن نمط التفكير الإنساني لا يمكن أن يتم بدون لغة، فيجب أن يصاغ الكتاب بلغة إنسانية أولاً، وثانياً أن تكون هذه الصياغة لها طابع خاص وهو أنها تحتوي المطلق الإلهي في المحتوى والنسبية الإنسانية في فهم هذا المحتوى»^(١).

ومحاولة الدكتور محمد أركون تشكل محاولة من نوع آخر، فهو يضيف إلى المنهج البنيوي الذي يهتم بمعالجة الألفاظ، المنهج السيميائي الذي يهتم بالدلالة، والمنهج الأنثروبولوجي الذي يضع في الحسبان طبيعة خاصة للنفسية الاجتماعية في عصر نزول النص، ومنهج التاريخ الحديث، أي ما جاء به علم التاريخ - وعلم تاريخ الأديان خاصة -، ليقول بأن النص يحاكي مرحلة تاريخية ما ولا يمكن أن يكون فوق الزمان والمكان. فتحت عنوان «الظاهرة القرآنية» قال: «استخدمتُ هنا مصطلح الظاهرة القرآنية ولم استخدم مصطلح القرآن عن قصد. لماذا؟ لأن كلمة (قرآن) مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية. وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعال من

(١) المصدر نفسه ص ٣٦.

أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية. فأنا هنا أتحدث عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية، أو الظاهرة التاريخية. وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية، ألخ، على مسافة نقدية كافية مني كباحث علمي»^(١).

وقد علّق المترجم هاشم صالح على هذه العبارة بالقول: «قلتُ الظاهرة القرآنية وكان يمكن أن أقول الحدث القرآني: أي القرآن كحدث تاريخي حصل في لحظة معينة من لحظات التاريخ. ومن الواضح أن أركون يفضل استخدام هذا المصطلح لكي يغرس القرآن في التاريخية ولكي يزيل عنه تلك الشحنات اللاهوتية - ولو للحظة - لكي نستطيع أن ندرس النص في كل ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتماً أجواء بيئة معينة وزمن معين»^(٢).

وأركون بذلك يقدّم قراءة يصفها بالقراءة الوضعية النقدية، لتكون بديلاً عما أسماه بالقراءة الإيمانية التبجيلية^(٣)، ويمكن ملاحظة تطبيقات هذه القراءة في كتابه (القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني).

وما يؤكّد عليه أركون من تاريخية القرآن الكريم، يظهر في أقوال محمد سعيد العشماوي، فهو يقول: «فقاعدة تفسير آيات القرآن وفقاً لأسباب تنزيلها تؤدي إلى واقعية هذه الآيات وتنتهي على تاريخيتها، وتفرض ربطها بالأحداث، ومن ثم ينبغي تفسير القرآن بأسباب تنزيله لا بعموم ألفاظه»^(٤)، وهو بذلك يقف في صفٍّ معارض وبشكل واضح وصريح للمنهج الدارج في البحث الأصولي، المعتمد غالباً على عموم الألفاظ في استنباط المعاني، من غير التقيّد بخصوص الأسباب إلا في حالات خاصة،

(١) الفكر الأصولي واستحالة التأصيل، الدكتور محمد أركون، ص ١٩٩.

(٢) المصدر نفسه.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٤) تحديث العقل الإسلامي، محمد سعيد عشماوي. نقلاً عن محمد سعيد رمضان البوطي وطيب تريني، حوارات لقرن جديد: الإسلام والعصر تحديات وآفاق ص ١٠٤.

وهو مفاد المصطلح عليه (المورد لا يخصص الوارد).

وهناك محاولات أخرى، كمحاولة نصر حامد أبو زيد التي قد يظهر منها اعتبار النص القرآني أقرب إلى النص البشري، ومحاولة الطيب تزيني التي يفصل فيها بين أنواع النص، ليقول بوجود نصين: نص تنزيل، ونص تأويل، كما يظهر من عبارته التالية: «ولعلنا نركز أنظارنا باتجاه ما هو حاسم وأولي مبدئي على صعيد النص الديني في حركة توثبه ضمن العلاقات الإنسانية وانصياغه لها. فلقد اتضح شيئاً فشيئاً أن الإسلام إذا صدغ به من قبل الرسول الكريم، فقد أخذ يفصح عن نفسه ويعبر في مستويين اثنين: بالاعتبارين المنهجي والاعتقادي الذهني، أي في مستويين يقوم التمايز بينهما على أساس له تكريسه الإبيستيمولوجي (المعرفي)، بحيث يغدو محتملاً التحدث عن حقلين يمتلك الواحد منهما خصوصية تتيح له أن يكون ما هو عليه.

أما المستوى الأول منها فقد قدم نفسه بصيغة (الوحي - التنزيل)، في حين اتضح المستوى الثاني بصيغة (التأويل) هنا بمعنى الفهم والتمثل. وجدير بالقول أن هذا التمييز بين المستويين المذكورين قائم على أن (الكلمة الإلهية) ما إن تتحوّل عبر (الرسول المبلّغ) إلى الناس، حتى تصير (كلمة إنسانية). فهنا، تتم عملية فك ارتباط بين الكلمتين إياهما، وذلك من موقع أصحاب الكلمة الأولى (وهو الله في الإسلام والرب في المسيحية المفهومة إسلامياً) يتحدد على نحو نسبي ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١). بل لعلنا نتبين هذا التعريف السلبي للإله بكيفية الرّفص التّام لأي تحديد منطقي عبر ما نشأ تحت اسم (اللاهوت السلبي).

إن فك الارتباط المذكور، إذن، يفصح عن نفسه على أساس العجز الفهمي الإنساني عن تلقّف الكلمة الإلهية، من حيث هي، بحيث يغدو مسوّغاً - على صعيد الواقع الإنساني المشخّص - أن نتحدث عن (نصّ تنزيل) و (نصّ تأويل). في هذا النص تبرز إشكالية فهمه والعمل بمقتضاه^(٢).

(١) الشورى: من الآية ١١.

(٢) الإسلام والعصر تحديات وآفاق، ص ١١٠.

مجادلة بين نمطين

فهذه المحاولات جميعها من نماذج الأبحاث المعاصرة الهادفة للتجديد في قراءة النص القرآني، والتأسيس لأنماط منهجية مغايرة تنظّم العلاقة بين ما تبذعه الثقافة الإنسانية والنص القرآني الموحى، وفي خط مواز لها تقف قراءات أخرى، ومحاولات أكثر تحفظاً، تلتزم الحذر الشديد في التعاطي مع النص المدوّن، وتعتبره كلاماً من نوع خاص لا يمكن للبشر أن يتصرّف فيه، أو يُسقط عليه مناهج قد تتجاوز في تحليلها حدود الظاهر، باعتباره معجزة خالدة^(١)، كما هو صريح كلام آية الله الخوئي «قده» في مقدمة تفسيره: «وسيجد القارئ أي لا أحميد في تفسيري هذا عن ظواهر الكتاب ومحكماته وما ثبت بالتواتر أو بالطرق الصحيحة من الآثار الواردة عن أهل بيت العصمة، من ذرية الرسول ﷺ وما استقل به العقل الفطري الذي جعله الله حجة باطنة كما جعل نبيه ﷺ وأهل بيته المعصومين ﷺ حجة ظاهرة»^(٢).

بالإضافة لما يُلاحظ صريحاً طيات هذه القراءات، فهي تعتبر الآيات مطلقة من حيث الزمان والمكان، فالخطاب القرآني في نظرها متعالٍ على الظروف الزمانية والمكانية ولا يتقيّد بحدودها بالرغم من تفاعله معها، كما صرح بذلك آية الله المدرسي في مطلع تفسيره «من هدى القرآن»، فقال: «إن القرآن لم ينزل لجيل واحد أو لقرن، بل هو كلام الله العظيم الذي يمتد مع الزمن من يوم أنشأه الله إلى يوم يرث الأرض ومن عليها. ويمتد مع البشرية من يوم نزل من السماء مكملًا لرسالات الله وحتى يوم البعث. لذلك فإنه كتاب يسع الجميع ولا يسعه أحد. ولأن البشر يتكامل فلا بد أن يبقى القرآن أمامه دون أن يبلغه أتى تقدّم حضارياً أو توغل في آفاق المعرفة»^(٣).

وهذا التعالي جاء مطابقاً لما ورد في كلام للإمام الصادق عليه السلام، فقد روى الصدوق عن البيهقي عن الصولي، عن أبي ذكوان، عن إبراهيم بن العباس، عن

(١) انظر البيان في تفسير القرآن، السيد أبو القاسم الخوئي، ص ٤٣-٧٧.

(٢) المصدر نفسه ص ١٣.

(٣) من هدى القرآن، السيد محمد تقي المدرسي، ج ١ ص ١٥.

الرضا، عن أبيه عليهما السلام إن رجلاً سأل أبا عبد الله عليه السلام ما بال القرآن لا يزداد على النشر والدرس إلا غضاضة؟ فقال: «لأن الله تبارك وتعالى لم يجعله لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد، وعند كل قوم غص إلى يوم القيامة»^(١).

وبناء على ذلك فقد وضعت هذه القراءة شروطاً خاصة للمفسر، ولم تجعل الآيات القرآنية متاحة بنحو مطلق لكل أحد، وإن أتيحت بشكل نسبي.

فهذه بعض النماذج المتفاوتة مما هو متداول في الساحة الثقافية في هذه اللحظة المعاصرة، وكل نموذج منها يقدم منهجاً خاصاً ينظم العلاقة بين القرآن والفكر المتجدد، بين الكلام الإلهي والكلام البشري، ولا شك أن لكل منهج منها تداعيات لها ظلال خاصة تؤثر على طبيعة الإبداع على المستوى الفكري والثقافي، وهذا ما يدفع كل قارئ مجد للقرآن أن يحدد منذ البداية منهجه الذي يقرأ به، إذ من المفترض أن تتمخض تلك القراءة عن كمٍّ من الأفكار والرؤى التي تضيفي طابعاً مميزاً على حياة الإنسان الشخصية والاجتماعية.

(١) عيون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق، ج ١ ص ٩٣.



آثار العلاقة بين الكلامين

ما الغرض من إثارة هذا النمط من الطرح الإشكالي، وهل يمكن تكوين تصوّر لنوعية الآثار المترتبة على ما يتداعى عن هذا الطرح من أنماط خاصة للعلاقة التي نتحدث عنها؟.

ما سبق عرضه مختصراً من مناهج مبررٍ كافٍ لإبراز مثل هذه الإثارة، فالتباعد بين المناهج التفسيرية على المستوى النظري الذي يجعل كل مفسرٍ على علاقة من نوع خاص مع الكلام الإلهي، والمستوى التطبيقي الذي يتولّد عنه أنماط متعددة من الأفكار، سببٌ كافٍ لمثل هذه الوقفة التأمليّة، ولكن ما يحفزنا أكثر على التأمل والمراجعة، ما يمكن أن يظهر لنا من ملاحظات ميدانية، فمن خلال التتبع المتواصل للإنتاجات الثقافية المتداولة تنكشف أمامنا العديد من الملاحظات مما يستدعي التوقف.

وبالطبع فإن مثل هذه الملاحظات ما كانت لتشكّل شيئاً مهماً يعيننا لولا ما نتبناه من نظرة خاصة تحكم العلاقة بين الكلام الإلهي والفكر الإنساني، وسوف تتضح هذه النظرة لاحقاً.

مؤاخذات أولية

ويمكن هنا أن نسجّل بعض التحفّظات على تلك الملاحظات:

١. انطلاق الكثير من المحاولات الثقافية من مقولات ترجع في حقيقتها للفكر الإنساني المجرد، الذي يغيب فيه طابع الثبات غالباً.

ففي الإستناد العلمي الذي يكون موضوعه نظرة أو موقفاً دينياً، نرى أن بعض المحاولات الثقافية تتخذ مما أبدعه الفكر الإنساني المعاصر على وجه الخصوص مرجعية فكرية، يُستند إليها في تأسيس الأفكار والمواقف ذات الطابع الديني.

ولو كانت موضوعات ذلك الإستناد مجرد حقائق علمية أو نظرات ذات طابع ثقافي أو اجتماعي بحث وما أشبهه، لكان الفكر الإنساني مستنداً مناسباً لها، بل قد يكون هو المستند وإن لم يبلغ درجة تامة من العلم، خاصة إذا لم يقدم لنا غير هذا الفكر نتيجة ذات قيمة علمية تصلح أن تشكّل مستنداً علمياً، أما إذا كانت تلك الموضوعات مواقف نظرية (= علمية) أو تطبيقية (= عملية)، تتصل بشكل مباشر بالالتزامات الدينية، الحاكية عن موقف ديني خاص، فلا يمكن أن يكون الفكر الإنساني مرجعها الفكري الخاص بنحو مطلق.

بالطبع فإن ذلك لا يعني المقاطعة المطلقة لإنتاجات الفكر الإنساني، بل على العكس فإننا قد نحتاج في العديد من المحاولات النظرية والعملية إلى الإستعانة ببعض ما أنتجه ذلك الفكر من أدوات -سواء الألسنية منها أو الإجتماعية أو التاريخية وما إلى ذلك- أو حقائق علمية متطورة، بالذات في الفراغات البحثية التي لا يتكفلها ما هو أفضل من هذا الفكر، وأما الفضاءات المملوءة التي تحتل المرجعية القرآنية موقع الصدارة في محيطها، فقد يُشارك الفكر الإنساني في الجهود البحثية التي تعين على تحديد الموقف الديني المطلوب، ولكن لا بالشكل الذي يكون فيه مرجعاً بديلاً عن المرجعية القرآنية، ولا مرجعاً يقف في عرض هذه المرجعية.

وما نتحفظ عليه في هذا السياق أن يكون الفكر الإنساني مرجعية أساسية في موضوعات دينية بحثية -يمكن للمرجعية القرآنية تغطيتها- بمستوى البديل أو المساوي، كما قد يُلاحظ في العديد من المحاولات الثقافية المعاصرة، في مقدمتها

محاولات الدكتور أركون.

ففي الكثير مما قدّمه الفيلسوف الأوروبي الكبير ديكرت، ما يخدم المعرفة والبحث العلمي، ولكن عندما نصل إلى المنهج الكفيل بتحصيل المواقف الدينية (النظرية والعملية)، فإننا وبناء على ما أرشدت إليه مرجعيتنا القرآنية، نتحفّظ على المنهج الشكّي لديكرت المعروف بالكوجيتو^(١)، ونتقاطع بمستوى ما مع ما توصل إليه الفيلسوف الهولندي اسبينوزا، حين اعتبر طريقة تشخيص الحقيقة البدء أولاً بالبحث عن حقيقة واضحة، فهي الطريق إلى كل علم^(٢)، وهو ما نصلح عليه باليقين، حيث أن الطريق الأصح لتشخيص الحقائق الإستعانة باليقينيات أولاً.

وما تحفّظنا على المنهج الديكرتي، وتقاطعنا مع اسبينوزا في منهجه، إلا بناء على ما نجده واضحاً أمامنا في الخطاب القرآني، بمعنى أن مرجعيتنا الأساس تتمثل فيما أسسه القرآن، وبناء عليها حاكمنا ما سواها، لأنها المقدّمة والأساس.

هذا فيما يتعلق بالأدوات المنهجية، وأما ما يتعلق بالحقائق العلمية، فإننا مثلاً لا يمكن أن نعتبر ما توصلت إليه الذهنية الديكرتية بالنسبة للدور الإلهي في حركة الكون منطلقاً نعتمده في تأسيسنا لمواقفنا الدينية لا النظرية ولا العملية، فنحن نعتقد بالإستناد إلى المرجعية القرآنية، أن للغيب (= الله جل جلاله) علاقة مباشرة بكل المستجدات في الحياة، وليس مجرد محرّكٍ أوّل كما ينظر ديكرت، فهو يعتبر أن «آلة الكون هي التي تحرّك نفسها بعد أن حرّكها الله، فكل جزء من التيار الدائري يدفع أماماً بالجزء الآخر وذلك بعد الدفعة الأولى من الله، وذلك لأن الطبيعة تكره الفراغ، وهكذا فإن الفراغ مجموعة منتظمة من تلك الدوامات المشتتة في الفراغ بأكلمه، وهي السبب في كل حركة، أما الله فضرورته تتمثل فقط في كونه المحرّك الأوّل»^(٣).

بالتالي فإن كل ما أمكن للخطاب القرآني استيعابه من موضوعات، يصبح

(١) راجع: تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، رونالد سترومبرج، ص ٧٣.

(٢) المنطق الإسلامي أصوله ومناهجه، السيد محمد تقي المدرسي، ص ٧٥.

(٣) تاريخ الفكر الأوروبي الحديث، ص ٧٦.

الكلام الإلهي هو المرجعية الأصل فيه، سواء كانت تلك الموضوعات أدوات منهجية أو حقائق علمية أو تكاليف عملية أو غير ذلك مما هو من صميم المواقف الدينية، ويبقى للثقافة الإنسانية مجالاتها وآفاقها.

٢. ندرة التأمّلات القرآنية التي تتخذ من العمق المُصطاد من نصوص الآيات المباركة مجالاً أساساً لتوليد الأفكار ولإدارة المحاولات الثقافية.

فمن بين ما يؤخذ على بعض المحاولات الثقافية والمواقف الفكرية، السطحية في عملية الإستناد إلى الآيات المباركة، والمرور العابر عليها من غير تقصُّ لمواطن العمق التي تزدهم فيها، بل قد تشكو بعض المحاولات من إسقاطات غير موفقة على الآيات تحت ذريعة تعميق الإستنتاجات القرآنية، كبعض الإسقاطات الفلسفية أو العلمية، التي في حقيقة الأمر لا تزيد الآية إلا غموضاً، هذا إن لم تشوّه رسالتها الحقيقية.

فنحن عندما نتبع العديد من المحاولات الثقافية لا نجد لها تهتم بالتأمّلات القرآنية العميقة، لأنها تعتمد غالباً طابع الإستشهاد السريع، الذي يجعل من القرآن مجرد نصوص سطحية خالية من العمق، وكأنه كلمات ومقولات بشرية، في حين لو يُعمّق الباحث تأمله لاستطاع أن يضيف طابعاً من الجمال العلمي - وليس الشكلي - على بحثه واستنتاجاته، كما سيكون أقدر على تشخيص الموقف القرآني النظري والعملية.

هذه بعض النماذج من التحفّظات الميدانية التي نثيرها على العديد من المحاولات الثقافية، وهي تؤكد على وجود نقص ملحوظ يرتبط بالعلاقة الجوهرية بين القرآن والفكر، بين الكلام الإلهي والكلام البشري، لأنها إما أن تجعل القرآن مجرد مقولات تاريخية لا فاعلية لها في الحياة الفكرية، مما يجعل الفكر الإنساني أقدر على التأثير منها، أو تجعل منه كلاماً سطحيّاً يُؤنّس به في الإستشهادات السريعة، وكلا هذين الأمرين يؤديان إلى تحجيم القرآن.

نحو فكر قرآني

إن النبوة الملحوظة فيما مضى من كلام يتولّد عنها دعوة صريحة للاهتمام بالفكر القرآني، والتأسيس لعلاقة وطيدة بين الكلام الإلهي والفكر الإنساني. فما السر في التأكيد على هذا المنحى من التفكير والعمل الثقافي؟

في واقع الأمر هناك عدة دواعٍ مهمة تدفعنا لتحريك هذا النمط من العمل الفكري، من أهمها:

١. الحاجة الملحة لتصحيح الكثير من المفاهيم، بالذات ما يشكّل منها خلفيّة ومنطلقاً للعديد من المواقف المتصلة بحياتنا الثقافية والاجتماعية والسياسية، أي إننا نسعى لتصحيح حياتنا من خلال القرآن الكريم.

فمواقفنا المتعددة الجوانب في الحياة تأتي استجابة طبيعة ولا شعورية لنخبة معتمدة من المفاهيم والتصورات المركزية، ولذلك يفترض فيها الدقة، بحيث تكون مصنوعة بإتقان ومتوافقة مع ما أملاه الدين علينا وأراد منا الإلتزام به والظهور بهيئة تتناسب معه في الواقع الخارجي، إلا أن المفاهيم المركزية عند الإنسان والمجتمع قد لا تكون بهذا المستوى من الدقة، وذلك بفعل:

- الموروثات الخاطئة التي تُتَبَّنَى من غير تمحيص ولا مراجعة، والتي تأتي عادة إفرازاً لظروف تاريخية من نوع خاص.
- ردود الأفعال السريعة التي تنشّطها الدعاية والإعلام، فهما قد يصنعان لنا مفاهيم مغلوطة بفعل ما يمارسناه من أساليب ذكيّة فاعلة، والدعاية المقصودة هنا ليس خصوص الوسائل العصريّة، وإنما حتى القبيلة والقرية وما يذاع فيهما من أساليب بدائية، بل حتى العائلة المصغّرة.
- القراءة السريعة أو الإنفعالية للنصوص الدينية، خاصة ما يأتي منها استجابة لمتطلبات مرحلية حرجة، كقراءة نصوص الجهاد في زمن التحديّ والمواجهة، وقراءة نصوص السلام في زمن التراجع والسكون، وقد لمسنا ذلك بشكل واضح في مثل هذا النص الوارد عن الإمام الصادق عليه السلام بسند صحيح^(١): «كل راية ترفع قبل قيام القائم عليه السلام فصاحبها طاغوت يعبد من دون الله عز وجل»^(٢). فقد قرأه البعض في زمن الهياج الثوري بشكل، ولكن حين برزت بعض النواقص في الحالة الثورية صار يُقرأ بشكل مغاير.
- التقليد اللاواعي لنوع خاص من العقليات تفرضها عادات وأزمنة خاصة. فبفعل هذه المسائل وغيرها تتشكّل عند الإنسان مفاهيم غير دقيقة، تتحكّم في الكثير من مواقفه الثقافية والاجتماعية والسياسية، ولعل الكثير من الإضطراب في المواقف مردّه إلى الإضطراب في تأسيس المفاهيم المركزية، وذلك ما يدعونا لتصحيح المفاهيم بالشكل الذي يتناسب مع الكلام الإلهي العظيم.

(١) الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن الحسين بن سعيد عن حماد بن عيسى عن الحسين بن مختار عن أبي بصير. والسند صحيح، وإن مال بعض إلى كونه موثقاً لإدعاء وقف الحسين بن مختار.

(٢) الكافي، مصدر سابق، ج ٨ ص ٢٩٥.

٢. إحتواء الكلام الإلهي على أمرين مهمين:

- أصول الفكر والمعرفة.
- أسس الحياة الإجتماعية.

والأول مهمته إدارة وتنظيم حركة العقل والتفكير، وأما الثاني فيهتم بإدارة وتنظيم حركة المجتمع.

فالقرآن الكريم أسس لأمّهات القيم والأفكار بأساليب متعددة، نظرية كالأيات المختصرة، وعملية كالتجارب والمقاطع القصصية الموجهة، وذلك لتكون سائر الأفكار التفصيلية متولدة عنها.

إلا أن عدم وضوح هذه القيم للباحث، قد يضطره للإكتفاء على قيم مغايرة لا تحظى بالمكانة التي تحظى بها تلك القيم القرآنية، ما يؤدي مع مرور الزمن إلى تشوّه الأفكار التفصيلية والقناعات الثقافية عنده، ولهذا ينبغي التعمّق في الكلام الإلهي لإستيضاح وفرز القيم القرآنية الأم.

كما وإن القرآن أسس بالأساليب النظرية والعملية لأسس الحياة الإجتماعية، في شقّها الإجتماعي الخاص (= أخلاقيات المجتمع الواحد)، والعام (= الإدارة السياسية)، لكن لا على مستوى التفاصيل بالذات في الشق الثاني، وأما في الشق الأول فقد أهتم القرآن بأدق التفاصيل، كما هو ملاحظ في وصايا لقمان الحكيم لإبنه، وذلك لرسم صورة خاصة للمجتمع المؤمن.

والإحتكاك المتزايد مع الواقع الإجتماعي الخارجي بما يحمل من صور وقوانين، قد يفقد الإنسان القدرة على صياغة نموذج يتفق وما رسمه القرآن من أسس أمّ، خاصة إذا كانت تلك الأسس غير شاخصة أمامه.

وهذا ما يدعونا إلى الإقتراب من القرآن الكريم، والغوص بين آياته لإستخراج ما فيه من أصولٍ لفكرنا وأسسٍ لإجتماعنا.

النسبة بين الكلامين

يمكن أن نستنتج مما مضى من حديث طبيعة النسبة بين الكلام الإلهي والكلام البشري، وهي تتلخص في ملاحظتين:

الملاحظة الأولى: «الحاكمية المطلقة للكلام الإلهي».

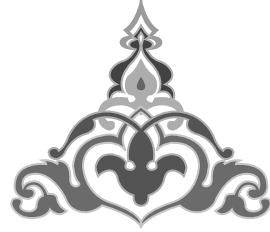
وذلك بأن تكون الرؤى والبصائر المستنبطة من القرآن الكريم، والأحكام والتشريعات المستفادة منه، حاكمة ومهيمنة على سائر ما نستنتجه من تصورات ثقافية على المستويين النظري والعملي.

الملاحظة الثانية: «التأسيس القرآني لأصولنا الفكرية».

وقد أسست لهذا المعنى المنظم للعلاقة بين الكلام الإلهي والكلام البشري آية من سورة الأعراف، حيث قال تعالى: ﴿وَإِذَا لَمْ تَأْتِهِمْ بِآيَةٍ قَالُوا لَوْلَا اجْتَبَيْتَهَا قُلْ إِنَّمَا أَتَّبِعُ مَا يُوحَىٰ إِلَيَّ مِنْ رَبِّي هَذَا بَصَآئِرٌ مِنْ رَبِّكُمْ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُؤْمِنُونَ﴾^(١)، وآية أخرى من سورة الجاثية: ﴿هَذَا بَصَآئِرٌ لِلنَّاسِ وَهُدًى وَرَحْمَةٌ لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾^(٢). باعتبار أن مؤداهما يتركز في أن جميع ما نحمل من قيم وأفكار ينبغي أن ينسجم مع بصائر القرآن الكريم ولا يشذ عنها.

(١) الأعراف: ٢٠٣.

(٢) الجاثية: ٢٠.



الفصل الثاني

النص القرآني بين النسبية والإطلاق



النص القرآني بين النسبية والإطلاق

تمهيد

يدور نقاش في الوسط العلمي حول إمكانية إحراز نظريات وأحكام مطلقة، ولربما يصح الإدعاء بأن هذا النمط من النقاش يشكّل أهم المحاور الفكرية ذات العلاقة بالدين المتداولة في الحقبة الراهنة في المحيط العلمي الإسلامي.

وبلاريب فإن هذه المادة الحوارية تعتبر من صميم الموضوعات المتناولة في البحث الفقهي بالمعنى الأعم، فمن شأن الاستنباط التدليل على ثبات النتيجة المستوحاة بالبرهان العقلي أو النقلي وتغيّرها، والنظر في مدى إمكانية التفاعل بين نشاط الفقيه والظروف الزمانية والمكانية.

لذلك كان من الضروري أن نتوقف للتعرف على موقف الفقيه تجاه ما يُحرز من نتائج علمية في تلك المجالات من حيث إطلاقها ونسبيتها.

وقبل ذلك ينبغي أن نحرر محل النزاع في هذا البحث، وذلك من خلال التعرف على طبيعة التصورات الإشكالية التي تفرزها العلوم المعاصرة، كعلم التاريخ الحديث والأنثروبولوجيا والمهرمنوطيقا، وبالطبع فإننا لا نريد أن نفصل البحث في تحرير مواد هذه العلوم، وإنما سنكتفي بالإشارة السريعة لنتائجها المهمة المرتبطة بمجالنا البحثي فقط.



مباني المعرفة النسبية

إن المنطلقات التي ينبعث منها المتمسكون بالنظرية النسبية للمعارف متعددة، ولها صلة بالكثير من العلوم الإنسانية الخاصة والألسنيات المعاصرة، لكن ما يترشح أمامنا من منطلقات مما هو متداول كثيراً في الأوساط العلمية، استنتاجات علم التاريخ الحديث وعلم الإنسان (الإنثروبولوجيا) والهرمنوطيقا، فإنها بأجمعها تضع تساؤلات حول إمكانية الثبات والإطلاق الزماني والمكاني للأحكام والمعارف.

وقد اعتمد العديد من المفكرين المعاصرين على نتائج هذه العلوم في قراءة النصوص الشرعية، ليتوصلوا من خلالها إلى القول بالنسبية المطلقة.

مباني العلوم الإنسانية

يرى أحد منظري النسبية في الساحة العربية الدكتور محمد أركون من الضرورة بمكان التمسك بنتائج بعض العلوم الإنسانية عند قراءة أي نص ديني، لأنها ترسم أمام الباحث العلمي النمط الواقعي للأحكام وتخلصه من قيود القراءات التبجيلية كما يعبر عنها في نص كلامه الآتي، ولعل إحدى تجليات التبجيل في نظره القول بالإطلاق لأنه يتناقض مع نتائج العلوم المعاصرة.

فعلم التاريخ الحديث -علم تاريخ الأديان خاصة- يقدم نتيجة علمية هامة،

تقول باستحالة تعالي الأفكار على الزمان والمكان، إذ أن كل فكرة مهما كان مستواها لا بد أن تتأثر بالطرف الزماني والمكاني الذي صدرت فيه، ولا يمكن لأي متحدث أن يتجاوز ذلك ويتكلم فوق حدود الزمان والمكان.

وعلم الإنسان (الأنثروبولوجيا) يقول بحتمية تقيّد كل متحدث بالطبيعة الخاصة للنفسية الإجتماعية، إذ لا معنى لأي كلام ما لم يرَاع فيه خصوصيات تلك النفسية، ومادامت النفسية الإجتماعية قابلة للتغيّر من مكان لآخر ومن زمان لزمان آخر، فلا بد أن تتغير المقولات والأحكام تبعاً لذلك.

وبضم نتائج هذين العلمين يتوصل الباحث إلى القول بالنسبية المطلقة، وأن الأحكام والتعاليم مهما كان مستواها ومستوى قائلها، فهي بالنتيجة لا بد أن تكون نسبية^(١). لذلك نجد أركان يُصر على استخدام اصطلاح (الظاهرة القرآنية) ويتجنب المصطلحات المتداولة التي تشي بالإطلاق كاصطلاح (القرآن)، فتحت عنوان «الظاهرة القرآنية» قال: «استخدمتُ هنا مصطلح الظاهرة القرآنية ولم استخدم مصطلح القرآن عن قصد. لماذا؟ لأن كلمة (قرآن) مثقلة بالشحنات والمضامين اللاهوتية. وبالتالي فلا يمكن استخدامها كمصطلح فعّال من أجل القيام بمراجعة نقدية جذرية لكل التراث الإسلامي، وإعادة تحديده أو فهمه بطريقة مستقبلية استكشافية. فأنا هنا أتحدث عن الظاهرة القرآنية كما يتحدث علماء البيولوجيا عن الظاهرة البيولوجية، أو الظاهرة التاريخية. وأهدف من وراء ذلك إلى وضع كل التركيبات العقائدية الإسلامية وكل التحديات اللاهوتية والتشريعية والأدبية والبلاغية والتفسيرية، ألخ، على مسافة نقدية كافية مني كباحث علمي»^(٢).

وقد علّق المترجم هاشم صالح على هذه العبارة بالقول: «قلتُ الظاهرة القرآنية وكان يمكن أن أقول الحدث القرآني: أي القرآن كحدث تاريخي حصل في لحظة معينة

(١) يمكن مراجعة تفصيل هذا المبنى في كتاب: البحث الأصولي واستحالة التأصيل، نحو تاريخ آخر للفكر الإسلامي، محمد أركون، الطبعة الأولى ١٩٩٩، دار الساقي - بيروت.

(٢) المصدر نفسه، ص.

من لحظات التاريخ. ومن الواضح أن أركون يفضل استخدام هذا المصطلح لكي يغرس القرآن في التاريخية ولكي يزيل عنه تلك الشحنات اللاهوتية -ولو للحظة- لكي نستطيع أن ندرس النص في كل ماديته اللغوية ومعانيه التي تعكس حتماً أجواء بيئة معينة وزمن معين^(١).

وأركون بذلك يقدم قراءة يصفها بالقراءة الوضعية النقدية، لتكون بديلاً عما أسماه بالقراءة الإيمانية التبجيلية^(٢)، ويمكن ملاحظة تطبيقات هذه القراءة في كتابه «القرآن من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني»^(٣).

مباني الهرمنوطيقا

لتشخيص الأطروحة الهرمنوطيقية نحتاج أن نستعرض بشيء من التفصيل تاريخها ومبانيها العلمية.

في الحقيقة إن المشروع الهرمنوطيقي قبل أن ننظر إليه كعلم مستقل، هو في واقع الأمر همٌّ يُشغِلُ تفكير كل قارئ، خاصة إذا كان موضوع قراءته نصاً يكتنفه بعض الغموض ويحتوي على بعض المنغلقات المفتقرة إلى فتح وتفسير غالباً، كالنصوص الدينية التي تتضمن تشريعات وقيماً وإشارات توجيهية مثيرة، والأدبية التي تزدهم عادة بالإستعارات والعبارات الرمزية والتصويرات التخيلية.

فكل قارئ منذ أن بدأ عصر النص -أي نص كان دينياً أو فلسفياً أو أدبياً أو غير ذلك- يجد نفسه مدفوعاً كي يفهم النص بمستوى يؤهله لإدراك المعنى المراد من قبل المتكلم.

كما أن المتكلم -أي متكلم كان إلهاً أم نبياً أم فيلسوفاً أم أدبياً- يضع في اعتباره

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٠٥.

(٣) ترجمة وتعليق هاشم صالح. دار الطليعة - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١.

حال توجيه الخطاب كيفية إفهام المخاطب مراده، ولذلك فإنه يراعي المناهج والطرق المتداولة في الأوساط الخاصة - كأعراف الفلاسفة ومناهجهم إن كان كل من المخاطب والمخاطب فيلسوفاً-، والعامه - إذا كان المخاطب عامة الناس - بغية إيصال المعنى المراد بصورته الحقيقية.

لذلك فإننا لو أردنا أن نؤرخ للهرمنوطيقا بصفتها همماً للقرآن، لكانت انطلاقتها منذ بداية عصر النص، إذ من الطبيعي أن يضع كل قارئ أمامه عدة تساؤلات - هي من صميم الهرمنوطيقا - بمجرد وصول النص إليه، خاصة إذا كان النص يتضمن نوعاً من الإلزام كالنصوص الدينية، من قبيل:

ما المراد من هذا النص؟

هل المطلوب مني فهم شيء خاص منه أم لا؟

كيف يمكن لي أن أفهم المراد الحقيقي منه، وهل ذلك ممكن أم لا؟

هل هو خاص بي أم يشمل غيري؟

هل هو موقوف على لحظتي الراهنة أم فيه قابلية لإختراق الحاجز الزمني؟

ولا شك أن هذه التساؤلات بعينها ولكن بشكل معكوس كانت تشكل محوراً أساسياً عند المتكلم الحكيم أيضاً، إذ من غير ذلك لا يمكن تصوّر ثمرة لأي نوع من التخاطب.

وعلى أساس هذا النمط من التساؤلات، وما أحرزه المتخاطبون من أجوبة عليها، قامت معاملات البشر مع بعضهم البعض عبر التاريخ، وفي سياقها تبلورت علوم عديدة في الأوساط الدينية والفلسفية والأدبية، لذلك فإن التساؤلات الهرمنوطيقية كانت همماً عند كل قارئ قبل أن تولد الهرمنوطيقا في العصور المتأخرة.

أما الهرمنوطيقا بالمعنى المصطلح اليوم^(١) فقد تولدت تساؤلاتها العلمية في القرن

(١) بما يشمل الأوجه الثلاثة للهرمنوطيقا - الخاص والعام والفلسفي -، فالهرمنوطيقا الفلسفية تهتم بباهية الفهم وحقيقته، إذ ليس كل ما يتوصل إليه المستمع من معاني عند استماعه للخطاب يعد فهماً، ولكي ترقى المعاني المتلقاة من قبل المستمع إلى حدٍ يطلق عليها (فهم) ينبغي توفر عدة

السابع عشر الميلادي من قبل «دون هاور» في كتاب صدر له في العام ١٦٥٤ م بعنوان «الهرمنوطيقا القدسية أو منهج تفسير النصوص المقدسة»^(١)، وأخذت في التبلور بصيغها العامة في القرن الثامن عشر، حيث قدّم العالم الألماني «فريدريك شلايرماخر» (١٧٦٨ - ١٨٣٤) رؤية تفترض وجود قواعد عامة تتحكم في عملية فهم النص^(٢)، وتبعه في القرن العشرين «مارتن هايدغر» في كتابه «الكينونة والزمن» وتلميذه «هانس غادامر» في كتابه «الحقيقة والمنهج»، من خلال إعطاء طابع أكثر عمومية للهرمنوطيقا الفلسفية^(٣).

ويظهر أن بدء انطلاقة التساؤلات الهرمنوطيقية جاء على أثر الإنسياب اللامحدود في التفسير المزاجي وتعدد القراءات للنص الواحد، وبالتالي فهي تهدف إلى وضع حدٍّ للتفسيرات المزاجية والسطحية التي قد تسلخ المضامين الحقيقية للنص وتفرض مضامين أخرى ليست من صميم المعنى المراد للمتكلم، من خلال التأسيس لقواعد علمية تقنن عملية الفهم والإستنباط.

وقد حملت الهرمنوطيقا عدة إثارات يُتوقع أن تشكل تحديات للتفسيرات المتعارفة للنصوص الدينية التي درج التباني عليها في الأوساط الحوزوية والجامعية خصوصاً في حقل التفسير القرآني والإستنباط الفقهي، وقد تعرّض لهذه الإثارات الكاتب الإيراني أحمد واعظي في دراسة له بعنوان «ماهية الهرمنوطيقا»^(٤)، وسأقوم باستعراضها مع

شروط، ولذلك فإن الهرمنوطيقا الفلسفية تتساءل عن إمكانية إحراز المراد للمتكلم. بهذا فالوجه الفلسفي للهرمنوطيقا لا يهتم بكيفية إحراز الفهم وإنما يهتم بهيئته وشروطه وأهدافه، بينما تهتم الهرمنوطيقا العامة والخاصة بكيفية إحراز الفهم، فأما العامة فتعني بالتأسيس لقواعد وأصول عامة تستوعب سائل العلوم التفسيرية، وأما الخاصة فتهتم بالأصول المحرزة للفهم في علوم خاصة بحيث تكون أصول الفهم المتعلقة بالخطاب الأدبي غيرها في الخطاب الديني وكذلك الفلسفي وهكذا. راجع دروية «المحجة» العدد ٦ شتاء ٢٠٠٣، تصدر عن معهد الدراسات الإسلامية للمعارف الحكمية بالتعاون مع دار الهادي - بيروت.

(١) المصدر نفسه، ص ١٤.

(٢) المصدر نفسه، ص ٢٦.

(٣) المصدر نفسه، ص ٣٠.

(٤) أنظر المصدر المذكور نفسه، ص ٥٩.

شئ من الإضافة والتفصيل:

١- «فهم النص حصيلة امتزاج أفق المعاني لدى المفسر مع أفق المعاني في النص، ولذلك فإن إشراك ذهنية المفسر في عملية الفهم ليس بالمذموم، بل هو شرط وجودي لحصول الفهم، وينبغي التسليم له كواقع لا مندوحة منه».

فكل مفسر له تحليله الخاص للمعاني والمفاهيم، وله أفقه الفكري الذي يتميز به عن غيره من المفسرين، من حيث السعة والضييق في المعنى والمفهوم، ومن حيث الشمول وعدمه من جهاتهما المتعددة الزمانية والمكانية والشخصية، ومن حيثيات أخرى كثيرة تفرضها بيئة الزمان والمكان ومستوى التراكم المعرفي للمفسر، وكل ذلك يلقي بظلال واسعة على النص فيعطيه أبعاداً متعددة بتعدد الذهنيات المفسرة.

٢- «الفهم الموضوعي للنص، بمعنى الفهم المطابق للواقع، غير ممكن، لأن العنصر الباطني أو ذهنية المفسر وقبلياته شرط لحصول الفهم، فخلفيات المفسر ذات دور حتمي في كافة فهمه وتفسيره كافة».

بمعنى أن طبيعة القبليات التي يخزنها المفسر في داخله كنتيجة لتاريخه المعرفي وبيئته الثقافية، تهيمن بشكل أوتوماتيكي ولا شعوري على الإنتاج الفكري لأي مفسر، لما تمارسه من ضغوط خفية وما تتضمنه من كوابح، ما يعني أن كل إنتاج تفسيري لابد أن يتأثر بالمسلك الذهني لكل مفسر، فيجعل تفسيره للنص ممتزجاً بالمرادات الخفية له، مما يجعل المعنى المستنبط بمنأى عن المراد الحقيقي للمتكلم، وهذا ما ينتهي بطبيعة الحال إلى تشظي القراءات وتعدد المعاني المنتزعة من النص الواحد.

٣- «عملية فهم النص عملية غير منتهية، بإمكانية القراءات المختلفة للنص لا تعرف حدوداً تتوقف عندها، إذ أن الفهم تركيب وامتزاج بين أفق معاني المفسر وأفق معاني النص، ومع كل تحوّل في المفسر وأفقه تتاح إمكانية جديدة للتركيب والإمتزاج وولادة فهم جديد».

إذن لا نهاية لاحتمالات التراكيب ولإمكان القراءات والتفسيرات المختلفة للنص».

فإذا كان محصلة الفهم ليس خصوص المعنى المراد للمتكلم، وإنما بإضافة ما يُضفى عليه من مسحات نتيجة لما تفرزه ذهنية القارئ المُفسّر، ويؤثر فيه نمط تفكيره الخاص، فإن أي تطوّر أو تحوّل نفسي أو اجتماعي يطرأ عليه ستكون له ظلال مباشرة على استنتاجاته، ولذلك فإن قراءته للنص الواحد يمكن أن تتعدد وتختلف بين الحين والآخر، مما يجعل من الصعوبة الجزم بنهاية للقراءة والتفسير لنص بعينه حتى عند الشخص الواحد، فضلاً عما لو كان المفسرون متعددين.

٤- «ليس ثمة فهم ثابت غير متحرك، ولا يصح تحديد فهم بوصفه الفهم النهائي الذي لا يتغير لنص من النصوص».

فمادامت القراءات قابلة للتعدد بسبب الاختلاف بين ذهنيات المفسرين وآفاقهم الفكرية، ومادامت التفسيرات قابلة للتغير عند المُفسّر الواحد تبعاً للتحوّلات النفسية والاجتماعية والتي تطرأ عليه وعلى محيطه، فإن الجزم بوجود تفسير ثابت وقراءة مستقرة أشبه بالمستحيل، لأن كل قراءة ينتهي إليها مفسر ستجد لها ما يخالفها عند آخر، وكل تفسير لنص يمكن أن ينقلب أو يتحوّل حتى على مستوى المفسر الواحد.

٥- «ليست الغاية من تفسير النص القبض على (مراد المؤلف)، فنحن نواجه النص وليس المؤلف، وما المؤلف إلا أحد قراء النص، ولا يتميز عن باقي المفسرين والقراء بشيء. والنص كيان مستقل يتحاور مع المفسر، فينتج عن ذلك فهم للنص. وهكذا، فالمفسر لا يعبأ بالمقاصد والغايات التي أراد المؤلف التعبير عنها».

فالمؤلف وإن كان واسطة لتأليف النص، إلا أن النص بمجرد تشكّله الخارجي يصبح حقيقة مستقلة بمعزل عن مؤلفه، وتخضع معانيه لتركيبته الداخلية، وبالتالي فالنص لا يحمل في طياته مرادات المتكلم وليس معبراً عن مكنوناته في نظر القارئ، وإنما يتضمن معانٍ لها خصوصياتها الذاتية المنبثقة من طبيعة تركيبه، ودور المفسر يتلخّص في معرفة تلك المعاني، من دون أن يتجشّم أي عناء للوقوف على مقاصد المتكلم.

«لا يوجد مناط أو معيار لفحص التفسير القيم من غير القيم، إذ لا يوجد أساساً شيء اسمه تفسير قيم، والرؤية التي تتحدث عن شيء اسمه تفسير قيم أو صحيح تقرر إدراك مرامي المؤلف كغاية للتفسير، بينما الهرنوطيقا الفلسفية ترى أصالة المفسر» ولا تتوخى معرفة قصد المؤلف إطلاقاً، ولأن مفسري النص كثر، ولهم على مر الزمان آفاق متعددة مختلفة، ستظهر فهم للنص جد متباينة، لا يصح اعتبار أي منها أفضل من الآخر».

وتلك نتيجة تتولد أوتوماتيكياً عن المبتنيات السابقة، فالقول بمدخلية الأفق الخاص لكل مفسر - مع ما يطرأ عليه من تحولات - في فهم النص، وحتمية تأثر التفسير بالقبليات المرتكزة في ذهنية المفسر، والتعويل في الفهم على خصوص التركيب الفعلي للنص لا المراد الجدي للمتكلم، واستحالة اصطیاد الواقعات التي تنطوي عليها النصوص، يجعل من العسير جداً ضبط معيار علمي لفرز التفاسير القيمة من غيرها، وبالتالي فلا يمكن الجزم بأفضلية تفسير أو أقربيته إلى المراد الفعلي من النص.

٦ - «الهرنوطيقا الفلسفية ملائمة تماماً لـ«النسبية التفسيرية»، وتفتح مجالاً رحباً لتفاسير متطرفة».

وهو تماماً ما تنتهي إليه الملاحظة السابقة، فبسبب خلو المناهج التفسيرية العلمية من معيار وضابطة لتحديد الفهم القيم من غيره، تغدو التفاسير كلها مؤرجحة بين الصحة والخطأ، من غير تفضيل أو تقديم لتفسير على غيره، فتكون بأجمعها نسبية.

بذلك يتلخص عن جميع هذه المباني، معارضة صريحة لأسس الاستنباط والفهم في سائر العلوم التفسيرية المتداولة في الأوساط العلمية، وعلى رأسها علم التفسير القرآني وعلم الفقه بمعناه الأعم، لأن المباني تلك لا تهتم بمراد المتكلم ولا تعتبر إحرازه إنجازاً تفسيرياً ذا قيمة، لتعويلها على خصوص ما ينطق به النص، بينما تتمحور اهتمامات التفاسير المتداولة حول المراد الجدي للمتكلم، وفي حين تهدف هذه التفاسير إلى إحرار مستوى من اليقين بذلك المراد اعتماداً على ظواهر النصوص، بالرغم من

المسافة الزمنية الفاصلة بين المتكلم والمفسر، فإن مباني الهرمنوطيقا تفترض عدم تأتي المستوى اليقيني، وأن الذهنية التفسيرية لا تستجيب لها سوى المعاني النسبية، وأما القبليات وطبيعة التركيبة الذهنية للمفسر فلا دخل لها في تحديد محتوى النص كما تفترض ذلك التفاسير المتداولة، بينما الهرمنوطيقا تبني تساؤلاتها على استحالة الفصل بين ذهنية المفسر والمعنى المستنبط.. ففي هذه الفوارق تتركز المباني التي تسوقها الهرمنوطيقا للعلوم التفسيرية وعلم التفسير القرآني على وجه الخصوص.

فكيف يقف البحث القرآني والفقهي المعاصر أمام هذه المباني التي تسوقها العلوم الإنسانية والهرمنوطيقا؟.



ملاحظات أولية

قبل البدء بعرض حيثيات الموقف الفقهي، يستحسن الإشارة إلى بعض الملاحظات الضرورية، الكاشفة عن حجم تلك المباني ومستوى أدائها:

إن تلك المباني بما تحمل في طياتها من تساؤلات، لم تتحوّل بعد إلى علم مستقل له قوانينه الثابتة المتفق عليها كعلم النحو والصرف مثلاً، حتى يتسنى لنا الإستناد إليها في المحاولات التفسيرية والأداء الفقهي، فهي مازالت محاولات متباينة تتضمن الكثير من التساؤلات، جاءت نتيجة لإتساع ظاهرة التفسير المصلحي والمزاجي.

فبالنسبة للهرم منوطيقاً مثلاً، فإن القسم الفلسفي منها لا يهتم بوضع منهج مغاير لتفسير النصوص، باعتبار تركّز اهتمامه على شروط تحقق الفهم وأهدافه، وبالتالي ليس من المعقول مطالبته بأدوات تطبيقية لإستنباط المعاني، وأما الهرم منوطيقاً العامة والخاصة فلم تتمخّضاً بعد عن تحديد أدوات متفق عليها لذلك، فليس هناك هرمنوطيقاً خاصة بتفسير النص الديني، مقننة الأدوات ومكتملة الضوابط، والعامة مع إمكان شمول قواعدها للنصوص الدينية، إلا أنها لا تدعي ذلك وإنما تعتبر نتائجها تساؤلات تواجه المنتهجين للأساليب التفسيرية المألوفة، هذا فضلاً عن التباين الملحوظ في أهدافها..

ويمكن لنا هنا الإستئناس باستنتاج لأحد قرّاء الهرمنوطيقاً، حيث قال: «الهرمنوطيقاً وبسبب التنوع الواسع للدراسات المدرجة تحت عنوانها، وتوافرها على

أرضيات واتجاهات متباينة ومتعارضة، تفتقر إلى تعريف واحد يسلم به الجميع، كما تفتقد إلى إجماع يتعلق بحدودها وجغرافياتها، فلا يتسنى ذكر حقل خاص بوصفه الميدان الوحيد لعلم الهرمنوطيقا. والآن نحاول معرفة هل بالإمكان تقرير أهداف مشتركة جامعة للهرمنوطيقا قبلها كل الإتجاهات الهرمنوطيقية على اختلافها؟

في هذا المضمار أيضاً، لو توخينا أهدافاً وغايات مشتركة يتفق عليها الجميع، فلن نصل إلى نتيجة ذات بال، وقد نقع في شطط وتهافت. فالتحولات الساطعة الأساسية التي شهدتها اتجاهات الهرمنوطيقا وتغير الآراء حول وظائفها ومحتواها الداخلي طوال تاريخها، رسمت لها أهدافاً وأغراضاً جد متباينة ومتناثرة. إذ كيف يمكن العثور على أهداف مشتركة بين رؤية تتوقع من الهرمنوطيقا وضع منهج صحيح لفهم النص ورفع غوامضه، ورؤية تقرر أن الهدف من التأمل الهرمنوطيقي شرح منهجية العلوم الإنسانية، وتنقيح المبادئ المتحكمة في فهم المنجز الأدبي والفني والسلوكي للبشرية عبر التاريخ»^(١).

وما يقال بالنسبة للهرمنوطيقا يقال بالنسبة للتناج التي تمخض عنها علم التاريخ الحديث وعلم الإنسان، فهي وإن كانت نتائج مهمة على الصعيد العلمي، ويمكن جريانها في العديد من الموارد والتطبيقات التفسيرية، إلا أنها لا تتصف بالإطلاق بحيث تشكل قانوناً علمياً ثابتاً يطبق في كل المجالات.

يمكن لنا الإدعاء في حدود معقولة أن المباني المذكورة للعلوم الإنسانية والهرمنوطيقا، لم تأت حتى هذه اللحظة بكل ما هو جديد مما يخص العلوم التفسيرية المتداولة، إذ أن الكثير منها كان موضع إثارة عند علماء الأصول، ونقحت له أجوبة بشكل يتناسب مع خصوصيات الخطاب القرآني والروائي.

فإشكالية الفصل بين القضية الخارجية والقضية الحقيقية التي تعد من المباحث الأصولية الدقيقة ذات الأثر الفقهي الهام، ومدى التفاعل بين المورد والوارد -عموم

(١) المصدر نفسه، ص ٣٢.

اللفظ وخصوص السبب-، والمباحث الدلالية، وضوابط الحقيقة والمجاز، وجدلية الصحيح والأعم، ودلالات الصيغ الدارجة، كدلالة صيغ الأمر على الوجوب أو الإستحباب، ودلالة صيغ النهي على الحرمة أو الكراهة، والبحوث المفاهيمية، كمفهوم الشرط والوصف واللقب وما أشبهه، ومبحث الظواهر والعرف والسيره، كلها من صميم التساؤلات الهرمنوطيقية وقريبة جداً من المباني التاريخية والأثرولوجية، وقد كانت موضع جدل بين علماء أصول الفقه من تاريخ مبكر، نعم النتائج العلمية في البحث الفقهي مختلفة عن النتائج التي توصل لها البحث الهرمنوطيقي ونتائج العلوم الإنسانية.

ومثل هذا الإدعاء عندما يطرح لا يراد منه الإلتفاف على المشروع الهرمنوطيقي وإنجازات العلوم الإنسانية، أو تهميش ما تتضمنه من تساؤلات حرجة، ونسبتها إلى علماء الأصول، وإنما للوقوف على مستجدات هذا المشروع وتلك النتائج، وهي في ظني تكاد تكون معدومة، إلا أنها من قبيل العودة الراضية، فإثارها بهذا النحو الواسع في هذه الحقبة تعبير عن رفض صريح للإجابات الأصولية، وهذا كاف في إعطائها مستوى من الأهمية.

ومع ذلك فإن المضامين المركزية التي تحملها هذه العلوم، ليست غريبة عن البحث الأصولي، فجدلية المورد والوارد تقودنا لبحث علمي هام محصلته النهائية التساؤل عن إمكانية الإنتقال من خصوص المورد الزماني والمكاني الذي نزل بشأنه النص إلى موارد أخرى تتسع زماناً ومكاناً، ومبحث الظواهر ودلالات الألفاظ والصيغ تؤسس للمستنبط ضوابط تمكّنه من تشخيص المراد الجدي للمتكلم، وتساؤلات الصحيح والأعم ومجالات الإستعمال للحقيقة والمجاز وضوابط الإطلاق والتقييد والعموم والخصوص والمفاهيم وغيرها تهتم بضبط قواعد لتمييز المعاني القيّمة من غيرها، ومثل هذه القواعد وتلك الضوابط يمكن أن تعين المستنبط على التخلص من ضغط القبلات والحد من تأثير ذهنيته الخاصة في عملية الإستنباط، وهي مسائل من عمق المباحث التي تتعرض لها العلوم الإنسانية والهرمنوطيقيا،

لذلك فإننا لو فتشنا في متن الأجوبة الأصولية عن التساؤلات والإثارات العلمية التي انطلقت منها، لوجدنا العديد منها متطابق مع تساؤلات الهرمنوطيقا، هذا فضلاً عن التساؤلات التي لم يكن للهرمنوطيقا حظاً فيها بعد، كالتساؤلات التي تكوّن عنها مفهوم الإرتكاز المتشّرعي، ودليل الإنسداد وما إلى ذلك.

من كل ذلك يتضح أن أهمية البحث الهرمنوطيقي تكمن في أنه أثار من جديد تساؤلات علمية قديمة، كتعبير عن عدم قناعة رواده بالأجوبة التي قدمها البحث الأصولي.

مما أغفله البحث الهرمنوطيقي - بالذات القسم العام والفلسفي منه - والبحث على مستوى العلوم الإنسانية، أن بعض الخطابات تحمل أدوات فهمها معها، وتتضمن العديد من الخصوصيات التي تنأى بها عن تناول تلك الافتراضات والمباني المذكورة، ومن بين تلك الخطابات الخطاب القرآني، بل حتى الهرمنوطيقا الخاصة التي تضع في اعتبارها خصوصيات الخطابات كما هو مسلكتها الأساس الذي تبنته، فإنها لم تطبّق بصورة فعلية على الخطابات القرآنية، ولم تقدّم منهجاً تطبيقياً أخذت في اعتباره تلك الخصوصيات.

فالبحوث الهرمنوطيقية ونتائج بعض العلوم الإنسانية أرادت أن تضع قواعد لماهية الفهم أو لتفسير النصوص، بصورة مجردة وبعيداً عن الطبيعة الخاصة للنصوص نفسها، وكأنها أريد أسقاط نتائجها وافتراضاتها على النصوص بغرض تفسيرها وإزاحة الغموض عنها، بينما هي بهذه الطريقة تزيدها غموضاً.

فالخطاب القرآني مثلاً وإن نزل بلسان بشري، إلا أن له طبيعة خاصة ويتميّز بأمور لا يمكن لأي علم جديد أن يتجاوزها، فالإحكام والتشابه من مميزات الطبيعة الخاصة للنصوص القرآنية، ولها أثر بالغ في استنباط معانيه، وبالتالي فإن النظر إلى هذه النصوص على أنها محكمة بتمامها أو متشابهة بتمامها، خلاف لتلك الطبيعة وتجاوز للمنهج الخاص لها، وهو بلاشك يوقع المفسر في تشوّش ويصيبه بالكثير من الضبابية.

نعم لو كان البحث الهرمنوطيقي أو التاريخي أو الأنثروبولوجي آخذاً في اعتباره الخصوصية التي ينطوي عليها الخطاب القرآني في محاولاته الخاصة، لأمكن تصور نظرية له على هذا الخطاب، كناظرية علم المنطق لعلم الأصول، ففي كثير من الأحيان يحتاج القارئ لعلم الأصول لفهم بعض الأدوات المنطقية كطريق لفهم العبارة الأصولية، وذلك لسبب وجيه وهو أن العالم الأصولي عند كتابته للنصوص الأصولية وضع في اعتباره المنهج المنطقي، بهدف تجنب الخطأ في الفهم الذي قد ينشأ لولا ذلك المنهج.

فلتجاوز محذور سوء الفهم، الأمر الذي قامت الهرمنوطيقا والعلوم الإنسانية لدرئه، ينبغي النظر في خصوصيات الخطاب القرآني الدقيقة، وإلا فستتجه البحوث المعاصرة لنفس المطب، وستبتلى بسوء الفهم أيضاً.



من خصوصيات الخطاب القرآني

لن يتسن لباحث أو قارئ أن يقف على المعاني التي يتضمنها النص القرآني ما لم يلاحظ الأساليب الفنية الرائعة التي يتفرد بها، وللتمثيل فقط لا الإستهجاب سأسشير إلى بعض ما ينبغي ملاحظته والإهتمام به في هذا النص:

١ - النص القرآني يعتمد كثيراً على الإجمال في الخطاب، ويرجع في التفاصيل إلى الجهة المبلّغة به كالرسول ﷺ، كما في شأن الأمر بإقامة الصلاة، فقد قال تعالى: ﴿وَأَن أَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَآتَوْهُ وَهُوَ الَّذِي إِلَيْهِ تُحْشَرُونَ﴾^(١)، في حين ورد عن رسول الله ﷺ: «صلوا كما رأيتموني أصلي»^(٢).

وفي الأمر بالحج، حيث قال تعالى: ﴿فِيهِ آيَاتٌ بَيِّنَاتٌ مَّقَامُ إِبْرَاهِيمَ وَمَن دَخَلَهُ كَانَ ءَامِنًا وَلِلَّهِ عَلَى النَّاسِ حُجُّ الْبَيْتِ مَن أَسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا وَمَن كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ﴾^(٣)، في نفس الوقت ورد عن رسول الله ﷺ أنه قال: «خذوا عني مناسككم»^(٤).

(١) الأنعام: ٧٢.

(٢) بحار الأنوار، العلامة محمد باقر المجلسي، ج ٧٩ ص ٣٣٥، الطبعة الثانية ١٩٨٣، الناشر: مؤسسة الوفاء - بيروت.

(٣) آل عمران: ٩٧.

(٤) المصدر نفسه، ج ١٠٧، ص ١٠٨.

ومفاد ذلك ضرورة بلورة نظرية واضحة فيما يتعلق بالإجمال والتبيين المستخدم في الخطاب القرآني، قبل التفكير في صياغة الأداة المناسبة لتفسير نصوصه، إذ لا يمكن فك رموزه وتحديد مستوى الإلزام فيه وطريقة التطبيق من دون البلورة الدقيقة لتلك النظرية، أي لا يمكن عزل النص القرآني عن أمر بتبليغه عند تطبيق أي منهج تفسيري عليه.

اعتماده على ثنائية مميزة في المنهج الخطابي، عبر استخدام الأسلوب المحكم والأسلوب المتشابه، والأول بمعنى المتقن أما من جهة اللفظ أو المعنى، أو بمعنى الظاهر الدلالة، والثاني تارة يكون في المعنى حين تتشابه معاني القرآن ويصدق بعضها بعضاً، وتارة في الدلالة عند عدم ظهور الدلالة واحتمالها لوجوه متعددة.

فبعض النصوص لا يمكن تحليلها بصفاتها نصوصاً تامة الدلالة واضحة المعنى، في حين تكون بعض النصوص على العكس من ذلك تماماً، وهذا ما نطق به القرآن وأوضحه كحقيقة مهمة ينبغي أن يضعها كل قارئ أمامه، حيث قال 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 ءَأَمَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴿١﴾.

ولأهمية هذه الخاصية كانت مورداً من موارد التعلم والتعليم في العصور الأولى، حيث أصبحت من اللوازم التي يتعلمها القراء في سياق اهتمامهم بالعلوم القرآنية، فقد ورد عن سليم بن قيس الهلالي، قال: سمعت أمير المؤمنين يقول: «ما نزلت آية على رسول الله ﷺ إلا أقرأنيها وأملاها علي فأكتبها بخطي وعلمي تأويلها وتفسيرها وناسخها ومنسوخها ومحكمها ومتشابهها...»^(٢).

٢- تركيزه على المنهج التدرّجي في الخطاب، وهو وجه من أوجه التكامل في

(١) آل عمران: ٧.

(٢) تفسير العياشي، محمد بن مسعود بن عياش، ج ١ ص ١٤، الناشر: المكتبة العلمية الإسلامية - طهران.

المعاني المرادة منه، مما يجعل من العسير على الباحث في العديد من الأحيان أن يقتصر في قراءته على آية من غير أن يربطها بمثيلائها التي قد تكون متصلة وقد تكون منفصلة، وبالتالي لا بد لكل قارئ أن يحدد رؤية واضحة لهذه الخاصية قبل أن يفكر في الاستعانة بأي منهج تفسيري لتفسير النص القرآني.

فالآيات المشرعة لقانون النجوى مع الرسول ﷺ من النوع المتصل، حيث قال تعالى في آيتين متصلتين في سورة واحدة: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِذَا نَجَّيْتُمُ الرَّسُولَ فَقَدِمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةٌ ذَٰلِكَ خَيْرٌ لَّكُمْ وَأَطْهَرٌ فَإِن لَّمْ تَجِدُوا فَإِنَّ اللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٣﴾ ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَاتٍ فَإِذ لَّمْ تَفْعَلُوا وَتَابَ اللَّهُ عَلَيْكُمْ فَأَقِيمُوا الصَّلَاةَ وَءَاتُوا الزَّكَاةَ وَأَطِيعُوا اللَّهَ وَرَسُولَهُ ۗ وَاللَّهُ خَيْرٌ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿١﴾.

بينما الآيات المشرعة للقانون المتعلق بحرمة شرب الخمر من النوع المنفصل، ففي سورة النساء قال تعالى: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا لَا تَقْرَبُوا الصَّلَاةَ وَأَنْتُمْ سُكَرَىٰ حَتَّىٰ تَعْلَمُوا مَا تَقُولُونَ ﴿٢﴾﴾، ثم قال سبحانه في سورة البقرة: ﴿يَسْأَلُونَكَ عَنِ الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ قُلْ فِيهِمَا إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنْفَعَةٌ لِلنَّاسِ وَإِنَّهُمَا آكْبَرُ مِنْ نَفْعِهِمَا ﴿٣﴾﴾، وأعقبها بقوله في سورة المائدة: ﴿يَتَأَيُّهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ رِجْسٌ مِّنْ عَمَلِ الشَّيْطَانِ فَاجْتَنِبُوهُ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ﴿١٠﴾﴾ إِنَّمَا يُرِيدُ الشَّيْطَانُ أَنْ يُوقِعَ بَيْنَكُمُ الْعَدَاةَ وَالْبَغْضَاءَ فِي الْخَمْرِ وَالْمَيْسِرِ وَيَصُدَّكُمْ عَن ذِكْرِ اللَّهِ وَعَنِ الصَّلَاةِ فَهَلْ أَنْتُمْ مُنْهَوْنَ ﴿٤﴾.

فالمنهج التدرجي خاصة مهمة جداً ولا يمكن التغاضي عنها، وبالتالي لا بد لكل قارئ أن يحدد رؤية واضحة بخصوصياتها قبل أن يفكر في الاستعانة بأي منهج تفسيري لتحليل النص القرآني.

فهذه بعض الإشارات المتعلقة بخصوصيات الخطاب القرآني، ذكرتها باقتضاب

(١) المجادلة: ١٢-١٣.

(٢) النساء: من الآية ٤٣.

(٣) البقرة: من الآية ٢١٩.

(٤) المائدة: ٩٠-٩١.

للمثيل والإشعار فقط، وإلا فالنص القرآني يتميز بفنون خطابية عديدة^(١)، أعتمدت لأهداف تربوية مهمة، وأي منهج تفسيري لا يمكن أن يحرز نتائج ملموسة تتعلق بتفسير الخطاب القرآني، ما لم يراع تلك الفنون الخاصة، وما يقال بالنسبة للخطاب القرآني يجري على الخطاب الروائي، فهو يعتمد أساليب خاصة لا يمكن أن يفهم من دون ملاحظتها، كالتقية في إبراز المعنى، والتخصيص للعمومات القرآنية، والمفارقة بين القول والفعل في التعبير عن مستوى المراد، وما إلى ذلك.

وفي تقديري أن الهرمونيكا بأوجهها الثلاثة واستنتاجات العلوم الألسنية والإنسانية حتى هذا اليوم لم تقدم مشروعاً تفسيرياً دقيقاً يأخذ في اعتباره مثل هذه الخصوصيات، حتى نعتبره إنجازاً علمياً مهماً يستعان به في تحليل النص القرآني، نعم هي تثير أمامنا العديد من التساؤلات المثارة في البحث الأصولي سلفاً، وتستفز نشاطنا العلمي كي نقدم أجوبة أكثر تطوراً وأقدر على سد الثغرات العلمية.

(١) يمكن الوقوف على بعضها في المقدمة الثالثة.

إضاءات

كما أننا لا نقبل النسبية بشكل مطلق، فإننا في الوقت نفسه لا نرفضها بشكل مطلق، لما فيها من الإيجابيات الرائعة والوقفات الدقيقة، ففهم الخطاب الديني بنوعيه القرآني والروائي - حتى الصريح منه - يحتمل النسبية، لكن بمعنى تعمق الحق لا التشكيك المستمر، فمع استمرار البحث العلمي يمكن أن تُكتشف جوانب إضافية من بين ثنايا الخطاب، فتزيد الحق أشراقاً ووضوحاً، وهذا نوع من النسبية التي يؤسس إليها الخطاب القرآني نفسه، كما في قوله تعالى: ﴿وَفَوْقَ كُلِّ ذِي عِلْمٍ عِلْمٌ﴾^(١)، ففوق كل علم آخر أكثر عمقاً منه، يكون مصدقاً لما قبله في الرتبة، لا رافضاً له لأنه لا يعتبره جهلاً بل هو علم أيضاً. وكما في قوله سبحانه: ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾^(٢)، فالإيمان اللاحق مؤكد للإيمان السابق لكنه أعمق وأكثر رسوخاً، فاللاحق لا يعتبر السابق شكاً أو كفراً، بل هو إيمان أيضاً.

بالتالي فإن النسبية إذا كانت تعني تعمق الحق فهي من صميم الخطاب الديني، فكلما تقدّم الزمن وتطوّرت العلوم والآفاق، كلما استطاع العقل إكتشاف جوانب

(١) يوسف: من الآية ٧٦.

(٢) الفتح: من الآية ٤.

أخرى للأحكام والتوجيهات الدينية التي يتضمَّنها الخطاب القرآني أو الروائي، فيزيد بهذا الإكتشاف الحقَّ إشراقاً. وهذا نموذج من النسبية المقبولة في الخطاب الديني، بل الممدوحة فيه، لأنها تزيد العلم علماً، والإيمان إيماناً، لا أنها تزيد الإنسان حيرة وشكاً، كالنسبية التي تفترض أن يكون كل إبداع جديد مكذباً لما قبله.

وذلك بالطبع لا يعني كل جديد يجب أن يكون مصدقاً للقديم، بل قد يكون الفهم الجديد للخطاب مخطئاً لما قبله، وهو نوع من النسبية المعقولة والمستساغة في البحث الفقهي، لكن لا على النحو المطلق، بأن تكون كل الأفهام مجرد احتمالات لا يمكن أن يعبرَ واحد منها عن الحق، ما يعني الوقوف الدائم في ساحة الحيرة والتردد، واستحالة الوصول إلى الحق والحقيقة، فهي النسبية المرفوضة في البحث الفقهي والعقدي، لإمكان الوصول إلى الكثير من الحقائق بواسطة المنهج العلمي.

بناء على ذلك فإن بعض المباني التي أثارها الهرمنوطيقا والعلوم الإنسانية يصعب التسليم بها بشكل مطلق، والشواهد النسبية التي يستعان بها للتدليل على تلك المباني لا تنهض دليلاً تاماً عليها، بالذات إذا تأملنا فيما تصطدم به من حقائق هي أقرب إلى البديهية، على رأسها:

الدين إنما جاء ليُفهم، وإلا لما كانت له أي ثمرة، إذ ما فائدة دين لا يمكن لأتباعه فهمه، مع أنهم مكلفون بالالتزام به.

حقيقة الدين تكمن في تلك المرادات الجديدة التي أرادها المتكلم، وهو الله سبحانه وتعالى، إذ لا معنى لألفاظ متقاربة إذا لم يكن لتنسيقها الخاص هدف، وهو ناتج عن مراد المنسَّق، لذلك فإن الوقوف على تلك الحقيقة لا يتسنى إلا بمنهج يحفر ليصل إلى الهدف الحقيقي من ذلك التنسيق حسب ما أرادته منسقه.

لا يمكن أن يكون الدين متعددًا في جميع جوانبه، لأنه يحمل رسالة خاصة للإنسانية جمعاء، كما أشارت إلى ذلك الآيات من قوله تعالى: ﴿ شَرَعَ لَكُمْ مِنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا

فِيهِ كَبُرَ عَلَى الْمُشْرِكِينَ مَا نَدَعُوهُمْ إِلَيْهِ اللَّهُ يَجْتَبِي إِلَيْهِ مَنْ يَشَاءُ وَيَهْدِي إِلَيْهِ مَنْ يُنِيبُ ﴿١﴾.

وكمؤشر على ذلك ما يُلحَظ من الخطاب الجمعي في الآيات القرآنية، حيث أنها في بعض الصور تخاطب المجموع كمجموع لا كأفراد، كما في أوامر الجهاد.

من بين المعارف المتداولة تتواجد الكثير من الأفكار المتفق عليها من غير نكير أو اعتراض، فكيف عُرِفَتْ وشُخِّصَتْ...؟. إنها تحقق ذلك من خلال الخطاب، وذلك يعني أن الخطاب يمكن أن يُفهم منه شيء واحد وهو الواقع المراد على نحو قطعي.

فمع التسليم بوجود نصوص موهمة تحتل معانٍ متعددة قد يكون أحدها الواقع وقد لا يكون، غير أنه أمر نسبي وشواهد محدودة، لإمكان إدراك المعاني الواقعية في غيرها من النصوص، ولو تعذّر الوقوف على الواقعيات بشكل مطلق، لتعذّر على البشر التفاهم فيما بينهم، والملاحظ خلاف ذلك، فالتفاهم القائم بين البشر على أساس الواقعيات أكبر دليل على إمكان إحرازها من خلال الخطابات الشفاهية والكتابية.

إن استمرار البحث العلمي أكبر شاهد على وجود حقائق وإمكانية تحصيلها، فالهدف الأساس من العلوم إنما هو السعي للظفر بالحقائق، ولو لم يمكن الوصول إليها من الأصل لما كان للبحث العلمي أي جدوائية، ولأصبح ضرباً من اللغو والترف، وهو خلاف المرتكز في أذهان الباحثين والعلماء.

فاستمرار البحث العلمي دليل على وجود حقائق، وعلى قدرة العقل على تحصيلها. فإذا أُحرزَت الحقيقة أمكن أن تكون فوق الزمان والمكان، لأنها حقيقة، وخير شاهد على ذلك الوجدان، إذ أننا لو نتأمل فيما حولنا من قناعات وأفكار وأحكام لوجدنا أن الكثير منها ثوابت ومطلقات، متجاوزة لحدود الزمان والمكان.

ثم أن الإستنتاج التاريخي الذي يقول باستحالة ولادة فكرة تتعالى على الزمان والمكان، إن صحَّ فسيصبح أكبر دليل على بطلانه، لأن هذه الإستحالة إن كانت ثابتة

ودائمة، دل ذلك على إمكان ولادة أفكار متجاوزة للحدود الزمانية والمكانية، وإن لم يصحح أو كان نسبياً، كانت النتيجة إمكان ولادة تلك الأفكار المتجاوزة لتلك الحدود ولو بنحو نسبي، وهو كافٍ في عدم القبول بالنسبية بنحو مطلق.

فهذه المباني الوجدانية تتصادم مع تلك المباني التي تثيرها الهرمنوطيقا وبعض العلوم الإنسانية، ولا يمكن تجاوزها بالإستعانة بشواهد معاكسة ذات طابع نسبي.

وأما التساؤلات الهرمنوطيقية الأخرى، كتأثير القبليات الذهنية في عملية الإستنباط، وتعذر التوصل إلى فهم دقيق لمراد المتكلم بسبب الفاصل الزمني بين النص والمفسر، وما أشبهه، فهي وإن كان لها تأثير حقيقي يمكن ملاحظته بسهولة في البحث الفقهي، لكنه نسبي، فالقواعد العلمية الخاضعة للمراجعة والتأمل بشكل مستمر، كقيلة بالتأسيس لضوابط الفهم والإستنباط، كضوابط الدلالة والظهور العرفي، والإتفاق التام في الوسط الإسلامي على الكثير من الأفكار والأحكام المستنبطة من النصوص الخاصة، دليل على إمكانية الفهم الدقيق لمراد المتكلم، والقدرة على التخلص من ضغط القبليات إذا كانت مشوّهة، وأما مع سلامتها بناء على تكونها التاريخي من خلال التراكم النصي فلا محذور من الإعتماد عليها، وهو ما تقرّه سائر العلوم، باعتبار أنها بأجمعها تراكمية ولا تأتي دفعة واحدة.

خلاصة هامة

إن البحث القرآني والفقهي قائم من أساسه على وجود ثوابت بين الرؤى الدينية والأحكام الشرعية، ولا بد من إحرازها والوصول إلى حقيقتها، باعتبارها إلزامات وتكاليف فردية واجتماعية، طبقاً لما ورد في صحيحة^(١) زرارة بن أعين، قال: سألت

(١) محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن إبراهيم عن محمد بن عيسى بن عبيد عن يونس عن حريز عن زرارة. وجميعهم ثقات، وأما ما نسبته بن بابويه إلى أستاذه بن الوليد من عدم اعتياده على ما رواه بن عبيد عن يونس مع وثاقته، فلم يعتمد عليه كثيرون خصوصاً بعد عدم معرفة الوجه فيه. معجم رجال الحديث، مصدر سابق، ج ١٨ ص ١١٩.

أبا عبد الله عليه السلام عن الحلال والحرام فقال: «حلال محمد حلال أبداً إلى يوم القيامة، وحرامه حرام أبداً إلى يوم القيامة، لا يكون غيره ولا يجيء غيره»^(١).

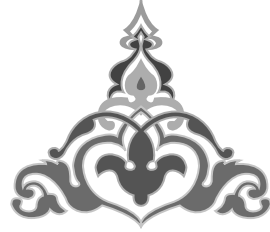
وأما بالنسبة للفرز بين الثواب والمتغيرات من تلك التكاليف فليس بمتعسر في النظر الفقهي، بالرغم من التبدل في الظروف الزمانية والمكانية، وذلك لوضوح الضوابط المنظمة لعملية الفرز، وقد أشير إلى بعضها تفصيلاً في رواية معتبرة^(٢) عن الميثمي، فقد سأل الرضا عليه السلام يوماً وقد اجتمع عنده قوم من أصحابه، وقد كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله ﷺ في الشيء الواحد فقال عليه السلام: (إن الله حرم حراماً، وأحل حلالاً، وفرض فرائض فما جاء في تحليل ما حرم الله، أو في تحريم ما أحل الله أو دفع فريضة في كتاب الله رسمها بين قائم بلا ناسخ نسخ ذلك، فذلك ما لا يسع الأخذ به، لأن رسول الله ﷺ لم يكن ليحرم ما أحل الله، ولا ليحلل ما حرم الله ولا ليغير فرائض الله وأحكامه، كان في ذلك كله متبعاً مسلماً مؤدياً عن الله، وذلك قول الله: ﴿إِن أَنْبِئُ إِلَّا مَا يُوْحَىٰ إِلَيَّ﴾ فكان عليه السلام متبعاً لله، مؤدياً عن الله ما أمره به من تبليغ الرسالة، قلت: فإنه يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله ﷺ مما ليس في الكتاب، وهو في السنة، ثم يرد خلافه فقال: كذلك قد نهى رسول الله ﷺ عن أشياء، نهى حرام فوافق في ذلك نهيه نهي الله، وأمر بأشياء فصار ذلك الأمر واجباً لازماً كعدل فرائض الله، فوافق في ذلك أمره أمر الله، فما جاء في النهي عن رسول الله ﷺ نهى حرام ثم جاء خلافه لم يسغ استعمال ذلك، وكذلك فيما أمر به،

(١) الكافي، مصدر سابق، ج ١ ص ٥٨.

(٢) رواها الصدوق في العيون عن أبيه ومحمد بن الحسن بن أحمد بن الوليد جميعاً عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عبد الله المسمعي عن أحمد بن الحسن الميثمي. وأغلبهم صرح بوثاقتهم مع كون الميثمي واقفياً، مما يزيد احتمال كون الرواية موثقة، نعم المسمعي لم يوثق صريحاً، لكن عدم استثناء بن الوليد لرواية محمد بن أحمد بن يحيى عنه ربما يكون مؤيداً لوثاقته، وأما ادعاء الصدوق بأن بن الوليد كان سيئ الرأي في المسمعي، فقد عقب عليه بأنه قد قرأ عليه كتاب الرحمة فلم ينكره، وقد وردت هذه الرواية فيه. معجم رجال الحديث، ج ١٧ ص ٢٧٧. ولعله لهذا صرح الصدوق في الفقيه أن كتاب الرحمة من الأصول والكتب التي عليها المعول. وسائل الشيعة، مصدر سابق، ج ٢٧ ص ١١٥.

لأننا لا نرخص فيما لم يرخص فيه رسول الله ﷺ ولا نأمر بخلاف ما أمر به رسول الله ﷺ إلا لعلة خوف ضرورة، فأما أن نستحل ما حرم رسول الله ﷺ أو نحرم ما استحل رسول الله ﷺ فلا يكون ذلك أبداً، لأننا تابعون لرسول الله ﷺ مسلمون له، كما كان رسول الله ﷺ تابعاً لأمر ربه، مسلماً له، وقال الله عز وجل: ﴿وَمَا آتَاكُمُ الرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَاكُمْ عَنْهُ فَانْتَهُوا﴾ وإن الله نهى عن أشياء ليس نهي حرام، بل إعافة وكراهة، وأمر بأشياء ليس بأمر فرض ولا واجب بل أمر فضل ورجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلول وغير المعلول، فما كان عن رسول الله ﷺ نهي إعافة، أو أمر فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخصة فيه، إذا ورد عليكم عنا الخبر فيه باتفاق يرويه من يرويه في النهي ولا ينكره، وكان الخبران صحيحين معروفين باتفاق الناقلة فيهما، يجب الأخذ بأحدهما أو بهما جميعاً أو بأيهما شئت وأحببت موسع ذلك لك من باب التسليم لرسول الله ﷺ والرد إليه وإلينا وكان تارك ذلك من باب العناد والإنكار وترك التسليم لرسول الله ﷺ مشركاً بالله العظيم، فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما على كتاب الله، فما كان في كتاب الله موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، وما لم يكن في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله ﷺ، فما كان في السنة موجوداً منهيًا عنه نهي حرام، ومأموراً به عن رسول الله ﷺ أمر إلزام فاتبعوا ما وافق نهي رسول الله ﷺ وأمره، وما كان في السنة نهي إعافة أو كراهة، ثم كان الخبر الأخير خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله ﷺ وكرهه ولم يحرمه، فذلك الذي يسع الأخذ بهما جميعاً، وبأيهما شئت وسعك الإختيار من باب التسليم والإتباع والرد إلى رسول الله ﷺ، وما لم تجدوه في شئ من هذا الوجوه فردوا إلينا علمه فنحن أولى بذلك، ولا تقولوا فيه بآرائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف، وأنتم طالبون باحثون حتى يأتيكم البيان من عندنا»^(١).

(١) عيون أخبار الرضا، الشيخ الصدوق، ج ١ ص ٢٤، الطبعة الأولى ١٤٠٤، الناشر: مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت.



المقدمة الثالثة

التفسير العلمي التربوي



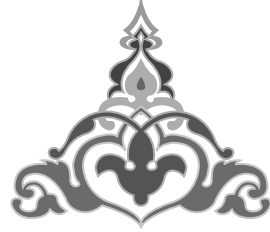
التفسير العلمي التربوي

تمهيد

إن الصورة العامة للمنهج -أو الفن- المتكفل باستخراج بصائر السعادة والهداية من القرآن، يتركز في (التفسير العلمي التربوي). والعلمي إشارة إلى المنهج العملي القادر على استنباط المعاني والبصائر من القرآن. والتربوي تأكيد على تحويل تلك البصائر إلى برنامج تربوي في المجال الفردي والاجتماعي. فاستنباط بصائر القرآن يجب أن يستند إلى منهج علمي صحيح، والبصائر المستنبطة لا يصح أن تبقى حبيسة الذهن، وإنما يجب أن تتحوّل إلى برامج سلوكية يتربى عليها الفرد والمجتمع في حياته الخاصة والعامة.

لهذا سنضع أعيننا في هذا الفصل على المعالم الأساسية للمنهج العلمي، والمعالم الأساسية للمنهج التربوي. وهما المنهجان اللذان نقول بضرورة اندماجهما في خط تفسيري واحد، للتحقق الإستفادة المثلى من القرآن.





الفصل الأول

المنهج العلمي



المنهج العلمي

ضرورة المنهج العلمي

يستحسن بنا في البداية وقبل الخوض في تفاصيل المنهج، أن نتفهّم بعض الدواعي التي تفرض علينا سلوك طريقة علمية خاصة عند الرغبة في استظهار المعاني القرآنية.. ولعل المنطلق في ذلك أن المعرفة الدقيقة بالقرآن -مع أن القرآن مبین- عملية تحتاج إلى جهد خاص، بل هي عملية لا تخلو من صعوبة، وذلك لأمرين أساسيين:

إن للقرآن أسلوباً خاصاً مغايراً للأساليب الخطابية المعتادة، وإن كان مجراه متطابقاً مع المجرى العام للغة المتداولة والعرف السائد.. فأسلوب الخطاب وطرق العرض والدقة في التعبير والمتانة في البلاغة والتصويرات المتغايرة وما أشبه، كلها أعطت للقرآن أسلوباً أرقى من الأساليب المعتادة، ولهذا تحدّى الباري جل وعلا أهل اللغة العارفين بأصولها أن يأتوا بسورة من مثله.

حتى إن بعض العرب كان يفرق بينه وبين سائر الكلام بمجرد أن يسمع ولو آيات قليلة منه، كما حصل مع وفد اليمامة، ففي ذات مرة أقبل رسول الله ﷺ ومعه علي بن أبي طالب إلى مجلس من مجالس العرب، فدعاهم إلى دينه فقال أحدهم وإسمه مفروق: وإلى م تدعو يا أخا قريش؟

فقال رسول الله ﷺ: ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَنزَلْ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ أَلَّا تُشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَّنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾ (١).

قال مفروق: ما هذا من كلام أهل الأرض ولو كان من كلامهم عرفناه ثم قال: وإلى م تدعو أيضاً يا أخا قريش؟

فتلا رسول الله ﷺ: ﴿إِنَّ اللَّهَ يَأْمُرُ بِالْعَدْلِ وَالْإِحْسَانِ وَإِيتَايَ ذِي الْقُرْبَىٰ وَيَنْهَىٰ عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ وَالْبَغْيِ يَعِظُكُمْ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ﴾ (٢).

فقال مفروق: دعوت والله يا أخا قريش إلى مكارم الأخلاق ومحاسن الأعمال، ولقد أفك قوم كذبوك وظاهروا عليك. (٣)

فيلاحظ في هذه الواقعة أن مفروق وهو من كبار قومه، بمجرد أن سمع آية واحدة من سورة الأنعام، ميّز بينها وبين سائر الكلام، وليس ذلك بسبب اختلاف المفردات والألفاظ، وإنما بسبب تميّز الأسلوب القرآني.

الضغط الشديد والإجمال في المعاني القرآنية.. فالمعاني والأفكار القرآنية واسعة وكثيرة، إلا أنها مضغوطة بشدة ومجملة، ولذلك تحتاج إلى عناية في إمعان النظر وطرق خاصة من التأمل، لفك ذلك الضغط وإبانة الإجمال، فمقطع صغير من آية يمكن أن يحتوي على الكثير من المعاني والإرشادات والقيم والأحكام.. حتى أن البعض من المتمردين على الوحي أعربوا عن عجزهم أمامه لفرط دقته ومتانة تعبيره عن المعاني.. فقد روى الطبرسي في الإحتجاج عن هشام بن الحكم أنه قال: اجتمع ابن أبي العوجا وأبو شاعر الديصاني وعبد الملك البصري وابن المقفع في بيت الله الحرام يستهزئون

(١) سورة الأنعام: ١٥١.

(٢) سورة النحل: ٩٠.

(٣) ولأول مرة في تاريخ العالم، الإمام الشيرازي "قده"، القسم الأول ص ١٢١.

بالحاج ويطعنون بالقرآن فقال ابن أبي العوجا: تعالوا ننقض كل واحد منا ربع القرآن وميعادنا من قابل في هذا الموضع نجتمع فيه وقد نقضنا القرآن كله، فإن في نقض القرآن إبطالاً لنبوة محمد ﷺ، وفي إبطال نبوته إبطال الإسلام وإثبات ما نحن فيه، فاتفقوا فلما كان من قابل اجتمعوا عند بيت الله الحرام، فقال ابن أبي العوجا: فما زلت أفكر منذ افترقنا في هذه الآية: ﴿ فَلَمَّا أَسْتَيْسَسُوا مِنْهُ حَكَصُوا نَجِيًّا ﴾^(١)، فما قدرت أن أضم إليها في فصاحتها وجميع معانيها شيئاً، ولقد شغلتنني عن التفكير في غيرها.

وقال عبد الملك البصري: وأنا منذ فارقتكم أفكر في هذه الآية: ﴿ يَتَأْتِيهَا النَّاسُ ضُرِبَ مَثَلٌ فَاَسْتَمِعُوا لَهُ إِنَّ الَّذِينَ تَدْعُونَ مِنْ دُونِ اللَّهِ لَن يَخْلُقُوا ذُبَابًا وَلَوْ اجْتَمَعُوا لَهُ وَإِنْ يَسْأَلُهمُ الذُّبَابُ شَيْئًا لَا يَسْتَنقِذُوهُ مِنْهُ ضَعُفَ الطَّالِبُ وَالْمَطْلُوبُ ﴾^(٢)، ولم أقدر على الإتيان بمثلها.

وقال أبو شاكر الديصاني: وأنا منذ فارقتكم أفكر في الآية: ﴿ لَوْ كَانَ فِيهِمَا آلِهَةٌ إِلَّا اللَّهُ لَفَسَدَتَا ﴾^(٣)، ولم أقدر على الإتيان بمثلها.

وقال ابن المقفع: يا قوم إن هذا القرآن ليس من جنس كلام البشر وأنا منذ فارقتكم أفكر في الآية: ﴿ وَقِيلَ يَا أَرْضُ ابْلَعِي مَاءَكِ وَبَسِّمَاءِ أَقْلَعِي وَغِيضَ الْمَاءِ وَقُضِيَ الْأَمْرُ وَاسْتَوَتْ عَلَى الْجُودِيِّ وَقِيلَ بُعْدًا لِلْقَوْمِ الظَّالِمِينَ ﴾^(٤)، فلم أبلغ غاية المعرفة بها ولم أقدر على الإتيان بمثلها، وأضاف هشام بن الحكم إلى ذلك: فبينما هم في ذلك إذ مر بهم جعفر بن محمد الصادق عليه السلام فقال: ﴿ لَيْنَ اجْتَمَعَتِ الْإِنْسُ وَالْجِنُّ عَلَيَّ أَنْ يَأْتُوا بِمِثْلِ هَذَا الْقُرْآنِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِ وَلَوْ كَانَتْ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾^(٥).

فالقرآن من جهة يخاطب المكلفين بأسلوب متميز ودقيق، ومن جهة أخرى

(١) سورة يوسف: ٨٠.

(٢) سورة الحج: ٨٣.

(٣) سورة الأنبياء: ٢٢.

(٤) سورة هود: ٤٤.

(٥) الإحتجاج، الطبرسي، ج ٢ ص ١٤٣.

يختص أسلوبه بالضغط الشديد للمعاني والأفكار والإجمال في الأحكام، لذلك فإن الرغبة في فهم تلك المعاني تفتقر إلى معرفة دقيقة بذلك الأسلوب، وقدرة على فك ضغطه وإبانة إجماله، وذلك لا يتحصل إلا بواسطة السير على ضوء منهج علمي واضح.

معالم المنهج العلمي

إن أهم معالم هذا المنهج تتركز في أمرين:

١. اعتماد النصوص الرديفة - الروايات -

فالمعاني المضغوطة في الآيات لا يمكن فك ضغطها بالوجه الصحيح، والقيم والأحكام المجملة لا يمكن إبانة المراد الحقيقي منها، إلا بالاستعانة بالروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام، فالروايات بصفتها نصوص رديفة للقرآن الكريم تسير جنباً إلى جنب مع آياته، ومن دونها يتعسر الوصول للمعاني القرآنية الحقيقية.. وقد أكد الأئمة عليهم السلام على ذلك كثيراً في حواراتهم مع أرباب المذاهب والتيارات الفكرية المعاصرة لهم، فقد روى شعيب بن أنس أن الصادق عليه السلام قال لأبي حنيفة: «أنت فقيه العراق؟ قال: نعم، قال: فبأي شيء تفتيهم؟ قال: بكتاب الله وسنة نبيه. قال: تعرف كتاب الله حق معرفته، وتعرف الناسخ من المنسوخ؟ قال: نعم. قال: يا أبا حنيفة لقد ادعيت علماً - ويلك - ما جعل الله ذلك إلا عند أهل الكتاب الذين أنزل الله عليهم، ويلك ما هو إلا عند الخاص من ذرية نبينا صلى الله عليه وآله وما ورثتك من كتابه حرفاً»^(١).

وروى زيد الشحام قال: «دخل قتادة على أبي جعفر عليه السلام فقال له: أنت فقيه

(١) البيان في تفسير القرآن، الإمام الخوئي، ص ٢٦٧.

أهل البصرة؟ فقال: هكذا يزعمون. فقال: بلغني أنك تفسر القرآن. قال: نعم. إلى أن قال: يا قتادة إن كنت قد فسرت القرآن من تلقاء نفسك فقد هلكت وأهلك، وإن كنت فسرت من الرجال فقد هلكت وأهلك، يا قتادة -ويحك- إنها يعرف القرآن من خوطب به»^(١).

فمن دون العودة إلى كلام المعصوم تصبح الآراء المنتزعة من الآيات مجرد ضرب من الكلام وإن مال إليها الذوق واستحسنها، إذ بين سطور الآيات خفايا ودقائق لا يطلع عليها إلا أهلها، وهم الذين في استطاعتهم توجيه الآية إلى مصبها الحقيقي.. ومن الشواهد على ذلك ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿وَالسَّارِقُ وَالسَّارِقَةُ فَاقْطَعُوا أَيْدِيَهُمَا...﴾^(٢)، فقد روى العياشي في تفسيره عن زرقان صاحب ابن أبي داود وصديقه بشدة قال: رجع ابن أبي داود ذات يوم من عند المعتصم وهو مغتم، فقلت له في ذلك فقال: وددت اليوم أني قد مت منذ عشرين سنة، قال: قلت له: ولم ذاك؟ قال: لما كان من هذا الأسود أبا جعفر محمد بن علي بن موسى اليوم بين يدي أمير المؤمنين المعتصم، قال: قلت: وكيف كان ذلك؟ قال: إن سارقاً أقر على نفسه بالسرقة، وسأل الخليفة تطهيره بإقامة الحد عليه، فجمع لذلك الفقهاء في مجلسه، وقد أحضر محمد بن علي، فسألنا عن القطع في أي موضع يجب أن يقطع؟ قال: فقلت: من الكرسوع لقول الله في التيمم: ﴿فَأَمْسَحُوا بِوُجُوهِكُمْ وَأَيْدِيكُمْ﴾^(٣) واتفق معي على ذلك قوم.

وقال آخرون: بل يجب القطع من المرفق، قال: وما الدليل على ذلك؟ قالوا: لأن الله لما قال: ﴿وَأَيْدِيَكُمْ إِلَى الْمَرَافِقِ﴾^(٤) في الغسل دل على ذلك أن حد اليد هو المرفق. قال: فالتفت إلى محمد بن علي فقال: ما تقول في هذا يا أبا جعفر؟ فقال: قد تكلم القوم فيه يا أمير المؤمنين، قال: دعني بما تكلموا به أي شيء عندك؟ قال: اعفني

(١) نفس المصدر.

(٢) سورة المائدة: ٣٨.

(٣) سورة النساء: ٤٣.

(٤) سورة المائدة: ٦.

عن هذا يا أمير المؤمنين، قال: أقسمت عليك بالله لما أخبرت بما عندك فيه، فقال: أما إذا أقسمت علي بالله إني أقول: إنهم أخطأوا في السنة، فإن القطع يجب أن يكون من مفصل أصول الأصابع فتترك الكف، قال: وما الحجة في ذلك؟ قال: قول رسول الله ﷺ: السجود على سبعة أعضاء: الوجه، واليدين، والركبتين، والرجلين، فإذا قطعت يده من الكرسوع أو المرفق لم يبق له يد يسجد عليها، وقال الله تبارك وتعالى: ﴿وَأَنَّ الْمَسْجِدَ لِلَّهِ﴾^(١) يعني هذه الأعضاء السبعة التي يسجد عليها ﴿فَلَا تَدْعُوا مَعَ اللَّهِ أَحَدًا﴾ وما كان لله لم يقطع. قال: فأعجب المعتصم ذلك فأمر بقطع يد السارق من مفصل الأصابع دون الكف. قال ابن أبي داود: قامت قيامتي وتمنيت أني لم أك حياً.^(٢)

فهذه التجربة وأمثالها تبين مستوى الضغط والإجمال في المعاني القرآنية، لدرجة أن فكّه وإبانته تطلب توسلاً بنوع خاص من الشواهد القرآنية والروائية لا أي شاهد يمكن أن يتصوره القاريء للقرآن، ولهذا فإن الروايات بصفتها نص رديف تدخل كأساس لفهم معاني القرآن الحقيقية، وليست مجرد كلمات يُستأنس بها كما هو مسلك بعض المفكرين المعاصرين.. ففي حوار جمعنا مع الدكتور محمد شحرور حول مشروعه القرآني الذي صاغه في كتابه «الكتاب والقرآن قراءة معاصرة»، توقفنا عند أثر السنة في فهم القرآن، وعندها قال إن عقولنا المجردة من أي ظلال روائي مهيبّة لفهم معاني القرآن، والسنة نستأنس بها فقط.. أما نحن فنقول بأن السنة المعتمدة نافذة أساسية نزل من خلالها على القرآن، ومن دونها يصعب فهم معانيه الحقيقية، وذلك لا يعني بالطبع رفض أصالة الظهور وعدم القول بحجية ظواهر الكتاب، بل لا بد أن نتمسك بها خاصة عند انعدام الروايات أو إجمالها.

وللتمثيل فقط يمكن أن نتوقف عند مقطع قرآني من سورة النمل، فقد قال تعالى: ﴿وَحِشْرَ لَسْلِيمَنَ جُنُودَهُ مِنَ الْجِنَّ وَالْإِنْسِ وَالطَّيْرِ فَهُمْ يُوزَعُونَ﴾^(١٧) حَتَّىٰ إِذَا أَتَوْا عَلَىٰ وَادِ النَّمْلِ قَالَتْ نَمْلَةٌ يَا أَيُّهَا النَّمْلُ ادْخُلُوا مَسْكِنَكُمُ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَنُ وَجُنُودُهُ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ^(١٨)

(١) سورة الجن: ١٨.

(٢) تفسير العياشي، محمد بن مسعود العياشي، ج ١ ص ٣١٩.

فَنَسَسَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا وَقَالَ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ وَعَلَىٰ وَالِدَيَّ وَأَنْ أَعْمَلَ صَالِحًا تَرْضَاهُ وَأَدْخِلْنِي بِرَحْمَتِكَ فِي عِبَادِكَ الصَّالِحِينَ ﴿١﴾.

إن في هذه الآيات تساؤلات عديدة يفرضها منهج العرض القرآني، من بينها التناسب بين اعتراض النملة وتبسم النبي سليمان عليه السلام، فالنملة في كلامها للنمل كأنها تعترض على سليمان، إذ أنها تتهمه وجنوده بالإعتداء ﴿يَمْحَطَمَتَكُمْ﴾ بشكل يتنافى مع مقام النبوة ﴿وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾، مع أن النبي معصوم لا يقع منه الظلم بحجة أنه لا شعوري، وسليمان عليه السلام سمع هذا الاعتراض ومع ذلك تبسم، والتبسم لا يتناسب مع الاعتراض.. هذا ما يظهر من الآية، فهل هناك فعلاً تناسب بين الاعتراض والتبسم، أم أن في البين حقيقة أخرى لا بد من الوقوف عليها كيما يتسنى لنا التوصل إلى إجابة علمية على هذا التساؤل..؟.

ثم ما علاقة التبسم بالشكر، فسليمان عليه السلام بعد أن تبسم توجه بالشكر إلى الله سبحانه وتعالى على ما أنعم عليه وعلى والديه.. فلماذا بعد أن تبسم شكر، لماذا لم يسبح مثلاً أو يهليل أو يكبر أو يأتي بأي عمل عبادي آخر، لماذا الشكر دون غيره من أنواع الذكر..؟.

هذه تساؤلات لا يمكن الإجابة عليها من دون الاستناد إلى الروايات.. إذ أن في هذه الآيات ضغطاً ملحوظاً للعديد من المعاني والتوجيهات، ولا يمكن فك هذا الضغط إلا بمعونة النصوص الرديفة الواردة عن المعصومين عليهم السلام، كما سنشاهد الآن.

في بداية الأمر إن الذي دعا النملة لتوجيه تحذيرها للنمل عظمة المشهد الذي ظهر فيه سليمان عليه السلام مع جنوده، وهو مشهد تشرّب له أعناق العقلاء فما بالك بالنمل، حتى أن الجنود المرافقين لسليمان أفصحوا عن استغرابهم لعظمة ما رأوا، فقد روى العلامة المجلسي بالإسناد بالإسناد إلى الشيخ الصدوق بإسناده إلى أبي حمزة عن الأصبغ قال: خرج سليمان بن داود عليه السلام من بيت المقدس مع ثلاثمائة ألف كرسي عن

يمينه من الإنس وثلاثمائة ألف كرسي عن يساره عليها الجن، وأمر الطير فأظلمت^(١)، وأمر الريح فحملتهم حتى وردت بهم المدائن، ثم رجع وبات في اصطخر، ثم غدا فانتهى إلى جزيرة بركاوان^(٢)، ثم أمر الريح فخفضتهم حتى كادت أقدامهم يصيبها الماء، فقال بعضهم لبعض: هل رأيتم ملكاً أعظم من هذا؟ فنأدى ملك من السماء: لثواب تسبيحة واحدة أعظم مما رأيتم^(٣).

إن العظمة في هذا المشهد -عظمة النعمة التي أوتيتها سليمان- التي استفزت عقول الجنود، هي نفسها حرّكت مشاعر الخوف عند ملكة النمل - بإذن الله سبحانه ليقدّم بذلك درساً لنبية- فسارعت بتحذيرهم من الإعتداء، فتبسّم سليمان ثم شكر الله جلّ وعلا.. ومن هنا انطلقت التساؤلات السابقة، التي لا يمكن الإجابة عليها إلا بالروايات.. فماذا تقول الروايات في ذلك..؟.

روى الشيخ الصدوق في معاني الأخبار وعلل الشرائع -والمجلسي في البحار نقلاً عنه- عن عبد الله بن محمد بن عبد الوهاب القرشي، عن منصور بن عبد الله الأصفهاني عن علي بن مهرويه القزويني، عن داود بن سليمان الغازي قال: سمعت علي بن موسى الرضا عليه السلام يقول عن أبيه موسى بن جعفر عليه السلام عن أبيه جعفر بن محمد عليه السلام في قوله عز وجل: ﴿فَنَبَسَمَ ضَاحِكًا مِّن قَوْلِهَا﴾.

قال: لما قالت النملة: ﴿أَدْخُلُوا مَسَكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَانُ وَجُنُودُهُ﴾، حملت الريح صوت النملة إلى سليمان وهو مارٌّ في الهواء والريح قد حملته فوقف وقال: عليّ

(١) حتى حجبت عنهم أشعة الشمس، ولهذا عندما تفقد الطير اكتشف تغيب الهدهد بسبب تسرب شيء من الإشعة من فجوة هي عبارة عن المكان المخصص للهدهد، فقد جاء في تفسير القمي: «كان سليمان إذا قعد على كرسيه جاءت جميع الطيور التي سخرها الله لسليمان فتظل الكرسي والبساط بجميع من عليه من الشمس فغاب عنه الهدهد من بين الطير فوقع الشمس من موضعه في حجر سليمان عليه السلام فرفع رأسه وقال كما حكى الله تعالى لَا أَرَىٰ آلِهَةً إِلَّا رُجُومًا مَّحْبُورَةً...». تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي، ج ٢ ص ١٢٧.

(٢) يقول ياقوت: ناحية بفارس.

(٣) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ١٤ ص ٧٣.

بالنملة، فلما أتى بها قال سليمان: يا أيتها النملة أما علمت أني نبي الله وإني لا أظلم أحداً؟

قالت النملة: بلى، قال سليمان: فلم حذرتيهم ظلمي؟ وقلت: ﴿يَأْتِيهَا النَّمْلُ
أَدْخُلُوا مَسَكِنَكُمْ﴾؟

قالت النملة: خشيت أن ينظروا إلى زيتك فيفتنوا بها فيبعدوا عن الله تعالى ذكره.

ثم قالت النملة: أنت أكبر أم أبوك داود؟ قال سليمان عليه السلام: بل أبي داود.

قالت: فلم زيد في حروف إسمك حرف على حروف أبيك داود؟

قال سليمان: ما لي بهذا علم.

قالت: لأن أباك داود داوى جرحه بود فسمي داود وأنت يا سليمان أرجو أن
تلحق بأبيك.

ثم قالت النملة: هل تدري لم سخرت لك الريح من بين سائر المملكة؟

قال سليمان: ما لي بهذا علم.

قالت النملة: يعني عز وجل بذلك: لو سخرت لك جميع المملكة كما سخرت
لك هذه الريح لكان زوالها من يدك كزوال الريح، فحيث تبسم ضاحكاً من قولها. (١)

فهذه الرواية فكّت الضغط الملحوظ في الآية، فقد بينت لنا بأن تبسم سليمان
عليه السلام لم يكن بسبب تحذير النملة لسائر النمل من ظلمه، وإنما لأنه أدرك أن جميع
تصرفات النملة ما هي إلا رسائل توجيهية له من الله سبحانه وتعالى، وأهم هذه
الرسائل أن كل ما لديه من نعم ليس وليد قدرته الذاتية وإنما هي عطاءات ومن من
الله سبحانه، حتى اليسير منها كالمفارقة بين إسمه وإسم أبيه، ولأن النعم لا تدوم إلا

(١) معاني الأخبار، الشيخ الصدوق، ص ٢٣٣. وعلل الشرائع، الشيخ الصدوق، ص ٣٥. وبحار
الأنوار، ج ١٤ ص ٩٢.

بالشكر - لقوله تعالى: ﴿ وَإِذْ تَأَذَّنَ رَبُّكُمْ لَئِن شَكَرْتُمْ لَأَزِيدَنَّكُمْ وَلَئِن كَفَرْتُمْ إِنَّ عَذَابِي لَشَدِيدٌ ﴾^(١)، كان المناسب أن يتوجه سليمان عليه السلام لربه بخصوص الشكر فقال كما في الآية: ﴿ رَبِّ أَوْزِعْنِي أَنْ أَشْكُرَ نِعْمَتَكَ الَّتِي أَنْعَمْتَ عَلَيَّ... ﴾.. والدروس في هذه الآيات كثيرة والملاحظات متعددة ولكنني أكتفي بذلك لكفايته كشاهد يدل لنا على موقعية الروايات من الآيات القرآنية، وأن المنهج الصحيح لفهم أسلوب الخطاب القرآني وفك المعاني المضغوطة والأفكار المجملية فيه، لا بد أن يعتمد على الروايات.

٢. الإحاطة بخواص الخطاب القرآني

فمن خلال المتابعة التفصيلية والمستمرة للطرق التي يعرض بها القرآن الكريم الأفكار والمعاني، يتضح أن له طرقاً خاصة يعتمد عليها غالباً في إيصال مراداته إلى القراء والمكلفين، وكلما كثرت متابعات القاريء كلما قويت خبرته في معرفة هذه الطرق، كما يمكن التعرف عليها بشكل دقيق من خلال المراقبة المستمرة لتجارب أهل الخبرة وذوي الإختصاص في الشأن القرآني، أو من خلال التأمل في تفسيرات أهل البيت عليهم السلام للآيات، وبالتالي فاستنباط المعاني القرآنية بحقيقتها يتطلب معرفة دقيقة بهذه الطرق.. ويمكن لنا هنا الإشارة إلى بعض منها على سبيل التمثيل فقط لا الاستغراق:

اختيار المفردات والصيغ المعبرة عن دقائق المعاني.. فالسور القرآنية تحتل معاني عظيمة ودقيقة جداً، وهذه المعاني تتراكم بين ثنايا الآيات وتنضغط فيها، ويمكن استخراجها وإبرازها من خلال التأمل في تراكيب الصيغ والمفردات الخاصة المستخدمة بل وحتى الحروف.. وللتطبيق سأختار هذه الآية من سورة الأنبياء:

يقول تعالى: ﴿ وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغْرَضًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ فَنَادَى فِي الظُّلُمَاتِ أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ سُبْحَانَكَ إِنِّي كُنْتُ مِنَ الظَّالِمِينَ ﴿٨٧﴾ فَاسْتَجَبْنَا لَهُ، وَنَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ، وَكَذَلِكَ نُخَيِّبُ الْمُؤْمِنِينَ ﴾^(٢).

(١) سورة إبراهيم: ٧.

(٢) سورة الأنبياء: ٨٧-٨٨.

إن هذه الآية تريد أن تؤكد لنا على معنى هام، وهو أن القوة الغيبية حاضرة وبصورة دائمة ودقيقة في حياة الإنسان، وقادرة على التأثير فيها، ولذلك ينبغي له أن يعوّل على هذه القوة فقط ويدع غيرها جانباً.. لكن لاحظ كيف تعبّر الآيات عنها، إن ذلك يتضح من خلال التأمل في طبيعة المفردات والصيغ المستخدمة.

في صدر الآية يقول تعالى: ﴿وَذَا النُّونِ إِذْ ذَهَبَ مُغْلَبًا فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾، فعندما خرج يونس عليه السلام من القرية كان غضباناً على قومه بسبب ما هم عليه من الجحود والكفر بالله العظيم، ولكنه لم يستأذن الله سبحانه في خروجه، وقد عدّ هذا عصياناً منه بمعنى ترك الأولى - كما هو مشهور الرأي عند متكلمي الشيعة، وأن كان هناك من العلماء من لا يقول بذلك، ويؤكد بأن المعصوم لا يمكن أن يترك حتى الأولى، وإن كل ما يصدر منه إنما هو وفق حكمة خاصة، وهو مبنى الإمام الشيرازي قده (١)، والآية في بداية تأكيدها على الحضور الغيبي تقول بأن يونس عليه السلام مهما ابتعد فإن الله سبحانه قادر عليه وعلى الوصول إليه، فقوله تعالى: ﴿فَظَنَّ أَنْ لَنْ نَقْدِرَ عَلَيْهِ﴾ تستبطن إشارة مفادها أن القوة الإلهية قادرة عليه لا محالة.

ثم تسترسل الآية لتقود الذهن إلى ملاحظة جديرة بالانتباه تسير في نفس السياق، حيث يقول تعالى: ﴿فَكَادَى فِي الظُّلُمَاتِ﴾، فالآية لم تكتف بقولها «فنادى»، وإنما أكدت على الموقع الذي صدر منه النداء، وهو الظلمات، كما لم تقتصر على ذكر الجانب المهم من المشكلة وهي بطن الحوت، وإنما جاءت بما يلازمها من مشاكل، لتبين للإنسان القدرة الفائقة للغيب.

فالظلمات هي عبارة عن ظلمة الليل - لأنه نادى ربه في جنح الليل -، وظلمة البحر الذي كان يسبح فيه الحوت، وظلمة بطن الحوت (٢).. وهنا الآية تقول لنا من خلال هذه المفردة الدقيقة والمعبرة أن يونس عليه السلام رغم أنه كان في ذلك المكان البعيد الخفي المظلم، إلا أن القوة الغيبية وصلت إليه وسمعت نداءه، فكيف بمن يعيش على

(١) راجع فقه العقائد، للإمام الشيرازي قده.

(٢) مجمع البيان، الطبرسي، ج ٧ ص ٨٣.

ظهر الأرض، وذلك تأكيد آخر على مستوى الحضور الغيبي في حياة الإنسان.

بعد ذلك يقول تعالى: ﴿أَنْ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنْتَ﴾ .. فيونس عَلَيْهِ السَّلَامُ عندما نادى في الظلمات لم يناد إلا بالوحدانية ونفي الشريك، وكأنه يقول أن لا أحد مهما كانت قوته قادر على الدفع عن الإنسان عندما يقع في المحن، فلا يقوى على ذلك إلا الله سبحانه وتعالى، ولهذا ينبغي التعويل عليه فقط لا غير.

ثم تأتي النتيجة لتبين صدق القوة الغيبية في حضورها، وأن حضورها ليس صورياً بل هو واقعي، ففي مطلع الآية الثانية يقول سبحانه: ﴿فَأَسْتَجِبْنَا لَهُ وَبَجَيْنَاهُ مِنَ الْعَذَابِ﴾ .. والسؤال هنا: أن يونس عَلَيْهِ السَّلَامُ عندما عوّل على الغيب فقط، هل خاب أو لا أقل تأخرت الإجابة..؟! بالطبع كلا، فقد جاءت الإجابة سريعة ومباشرة، وهذه هي طريقة الغيب عند تعاطيه مع المؤمنين به، وذلك يفهم من قوله تعالى: ﴿فَأَسْتَجِبْنَا﴾، فلو جاء الجواب بـ«ثم» بدل الفاء بحيث كانت الآية هكذا «ثم استجبنا»، لعلمنا أن الإجابة تأخرت شيئاً ما، لأن «ثم» تفيد التراخي، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ إِذَا نَسَّ أَنْفَرَهُ﴾^(١)، حيث أن الإنسان يبقى زمناً طويلاً في القبر حتى يأذن الله سبحانه بالنشور، أما الفاء فإنها تستخدم للمباشرة بلا تراخ أو تأخير، كما في قوله تعالى: ﴿ثُمَّ أَمَانَهُ فَاقْبَرَهُ﴾^(٢)، فالإقبار يأتي مباشرة بعد الموت وبلا فاصلة، وكذلك كانت الإجابة لنداء يونس عَلَيْهِ السَّلَامُ، فهو بمجرد أن نادى وصله الجواب.. وكل ذلك للتأكيد على الحضور الغيبي ومستوى تأثيره على حياة الإنسان.

وأخيراً تختتم الآية بقوله تعالى: ﴿وَكَذَلِكَ نُفَصِّلُ الْمُؤْمِنِينَ﴾، لتؤكد على أمرين: الأول: أن النجاة والإجابة تكون للمؤمن وهو من عوّل على الغيب وآمن به حقيقة لا صورياً، والثاني: أن ما جرى مع يونس عَلَيْهِ السَّلَامُ ليس مختصاً به وإنما هو سنة إلهية يمكن أن تنطبق على أي إنسان إذا راعى شروطها.

(١) سورة عبس: ٢٢.

(٢) سورة عبس: ٢١.

إن هذه المعاني العديدة والعظيمة الظاهرة في هاتين الآيتين المختصرتين، ما كنا نستخرجها من دون التأمل في المفردات والصيغ الدقيقة الواردة فيهما.

١- تبيين النظريات المضغوطة -أو المجملة- بالأحداث الواقعية المفصلة. فالقرآن الكريم يمتليء بالكثير من النظريات التربوية الفردية والاجتماعية، لكنها نظريات مضغوطة بشكل كبير، إلا أن في متن القرآن الكثير من الأحداث التي مرّت بها الأمم وعاشها أشخاص تاريخيون، وهذه الأحداث في الحقيقة ترجمة واقعية لتلك النظريات، ولهذا فإن المتتبع في آيات القرآن الكريم والتأمل في معانيها، عندما يقف على أي نظرية قرآنية، ينبغي له أن يبحث بين الآيات عن التجربة التاريخية التي تقف معها في سياق واحد، حتى يستطيع أن يتفهّم حقيقة النظرية ومستواها وأهدافها وكيفية تجسدها على أرض الواقع، باعتبار أن النظريات القرآنية ليست نظريات مثالية لا واقع لها، وإنما هي واقعية تتفاعل بشكل كلي مع الواقع الخارجي.

فالقصص والأحداث التاريخية المفصلة المذكورة بنحو متقطع في متن الآيات، لسان ناطق بحقيقة النظريات والرؤى القرآنية المضغوطة، وهذا وجه من الوجوه التي يشملها قول الإمام علي عليه السلام: «وذكرت أن الكتاب يصدّق بعضه بعضاً»^(١)، وقوله أيضاً في وصف القرآن: «وينطق بعضه ببعض ويشهد بعضه على بعض»^(٢).

(١) نهج البلاغة، الخطبة: ١٨.

(٢) نفس المصدر، الخطبة: ١٣٣.. وقد رويت رواية عن عبد الله بن عباس بنفس المعنى، لكنها مغايرة في اللفظ: «القرآن يفسر بعضه بعضاً»، كما أورد الشهرستاني في كتابه «تنزيه التنزيل» نص ما ورد عن ابن عباس باعتباره رواية، وقد استقرّب البعض كونها رواية فعلاً، لاحتمال أن يكون ابن عباس قد أخذها عن النبي صلى الله عليه وآله وأمير المؤمنين عليه السلام نتيجة لعلاقته القوية معها في مسائل القرآن، ولسكوت العلماء عما ذكره الشهرستاني مع ما هو المعروف من شأنهم في التحقيق الذي يدفعهم في كثير من الأحيان على التوقف عند الجزئيات فما بالك بمثل هذه الرواية. - يراجع في ذلك «نفحات القرآن» لآية الله العظمى ناصر مكارم الشيرازي ج ١ ص ٩- . إلا أن هذا الاستقراء بعيد، لأن النص المعتبر الوارد في المقام على لسان الإمام علي عليه السلام نطق بغيره، ولورود احتمال كبير مفاده أن يكون ابن عباس نقل ما سمعه من الإمام بالمعنى، والشهرستاني نقله عنه من غير تدقيق.

وكمثال تطبيقي سنأخذ مقطعاً قرآنياً مختصراً يحمل بين طياته رؤية قرآنية تربوية شديدة الضغط، فقد جاء في سورة الشمس قوله تعالى: ﴿وَنَفْسٍ وَمَا سَوَّاهَا ۗ فَأَلْهَمَهَا فُجُورَهَا وَتَقْوَاهَا ۗ قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا ۙ ۝١﴾ وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّاهَا ۙ ۝٢﴾^(١).

إن هذه الآيات تبين أن مركز حركة الإنسان هي النفس، وهي مستودع للفجور والتقوى، والمتحكّم الأساس في مسيرة الإنسان، فإن زكّاهَا وطهّرها من الذنوب قاده إلى النجاح والفلاح دنياً وآخرة، وإن أهملها وأخفاها بالمعاصي خسر دنياً وآخرة. فهنا رؤية أشبه بمعادلة: (التزكية طريق النجاح، والإهمال طريق الفشل)، وهي تعني أن أي فرد -أو أمة- إذا زكّى نفسه وكرّس فيها الحسنات وطهّرها من المعاصي بالتوبة، قاده إلى النجاح، أما إذا أهملها حتى امتلأت فيها السيئات وتكرّست المعاصي، فلن يكون منتهاه غير الفشل. إلا أنها رؤية مضغوطة تحتاج إلى مزيد بيان من خلال أمثلة تطبيقية واقعية، ونحن لو تصفحنا الآيات القرآنية لوجدنا الكثير من الأحداث التي تصدّق هذه الرؤية، فتجربة قوم يونس عَلَيْهِ السَّلَامُ ترجمة واقعية للفصل الأول من هذه الرؤية أي النجاح، وتجربة قوم صالح عَلَيْهِ السَّلَامُ ترجمة واقعية للفصل الثاني منها أي الفشل.. كيف..؟.

أما قوم النبي يونس بن متى عَلَيْهِ السَّلَامُ والمعروف بـ«ذو النون»، فقد قال الباري جل وعلا عنها: ﴿فَلَوْلَا كَانَتْ قَرْيَةٌ ءَامَنَتْ فَنَفَعَهَا إِيمَانُهَا إِلَّا قَوْمٌ يُونُسَ لَمَّا ءَامَنُوا كَشَفْنَا عَنْهُمْ عَذَابَ الْخِزْيِ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَمَتَّعْنَاهُمْ إِلَىٰ حِينٍ ۙ ۝٢﴾.. فلما طهّروا أنفسهم من الذنوب وتابوا إلى الله سبحانه وتعالى ﴿ءَامَنُوا ۙ﴾، رُفِعَ عَنْهُمْ الْعَذَابُ وَمُتَّعُوا حَتَّى الْمَوْتِ، وذلك كناية عن النجاح.. وقد ورد في هذا الشأن رواية صحيحة^(٣) في تفسير القمي، رواها علي بن إبراهيم القمي عن أبيه إبراهيم بن هاشم عن ابن أبي عمير عن جميل بن دراج،

(١) سورة الشمس: ٧-١٠.

(٢) سورة يونس: ٩٨.

(٣) واعتبرها البعض حسنة لعدم ورود توثيق صريح لإبراهيم بن هاشم من قبل الرجالين، إلا أن الكثير عدّوه من الثقات لقرائن عديدة منها رواية ابنه -الثقة الجليل- عنه الكثير جداً من الروايات، ونشره لحديث الكوفيين في قم.

قال: قال لي أبو عبد الله عليه السلام: ما رد الله العذاب إلا عن قوم يونس، وكان يونس يدعوهم إلى الإسلام فيأبوا ذلك، فهم أن يدعو عليهم وكان فيهم رجلان عابد وعالم، وكان إسم أحدهما مليخا والآخر إسمه روبيل، فكان العابد يشير على يونس بالدعاء عليهم، وكان العالم ينهاه ويقول لا تدع عليهم فإن الله يستجيب لك ولا يجب هلاك عباده، فقبل قول العابد ولم يقبل من العالم، فدعا عليهم فأوحى الله عز وجل إليه يأتيهم العذاب في سنة كذا وكذا في شهر كذا وكذا في يوم كذا وكذا فلما قرب الوقت خرج يونس من بينهم مع العابد وبقي العالم فيها، فلما كان في ذلك اليوم نزل العذاب، فقال العالم: يا قوم افزعوا إلى الله فلعله يرحمكم ويرد العذاب عنكم، فقالوا: كيف نصنع؟ قال: اجتمعوا واخرجوا إلى المفازة وفرقوا بين النساء والأولاد وبين الإبل وأولادها وبين البقر وأولادها وبين الغنم وأولادها ثم ابكوا وادعوا، فذهبوا وفعلوا ذلك وضجوا وبكوا، فرحمهم الله وصرف عنهم العذاب وفرق العذاب على الجبال وقد كان نزل وقرب منهم.^(١)

فهؤلاء راجعوا أنفسهم وتابوا إلى الله سبحانه توبة نصوحة، حتى أن عبد الله بن مسعود قال: «بلغ من توبة أهل نينوى أن يرادوا المظالم بينهم حتى كان الرجل ليأتي الحجر وقد وضع عليه أساس بنيانه فيقتلعه ويرده»^(٢). لذلك كان منتهاهم النجاح.. فهذه التجربة ترجمة فعلية وواقعية لقوله تعالى في سورة الشمس: ﴿قَدْ أَفْلَحَ مَنْ زَكَّاهَا﴾.

وأما قوم النبي صالح عليه السلام فقد قال جلت قدرته عنهم: ﴿فَعَقَرُوهَا فَقَالَ تَمَتَّعُوا فِي دَارِكُمْ ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ ذَلِكَ وَعَدْ غَيْرُ مَكْدُوبٍ﴾^(٣)، وقد كان بإمكانهم الرجوع إلى أنفسهم وتطهيرها بالتوبة، حتى بعد ارتكاب المعصية وعقر الناقة، بل وحتى بعد نزول العذاب، إلا أنهم أهملوها فضاعت وانتهى بهم الأمر إلى الفشل.

والذي يكشف خباثة نفسياتهم ومستوى تدنيها، أن الله سبحانه رآفة بهم

(١) تفسير القمي، مصدر سابق، ج ١ ص ٣١٧.

(٢) مجمع البيان، مصدر سابق، ج ٥ ص ١٧٣.

(٣) سورة هود: ٦٥.

أعطاهم مهلة كافية ﴿ثَلَاثَةَ أَيَّامٍ﴾ ونبّههم بواسطة علامات على دنو العذاب، ومع ذلك أصروا على المعصية ولم يتوبوا، بل كانوا يزدادون إصراراً لدرجة أنهم تحنطوا وتكفّنوا في الأيام الثلاثة، وكأنهم يستعدون للعذاب لا مبالين وإنما مبارزين لله العزيز القهار. وقد روى تفصيل هذه القصة الشيخ الكليني عن علي بن محمد، عن علي بن العباس، عن الحسن بن عبد الرحمن، عن علي بن أبي حمزة، عن أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: قلت له: «كذبت ثمود بالنذر فقالوا أبشر منا واحدا نتبعه إنا إذا لفي ضلال وسعر ألقى الذكر عليه من بيننا بل هو كذاب أشر» قال: هذا بما كذبوا به صالحا وما أهلك الله عز وجل قوما قط حتى يبعث إليهم قبل ذلك الرسل فيحتجوا عليهم فبعث الله إليهم صالحا فدعاهم إلى الله فلم يجيبوا وعتوا عليه وقالوا: لن نؤمن لك حتى تخرج لنا من هذه الصخرة ناقة عشراء وكانت الصخرة يعظمونها ويعبدونها ويدبحون عندها في رأس كل سنة ويجتمعون عندها فقالوا له: إن كنت كما تزعم نبيا رسولا فادع لنا إلهك حتى تخرج لنا من هذه الصخرة الصماء ناقة عشراء، فأخرجها الله كما طلبوا منه . ثم أوحى الله تبارك وتعالى إليه أن يا صالح قل لهم: أن الله قد جعل لهذه الناقة [من الماء] شرب يوم ولكم شرب يوم وكانت الناقة إذا كان يوم شربها شربت الماء ذلك اليوم فيحلبونها فلا يبقى صغير ولا كبير إلا شرب من لبنها يومهم ذلك فإذا كان الليل وأصبحوا غدوا إلى مائهم فشربوا منه ذلك اليوم ولم تشرب الناقة ذلك اليوم فمكثوا بذلك ما شاء الله، ثم إنهم عتوا على الله ومشى بعضهم إلى بعض وقالوا: اعقروا هذه الناقة واستريحوا منها، لا نرضى أن يكون لنا شرب يوم ولها شرب يوم، ثم قالوا من الذي يلي قتلها ونجعل له جعلاً ما أحب، فجاءهم رجل أحمر، أشقر، أزرق ولد زنا لا يعرف له أب يقال له: قدار، شقي من الاشقياء مشؤوم عليهم فجعلوا له جعلاً فلما توجهت الناقة إلى الماء الذي كانت ترده تركها حتى شربت الماء وأقبلت راجعة فقعد لها في طريقها فضربها بالسيف ضربة فلم تعمل شيئاً فضربها ضربة أخرى فقتلها وخرت إلى الارض على جنبها وهرب فصيلها حتى صعد إلى الجبل فرغى ثلاث مرات إلى السماء وأقبل قوم صالح فلم يبق أحد منهم إلا شركه في ضربته واقتسموا لحمها فيما بينهم فلم يبق منهم صغير ولا كبير

إلا أكل منها فلما رأى ذلك صالح أقبل إليهم فقال: يا قوم ما دعاكم إلى ما صنعتم أعصيتم ربكم، فأوحى الله تبارك وتعالى إلى صالح عليه السلام أن قومك قد طغوا وبغوا وقتلوا ناقة بعثتها إليهم حجة عليهم ولم يكن عليهم فيها ضرر وكان لهم منها أعظم المنفعة فقل لهم: إني مرسل عليكم عذابي إلى ثلاثة أيام فإن هم تابوا ورجعوا قبلت توبتهم وصددت عنهم وإن هم لم يتوبوا ولم يرجعوا بعثت عليهم عذابي في اليوم الثالث، فأتاهم صالح عليه السلام فقال يا قوم إني رسول ربكم إليكم وهو يقول لكم: إن أنتم تبتتم ورجعتم واستغفرتم غفرت لكم وتبت عليكم، فلما قال لهم ذلك كانوا أعتا ما كانوا وأخبث وقالوا: «يا صالح ائتنا بما تعدنا إن كنت من الصادقين» قال: يا قوم إنكم تصبحون غدا ووجوهكم مصفرة واليوم الثاني وجوهكم محمرة واليوم الثالث وجوهكم مسودة فما أن كان أول يوم أصبحوا ووجوههم مصفرة فمشى بعضهم إلى بعض وقالوا: قد جاءكم ما قال لكم صالح، فقال العتاة منهم: لا نسمع قول صالح ولا نقبل قوله وإن كان عظيما، فلما كان اليوم الثاني أصبحت وجوههم محمرة فمشى بعضهم إلى بعض فقالوا: يا قوم قد جاءكم ما قال لكم صالح، فقال العتاة منهم: لو أهلكنا جميعا ما سمعنا قول صالح ولا تركنا أهتنا التي كان آباؤنا يعبدونها ولم يتوبوا ولم يرجعوا فلما كان اليوم الثالث أصبحوا ووجوههم مسودة فمشى بعضهم إلى بعض وقالوا: يا قوم أتاكم ما قال لكم صالح، فقال العتاة منهم: قد أتانا ما قال لنا صالح فلما كان نصف الليل أتاهم جبرئيل عليه السلام فصرخ بهم صرخة خرقت تلك الصرخة أسماعهم وفلقت قلوبهم وصدعت أكبادهم وقد كانوا في تلك الثلاثة الايام قد تحنطوا وتكفنوا وعلموا أن العذاب نازل بهم فماتوا أجمعون في طرفة عين صغيرهم وكبيرهم فلم يبق لهم ناعقة ولا راغية ولا شيء إلا أهلكه الله فأصبحوا في ديارهم ومضاجعهم موتى أجمعين ثم أرسل الله عليهم مع الصيحة النار من السماء فأحرقتهم أجمعين وكانت هذه قصتهم. ^(١)

فهؤلاء القوم عندما أهملوا أنفسهم وأصروا على التهادي في الغي والعصيان،

(١) الكافي، الكليني، ج ٨ ص ١٨٧ .

كان ما لهم النهائي الفشل الذريع.. وبذلك فهذه القصة ترجمة واقعية لقوله تعالى في سورة الشمس: ﴿وَقَدْ خَابَ مَنْ دَسَّهَا﴾.

ومن كل ذلك نفهم أن القرآن الكريم إذا جاء بنظريات مضغوطة تربوية أو غيرها، فإنه ولكي تتضح معالم هذه النظريات يسوقنا باتجاه القصص والأحداث التطبيقية الواقعية المذكورة في متن الآيات، سواء في نفس السورة أو في غيرها، فإنها تقوم بدور الترجمة التفصيلية لتفك الضغط الموجود.

٢- التفاعل مع الواقع التاريخي. بمعنى أن القرآن يتفاعل مع الأحداث والمواقف المتجددة - في زمن النزول-، وينطلق من خلالها للتأسيس لقيمه وإرشاداته، بحيث تكون تلك القيم بمثابة مبادئ عامة غير متقيّدة بخصوص الحدث، وهو ما يُعبّر عنه أصولياً بأن (المورد لا يخصّص الوارد)، مما يجعل القيم القرآنية فوق الزمان والمكان، إلا ما دخل ضمن حيز المتغيرات.. ولكن مع أن القيمة عامة وغير متوقفة عند حدود الحدث التاريخي، إلا أن معرفة المستوى الحقيقي لتلك القيمة العامة لا تكتمل إلا بالتأمل في الجو التاريخي الخاص.

وما سنأتي به من تطبيق من بين الآيات القرآنية للتمثيل لهذه المسألة، يُبيّن بوضوح حقيقة هذا القول، فروح التسامح التي تدفقت من الرسول ﷺ تجاه المسلمين الذين خالفوا أوامرهم في غزوة أحد، ليست مختصة بمن قاتل في ذلك اليوم، وإنما هي مبدأ عام ينبغي أن يتجلّى في كل المواقف المشابهة والمتجددة على مستوى الزمان والمكان، ومع ذلك فإن المعرفة الدقيقة بمستوى ذلك التسامح وعظمته لا تتم إلا بالتشخيص الدقيق للحدث التاريخي الذي صدر النص في ظرفه.

يقول تعالى: ﴿فِيمَا رَحِمَهُ مِنَ اللَّهِ لِنْتَ لَهُمْ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ...﴾^(١).

إن الباري جلت قدرته أمر رسوله محمد ﷺ - كما هو واضح في هذه

(١) سورة آل عمران: ١٥٩.

الآية- أن يأتي بأمور ثلاثة تنتهي بأجمعها إلى التسامح وهي «العفو، والإستغفار، والمشاورة»، بحيث تكون في صالح ثلثة من المسلمين، وذلك بأن يعفو عنهم ويستغفر لهم ويشاورهم في أمور المجتمع الإسلامي.. فمن هم هؤلاء، ولماذا طوب الرسول ﷺ بهذه التكاليف الثلاثة قباهم..؟.. في الحقيقة الإجابة على هذه التساؤلات تفصح لنا عن مستوى التسامح الذي يدعو إليه الدين كوسيلة لتمتين أو اصر المجتمع الإسلامي.

إن المشار إليهم في الآية هم المسلمون الذين ارتكبوا عدة أخطاء في غزوة أحد، والأخطاء تلك لم تكن أخطاء عادية، بل كانت في غاية الخطورة، وبدابيتها المخالفة لأوامر المعصوم بصفته نبياً وقائداً أعلى للجيش، ثم الفرار من الزحف، وتعريض الرسول ﷺ لموت شبه محقق، حيث لم يبق معه سوى الإمام علي عليه السلام وأبو دجانة ونسيبة المازنية وزوجها وولداها، وكانوا لوحدهم يذوبون عنه كتائب المشركين، مما أدى إلى كسر رباعيته وشق وجهه الشريف، وجرح البقية لدرجة أصيب علي عليه السلام بسبعين جراحة، حتى تمخضت المواجهة عن هزيمة المسلمين واستشهاد سبعين رجلاً منهم^(١).

فهذه الأخطاء لم تكن أخطاء بسيطة، ومع ذلك طوب الرسول ﷺ بأن يعفو عنهم فيما يتعلق بحقوقه، ويستغفر لهم -أي يطلب من الله سبحانه وتعالى أن يغفر لهم لما صدر منهم من تقصير في الحق الإلهي، وكأن الله سبحانه يريد أن يعفو عنهم، لكن أخطاءهم تشكل حجاباً يمنع من استجابة دعائهم، ولا يتسنى ذلك إلا بوسيلة مقبولة، فكان الرسول ﷺ هو الممثل لتلك الوسيلة-، بل ويشاورهم في أخطر أموره كالحرب والسلام وبناء المجتمع الإسلامي، ولا يقصيه بدعوى ارتكابهم للأخطاء.. وكل ذلك يبين مستوى التسامح الذي دعا إليه الدين، وأراد من أبناء المجتمع المؤمن أن يجعلوه شعاراً لهم في حياتهم الإجتماعية.. وهذا المستوى من

(١) لمعرفة المزيد من التفاصيل راجع «ولأول مرة في تاريخ العالم»، مصدر سابق، باب وقائع غزوة أحد.

التسامح لم يكن ليتضح لنا لولا المراجعة التفصيلية للوقائع التاريخية الذي شكّل ظرفاً للنص.

هذه بعض الخواص المتعلقة بمنهج الخطاب القرآني، ذكرتها لمجرد التمثيل، والتأكيد على أن فهم المعاني القرآنية بمستواها الدقيق يتطلب منهجاً علمياً، وعلى رأس هذا المنهج تأتي خواص الخطاب الوارد في الآيات، بالإضافة إلى الروايات الواردة عن المعصومين عليهم السلام.



المنهج التربوي

القرآن الكريم لم يُرد له أن يكون مجرد حمالٍ لنظريات ورؤى مثالية عالية المستوى، من غير أن يكون لها أثر فعلي على حياة الإنسان المختلفة الأبعاد، بل أريد له أن يكون كتاباً تربوياً يؤثر بشكل فعلي على حياة الإنسان، فينقله من الجهل إلى العلم ومن الضعف إلى القوة ومن الظلمة إلى النور، كما قال تعالى في وصفه: ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(١). وقد مررنا على هذا المطلب مفصلاً في الفصل الأول.

لهذا لا بد أن ننظر إلى الرؤى القرآنية على أنها روى تربوية، تتفاعل بشكل إيجابي وتفصيلي مع حياة البشر المتعددة الجوانب، وبناء على ذلك فإن التفسير الصحيح للآيات القرآنية هو الذي يهتم بهذا البعد، ويقوم بتوجيه الرؤى العلمية المنتزعة من الآيات إلى حقولها التربوية المناسبة. وهذا ما نعنيه تماماً عند الحديث عن منهجنا الموسوم بـ«التفسير العلمي التربوي»، فكل نظرة علمية لها مشارب تربوية خاصة، لو نتأمل فيها تتضح لنا بسهولة، ومن الظلم للقرآن تجميد نظرياته ورؤاه وإبقاؤها ضمن حدود العلمية المجردة، ولذلك فإننا لو نقوم بإلقاء نظرة على الأمثلة التطبيقية

(١) سورة المائدة: ١٦.

التي قدّمت في متون البحث عن معالم المنهج العلمي، فسنجد وبكل وضوح أنها تتجه لمعالجة مشاكل نفسية أو اجتماعية حقيقية، وهذا ما سيدعوني لعدم الإطناب في بحث المعالم الخاصة بالمنهج التربوي، لعدم الحاجة إلى التمثيل، وسأكتفي بعرض موجز للمعالم، وهي حسب الأطروحة المتبنّاة في هذا الكتاب كالتالي:

١- إبراز البعد التربوي الفردي. وذلك أن القرآن الكريم رسم صورة للإنسان بصفته الذاتية من مناحيها الثلاثة الروحية والعقلية والسلوكية، بعيداً عن أي متعلق يرتبط به من محيطه القريب أو البعيد، ولذلك وضع له العديد من القيم التربوية التي تؤدي إلى تكوين تلك الصورة، وقدّم له علاجاً لسائر الأمراض النفسية والسلوكية التي قد تطرأ عليه.

فالإيمان بالغيب في قوله تعالى: ﴿الَّذِينَ يُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ...﴾^(١)، قيمة عقلية تربوية وضعها الدين على رأس قائمة القيم المشكّلة للصورة الفعلية لعقلية الإنسان المؤمن، ولهذا عمد القرآن للتأكيد عليها وعلى موقعها التربوي بالنسبة للإنسان كلما جاءت مناسبة ترتبط بها.

ففي قصة نبي الله يونس عَلَيْهِ السَّلَام التي تم التعرّض لها سلفاً، أكدت الآيات على موقعية الغيب في حياة الإنسان النفسية، فقد كان المنقذ الحقيقي ليونس من المأزق النفسي ﴿وَبَجَّيْنَاهُ مِنَ الْغَمِّ﴾ الذي وقع فيه جرّاء بقاءه في بطن الحوت.. فمع أن أصل المشكلة التي وقع فيها يونس إبتلاع الحوت له، والله سبحانه وتعالى نجّاه منها، لكن الآيات المباركة لم تشر إلى النجاة من بطن الحوت، وإنما أكدت فقط على النجاة من الغم، وما ذلك إلا لخطورة المرض النفسي وأنه أكثر بلاء من الجسدي، والله عز وجل تفضّل على يونس ليس فقط بالنجاة من بطن الحوت، وإنما بإنقاذه أيضاً من المشكلة النفسية المؤرقة له، مع ملاحظة أن الآيات أكدت على أن المنقذ من مثل هذه الأمراض والباعث للسعادة والإطمئنان في حياة الإنسان، إنما هو الغيب - وقد سبق الإشارة لذلك-.

(١) سورة البقرة: ٣.

وفي قصة الهزيمة التي مُنِيَ بها الروم في قتالهم مع الفرس، التي تعرّضت لها الآيات القرآنية في مطلع سورة الروم، أكد الباري جل وعلا على ضرورة الثقة بالغيب لتجاوز حالة القلق والإحباط التي تطرأ على الإنسان في المنعطفات، فهو بيده النصر والهزيمة والقوة والضعف، ولذلك بعد أن أخبرت الآيات المسلمين بالهزيمة، سارعت إلى التعقيب بخبر آخر ينص على تحوّل الهزيمة إلى إنتصار عما قريب، لبعث الأمل في نفوسهم^(١) فقد قال تعالى: ﴿غَلَبَتِ الرُّومُ ﴿٢﴾ فِي أَدْنَى الْأَرْضِ وَهُمْ مِنْ بَعْدِ غَلَبِهِمْ سَيَغْلِبُونَ ﴿٣﴾ فِي بَضْعِ سِنِينَ... ﴿٤﴾﴾، باعتبار أن الأمر كله بيد القوة الغيبية ﴿لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ وَيَوْمَئِذٍ يَفْرَحُ الْمُؤْمِنُونَ ﴿٤﴾﴾ بِنَصْرِ اللَّهِ يَنْصُرُ مَنْ يَشَاءُ... وللتأكيد على أن سبب القلق الذي طرأ على المسلمين يعود إلى تناسي الغيب والتجرّد في البعد المادي، جاءت الآية لتقول: ﴿يَعْلَمُونَ ظَاهِرًا مِّنَ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا...﴾.

بالتالي الغيب علاج تربوي لمشكلة من أهم المشاكل النفسية للإنسان الفرد، هذا ما تريد أن تؤكد عليه الآيات على امتداد القرآن الكريم.. وهكذا القرآن دائماً، فهو يقوم بتحرير القيم النفسية والعقلية والسلوكية التي تشكّل الصورة الواقعية للفرد المؤمن حسب التصوّر الديني، إما عبر العرض المباشر أو عبر الإشارة إليها في سياق مشكلة أو حادثة معبرة.. والتفسير الأرقى هو الذي يعمد إلى إبراز هذا الجانب التربوي لتتحرك الآيات في مجالها الطبيعي المؤثر في حياة الإنسان.

٢- إضاءة البعد التربوي الاجتماعي. فكما أن الآيات القرآنية جاءت بصورة واضحة لشخصية الفرد المؤمن، وبالتالي اهتمت بتحرير القيم المكوّنة لتلك الشخصية، فإنها في نفس الوقت رسمت صورة واضحة للمجتمع المؤمن، ورمزت إليها كثيراً كما في قوله سبحانه: ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ أُمَّةً وَسَطًا لِتَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ...﴾^(٣).

(١) فلأن الروم كانوا أهل كتاب فهم أقرب من ناحية الإنتماء إلى المسلمين، بينما الفرس كانوا من الوثنيين، وكان توقّع المسلمين لحوق الهزيمة بغير المتدينين، فلما انتصر الفرس شكل ذلك ضربة نفسية موجعة للمسلمين.

(٢) سورة الروم: ٢-٣.

(٣) سورة البقرة: ١٤٣.

وأيضاً ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...﴾^(١)، ولذلك فقد جاءت بقيم كثيرة تدفع باتجاه تكوين تلك الصورة، كالإيمان والدعوة إلى الدين كما في قوله تعالى في متن الآية الثانية: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ وَتُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ...﴾، والتزام طاعة القائد العام كما في قوله عز وجل: ﴿يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾^(٢)، ووحدة الصف واستيعاب الاختلاف في الوجهات الفكرية كما في قوله سبحانه وتعالى: ﴿قُلْ كُلُّ يَعْمَلُ عَلَى شَاكِلِهِ فَرَبُّكُمْ أَعْلَمُ بِمَنْ هُوَ أَهْدَى سَبِيلًا﴾^(٣)، وما إلى ذلك.

وهذا البعد تارة تقوم الآيات بتحريره عن طريق العرض المباشر، كما في هذه بعض النماذج المشار إليها أعلاه، فالإيمان قيمة للمجتمع المسلم، والطاعة قيمة، والوحدة قيمة، وقد قام القرآن بعرضها على نحو مباشر.. وتارة تقوم بالإشارة إليها أو الإحالة عليها في سياق حادثة تاريخية أو مشكلة اجتماعية، كما في قوله تعالى: ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...﴾، فهذه الآية جاءت لتكون علاجاً لمشكلة نفسية اجتماعية طرأت على المسلمين بعد هزيمتهم في أحد، فالهزيمة كادت تزرع فيهم روح اليأس والإحباط، لكن الآية أعطتهم الثقة بأنفسهم وبيّنت لهم بأنهم أرقى أمة على وجه الأرض، وبالتالي فالتفوق لهم.. فذلك أعطاهم زخماً روحياً هائلاً، ذوّب حالة الإحباط التي اعترتهم، فاندفعوا وحققوا مكاسب عديدة.

ومن ذلك كثير في القرآن الكريم، والمفسر ينبغي له أن يستكشف هذه الإشارات التوجيهية ويضيئها، لتتحرك المعاني القرآنية في مساحاتها الحقيقية وتحقق أهدافها التي جاءت من أجلها.

٣- بلورة البعد التربوي السياسي. باعتبار أن القرآن الكريم بشر بدولة مؤمنة، كما يظهر من حديثه المستمر عن خصائص هذه الأمة المرحومة ﴿وَكَذَلِكَ جَعَلْنَاكُمْ

(١) سورة آل عمران: ١١٠.

(٢) سورة النساء: ٥٩.

(٣) سورة الإسراء: ٨٤.

أُمَّةٌ وَسَطًا لِنَكُونُوا شُهَدَاءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا... ﴿١﴾، ﴿كُنْتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ...﴾، ولم يكن مجرد رسالة روحية ولا علاقة له بسياسة الدولة والعمران، كما ادعى ذلك الشيخ علي عبد الرزاق في كتابه "الإسلام وأصول الحكم" .. ولذلك فقد حمل بين طياته رؤية عامة للدولة والمجتمع، تارة يعرضها على هيئة قيم وإلزامات شرعية، يتصل بعضها بتنظيم الحالة الإدارية كما في قوله تعالى: ﴿وَيَكُونَ الرَّسُولُ عَلَيْكُمْ شَهِيدًا...﴾، ﴿أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَأُولِي الْأَمْرِ مِنْكُمْ...﴾^(١)، وبعضها يتصل بتنظيم الحالة الاقتصادية كما في قوله تعالى: ﴿وَأَعْلَمُوا أَنَّمَا غَنِمْتُمْ مِنْ شَيْءٍ فَإِنَّ لِلَّهِ حُمُسَهُ، وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي الْقُرْبَىٰ...﴾^(٢)، ﴿قُلِ الْأَنْفَالُ لِلَّهِ وَالرَّسُولِ﴾^(٣)، ﴿إِنَّمَا الصَّدَقَتُ لِلْفُقَرَاءِ وَالْمَسْكِينِ وَالْعَمِلِينَ عَلَيْهَا وَالْمَوْلَاةِ فُلُوهُنَّ فِي الرِّقَابِ وَالْغَنَمِ فِي سَبِيلِ اللَّهِ وَأَبْنِ السَّبِيلِ...﴾^(٤).. وما إلى ذلك مما لسننا في صدد تفصيله الآن.

وتارة تشير إليها الآيات -كغيرها من القيم الشخصية والاجتماعية- في سياق تجارب تاريخية أو مشكلة عارضة.. كما أشارت إلى أهمية المجالس الاستشارية في تجربة بلقيس بنت شرجيل ملكة اليمن^(٥)، في قوله تعالى: ﴿قَالَتْ يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنْتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ﴾^(٦)، وكما أشارت إلى الموقعية السياسية للقائد العام للمجتمع في الأزمات والحالات الحرجة كالحروب -مثل أحد وأشباهها-، وفي ذلك قال تعالى: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ...﴾^(٧).

(١) سورة النساء: ٥٩.

(٢) سورة الأنفال: ٤١.

(٣) سورة الأنفال: ١.

(٤) سورة التوبة: ٦.

(٥) فقد كان في مملكتها اليمن ثلاثمائة وثلاثة عشر قبيلة، واختارت من كل قبيلة عاقلاً من عقلائها ليكون مستشاراً لها، فكانت تستشير في مسائل الدولة مجلساً استشارياً مكوناً من ثلاثمائة وثلاثة عشر مستشاراً.. وإنما أستند إلى هذه التجربة مع قدمها لسكوت القرآن عنها الدال على ترصيه وعدم اعتراضه عليها.

(٦) سورة النمل: ٣٢.

(٧) سورة آل عمران: ١٥٩.

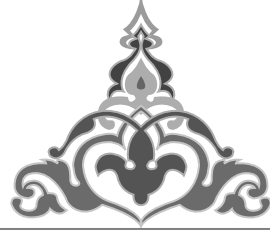
هذه هي المعالم الثلاثة للمنهج التربوي، الذي ينبغي أن يسير جنباً إلى جنب مع المنهج العلمي.. فإذا اتحد المنهج العلمي مع المنهج التربوي في مسيرة تفسيرية واحدة، فستولّد عن ذلك مفاهيم ومعاني قرآنية دقيقة، وستتحوّل تلك المعاني إلى برامج تربوية، تعمل على هداية الإنسان الفرد والمجتمع، وقيادته في مسيرة شخصية واجتماعية سليمة، وهذا هو الهدف من الدعوة لـ«التفسير العلمي التربوي».

مفاهيم ومعاني
تفسير القرآن الكريم

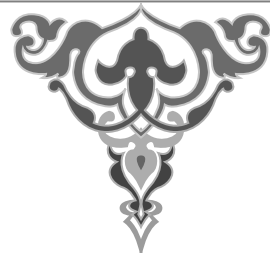
الجزء الأول

سورة آل عمران (١)





تفسير سورة آل عمران

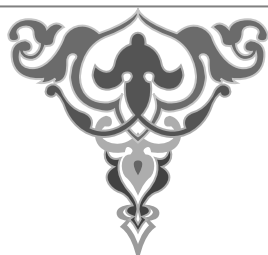






بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ ١ ﴾ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ ﴿ ٢ ﴾





المفهوم العملي للتوحيد

﴿اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ﴾

لماذا يأتي التوحيد دائماً في قائمة الخطابات المتعلقة بالله سبحانه؟

ما العلاقة بين التوحيد والحياة والقيومية؟

ما معنى الحياة والقيومية وما دلالتهما؟

عندما يُذكر لفظ الجلالة يعرف بأنه ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾، وكأن سائلاً يسأل عن معنى ذلك اللفظ فيأتيه الجواب بتلك الطريقة من التعريف، وذلك فيه إشارة كافية إلى أن أهم ما يجب على المؤمن معرفته عن الله سبحانه أنه واحد لا شريك له، لدرجة أن ذلك أصبح الرسالة الأساس لكافة الأنبياء والرسل عبر التاريخ الإنساني، حيث قال سبحانه في مطلع سورة الأنبياء ﴿وَمَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ مِنْ رَسُولٍ إِلَّا نُوحِيَ إِلَيْهِ أَنَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا أَنَا فَاعْبُدُونِ﴾^(١).

بالتالي لو سألك سائل عن الله سبحانه: ماذا يعني ومن هو؟ تجيب بأنه الواحد

(١) الأنبياء ٢٥.

الذي لا شريك له.

مع العلم بأن التعريف هنا جاء على نحو ذكر الصفة، أي أن التوحيد ذُكر على أنه صفة لله عز وجل لا أنه معرّف، ومع ذلك فإن هذه الصفة الملازمة بحسب الظاهر أُريدَ منها تعريفُ الإله للخلق.

ومع ذلك يبقى السؤال قائماً، لماذا التوحيد وليس غيره؟

هل لذلك دلالات عقائدية خاصة؟

وما أثر ذلك على حياة الإنسان المؤمن خاصة؟

في الحقيقة التوحيد هو مقوم العبودية الصحيحة بشرط أن يكون تاماً، ولذلك فإن الشرك يُخرج الإنسان عن العبودية، يقول تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ افْتَرَىٰ إِثْمًا عَظِيمًا﴾^(١)، ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَغْفِرُ أَنْ يُشْرَكَ بِهِ وَيَغْفِرُ مَا دُونَ ذَلِكَ لِمَنْ يَشَاءُ وَمَنْ يُشْرِكْ بِاللَّهِ فَقَدِ ضَلَّ ضَلَالًا بَعِيدًا﴾^(٢). وهذه الرتبة للتوحيد لا تصدق على جميع الأسماء والصفات الإلهية، فالرحمة مثلاً من صفات الله الكبرى، لكن لو أن مؤمناً لم يصل به إيمانه إلى حد اليقين بالرحمة الإلهية فإن ذلك وإن عدّ منقصةً وضعفاً في الإيمان، إلا أنه لا يُخرج المؤمن عن العبودية، بعكس ما لو كان شاكاً في التوحيد، فإنه لو كان شاكاً أن الإله واحد أو أكثر وأن المتصرف في الكون واحد أو أكثر لا يصبح مؤمناً من رأس ولا يصدق عليه مفهوم العبودية، ولذلك اشترط علماء الكلام اليقين في التوحيد.

وما يقال بالنسبة للرحمة يقال بالنسبة لغيرها كالعزة بل والعدالة، وإن كانت النسبة تختلف بينها من ناحية القوة والضعف، باعتبار أن الشك في العدالة إتهام لله عز وجل بالظلم، بينما الشك في الرحمة لا يعني إلا عدم الاطمئنان إلى التجاوز عن المذنبين في الآخرة ورعايتهم في الدنيا.

(١) النساء ٤٨

(٢) النساء ١١٦

لهذا فالتوحيد يكون المقوم الأساس لمفهوم العبودية، ومن دون اليقين به يكون الاعتقاد بالله سبحانه ليس ناقصاً فحسب وإنما معدوماً، ولأهمية هذا الاعتقاد اليقيني فإن الأمر فيه لا يتوقف عند البعد النظري، وإنما يتجاوز إلى الحياة العملية للإنسان، فيجب عليه أن لا يعتمد إلا على الله سبحانه وتعالى في سائر أموره، لكن الخلل في المجال العملي لا يرقى إلى الخلل في المجال النظري، لأن الشك في التوحيد نظرياً خروج عن العبودية وليس اعتقاداً من أصل، بينما الخلل في المجال العملي ضعف في الإيمان، وهو بحسب الظاهر ما تتضمنه الآية المباركة في قوله سبحانه ﴿ وَمَا يُؤْمِنُ أَكْثَرُهُمْ بِاللَّهِ إِلَّا وَهُمْ مُشْرِكُونَ ﴾^(١). وسيأتي مزيد كلام في هذا الشأن لاحقاً.

(١) يوسف ١٠٦



مفهوم الحياة

الحياة بالنسبة لله سبحانه لا كالحياة بالنسبة للبشر، لقوله سبحانه ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(١)، فكل ما يتعلق بحياته جلت قدرته لا يمكن مقايستها ولا تقريب معناها بشيء من حياة المخلوقات، لا من حيث النشأة ولا الكيفية، فهي حياة لم تُعْطَ من أحد، ولا كان لها بداية ولا يكون لها نهاية، أي أنها لا تبدأ من عدم ولا تؤول إلى عدم، ولهذا فهي وجود أزلي سرمدي، ولعل كونه سرمدياً - أي أبدياً لا نهاية له - راجع لكونه أزلياً - أي لا بداية له -، فلأن وجوده لا يستند إلى فعل فاعل بل ولا لأي شيء وإنما هو وجود بذاته وفي ذاته، لذلك لا يمكن أن ينعدم أو تكون له نهاية، وهكذا عُرِّفَت الحياة في كلام أهل البيت عليهم السلام، فقد جاء في معتبرة عبد الأعلى عن الإمام الكاظم عليه السلام: «إن الله لا إله إلا هو كان حياً بلا كيف ولا أين ... كان عز وجل حياً بلا حياة حادثة»^(٢).

ويمكن توجيه ذلك أيضاً بأن (الحي) صفة مشبهة، وهي في اللغة تدل «على معنى قائم بالموصوف بها على وجه الثبوت لا على وجه الحدوث»^(٣) ولذلك «لا زمان

(١) الشورى ١١

(٢) التوحيد، الشيخ الصدوق، ص ١٤١، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم.

(٣) جامع الدروس العربية، الشيخ مصطفى الغلاييني، ج ١ ص ١٨٩، المكتبة العصرية - بيروت، الطبعة الثانية عشر ١٩٧٣ م.

لها لأنها تدل على صفات ثابتة، والذي يتطلب الزمان إنما هو الصفات العارضة^(١). فالثبات يعني أنها صفة ملازمة لا تنفصل عن الموصوف، وعدم المدخلية للزمان يعني أنها لا تعرض على الموصوف في زمان ما، -كما هو شأن اسم الفاعل الذي يحتاج إلى زمان يعرض فيه ك(ضارب) فإنه يحتاج إلى زمان يقع فيه الضرب-، وبالتالي فكونها ملازمة وغير عارضة يعني أنها لم تعط من أحد، ووجودها ملازم لوجود الموصوف، وحيث أن الموصوف هو الله سبحانه الدائم الأزلي، فإن الحياة بالنسبة له عز وجل تكون دائمة أزلية لا تنفك عنه ولا تعرض عليه ولم تعط له سبحانه من أحد قط.

إذاً فالحياة هي الوجود الدائم لله عز وجل، لكن لا يمكن قياس كلفيته بالمقاس البشري، بل هو خلاف ذلك تماماً لعدم وجود شئ يقاس عليه لأن ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾، هذا غاية ما يستطيع العقل إدراكه، لهذا فالمهم هنا ما يترتب على هذه الصفة من آثار تتعلق بحياة الإنسان بنحو خاص والوجود بكامله بنحو عام.

وبناء عليه يمكننا أن نسأل هنا: ماذا تعني الحياة الدائمة لله سبحانه بالنسبة لنا كبشر، وبالنسبة لبقية المخلوقات؟

هذا هو المهم وسنقف على تفاصيل هذه الإجابة لاحقاً، إذ في ثنايا الآيات المباركة في الكثير من السور القرآنية ما له علاقة وثيقة بهذا الأمر. لكن يمكن لنا هنا التأكيد على أمور، أهمها ما أشار إليه السيد السبزواري من أن هذه الصفة تعني أنه «هو الحي فقط وغيره في معرض الزوال»^(٢)، فبالرغم من أن الوصف لا مفهوم له، ما يعني أن القول بأن الله عز وجل حي لا يلزم منه عدم الحياة للآخرين، وإنما هو تقرير وتأكيد على الحياة بالنسبة لله سبحانه، وأما ما عداه فذلك القول لا يشملها لا من حيث النفي ولا الإثبات.

لكن مع ذلك فإن الحي تعني أنها صفة ملازمة لا يمكن أن يكون لها نقيض وإلا

(١) المصدر نفسه.

(٢) مواهب الرحمن، السيد عبد الأعلى السبزواري، ج ٤ ص ٢٥٠، المؤسسة الفكرية للمطبوعات - بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩٠م.

لم تكن كذلك، فلو كان لها نقيض كالفاني لكان في إطلاق الحي تهافت، أي لا يمكن أن يوصف الله سبحانه بالحي مع إمكان فنائه، فوصفه سبحانه بالحي تعني أنه حيٌّ على نحو الدوام ولا تنفك الحياة عنه أبداً.

هذا من جهة ومن جهة أخرى فإن وصف الخالق جلت قدرته بالحي إنما هو على نحو القصر والإختصاص، ولنقل على نحو التمايز بينه سبحانه وبين غيره، فهو يعني إما بأنه الحي فقط، أو أن حياته لا كحياة غيره، فعندما تقول الآية (الحي) فالمراد (هو الحي) كما نصت آية أخرى حيث قال سبحانه ﴿هُوَ الْحَيُّ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ﴾^(١)، وهو نظير وصفنا لإنسان بالشجاعة حين نقول (هو الشجاع)، وهو تعبير يفيد إما أنه هو الشجاع فقط أو أن شجاعته تختلف عن شجاعة غيره وتتميز عليها بأمور.

ويزيد الأمر وضوحاً استخدامات الحي في القرآن الكريم عند الحديث عن المخلوقات، فالحياة بالنسبة لهم دائماً معطاة من الغير، كقوله سبحانه: ﴿وَتُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾^(٢)، ﴿يُخْرِجُ الْحَيَّ مِنَ الْمَيِّتِ وَتُخْرِجُ الْمَيِّتَ مِنَ الْحَيِّ﴾^(٣). كما أنها مؤقته وتنتهي بموت كما في الآية من قوله عز وجل: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ﴾^(٤)، إذ أن التعاقب يفيد عدم الدوام للإثنين، بينما تقول الآية عن الحياة بالنسبة لله عز وجل ﴿وَتَوَكَّلْ عَلَى الْحَيِّ الَّذِي لَا يَمُوتُ﴾^(٥).

(١) غافر ٦٥.

(٢) آل عمران ٢٧.

(٣) الأنعام ٩٥.

(٤) الملك ٢.

(٥) الفرقان ٥٨.



مفهوم القيومية

قبل أن نتكلم عن هذا المفهوم يجب أن نلتفت في البدء إلى الصيغة التي نطقت بها الآية، ذلك أن (اليوم) صيغة مبالغة وهي تفيد من حيث المعنى أكثر مما تفيد صيغة اسم الفاعل (القائم)، وقد نطقت بالأخيرة آية أخرى في قوله سبحانه: ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَىٰ كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾^(١).

و(اليوم) أصله قيوم على وزن فيعول إلا أن الياء والواو إذا اجتمعتا وأولاهما ساكنة قلبت ياء وأدغمت الياء في الياء قياساً مطرداً، والقيام أصله قيوم على وزن فيعال ففعل به ما ذكرناه^(٢)، ويراد بالقيوم المبالغة^(٣) والكثرة^(٤) في القيام، فلو أن أحداً قام مرة واحدة يقال له قائم لكن لا يقال له قيوم، أما من كان دأبه القيام فهو قيوم، لذلك فإن قيوم تعني من كان شأنه الدائم القيام.

هذا مفاد صيغة (اليوم)، فهي تعني أن الله سبحانه وتعالى قائم على كل حال، واستخدام القرآن الكريم لصيغة (قائم) لا يتنافى مع كونه سبحانه قيوماً، لأن كل

(١) الرعد ٣٣.

(٢) مجمع البيان، الطبرسي، ج ١ ص ٤٦٥، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٢ م.

(٣) التحرير والتنوير، محمد الطاهر بن عاشور، ج ٢ ص ٤٩٣، مؤسسة التاريخ - بيروت، الطبعة الأولى.

(٤) من هدى القرآن، محمد تقي المدرسي، ج ١ ص ٣٧٢، دار القارئ، الطبعة الثانية ٢٠٠٨ م.

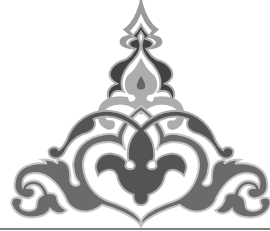
قيوم قائم وليس العكس، فأن تصف القيوم بالقائم لا يضر، لكن لا يصح أن تصف القائم بالقيوم إذا لم يكن دائم أو كثير القيام.

والمراد بالقيوم هنا ليس الوقوف أو الاستعداد مثلاً، وإنما القيام على شيء، بمعنى أنه سبحانه قائم على مخلوقاته يرعاها ويدير أمورها، كما هو صريح الآية من سورة الرعد ﴿أَفَمَنْ هُوَ قَائِمٌ عَلَى كُلِّ نَفْسٍ بِمَا كَسَبَتْ﴾.

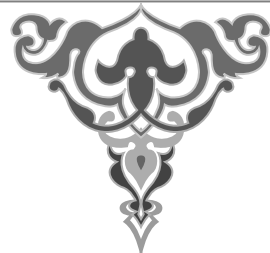
ومن هنا تلتقي الحياة مع القيومية، فالله سبحانه حي على نحو الدوام لا تنقطع حياته أبداً، وحياته ليست بمنأى عن مخلوقاته وإنما لها انعكاس عليها من حيث أن الحياة لا تنفك عن كونه قائماً على مخلوقاته يدير شؤونها.

وبهذا تلتقي الحياة والقيومية مع التوحيد، فالتوحيد لا يعني فقط الإقرار بأن الله واحد لا شريك له بنحو نظري، وإنما لا بد من الإقرار بأن الله الواحد سبحانه حي ناظر لخلقه ومدير لشؤونهم، ولا يقوى على ذلك إلا هو دون سائر خلقه.

وذلك يعني أن الغيب حاضر في حياة الإنسان ومؤثر فيها، وبناءً عليه فإن التعويل على التدخل الغيبي في الشؤون اليومية الخاصة بالإنسان أمر مطلوب.



﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ
وَالْإِنْجِيلَ ﴿٣﴾ مِن قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا
بِعَايَتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو انْتِقَامٍ ﴿٤﴾ ﴾





قيمة الكتب السماوية

﴿ نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ وَأَنزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنجِيلَ
 ﴿٣﴾ مِنْ قَبْلُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَأَنزَلَ الْفُرْقَانَ إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ
 عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو نِقَامٍ ﴿٤﴾ ﴾

تمهيد

ما معنى تنزيل الكتاب بالحق؟

ما المراد بالتصديق (مُصَدِّقًا)؟

ما الذي بين يدي الكتاب؟ هل يراد منه التوراة والإنجيل أم شيء آخر؟

ما العلاقة بين الكتاب وبين سائر الكتب السماوية؟

ما الفارق بين الكتاب والفرقان؟

لو نلاحظ بدايةً طبيعة التركيب في مطلع الآية، فهو مكوّن من ثلاث كلمات (نَزَلَ)، و (عَلَيْكَ)، و (الْكِتَابَ)، فالأولى تعني أنه منزل من قبل الله سبحانه، وأنه

من الأعلى إلى الأسفل باعتبار أنه تنزيل وليس إعطاءً أو مناولةً أو شبه ذلك، والثانية تعني أنه نُزِّل مباشرة على شخص النبي الأكرم ﷺ، فالله سبحانه هو الذي نُزِّلَ على شخص النبي ﷺ، فالمنزَّل هو الله تعالى والمنزَّل عليه هو النبي ﷺ لا أي شخص آخر، والثالثة تعني أن الله سبحانه لم ينزل كتاباً بصيغة النكرة، وإنما نُزِّل الكتاب بصيغة المعرفة، أي نُزِّل على النبي ﷺ الكتاب المعروف. فماذا يفيد هذا التركيب؟ وماذا يعني لنا؟

الإنزال والتنزيل

لنقف في البدء عند قوله سبحانه (نزل)، إذ يلاحظ أن الكلام عندما تعلق بإنزال الكتاب جاءت الصيغة (نزل)، وحين تعلق بالتوراة والإنجيل وكذلك الفرقان جاءت الصيغة (أنزل)، فما الفرق بين الصيغتين وماذا تفيدان؟

ذكر الراغب الأصفهاني بأن الفرق بين الإنزال والتنزيل أن الثاني يختص بالموضع الذي يشير إليه إنزاله مفرقاً ومرة بعد أخرى، والأول عام، فقوله سبحانه ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبْرَكَةٍ﴾^(١) يعني أنه أنزل إلى سماء الدنيا^(٢) دفعة واحدة، بينما قوله تعالى ﴿وَنَزَّلْنَاهُ نَزِيلاً﴾^(٣) أي نزل نجماً فنجماً^(٤). وذهب جمع إلى أن النزول الدفعي

(١) الدخان ٣.

(٢) وذلك بحسب ما ورد عن ابن عباس أن «القرآن نزل جملة واحدة من الذكر إلى البيت المعمور وهو موقع النجوم في السماء الدنيا». وأما ما ورد عن أهل البيت عليهم السلام فإن البيت المعمور الذي أنزل إليه القرآن جملة واحدة إنما هو في السماء الرابعة، طبقاً لما روي عن الإمام علي بن الحسين عليهما السلام «وجعل لهم البيت المعمور في السماء الرابعة». وسائل الشيعة، الحر العاملي، ج ١٣ ص ٣٣٢، مؤسسة آل البيت عليهم السلام لإحياء التراث - قم، الطبعة الثانية ١٤١٤هـ.

(٣) الإسراء ١٠٦.

(٤) المفردات في غريب القرآن، الراغب الأصفهاني، ص ٤٩١، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الثالثة ٢٠٠١م.

إنما كان على قلب النبي ﷺ^(١). وهذا التفريق بغض النظر عن الخصوصيات هو ما التزم به أكثر المفسرين^(٢)، وعلّله السيد الشيرازي بأن «التنزيل حيث أنه من باب التفعيل دال على التكثر في النزول الملازم للتدرّج»^(٣)، وأضاف ابن عاشور بأن جعل الفعل مضاعفاً ﴿وَزَلَّزَنَّهُ﴾ وتأكيداً بالمفعول المطلق ﴿نَزِيلًا﴾ إشارة إلى تفريق إنزاله^(٤)، وهو ما جاء في كلام القرطبي غير أنه اعتبر الفعل ﴿وَزَلَّزَنَّهُ﴾ مبالغة^(٥). ويراد بالتفعيل والمضاعف والمبالغة في كلام الثلاثة صيغة (فَعَّل) المقابلة لصيغة (أَفْعَل)، أي أنزل في مقابل نَزَلَ، والفارق بينهما هنا بحسب ما وجّهه البعض أن «كل زيادة في المبني تتبعها زيادة في المعنى، ... فما كان بزنة (أَفْعَل) يدل على النزول دفعة واحدة، وما كان بزنة (فَعَّل) يدل على تكرار النزول وتتابعه، لأن صيغة (أَفْعَل) من معانيها في العربية الدلالة على حدوث الفعل دفعة واحدة، وصيغة (فَعَّل) تدل على تكرار حدوث الفعل، فقولك مثلاً: (أعلّمت فلاناً المسألة) يفيد أنك أفدته به مرة واحدة، بينما قولك: (علّمت فلاناً الفقه) يفيد أنك أفدته به على مراحل»^(٦).

وقد قدّمت حول ذلك عدة إشكالات سأعرض لها مفصّلاً.

(١) الميزان في تفسير القرآن، العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، ج ٢ ص ١٨، مؤسسة مطبوعاتي اسماعيليان - إيران، قم، الطبعة الثالثة ١٩٧٢ م.

(٢) انظر تقريب القرآن إلى الأذهان، السيد محمد الشيرازي، ج ٥ ص ٨٥، دار العلوم - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٣ م. ومن هدى القرآن، مصدر سابق، ج ٩ ص ٩١. والجامع لأحكام القرآن، محمد بن أحمد القرطبي، ج ٤ ص ٥، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٩٣ م. وتفسير الشعراوي، محمد متولي الشعراوي، ج ٢ ص ١٢٦٣، مطابع أخبار اليوم. وتفسير المنار، محمد رشيد رضا، ج ٣ ص ٥٥١، دار المعرفة - بيروت، ١٩٩٣ م.

(٣) تقريب القرآن إلى الأذهان، مصدر سابق، ج ٣ ص ٣٥٥.

(٤) التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ١٤ ص ١٨٢.

(٥) الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج ١٠ ص ٢٢٠.

(٦) انظر: (شبكة الألوكة، المجلس العلمي)، حامد الأنصاري.

الإشكال الأول

ذهب بعض المحققين إلى القول بعدم الفرق بين الصيغتين، واستدلوا بأمور، أولها: قول الله تعالى: ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾^(١) حيث استعمل التنزيل وأريد به النزول جملة واحدة، ولهذا فإن قولهم: (تستعمل نزل في خصوص التدرجي) لا يصح، ثانيها: إن تتبع الآيات القرآنية يعطي عدم ثبوت الفرق المذكور بين: (الإنزال) و (التنزيل)، مثلاً قد ورد في القرآن قوله تعالى: ﴿وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُقِيِّكَ حَتَّىٰ تَنْزَلَ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ﴾^(٢)، مع أن الكتاب المقروء إنما ينزل دفعة واحدة، كما ويلاحظ: أنه يستعمل كلمة (نزل) تارة، وكلمة (أنزل) بالنسبة لماء السماء، كما في قوله سبحانه ﴿وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾^(٣)، وقوله تعالى ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾^(٤). ومثل ذلك كثير.^(٥)

(١) الفرقان ٣٢.

(٢) الإسراء ٩٣.

(٣) الروم ٢٤.

(٤) الحج ٦٣.

(٥) الصحيح من سيرة النبي الأعظم ﷺ، السيد جعفر مرتضى العاملي، ج ٢ ص ٢٤٦، دار الهادي - بيروت، الطبعة الرابعة ١٩٩٥ م.

وقد اعتبر البعض^(١) عند التفصي عن مثل هذا الإشكال بأن ذلك من قبيل الإستثناء بهدف تفسير وبيان الاختلاف بين دلالتى اللفظين، وإلا فإن الأصل المغايرة بينهما من حيث الدفعية والتدرج بناء على ما جاء في بعض كتب اللغة.

ولعله أراد بقوله «تفسير وبيان الاختلاف» أن الاختلاف بين اللفظين ليس مطلقاً ولهذا قد يتحدان معنى في بعض الإستعمالات، أو أن مثل هذه الآيات يظهر منها أيضاً الاختلاف بين الدالتين على خلاف ما يقول المستشكل، لكن الإحتمال الثاني غير دقيق لأن الظاهر من بعض الآيات استعمال التنزيل في موضع يراد به الإنزال دفعة واحدة، كما قد يفهم من الآية الأولى التي استشهد بهذا المستشكل.

هذا وقد أجاب صاحب الميزان عن الإشكال بتقرير معنى خاص لمفهوم التدرج، حيث اعتبر أن «التدرج في النزول ليس هو تخلل زمان معتد به بين نزول كل جزء من أجزاء الشيء وبين جزئه الآخر، بل الأشياء المركبة التي توجد بوجود أجزائها لوجودها نسبة إلى مجموع الأجزاء وبذلك يصير الشيء أمراً واحداً غير منقسم، والتعبير عنه من هذه الجهة بالنزول كقوله تعالى ﴿ أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً ﴾^(٢)، وهو الغيث، ونسبته من حيث وجوده بوجود أجزائه واحداً بعد واحد سواء تخلل بينهما زمان معتد به أو لم يتخلل وهو التدرج، والتعبير عنه بالتنزيل كقوله تعالى ﴿ وَهُوَ الَّذِي يُنَزِّلُ الْغَيْثَ ﴾^(٣)، ومراده بذلك أن الأشياء المركبة من أجزاء كالمطر - والقرآن أيضاً - تارة ينظر إليها بلحاظ المجموع فتكون وكأنها جزء واحد غير منفصل مع أنها حقيقة مكوّنة من أجزاء، فيكون تحققها بناء على ذلك دفعياً، وتارة ينظر إليها بلحاظ الأجزاء، وحينها يكون تحققها في الواقع الخارجي تدريجياً، ولهذا يكون الإنزال بلحاظ المجموع بينما التنزيل بلحاظ الأجزاء، فيثبت بهذا التوجيه الفرق بينهما.

(١) تفسير الأمثل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ج ١٥ ص ١٤.

(٢) الرعد ١٧.

(٣) الشورى ٢٨.

(٤) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٣ ص ٧، ومن هدى القرآن، مصدر سابق، ج ٦ ص ١٢٤.

ولو سلّمنا هذا التفكيك - وستأتي مناقشته - سواء بهذا التوجيه أو بغيره فلا بد أن نتساءل حيثئذ هل لهذا التعدد في اللحاظ ثمرة وهدف؟. هذا ما سنأتي عليه قريباً. وسنواصل الآن ذكر الوجوه في هذين الإستعمالين.

من الوجوه ما استعرضه الطباطبائي في الميزان ونسبه لبعض المفسرين من غير أن يسمّهم، ومفاده أن تنزيل الكتاب يعني «أنزله إنزالاً بعد إنزال»^(١)، بمعنى أن التدرّج إنما هو تكرار الإنزال سواء للآية أو السورة أو القرآن أجمع، فالله سبحانه أنزل الآية مرة بعد مرة كما أنزل السور بهذه الكيفية، وهكذا كان إنزال كامل القرآن أيضاً.

وقد ضعّف الميزان هذا التوجيه لدرجة أنه لم يتكلّف في الإجابة عليه، بل اعتبره من جهة استحساناً غير جائز في اللغة البتة، ومن جهة كونه لا يدفع شيئاً من النقص بالآيات المذكورة.^(٢)

ويعني بذلك أنه مجرد جمع تبرعي لا شاهد ولا دليل عليه في كتب اللغة، وإنما تبرّع به قائله ليدفع به النقص المذكور، وهو يمكن أن يكون دافعاً فعلاً لو كان له شاهد لغوي، وأما وقد كان استحساناً فلا يصح التمسك به للتوفيق الدلالي بين الآيات.

هذا من جهة ومن جهة أخرى إن هذا القول لا يحل الإشكال، فإذا كان التنزيل يعني الإنزال المتكرر سواء للآية أو السورة أو القرآن كله، فكيف ينسجم هذا القول مع الآية المذكورة أعلاه ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾، فمع أن الفعل المستعمل هنا من التنزيل إلا أن الآية نصّت على عدم التكرار، بل نصّت على أن التنزيل يمكن أن يكون جملة واحدة بأن ينزل القرآن كاملاً مرة واحدة، بمعنى أن إنزال القرآن مرة واحدة هو تنزيل أيضاً. وما يجري على هذه الآية يجري على غيرها من الآيات الظاهرة في كون التنزيل يستعمل أيضاً في الإنزال مرة واحدة.

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه.



الإشكال الثاني

كان الإشكال الأول حول مفهوم التنزيل حيث قيل بعدم الفرق بينه وبين الإنزال، وقد أجيب عنه وستأتي مناقشته، أما الإشكال هنا فحول مفهوم الإنزال، ومفاده أن المدعى كون الإنزال بمعنى إنزاله دفعة واحدة إلى سماء الدنيا وذلك في شهر رمضان، لكن ذلك لا ينسجم مع ما تفيد به الآية المباركة ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ هُدًى لِّلنَّاسِ وَبَيِّنَاتٍ مِّنَ الْهُدَىٰ وَالْفُرْقَانِ﴾^(١)، «إذ لا معنى لبقائه على وصف الهداية والفرقان في السماء مدة سنين»^(٢)، فإذا كان نزول القرآن بهدف هداية البشر فما معنى بقاءه مدة سنين في السماء، فذلك يشكك في كون معنى الإنزال بمعنى النزول الدفعي إلى السماء.

وقد أجيب عن هذا الإشكال بما نقله صاحب الميزان من الفرق بين الشأنية والفعلية، فكون القرآن هادياً أي من شأنه هداية من يحتاج إلى هدايته، وذلك لا ينافي بقاءه مدة على حال الشأنية من غير فعلية التأثير حتى يحل أجله، مثله مثل القوانين المدنية التي كلما حان حين مادة من موادها أُجريت وخرجت من القوة إلى الفعل.^(٣)

(١) البقرة ١٨٥.

(٢) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، ج ٢ ص ١٥.

(٣) المصدر نفسه...

لكن صاحب الميزان أورد على هذه الإجابة بأمرين:

١- الفرق بين حكم القوانين وحكم الخطابات، فإن كان في الأولى يصح تقدم القانون على وقت الحاجة إليه، لكن الثانية لا يستقيم تقدمها على مقام التخاطب ولو زماناً يسيراً، مع العلم بأن في القرآن الكريم آيات كثيرة هي من قبيل الخطابات لا القوانين.

٢- عدم صحة اجتماع الناسخ والمنسوخ في آن، إذ أن القول بالشأنية يلزم منه اجتماع الناسخ والمنسوخ في زمن نزول القرآن.^(١)

ثم نقل صاحب الميزان إجابة أخرى عن الإشكال مؤدّاه أن المقصود بنزول القرآن في شهر رمضان نزول أوله لا جميعه، فأول ما نزل من القرآن نزل في هذا الشهر^(٢)، بالتالي فإن جميع الآيات لم تكن الهداية فيها شأنية بل فعلية، لأنها نزلت في وقت الحاجة إليها.

وقد أشكل الطباطبائي على هذه الإجابة أيضاً بأمر ثلاثة:

١- المشهور أن البعثة كانت في السابع والعشرين من شهر رجب، وبدايتها كانت بالقرآن الكريم، ولا يعقل أن تخلو البعثة من القرآن الكريم أكثر من ثلاثين يوماً، أي من أواخر شهر رجب وإلى أوائل شهر رمضان.

٢- إن أول ما نزل من القرآن سورة إقرأ، وكانت مصاحبة للبعثة، وهكذا سورة المدثر، وذلك لا يتماشى مع القول بأن أول آية من القرآن نزلت في شهر رمضان، حيث ثبت نزول سور كاملة قبله.

٣- قوله سبحانه ﴿أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾ غير صريح الدلالة على أن المراد بالقرآن أول نازل منه، ولا قرينة في الكلام تفيد ذلك^(٣)، بل الظاهر منه نزول القرآن كله.

(١) المصدر نفسه.

(٢) المصدر نفسه، ص ١٦.

(٣) المصدر نفسه.

ثم وبعد مناقشة هاتين الإجابتين قدم صاحب الميزان العلامة الطباطبائي رؤيته الخاصة لحل الإشكال، وملخصها - بعد التسليم بكون الإنزال يعني الدفعية والتنزيل يعني التدريج، وبعد العلم بأن الآيات الناطقة بنزول القرآن في شهر رمضان أو ليلة منه إنما عبّرت عن ذلك بلفظ الإنزال - أن الدفعية تعني أحد أمرين:

الأول: النزول بلحاظ المجموع لا الأجزاء، وهو ما تم بيانه عند الإجابة على الإشكال الأول. وهذا بالطبع لن يحل الإشكال إذا كان المقصود بالنزول هنا نزول القرآن في السماء الأولى، لأن نزوله دفعة واحدة بهذه الكيفية مع فرض كونه هادياً لا معنى له، كما جاء في الإشكال. فلا بد من البحث عن طريق آخر للتوفيق بين القول بنزول القرآن دفعة إلى السماء من غير أن يكون قد نزل إلى الناس، وبين كونه هادياً.

الثاني: كون القرآن في الأصل حقيقة متعالية فوق مستوى الإدراك البشري، وهذه الحقيقة واحدة لا يتصور فيها التفصيل حتى تكون قابلة للتنزيل بالتدريج، ولذلك أنزلت على النبي ﷺ إنزالاً، وأما التفصيل فهو أمر طارئ على القرآن، بالتالي فأصل القرآن شئ والتفصيل شئ آخر عارض عليه، ويستفاد ذلك من آيات كثيرة كقوله سبحانه ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾ (٢) وَإِنَّهُ فِي أُمِّ الْكِتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيَّ حَكِيمٌ ﴿١﴾، فعلي حكيم تعني أنه متعال وفوق ما تتناوله العقول البشرية العادية، لكن التفصيل طراً عليه ليكون قابلاً للتناول من قبل تلك العقول وهو ما يعني جعله قرآناً عربياً.

والذي أنزل على النبي ﷺ إنما هو الكتاب المتعالي ولهذا فنزوله كان دفعة واحدة، بينما الذي أنزل على الناس الكتاب الذي طراً عليه التفصيل ولذلك كان نزوله بالتدريج، وهذا يحل الإشكال لأن الذي يراد منه الهداية الفعلية لسائر الناس إنما هو الكتاب المفصل وقد نزل فعلاً بالتدريج، فلا يأتي إشكال الفصل بين كونه هادياً وكونه قد نزل دفعة واحدة إلى السماء لا إلى الناس، وأما الذي نزل دفعة فإنما نزل

(١) الزخرف: ٣-٤.

على خصوص النبي ﷺ وليس موجهاً إلى عامة الناس حتى يقال بعدم معقولية الفصل بين كونه هادياً وبين بقائه في السماء بعيداً عن تناول الناس.

الإشكال الثالث

ذهب البعض إلى أن التضعيف هنا إنما هو للنقل لا التكثير، من بينهم أبو حيان الأندلسي، والوجه في ذلك ما جاء في نص كلامه «ونزلنا التضعيف فيه هنا للنقل، وهو المرادف لهزمة النقل . ويدل على مرادفتها في هذه الآية قراءة يزيد بن قطيب مما أنزلنا بالهزمة، وليس التضعيف هنا دالا على نزوله منجما في أوقات مختلفة، خلافا للزمخشري، قال: فإن قلت لم قيل: مما نزلنا على لفظ التنزيل دون الإنزال؟ قلت: لأن المراد النزول على التدرج والتنجيم، وهو من مجازه لمكان التحدي . وهذا الذي ذهب إليه الزمخشري في تضعيف عين الكلمة هنا، هو الذي يعبر عنه بالتكثير، أي يفعل ذلك مرة بعد مرة، فيدل على هذا المعنى بالتضعيف ويعبر عنه بالكثرة . وذهل الزمخشري عن إن ذلك إنما يكون غالبا في الأفعال التي تكون قبل التضعيف متعدية، نحو: جرحت زيدا، وفتحت الباب، وقطعت، وذبحت، لا يقال: جلس زيد، ولا قعد عمر، ولا صوم جعفر، ونزلنا لم يكن متعديا قبل التضعيف إنما كان لازما، وتعديه إنما يفيد التضعيف أو الهزمة، فإن جاء في لازم فهو قليل . قالوا: مات المال، وموت المال، إذا كثر ذلك فيه، وأيضا، فالتضعيف الذي يراد به التكثير إنما يدل على كثرة وقوع الفعل، أما أن يجعل اللازم متعديا فلا، ونزلنا قبل التضعيف كان لازما ولم يكن متعديا، فيكون التعدي المستفاد من التضعيف دليلا على أنه للنقل لا للتكثير، إذ لو كان للتكثير، وقد دخل على اللازم، بقي لازما نحو: مات المال، وموت المال . وأيضا

فلو كان التضعيف في نزل مفيداً للتنجيمي لاحتاج قوله تعالى: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾* إلى تأويل، لأن التضعيف دال على التنجيم والتكثير، وقوله: ﴿جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾* ينافي ذلك. وأيضا فالقراءات بالوجهين في كثير مما جاء يدل على أنهما بمعنى واحد. وأيضا مجيء نزل حيث لا يمكن فيه التكثير والتنجيم إلا على تأويل بعيد جدا يدل على ذلك. قال تعالى: ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ﴾*، وقال تعالى: ﴿قُلْ لَوْ كَانَتْ فِي الْأَرْضِ مَلَائِكَةٌ يَسْمُوكَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾*، ليس المعنى على أنهم اقترحوا تكرير نزول الآية، ولا أنه علق تكرير نزول ملك رسول على تقدير كون ملائكة في الأرض، وإنما المعنى، والله أعلم، مطلق الإنزال^(١).

كما قال بذلك الألويسي في تفسيره للوجوه نفسها وهذا نص عبارته «والتضعيف في (نَزَّلْنَا) للنقل وهو المرادف للهمزة، ويؤيد ذلك قراءة زيد بن قطيب (أنزلنا)، وليس التضعيف هنا دالاً على نزوله منجماً ليكون إيثاره على الإنزال لتذكير منشأ ارتياهم فقد قالوا: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾* وبناء التحدي عليه إرخاء للعنان كما ذهب إليه الكثير ممن يعقد عند ذكرهم الخناصر لأن ذلك قول بدلالة التضعيف على التكثير وهو إنما يكون غالباً في الأفعال التي تكون قبل التضعيف متعدية نحو فتحت وقطعت، و (نزلنا) لم يكن معتدياً قبل، وأيضاً التضعيف الذي يراد به التكثير إنما يدل على كثرة وقوع الفعل وأما على أنه يجعل اللازم متعدياً فلا، والفعل هنا كان لازماً فكون التعدي مستفاداً من التضعيف دليل على أنه للنقل لا للتكثير، وأيضاً لو كان نزل مفيداً للتنجيم لاحتاج قوله تعالى: ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾* إلى تأويل، لمنافاة العجز الصدر، وكذا مثل ﴿لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ﴾*، و ﴿لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ مَلَكًا رَسُولًا﴾*، وقد قرىء بالوجهين في كثير مما لا يمكن فيه التنجيم والتكثير، وجعل هذا غير التكثير المذكور في النحو وهو التدرج بمعنى الإتيان بالشيء قليلاً قليلاً كما ذكره في تسللوا حيث فسروه بأنهم يتسللون قليلاً قليلاً قالوا: ونظيره تدرج وتدخل ونحوه رتبته أي

(١) تفسير البحر المحيط، أبي حيان الأندلسي، ج ١ ص ٢٤٤، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

أتى به رتبة رتبة ولم يوجد غير ذلك، فحينئذ تكون صيغة فعل بعد كونها للنقل دالة على هذا المعنى إما مجازاً أو اشتراكاً فلا يلزم إطراده بعيد لا سيما مع خفاء القرينة^(١).

وتقريب الإشكال أن التضعيف ليس للتكثير كما صوره بعض المفسرين وإنما هو للنقل، أي نقل الفعل وجعله متعدياً بعد أن كان لازماً، فأصله (نزل) وهو لازم كقولنا (نزل الكتاب)، وبالتضعيف أصبح (نزل) فنقول حينها (نزل فلان الكتاب)، والتضعيف هنا يرادف الهمزة (أنزل)، لهذا فالنقل غالباً هو المراد من التضعيف، ويستفاد ذلك من أمور:

١- إن دلالة التضعيف على التكثير إنما تحصل غالباً في الأفعال التي تكون متعدية قبل التضعيف، مثل فتح وفتح، وقطع وقطع، أما ما كان لازماً فلا، وفعل (نزل) أصله لازم (نزل)، لهذا فتعديته لا تفيد التكثير.

٢- إن التضعيف الذي يفيد التكثير لا ينقل الفعل من اللزوم إلى التعدية بل يدل على كثرة وقوع الفعل، فإذا استفيدت التعدية من فعل لازم بسبب التضعيف دل ذلك على أن التضعيف كان لمجرد النقل لا التكثير. ومفاد ذلك التفريق بين أنواع التضعيف، فمنه ما يفيد التكثير ومنه ما يفيد النقل، فما أفاد منه التكثير دل فقط على كثرة وقوع الفعل، ولا علاقة له بالتعدية لأن الفعل فيه في الأصل متعد، لما سبق البيان فيه من أن ما يفيد التكثير إنما هو الفعل المتعدي إذا ضعّف بحسب الغالب، وأما ما أفاد منه النقل فلا علاقة له بالتكثير، وذلك يحصل في الفعل المضعّف إذا كان في الأصل لازماً.

لو سلّمنا وقلنا بدلالة التضعيف هنا على التكثير، لوجب تأويل بعض الآيات القرآنية التي استعمل فيها الفعل المضعّف (نزل) في الدفعة الواحدة لا الكثرة، كآية السابقة حيث قال سبحانه ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾، وقال عز من قائل ﴿وَقَالُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ آيَةٌ﴾^(٢)، وقال جل شأنه ﴿لَنزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ السَّمَاءِ

(١) تفسير الألوسي، الألوسي، ج ١ ص ١٩٢.

(٢) الأنعام ٣٧.

مَلَكًا رَّسُولًا ﴿١﴾، فمع أن الفعل في هذه الآيات جاء مضعفاً إلا أنه تعلق بالدفعة الواحدة لا الكثرة والتدرج، فالجملة الواحدة تعني دفعةً مرةً واحدة، وتنزيل الآية لا يتصور فيه التجزئة للآية الواحدة بل هي تحصل دفعة واحدة، وكذلك الملك لا يمكن أن ينزل إلا دفعة واحدة لا مجزئاً ومقطّعاً. فلو قلنا بأن التضعيف يفيد التكثير لحصل التهافت والتنافي بين صدر الآيات وعجزها.

٣- وجود قراءات بالوجهين في بعض الآيات، كما في هذه الآية ﴿وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِّمَّا نَزَّلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِّن مِّثْلِهِ﴾ ﴿٢﴾، فقد قرأها يزيد (زيد) بن قطيب (أنزلنا). وأنزلنا باتفاق كلماتهم تعني الدفعية لا التدريج، وذلك يؤيد أن المراد من (نزلنا) الدفعية، أي أن (نزلنا) يراد منها في الآية ما يراد من (أنزلنا) تماماً، إذ لا يعقل أن يكون للآية معنيان متنافيان في آن.

فيتحصل من كل ذلك أن التضعيف هنا ليس للتكثير وإنما للنقل. ويمكن أن يراد به التدرج أيضاً، لكن لا بالمعنى الخاص المذكور في اللغة وهو النزول التدريجي في أزمنة متعددة، وإنما بمعنى دفعةً واحدة لكن قليلاً قليلاً، ولعل هذا ما يفهم من القراءة بالوجهين. والفارق بين الكيفيتين أن التدرج الخاص يعني النزول دفعات وبين كل دفعة وأخرى فاصلة زمنية قد تطول وقد تقصر، بينما التدرج المقصود هنا يعني النزول دفعةً واحدة في زمن واحد إلا أنه يكون شيئاً فشيئاً بحيث تستغرق الدفعة الواحدة زمناً أطول من الدفعة بالمعنى الخاص.

وهذا التعدد في الدلالة إنما يكون على نحو المجاز أو الإشتراك، أي أن المعنى الحقيقي للتنزيل هنا هو النزول الدفعي، ولكنه يستعمل أيضاً من باب المجاز في معنى التدرج المذكور، أو أن يكون مشتركاً لفظياً، بحيث يكون مستعملاً على نحو الحقيقة في المعنيين. هذا خلاصة ما ذكره الأندلسي والألوسي.

(١) الإسراء ٩٥.

(٢) البقرة ٢٣.

وجه آخر^{٢٨}

قدّم الدكتور محمد شحرور رؤية أخرى^(١) تلتقي بلحاظ مع القول بأن الإنزال دفعي والتنزيل تدريجي، لكنها تختلف شيئاً ما بلحاظ آخر.

فهو يقول بأن الإنزال يعني أن القرآن نزل دفعة واحدة، والتنزيل يعني أن القرآن نزل بالتدريج طوال ثلاثة وعشرين سنة، لكنه تصرّف في معنى الإنزال الدفعي، فقال بأن النزول متلازم مع الجعل، بالتالي فإنزاله دفعة واحدة إلى السماء الدنيا في ليلة القدر يعني أن الله عز وجل جعل القرآن عربياً قابلاً لأن يُدرك من قبل الناس في هذه الليلة دفعة واحدة.

فالقرآن في الأصل لم يكن عربياً، وإلا لكان الله عز وجل عربياً أيضاً، بمعنى لو أن الجعل الأولي للقرآن كان باللغة العربية للزم من ذلك كون الجاعل وهو الله سبحانه عربياً، بل القرآن في الأصل لم يكن مدرّكاً، وإنزاله يعني جعل غير المدرك مدرّكاً من قبل الناس. لهذا قال الباري جلت قدرته مرة ﴿ إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾^(٢)، ومرة أخرى ﴿ إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْآنًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴾^(٣).

(١) انظر الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الدكتور محمد شحرور، ص ١٤٧ إلى ص ١٧٦، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع - دمشق، الطبعة السادسة ١٩٩٤ م.

(٢) يوسف ٢.

(٣) الزخرف ٣.

يقول «فالقرآن في لوح محفوظ وفي إمام مبین هو من علم الله، وعلم الله هو أعلى أنواع علوم التجريد، وأعلى أنواع علوم التجريد هو الرياضيات لذا قال ﴿وَأَخَصَى كُلَّ شَيْءٍ عَدْدًا﴾^(١)، أي أن علم الله بالموجودات هو علم كمي بحت. فالإحصاء هو التعقل، والعدد هو حال الإحصاء. هذا القرآن موجود في لوح محفوظ وإمام مبین بصيغة غير قابلة للإدراك الإنساني وغير قابلة للتأويل، وبصيغة مطلقة.

فعندما أراد الله أن يعطي القرآن للناس فالمرحلة الأولى كانت تحويله إلى صيغة قابلة للإدراك الإنساني النسبي، أي جرت عملية تغيير في الصيرورة. وهذا التغيير في الصيرورة عبّر عنه في اللسان العربي في فعل «جعل». إذ قال ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٢) أي كان له وجود مسبق قبل أن يكون عربياً فجعله عربياً «أي غير في صيروته» وهذا معنى الجعل.

ولكنه أيضاً قال ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٣) والإنزال هو نقل غير المدرك إلى المدرك. أي كان القرآن غير مدرك «غير مشهر» فأصبح مدركاً، وهذا ما جاء في الإنزال. أي إن:

- الجعل: هو التغيير في الصيرورة.

- الإنزال: هو النقل من صيغة غير مدركة إلى صيغة مدركة «الإشهار».

ففي القرآن تلازم الجعل والإنزال أي جُعِلَ وَأُنزِلَ عربياً. أي أن القرآن الموجود بين أيدينا ليس عين القرآن الموجود في لوح محفوظ وإمام مبین، وليست صيغته نفس الصيغة الموجودة فيها. وإنما هو صورة قابلة للإدراك الإنساني «الإنزال» تم التغيير في صيرورتها «الجعل» حتى أصبحت مدركة، ثم وصلت إلى النبي ﷺ مادياً عن طريق الوحي «التنزيل» والنبي ﷺ نقلها آلياً إلى الناس.

(١) الجن ٢٨

(٢) الزخرف ٣.

(٣) يوسف ٢.

وقد تم جعل القرآن وإنزاله عربياً على دفعة واحدة. وهذا ما حصل في ليلة القدر حين قال تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾^(١).....

- التنزيل: هو نقلة مادية حصلت خارج الوعي الإنساني كالنقل بالأمواج، ولكن حصلت عن طريق جبريل إلى النبي ﷺ. وهو الذي تم على مدى ثلاثة وعشرين عاماً. ففي القرآن تلازم الجعل والإنزال وحصولا دفعة واحدة، وافترق التنزيل حيث جاء في ثلاثة وعشرين عاماً^(٢).

(١) القدر ١.

(٢) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، مصدر سابق، ص ١٥٢.



الرأي المختار

إن أهم ما ينبغي التأمل فيه للخروج برؤية نهائية حول المراد من الإنزال والتنزيل، الإستعمالات القرآنية لمفردة التنزيل فيما هو ظاهر في الدفعة الواحدة، فهي تشكّل نقضاً قوياً على القول بالتدرّج، والإدعاء بأن التضعيف للنقل لا الكثير، والقول بأن بقاء القرآن في السماء الأولى بعيداً عن متناول المكلفين يتنافى مع الهدف من إنزاله وهو الهداية، بالإضافة لما تبناه الدكتور شحرور من أن الإنزال بمعنى نقل القرآن من صيغة غير مدركة إلى صيغة مدركة على المستوى الإنساني. فهذه الأمور الأربعة هي خلاصة الإشكالات والوجوه المذكورة وأهم ما ينبغي معالجته والنظر فيه.

وأول ما ينبغي تصفحه هنا والتساؤل عنه هل ورد شيء بهذا الخصوص في المأثور عن النبي ﷺ وعن أهل بيته الكرام عليهم الصلاة والسلام، حتى يكون مدخلاً للبحث ومدعماً لأحد الأقوال؟

روى الكليني في الكافي عن علي بن إبراهيم عن أبيه ومحمد بن القاسم عن محمد بن سليمان عن داود عن حفص بن غياث عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن قول الله عز وجل ﴿شَهْرُ رَمَضَانَ الَّذِي أُنزِلَ فِيهِ الْقُرْآنُ﴾^(١) وإنما أنزل في عشرين سنة بين أوله وآخره؟ فقال أبو عبد الله عليه السلام: نزل القرآن جملة واحدة في شهر رمضان إلى

(١) البقرة ١٨٥.

البيت المعمور ثم نزل في طول عشرين سنة، ثم قال: قال النبي ﷺ: نزلت صحف إبراهيم في أول ليلة من شهر رمضان وأنزلت التوراة لست مضين من شهر رمضان وأنزل الإنجيل لثلاث عشرة ليلة خلت من شهر رمضان وأنزل الزبور لثمانية عشر خلون من شهر رمضان وأنزل القرآن في ثلاث وعشرين من شهر رمضان.^(١)

كما روى العياشي عن إبراهيم عن الصادق عليه السلام رواية متطابقة مع رواية الكليني، إلا أن فيها «وأنزل القرآن لأربع وعشرين من رمضان»^(٢).

وبهذا المعنى تقريباً ورد عن ابن عباس، فقد أخرج الحاكم والبيهقي وغيرهما من طريق منصور عن سعيد بن جبير عن ابن عباس قال: أنزل القرآن في ليلة القدر جملة واحدة إلى سماء الدنيا، وكان بمواقع النجوم وكان الله ينزله على رسوله بعضه في أثر بعض.^(٣)

كما أخرج الطبراني عن ابن عباس قال: أنزل القرآن في ليلة القدر في شهر رمضان إلى سماء الدنيا جملة واحدة، ثم أنزل نجوماً.^(٤)

وبناء على هذه الروايات صرح جمع من محدثي وفقهاء المسلمين بالتفصيل بين نزول القرآن جملة واحدة وبين نزوله تدريجاً، فقد قال الصدوق «القرآن نزل في شهر رمضان في ليلة القدر جملة واحدة إلى البيت المعمور في السماء الرابعة، ثم نزل من البيت المعمور في مدة عشرين سنة»، وأضاف «وإن الله أعطى نبيه العلم جملة واحدة ثم قال له: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾»^(٥)^(٦).

(١) أصول الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ص ٦٤٧، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٥ م.

(٢) تفسير العياشي، محمد بن مسعود العياشي، ج ١ ص ٨٠، المكتبة العلمية الإسلامية - طهران.

(٣) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ج ١ ص ٨٧، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩١ م.

(٤) المصدر نفسه ص ٨٨.

(٥) طه ١١٤.

(٦) بحار الأنوار، العلامة المجلسي، ج ٨ ص ٣٦٣، دار التعارف للمطبوعات - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١ م.

وقال العلامة المجلسي في سياق تأييده لكلام الصدوق: «دلت الآيات على نزول القرآن في ليلة القدر، والظاهر نزول جميعه فيها، ودلت الآثار والأخبار على نزول القرآن في عشرين أو ثلاث وعشرين سنة، وورد في بعض الروايات أن القرآن نزل في أول ليلة من شهر رمضان، ودل بعضها على أن ابتداء نزوله في المبعث فجمع^(١) بينها بأن: في ليلة القدر نزل القرآن جملة من اللوح إلى السماء الرابعة لينزل من السماء الرابعة إلى الأرض بالتدرج، ونزل في أول ليلة من شهر رمضان جملة القرآن على النبي ﷺ ليعلم هو، لا ليتلوه على الناس، ثم ابتداء نزوله آية آية وسورة سورة في المبعث أو غيره ليتلوه على الناس، وهذا الجمع مؤيد بالأخبار»^(٢).

وكذلك السيوطي، فقد علق على ما روي عن عبد الله بن عباس بأنه «الأصح الأشهر»^(٣).

وهذا التفصيل يمكن أن يكون تاماً فيما لو أمكن العمل بالروايات المذكورة، إلا أن بعضها ضعيفة السند والبعض الآخر فاقد للحجية، فأما رواية الكليني فضعيفة بمحمد بن سليمان، وهو بن عبد الله الديلمي «ضعيف جداً لا يعول عليه في شيء» كما نص على ذلك النجاشي^(٤)، وأما رواية العياشي فمرسلة.

وما نقله السيوطي وإن قال عن بعضه «أسانيدنا كلها صحيحة»^(٥)، وعن البعض الآخر «إسناده لا بأس به»^(٦)، إلا أن السند فيه بأجمعه ينتهي إلى عبد الله بن عباس، وقوله ليس حجة ما لم يصرح بنقله عن المعصوم ﷺ.

(١) أي الصدوق.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٦٥.

(٣) الإتيان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج ١ ص ٨٩.

(٤) رجال النجاشي، النجاشي، ص ٣٦٥، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجامعة المدرسين بقم، الطبعة الخامسة ١٤١٦ هـ.

(٥) الإتيان في علوم القرآن، ج ١ ص ٨٩.

(٦) المصدر نفسه، ص ٩٠.

بناء على ذلك فالروايات كلها ضعيفة، ويصعب الإطمئنان إلى مثل هذا التفصيل استناداً فقط إلى مثل هذه الروايات، ولهذا أشكل الشيخ المفيد على ما اختاره الشيخ الصدوق بالقول «الذي ذهب إليه أبو جعفر في هذا الباب أصله حديث واحد لا يوجب علماً ولا عملاً»^(١). كما أشكل غيره بحسب ما نقل الشيخ معرفة في تحقيقاته حيث قال «وقد أخذ الظاهريون من أصحاب الحديث بظاهر هذه الروايات، مستريحين بأنفسهم إلى مدلولها الظاهري تعبداً محضاً.

أما المحققون من العلماء فلم يرقهم الأخذ بما لا يمكن تعقله، ولا مقتضى للتعبد بما لا يرجع إلى أصول العبادات، ومن ثم أخذوا ينقدون هذه الأحاديث نقداً علمياً^(٢).

بهذا فالتوقف والتأمل في مثل هذا التفصيل سببه الأساس ضعف الروايات سنداً، لا بسبب ما قدمه البعض من تساؤلات حول الفائدة من وراء نزول القرآن جملة واحدة في إحدى السماوات العلى ثم نزوله تدريجاً على رسول الله ﷺ؟!^(٣)، إذ يمكن تصوّر حكم وأهداف لمثل هذا التفصيل فيما لو ثبت، فالأمر ليس بمعجز لهذه الدرجة.

ولا لما أشكل به الشيخ المفيد على الصدوق من أن القرآن يتضمن إخباراً عن أحداث واقعية مستقبلية، وبصيغة الماضي أيضاً، وذلك يتنافى مع نزول القرآن جملة واحدة قبل حصول تلك الأحداث، وهذا نص عبارته «الذي ذهب إليه أبو جعفر في هذا الباب أصله حديث واحد لا يوجب علماً ولا عملاً. ونزول القرآن على الأسباب الحادثة حالاً فحالا يدل على خلاف ما تضمنه الحديث، وذلك أنه قد تضمن حكم ما حدث وذكر ما جرى على وجهه وذلك لا يكون على الحقيقة إلا لحدوثه عند السبب،

(١) تصحيح الاعتقاد بصواب الانتقاد، الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان، ص ١٠٢، منشورات الرضي - قم، ١٣٦٣.

(٢) تلخيص التمهيد، محمد هادي معرفة، ج ١ ص ٧٣، مؤسسة النشر الإسلامي التابعة لجماعة المدرسين بقم، الطبعة الرابعة ١٤٢٢ هـ.

(٣) المصدر نفسه.

ألا ترى قوله تعالى: ﴿وَقَوْلِهِمْ قُلُوبُنَا غُلْفٌ بَلْ طَعَّ اللَّهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ﴾^(١).

وقوله: ﴿وَقَالُوا لَوْ شَاءَ الرَّحْمَنُ مَا عَبَدْنَاهُمْ مَّا لَهُمْ بِذَلِكَ مِنْ عِلْمٍ﴾^(٢)، وهذا خبر من ماض ولا يجوز أن يتقدم مخبره فيكون حينئذ خبراً عن ماض وهو لم يقع بل هو في المستقبل، وأمثال ذلك في القرآن كثيرة.

وقد جاء الخبر بذكر الظهار وسببه وأنها لما جادلت النبي ﷺ في حكم الظهار أنزل الله تعالى: ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا﴾^(٣) وهذه قصة كانت بالمدينة فكيف ينزل الله تعالى الوحي بها بمكة قبل الهجرة فيخبر بها أنها قد كانت ولم تكن، ولو تتبعنا قصص القرآن لجاها مما ذكرناه كثيراً... وقد يجوز في الخبر الوارد بنزول القرآن جملة في ليلة القدر أنه نزل جملة منه في ليلة القدر ثم تلاه ما نزل منه إلى وفاة النبي ﷺ، فأما أن يكون نزل بأسره وجميعه في ليلة القدر فهو بعيد مما يقتضيه ظاهر القرآن المتواتر من الأخبار وإجماع العلماء على اختلافهم في الأداء^(٤). لأن التحدث عن الأحداث المستقبلية التي لم تقع وبصيغة الماضي أيضاً لا يتنافى مع العلم الإلهي، فالماضي والحاضر والمستقبل عند الله سبحانه وتعالى سواء، فالله جلت قدرته يتحدث عن المستقبل كما يتحدث عن الماضي، لأن علمه لا يُحد بالماضي الذي وقع بل يشمل المستقبل الذي لم يقع، وأي إشكال في نزول كلام عن الله عز وجل ينبئ فيه عن مستقبل كأنه حصل.

وبمثل هذا الكلام أورد العلامة المجلسي على مناقشة المفيد، قال: «ثبت بالأخبار المستفيضة أن جميع الكتب التي أنزلها الله تعالى على أنبيائه أثبتتها في اللوح المحفوظ قبل خلق السماء والأرض، ثم ينزل منها بحسب المصالح في كل وقت وزمان، وأما انطباقها على الوقائع المتأخرة فلا ينافي ذلك، لأن الله تعالى عالم بما يتكلمون ويصدر

(١) النساء ١٥٥.

(٢) الزخرف ٢٠.

(٣) المجادلة ١.

(٤) تصحيح الاعتقاد، مصدر سابق، ص ١٠٢.

منهم ويقع بينهم بعد ذلك، فأثبت في القرآن المثبت في اللوح جواب جميع ذلك على وفق علمه الذي لا يتخلف، فالمضي إنما يكون بالنسبة إلى زمان التبليغ إلى الخلق»^(١).

لهذا فالإشكال في القول بالتفصيل المذكور يتركز في الضعف السندي للروايات ليس إلا، ولو ثبتت هذه الروايات لما كانت هذه الإشكالات عائقاً يمنع من التمسك بها.

هذا وقد حاول بعض العلماء تقديم صورة أخرى للتفصيل، كالفيض الكاشاني الذي فسّر النزول الأول الدفعي بالنزول على قلب النبي ﷺ، والثاني بالنزول التدريجي طوال سِنِّي الدعوة، وهو ظاهر عبارته في الصافي: «إن القرآن نزل كله جملة واحدة في ليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان إلى البيت المعمور، وكأنه أريد به نزول معناه على قلب النبي ﷺ، كما قال الله ﴿ نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ ﴿٢﴾، ثم نزل في طول عشرين سنة نجوماً من باطن قلبه إلى ظاهر لسانه كلما أتاه جبرئيل ﷺ بالوحي وقرأه عليه بألفاظه»^(٣).

وقد يفهم ذلك أيضاً من عبارة الصدوق، حيث قال: «وأن الله تبارك وتعالى أعطى نبيه العلم جملة واحدة، ثم قال له: ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾^(٤)، وقال عز وجل: ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ إلى قوله ﴿بَيَّانُهُ﴾^(٥)»^(٦).

وتأييداً لمراد الصدوق قال المجلسي: «فلا استبعاد في أن ينزل هذا الكتاب جملة على النبي ﷺ، ويأمره بأن لا يقرأ على الأمة شيئاً منه إلا بعد أن ينزل كل جزء منه في وقت معين يناسب تبليغه، وفي واقعة معينة يتعلق بها»^(٧).

(١) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٨ ص ٣٦٥.

(٢) الشعراء ١٩٣-١٩٤.

(٣) التفسير الصافي، الفيض الكاشاني، ج ١ ص ٦٥، مكتبة الصدر - طهران، الطبعة الثانية ١٤١٦ هـ.

(٤) طه ١١٤.

(٥) القيامة ١٦-١٩.

(٦) بحار الأنوار، مصدر سابق، ج ٨ ص ٣٦٣.

(٧) المصدر نفسه ص ٣٦٤.

وهذا أيضاً ما استقر به الشيخ أبو عبد الله الزنجاني - بحسب ما نقل عنه الشيخ معرفة-، قال: «ويمكن أن نقول بأن روح القرآن - وهي أغراضه الكلية التي يرمي إليها- تجلّت لقلبه الشريف في تلك الليلة ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ﴾، ثم ظهرت بلسانه الأظهر مفرقة في طول سنين ﴿وَقَرَأْنَا مَا فَرَّقْنَاهُ لِنُقَرِّأَهُ عَلَى النَّاسِ عَلَى مَكِّهِ وَنَزَّلْنَاهُ نَزِيلًا﴾^(١)»^(٢).

إلا أن هذا التفصيل مجرد تأويل لا شاهد عليه من الروايات، وتفسير الكاشاني البيت المعمور بقلب النبي ﷺ تكلف لا داعي له، وتأيده بالآيات المباركة المذكورة في غير محله.

فقوله سبحانه ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ﴾ لا ظهور له في النزول الدفعي المقابل للنزول التدريجي كي يُستشهد به في هذا المقام، وإنما هو في سياق الإخبار عن إحدى كيفية نزول القرآن على النبي الأكرم ﷺ، حيث أن واحدة منها نزول الروح الأمين بالآيات على قلب النبي ﷺ، وهو شامل للنزول التدريجي حتى لو افترضنا تحقق النزول الدفعي.

وأما قوله تعالى ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾، فلا تعني أن القرآن الكريم كان قد نزل قبل ذلك على النبي ﷺ بشكل كامل، وأن الله عز وجل أمره أن لا يسبق الأحداث بقراءته أمام قومه، أي أن لا يقرأ شيئاً منه «إلا بعد أن ينزل كل جزء منه في وقت معين يناسب تبليغه، وفي واقعة معينة يتعلق بها» كما قال المجلسي، وإنما تعني أن الرسول ﷺ كان إذا نزل عليه شيء من القرآن بادر بقراءته قبل تمام نزول الآية والمعنى^(٣). بل الغريب كيف أن الصدوق والمجلسي استظهرا ذلك المعنى من الآية مع عدم وجود رواية ولا ظهور للآية فيه. فقوله سبحانه ﴿وَلَا

(١) الإسراء ١٠٦.

(٢) تلخيص التمهيد، مصدر سابق، ج ١ ص ٧٤.

(٣) تفسير القمي، علي بن إبراهيم القمي، ج ٢ ص ٦٥، منشورات مكتبة الهدى ١٣٨٧ هـ. التفسير الكبير، فخر الدين الرازي، ج ٢٢ ص ١٠٥، دار الكتب العلمية - بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٠ م.

تَعَجَّلْ بِالْقُرْآنِ ﴿ ليس فيه أي ظهور يدل على أن القرآن بأكمله كان قد نزل على النبي ﷺ قبل النزول التدريجي، بالتالي فلا قرينة متصلة لفظية تدل على ذلك، ولا قرينة منفصلة أيضاً من آية أو رواية.

وكذلك قوله جل شأنه ﴿لَا تُحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾، فقد روي عن ابن عباس أن النبي ﷺ كان إذا نزل عليه القرآن عجل بتحريك لسانه لحبه إياه وحرصه على أخذه وضبطه، فنهاه الله عز وجل عن ذلك، وهذا بالفعل هو ظاهر الآية أيضاً، فأين هذا من الإستدلال بهذه الآية على النزول الدفعي.

لهذا فالتفصيل الذي احتمله الكاشاني والزنجاني وقال به الصدوق ولم يستبعده المجلسي لا شاهد عليه من آية أو رواية، وإنما هو مجرد تأويل أو استظهار بلا ظهور.

إلى هنا نصل إلى القول بعدم الإطمئنان لوجود مآثور صحيح عن النبي ﷺ أو عن أهل بيته عليهم الصلاة والسلام، يمكن الإستناد إليه في التفريق بين الإنزال والتنزيل فلنعمد إذاً لمناقشة الإشكالات والوجوه المذكورة.

مناقشة الإشكال الأول

أما بالنسبة إلى الآية من سورة الإسراء ﴿وَلَنْ نُؤْمِنَ لِرُفْيَاكَ حَتَّىٰ نُزَلَّ عَلَيْنَا كِتَابًا نَقْرُؤُهُ﴾، فليس فيها ظهور للنزول الدفعي حتى يُسْتَدَلَّ بها في المقام، فقول المستشكل «بأن الكتاب المقروء إنما ينزل دفعة واحدة» ليس صحيحاً، فالمشركون الذين تعنيهم الآية المباركة إنما أرادوا نزول الكتاب، هذا هو الحد المتيقن الذي يمكن استظهاره من الآية، أما أنهم أرادوا النزول الدفعي أو التدريجي فهذا ما لم يمكن أن يدعيه أحد، إذ يمكن أن يراد الاستمرار في إنزال الكتاب وليس مرة واحدة. والمهم هنا أن ليس في الآية صراحة تنص على أنهم أرادوا النزول الدفعي، وبالتالي فالآية مجملة لا يمكن الإستدلال بها.

وهكذا بالنسبة للمقارنة المعقودة بين الآية من سورة الروم ﴿وَيُنزِلُ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾ والأخرى من سورة الحج ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً﴾، فاستعمال التنزيل تارة والإنزال تارة أخرى بالنسبة لموضوع واحد وهو نزول الماء من السماء لا يعني بالضرورة تطابق معنيهما، بل قد يعني اختلاف اللحاظ، فتارة يُنظر إلى المطر بوصفه شيئاً واحداً، وتارة ينظر إليه بوصفه مركباً من أجزاء تنزل تباعاً، بالتالي ففي الحالة الأولى يكون إنزالاً وفي الثانية تنزيلاً.

بناء على ذلك فهذه الآيات لا يمكن أن يُنقض بها، وإنما يمكن النقض بالآية

الأولى وهي قوله تعالى ﴿ وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً ﴾، وذلك لأن ﴿ نُزِّلَ ﴾ استُعْمِلَتْ في النزول الدفعي الظاهر من قوله سبحانه ﴿ جُمْلَةً وَاحِدَةً ﴾.

وقد سبق منا عرض بعض الإجابات على هذا النقض، أحدها أنه من قبيل الإستثناء كما في إجابة الشيخ ناصر مكارم، والثاني ما أجاب به صاحب الميزان من تعدد اللحاظ، لكن الأمر ما زال بحاجة لشيء من التأمل.

مناقشة الإشكال الثاني

إن أصل هذا الإشكال منتفٍ بناءً على ما تم تقريره مسبقاً من عدم الإطمئنان بصدور الروايات القائلة بالنزول الدفعي للقرآن إلى السماء الأولى.

وذلك أن الإشكال ينص على عدم وجود أي معنى لبقاء القرآن في السماء الأولى لسنوات مع أنه ما أنزل إلا هداية البشر، بمعنى إذا كان قد أنزل بهدف هداية البشر فما الفائدة من بقاءه سنيناً في السماء الأولى.

إلا أن القبول بهذا الإشكال فرع التسليم بصدور الرواية القائلة بالنزول الدفعي إلى السماء الأولى، بينما قد اتضح لنا مسبقاً ضعف الرواية، فلا يبقى بعد ذلك مجال لهذا الإشكال من أصل.

ومع ذلك لو سلّمنا بالصدور، فأى مانع عقلي من وجود حكمة لبقاء القرآن في السماء الأولى، فإن مجرد كون الإنزال بهدف هداية البشر لا يتنافى عقلاً مع بقاء القرآن مدة في السماء الأولى، إذ قد يكون في ذلك إشعار للمؤمن بعظمة القرآن الكريم حيث أنه نزل على مراحل، وقد يكون من قبيل الفرق بين الشأنية والفعلية كما نقله صاحب الميزان، وإن لم يقبله هو، فإن إشكاله عليه بأن حكم الخطابات تختلف عن حكم القوانين، حيث يمكن أن يسبق الثاني وقت الحاجة بخلاف الأول، وبعدم صحة اجتماع الناسخ والمنسوخ في آن، مردود بأن ذلك لا يصح بالنسبة للمقاس

البشري، أما بالنسبة للمقاس الإلهي فلا إشكال، فإن العلم الإلهي لا يتقيّد بزمان ولا مكان.

مناقشة تفسير شحرور

قوله بأن النزول الدفعي إنما يعني جعل القرآن عربياً وقابلاً لأن يدرك، باعتبار أنه قبل ذلك لم يكن عربياً - وإلا لزم أن يكون الله سبحانه عربياً -، ولا قابلاً لأن يدرك، هذا القول فيه مناقشات من جهات متعددة:

الأولى: أين الملازمة العقلية بين جعل القرآن في الأصل عربياً وبين كون الجاعل وهو الله سبحانه عربياً، فإذا كان الجاعل الأساس للقرآن عربياً لزم منه كون البارئ عز وجل عربياً أيضاً؟.

هذا الكلام إنما يقال بالنسبة لنا نحن البشر، لا بالنسبة لله سبحانه، فجعل القرآن عربياً في الأصل إنما هو مشيئة من الله عز وجل، أي أنه شاء أن يجعله عربياً، في حين أنه قادر على جعله بأي لغة كانت.

الثانية: أن جعل القرآن قابلاً لأن يدرك، قد يفهم من آيات أخرى كقوله سبحانه ﴿وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْآنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُدَكِّرٍ﴾^(١)، بناء على القول بأن التيسير بمعنى القابلية للإدراك، لكن هذا الجعل -بناء على التسليم به- ليس له علاقة بالنزول الدفعي، فتفسير النزول الدفعي للقرآن بجعله قابلاً للإدراك فيه تكلف كبير.

الثالثة: إن القول بهذا الرأي مبنٍ على كون الجعل في قوله سبحانه ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ بمعنى النقل من حالة إلى أخرى، وكذلك قوله تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾، بحيث يكون معنى الإنزال: النزول من حالة عليوية إلى حالة أدنى، إلا أن الأمر ليس كذلك، فالجعل هو التكوين والتقدير، أي هكذا قدره الله عز وجل وجعله، لا أنه نقله من حالة إلى أخرى. وهكذا بالنسبة للإنزال، فهو يعني أن الله سبحانه أنزله على عباده عربياً، لا أنه حوّل من حالة إلى حالة أخرى.

لهذا لا يمكن الحكم بصحة أو معقولية تفسير الدكتور محمد شحرور بالنسبة لمفهوم الإنزال المنصوص عليه في هذه الآيات خاصة، وإن كان شيء من هذا التفسير تصدّقه بحسب الظاهر آيات أخرى كما أشرت أعلاه.

مناقشة استنتاج الطباطبائي

انتهى الطباطبائي بعد مناقشته لبعض الإشكالات المذكورة إلى القول بأن مفهوم الإنزال يراد منه الإنزال على قلب النبي ﷺ، واعتبر هذا التفسير هو الأوفق لأسباب دُكرت سلفاً.

لكن هذا الإستنتاج يفتقر إلى الدليل الواضح، فالروايات قاصرة عن إثبات هذا المعنى، وإن سعى الفيض الكاشاني لتأويلها بما يتناسب مع هذا كما سبق بيانه، حيث قال: «إن القرآن نزل كله جملة واحدة في ليلة ثلاث وعشرين من شهر رمضان إلى البيت المعمور، وكأنه أريد به نزول معناه على قلب النبي ﷺ»، وواضح من قوله «وكانه» عدم الجزم وإنما هو مجرد احتمال، وقد استدل له بقوله سبحانه ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ﴾، كما استدل له الشيخ الصدوق بقوله عز من قائل ﴿وَلَا تَعْجَلْ بِالْقُرْآنِ مِنْ قَبْلِ أَنْ يُقْضَىٰ إِلَيْكَ وَحْيُهُ﴾، وقوله تعالى ﴿لَا تَحْرِكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ﴾ إلى قوله: ﴿يَا نَهْ﴾.

وأقل ما يقال في هذا الإستدلال أنه مجمل من هذه الجهة، لعدم دلالة الضمير بشكل صريح في الآية الأولى على القرآن كاملاً، كما أن التعجُّل بقراءته وتحريك اللسان به ليس فيه إشعار بسبق نزول القرآن كاملاً على النبي ﷺ.

فالآية الأولى ليست في مقام الحديث عن نزول القرآن كلاً أو بعضاً، وإنما هي

في مقام بيان الكيفية التي ينزل بها جبرائيل بالآيات القرآنية على النبي الأكرم ﷺ، إذ أنه ينزل بها على قلبه.

بل ورد في الروايات الصادرة عن أهل البيت عليهم السلام ما يشعر بكون المقصود في هذه الآية بعض الآيات، أي أن الضمير في قوله سبحانه: ﴿بِهِ﴾ يعود على بعض القرآن كآية أو أكثر، ففي بصائر الدرجات عن أبي محمد قال: قلت لأبي جعفر عليه السلام: أخبرني عن الولاية نزل بها جبرائيل من عند رب العالمين يوم الغدير؟ فقال: ﴿نَزَلَ بِهِ الرُّوحُ الْأَمِينُ ﴿١١٣﴾ عَلَى قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ الْمُنذِرِينَ ﴿١١٤﴾ بِلِسَانٍ عَرَبِيٍّ مُبِينٍ ﴿١١٥﴾ وَإِنَّهُ لَفِي زُبُرِ الْأَوَّلِينَ﴾ قال: هي الولاية لأمير المؤمنين^(١).

والنزول بالولاية يوحي بنزول بعض الآيات فقط، باعتبار أن القرآن نص على الولاية في آيات بعينها، كما أن الرواية تشير إلى أن النزول المقصود هنا إنما هو في يوم الغدير.

وأما الآية الثانية فالتعجل بقراءة القرآن ليس فيه ظهور يؤكد على أن القرآن نزل كاملاً على النبي ﷺ، بحيث يكون معنى التعجل قراءة النبي لبعض الآيات التي لم تنزل بعد في النزول التدريجي، وإنما تعني كما في تفسير القمي أن «رسول الله ﷺ إذا نزل عليه القرآن بادر بقراءته قبل تمام نزول الآية والمعنى»^(٢)، وهكذا نقل القرطبي عن ابن عباس، قال «كان عليه السلام يبادر جبريل فيقرأ قبل أن يفرغ جبريل من الوحي حرصاً على الحفظ، وشفقة على القرآن مخافة النسيان، فنهاه الله عن ذلك»^(٣).

وهكذا بالنسبة للآية الثالثة حيث ورد عن ابن عباس كما في المجمع «كان النبي ﷺ إذا نزل عليه القرآن عجل بتحريك لسانه لحبه إياه وحرصه على أخذه وضبطه

(١) بصائر الدرجات، محمد بن الحسن الصفار، ص ٩٣، منشورات الأعلمي - طهران، ١٤٠٤هـ.

(٢) تفسير علي بن إبراهيم القمي، مصدر سابق، ج ٢ ص ٦٥.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، أبو عبد الله محمد القرطبي، ج ١١ ص ١٦٦، دار الكتب العلمية - بيروت، ١٩٩٣م.

مخافة أن ينسأه فنهاه الله عن ذلك»^(١).

لهذا لا يوجد دليل صريح من آية أو رواية يدل على أن النزول الدفعي للقرآن الكريم كان على قلب النبي ﷺ.

(١) مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، ج ١٠ ص ٥٠٤، دار إحياء التراث العربي - بيروت، الطبعة الأولى. وانظر أيضاً الكشاف، محمود بن عمر الزمخشري، ج ٤ ص ٤٩٨، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٦ م.



استنتاج

مما مضى من مناقشة يتبين لنا قصور الأدلة عن إثبات إنزال القرآن الكريم كاملاً إلى السماء الأولى أو على قلب النبي الأكرم ﷺ، وبهذا يمكن استخلاص النتائج التالية:

١ - عدم ثبوت النزول الدفعي للقرآن بصورة كاملة، لا إلى السماء الأولى أو الرابعة - كما هو مجال الاختلاف بين ما روي عن ابن عباس وما روي عن أهل البيت عليهم السلام -، ولا على قلب النبي ﷺ.

إذا كيف نفهم قوله سبحانه ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ الْقَدْرِ﴾^(١)، وقوله عز وجل ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبْرَكَةٍ﴾^(٢)، وما ورد في الخبر الصحيح^(٣) عن حمران أنه سأل أبا جعفر عليه السلام عن قول الله تعالى ﴿إِنَّا أَنْزَلْنَاهُ فِي لَيْلَةِ مُبْرَكَةٍ﴾ قال: نعم ليلة القدر وهي في كل سنة في شهر رمضان في العشر الأواخر، فلم ينزل القرآن إلا في ليلة القدر^(٤)؟.

(١) القدر ١.

(٢) الدخان ٣.

(٣) محمد بن يعقوب الكليني عن علي بن إبراهيم عن أبيه عن محمد بن عمير عن عمر بن أذينة عن الفضيل وزرارة ومحمد بن مسلم عن حمران.

(٤) الكافي، محمد بن يعقوب الكليني، ج ٤ ص ١٥٧، دار الكتب الإسلامية - طهران، الطبعة الثالثة ١٣٦٧ هـ.ش.

أي كيف نوفق بين القول بعدم النزول الدفعي بالطريقتين المذكورتين وبين هاتين الآيتين والخبر الصحيح، إذ قد يقال بأنها ظاهرة في نزول القرآن جملة واحدة في ليلة القدر؟.

ربما يصح القول هنا بالإجمال، فالضمير في الآيتين ﴿أَنْزَلْنَاهُ﴾، و (القرآن) في الرواية ليست صريحة في كون المراد كامل القرآن، بل تحتل القرآن بأجمعه كما تحتل بعضه، وإن كان الظهور في الإحتمال الأول أجلى. ومع ذلك فلو سلمنا بهذا الإحتمال فالكيفية غير معلومة، فإذا لم يكن بالنزول إلى السماء الأولى أو الرابعة، ولم يكن على قلب النبي ﷺ، فما هي الكيفية؟ ذلك غير معلوم ولا صراحة في الآيتين والخبر.

لهذا يُحتمل أن يكون المراد بعض القرآن، ولا أظن أن الإستشكال يكون المبعث النبوي في رجب يمنع من القول بنزول البعض، إذ لا يشترط أن يكون المقصود بالنزول في ليلة القدر من شهر رمضان -بناءً على التبعض- بداية النزول بنحو مطلق ولا نزول أول شيء منه، بل يمكن أن يكون نزول الآيات الأولى من سورة العلق في السابع والعشرين من شهر رجب بمثابة الإبلاغ عن النبوة فقط لشخص النبي ﷺ، أما النزول في ليلة القدر فهو لتبليغ الرسالة وإيصال الآيات القرآنية إلى الناس.

وما أشكل به العلامة الطباطبائي على ذلك من عدم معقولية خلو البعثة من القرآن الكريم أكثر من ثلاثين يوماً -كما جاء في ضمن كلامه السابق الذكر- لا يشكّل مانعاً، فقد تكون ثمة حكمة تقتضي ذلك، بل قد حصل فعلاً كما نُصَّ عليه في قوله سبحانه ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾^(١)، فقد ورد في تفسير القمي عن أبي جعفر ﷺ بخصوص هذه الآية: (وذلك أن جبرائيل ﷺ أبطأ على رسول الله ﷺ، وأنه كانت أول سورة نزلت ﴿أَقْرَأْ بِأَسْمَائِكَ الَّذِي خَلَقَ﴾^(٢)، ثم أبطأ عليه فقالت خديجة رضي الله عنها: لعل ربك قد تركك فلا يرسل إليك، فأنزل الله تبارك وتعالى ﴿مَا وَدَّعَكَ رَبُّكَ وَمَا قَلَى﴾^(٣).

(١) الضحى ٣.

(٢) العلق ١.

(٣) تفسير القمي، مصدر سابق، ج ٢ ص ٤٢٨.

٢- النزول التدريجي للقرآن الكريم ثابت بالوجدان، حتى لو لم نقل بأن التنزيل يدل على التدرّج، لأن القرآن واقعاً وبطريقة مشهودة للجميع كان ينزل بحسب المناسبات على مدى ثلاثة وعشرين عاماً.

لكن هذا التدرّج هل يمكن استفادته من مفهوم التنزيل، أم أنه يفهم من الواقع الخارجي فقط؟

بحسب الظاهر إن ما عليه المشهور من المفسرين هو الأول، ويدعمه كلام بعض اللغويين كالراغب الأصفهاني كما مرّ معنا، بحجة أن التفعيل يدل على التكثير، وتأكيد الفعل بالمفعول المطلق ﴿وَنَزَّلْنَاهُ نَزِيلاً﴾ يشير إلى تفريق الإنزال.

وثمة قلة كأبي حيان الأندلسي والألوسي قالوا بأن التفعيل هنا لا يدل على التكثير وإنما على النقل، بحجة أن التفعيل الدال على التكثير إنما يحصل غالباً في الأفعال التي تكون متعدية قبل التفعيل، أما التي تكون لازمة قبله -كالذي نحن بصدده- فتفعيلها يدل على النقل فقط.

وهو إشكال متين، غير أن الأندلسي والألوسي صرّحا في عبارتهما أن هذا هو الغالب، وهو يعني وجود استثناءات، بمعنى أن تفعيل اللازم قد يدل على التكثير أيضاً، بالتالي يمكن أن يستدل عليه بالقرائن، فما المانع من أن يكون تصريح بعض اللغويين، وتحقق التكثير والتدرّج خارجاً على مدى ثلاثة وعشرين عاماً، والتزام مشهور المفسرين به، قرائن كافية للقول بالتكثير والتدرّج في المقام؟.

الظاهر هو ذلك، بل هو الأرجح، ومع هذا فالأمر يحتاج إلى تتبع الإستعمالات اللغوية للتحقق من الأمر بصورة أدق.

وبناء على ذلك فال مورد الوحيد الذي قد يُتَمَسَّكُ به للإعتراض على هذه النتيجة، الآية المباركة ﴿وَقَالَ الَّذِينَ كَفَرُوا لَوْلَا نُزِّلَ عَلَيْهِ الْقُرْآنُ جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾، فهي ظاهرة في النزول الدفعي ﴿جُمْلَةً وَاحِدَةً﴾، بالرغم من وجود التفعيل.

لكن الذي يبدو لي أن التفعيل هنا ﴿نُزِّلَ﴾ لا يفيد ما يفيد (أنزل)، وإنما يبقى للتدرج أثر، فهو وإن كان بمعنى النزول الدفعي إلا أن لحاظ التدرج والتكثّر موجود، بحيث يكون اللحاظ في (أنزل) القرآن كشيء واحد، بينما اللحاظ في (نزل) القرآن بصفته أجزاءً، ويمكن تصوّر ذلك بسهولة، بل ويمكن أن يكون له حكمة خاصة أيضاً. والله العالم.

فتكون النتيجة الأكثر رجحاناً بناءً على ذلك، أن (أنزل) تفيد نزول بعض القرآن الكريم في شهر رمضان في ليلة القدر، وذلك في بداية الأمر بتبليغ الرسالة والقرآن إلى الناس، لا في بداية إبلاغ النبي ﷺ بنبوته، وأن (نزل) تفيد التدرج على مدى ثلاثة وعشرين عاماً. ومع ذلك فالأمر يتطلب تحقيقاً أوسع وتدقيقاً أشمل في مجال الإستعمالات اللغوية.

تنزيل الكتاب بالحق

بعد أن فرغنا من البحث في مفهوم الإنزال والتنزيل، ينبغي أن نتوقف عند قوله سبحانه ﴿ نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ ﴾.

فماذا يعني تنزيل الكتاب بالحق؟

لكلام الله عز وجل المنزّل عناوينٌ متعددةٌ، وكل عنوان راجع للحاظ خاص، فالكتاب له لحاظ خاص، وهكذا القرآن والفرقان، فلكل واحد منها لحاظه وإن كان بينها قواسم مشتركة. وستحدث عن كل عنوان في المناسبة المتعلقة به.

فما المقصود بالكتاب؟

لا شك أن العنصر المقوم للكتاب الكتابة، كما أن العنصر المقوم للقرآن القراءة، والفارق العرفي بينهما واضح، لكن توجد فوارق لغوية دقيقة بينهما.

أما في الروايات فقد عرّف الكتاب بأنه جملة القرآن، وعرّف القرآن بأنه جملة الكتاب، ففي صحيح عبد الله بن سنان عن الصادق عليه السلام قال: سألته عن قول الله تبارك وتعالى ﴿الْعَمَّ ۝١﴾... إلى قوله ﴿وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾ قال: الفرقان هو كل أمر محكم، والكتاب هو جملة القرآن الذي يصدقه من كان قبله من الأنبياء.^(١)

(١) المصدر نفسه، ج ١ ص ٩٦.

وفي رواية الكافي قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن الفرقان والفرقان أهما شيئان أو شيء واحد؟ فقال: القرآن جملة الكتاب، والفرقان المحكم الواجب العمل به.^(١)

وذلك يعني أن القرآن هو الكتاب والكتاب هو القرآن، ولا شك في ذلك، فقولُه سبحانه في مطلع سورة البقرة ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيهِ﴾^(٢) يعني القرآن، كما أن قوله عز وجل ﴿إِنَّ هَذَا الْقُرْآنَ يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ أَقْوَمُ﴾^(٣) يعني الكتاب، مع أن هناك آيات قد تُشعر بوجود تمايز وتغاير بينهما، كقوله تعالى ﴿طَسَّ تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُبِينٍ﴾^(٤)، فعطف الكتاب على القرآن ربما يُشتم منه شيء من الاختلاف.

لكن الاختلاف بينهما ليس في الذات، لا من حيث التباين ولا العموم والخصوص من وجه ولا العموم والخصوص مطلقاً، بل النسبة بينهما من حيث الذات التساوي، والاختلاف إنما هو من حيث اللحاظ.

توضيح ذلك: أما من حيث الذات فلا تباين، لأن القرآن الكريم ليس شيئاً مبايناً للكتاب المبين، أي النسبة بينهما ليس التباين من جميع الجهات، بحيث يكون القرآن شيئاً والكتاب شيئاً آخر.

ولا التباين من بعض الجهات فقط بمعنى العموم والخصوص من وجه، بحيث يكون بعض القرآن ليس كتاباً وبعض الكتاب ليس قرآناً، بينما يتحدان في بعض آخر، فيكون هذا البعض في الوقت نفسه كتاباً وقرآناً.

كما أنهما ليسا من قبيل العموم والخصوص المطلق، بأن يكون كل الكتاب قرآناً وبعض القرآن ليس كتاباً، أو العكس.

إنما النسبة بينهما التساوي، فكل القرآن كتاباً وكل الكتاب قرآناً، بمعنى أن كلام

(١) الكافي، مصدر سابق، ج ٢ ص ٦٣٠.

(٢) البقرة ٢.

(٣) الإسراء ٩.

(٤) النمل ١.

الله جل شأنه تارة نطلق عليه بأجمعه قرآناً وتارة نطلق عليه كتاباً.

بالتالي فوجه التمايز بينهما ليس في الذات، وإنما في اللحاظ، أي في المفهوم اللغوي للكتابة والقراءة، وإن كانت هناك آراء أخرى تدّعي وجود تمايز حتى في الذات، وسنأتي عليها مفصلاً عند الحديث عن قوله تعالى: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْقُرْآنِ وَكِتَابٍ مُّبِينٍ﴾^(١)، وقوله سبحانه: ﴿تِلْكَ آيَاتُ الْكِتَابِ وَقُرْآنٍ مُّبِينٍ﴾^(٢).

هذا مع العلم بأن التعريف اللغوي لهما متقارب جداً، فالقراءة من قرى وهو «أصل صحيح يدل على جمع واجتماع... ومنه القرآن، كأنه سمي بذلك لجمعه ما فيه من الأحكام والقصص وغير ذلك»^(٣)، والكتابة من كتب وهي «أصل صحيح واحد يدل على جمع شيء إلى شيء»^(٤)، وفي الجمهرة «كتب الكتاب يكتبه كتباً: إذا جمع حروفه وأصل الكتب ضمك الشيء إلى شيء»^(٥). فكلا اللفظين - القراءة والكتابة - يدل على جمع الأشياء وضمها إلى بعضها، وكأنها لفظان مترادفان.

ومع ذلك فبينهما اختلاف في اللحاظ، فالقرآن جمع للحروف في حال التلفظ، ولهذا قال الراغب في المفردات «القراءة ضم الحروف والكلمات بعضها إلى بعض في الترتيل»^(٦)، بينما الكتاب جمع للحروف في حال آخر وهو التثبيت على الورق وشبهه، ويُعرف ذلك من الاستعمالات القرآنية، كما في قوله سبحانه ﴿وَلْيَكْتُبَ بَيْنَكُمْ كِتَابًا بِالْعَدْلِ﴾^(٧). وكأن الإشارة هنا إلى الفارق بين المدون والمقروء، فكتاب الله عز وجل مدون ومقروء، ولذلك آثار سنأتي عليها

(١) النمل ١.

(٢) الحجر ١.

(٣) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج ٥ ص ٧٨.

(٤) المصدر نفسه، ج ٥ ص ١٥٨.

(٥) التحقيق في كلمات القرآن الكريم، العلامة المصطفوي، ج ١٠ ص ٢٠، مركز نشر آثار العلامة المصطفوي - إيران، الطبعة الأولى ١٣٨٥ هـ.ش.

(٦) مفردات غريب القرآن، مصدر سابق، ص ٤٠٢.

(٧) البقرة ٢٨٢.

لهذا فالمقصود بالكتاب: الجامع للأشياء المثبتة خطئاً، وهي هنا التعاليم والأحكام والعبر وأخبار الماضي والحاضر وما إلى ذلك. فهذا الجامع نزله الله سبحانه وتعالى تدريجاً على النبي ﷺ بالحق.

فما المقصود بالحق هنا؟

مفهوم الحق متشعب، وله أبعاد لغوية وفلسفية، كما له تطبيقات فقهية وقانونية متعددة، وقد تحدثت عنه مفصلاً في دراسات أخرى^(١)، وسأذكر في هذا المقام بما توصلت له هناك في خصوص البحث اللغوي فقط.

فقد فسّر الحق عند أهل اللغة تارة بأنه خلاف الباطل، وتارة بمعنى الوجوب والثبوت، والظاهر أن الثاني نتيجة تلقائية للأول.

فقد قال صاحب المقاييس «حق: الحاء والقاف أصل واحد وهو يدل على إحكام الشيء وصحته، فالحق نقيض الباطل»، ثم قال: «ويقال حق الشيء: وجب»^(٢).

وهكذا قال المصباح «الحق خلاف الباطل»، ثم قال: «وهو مصدر حق الشيء من بابي ضرب وقتل إذا وجب وثبت،... وحققت الأمر أحقه إذا تيقنته أو جعلته ثابتاً لازماً»^(٣).

وفي لسان العرب «الحق: ضد الباطل»، وفيه أيضاً «حق الأمر ويحق حقوقاً: صار حقاً وثبت، قال الأزهري: معناه وجب يجب وجوباً، وحق عليه القول وأحقته أنا. وفي التنزيل: ﴿قَالَ الَّذِينَ حَقَّ عَلَيْهِمُ الْقَوْلُ﴾^(٤) أي ثبت، قال الزجاج هم الجن والشياطين، وقوله تعالى: ﴿وَلَكِنْ حَقَّتْ كَلِمَةُ الْعَذَابِ عَلَى الْكَافِرِينَ﴾^(٥) أي وجبت وثبتت، وكذلك

(١) راجع كتاب (حرية التعبير عن الرأي الديني) التابع لسلسلة (حقوق الإنسان في الفقه الإسلامي).

(٢) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج ٢ ص ١٥.

(٣) نقلاً عن التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٢ ص ٣٠٥.

(٤) القصص ٦٣.

(٥) الزمر ٧١.

﴿لَقَدْ حَقَّ الْقَوْلُ عَلَىٰ أَكْثَرِهِمْ﴾^(١) وحقه يحقه حقاً وأحقه، كلاهما أثبتته وصار عنده حقاً لا يشك فيه^(٢).

وقد استنبط الفقيه الأصفهاني من هذه الكلمات أن الحق مفهوماً يعني شيئاً واحداً وهو الثبوت، كما هو ظاهر عبارته التالية: «وأما الحق فله في اللغة معانٍ كثيرة، والمظنون رجوعها إلى مفهوم واحد، وجعل ما عداه من معانيه من باب إشتباه المفهوم بالمصدق، وذلك المفهوم هو الثبوت تقريباً، فالحق بمعنى المبدء هو الثبوت، والحق بالمعنى الوصفي هو الثابت، وبهذا الاعتبار يطلق الحق عليه تعالى لثبوته بأفضل أنحاء الثبوت الذي لا يخالطه عدم أو عدمي، والكلام الصادق حق لثبوت مضمونه في الواقع»^(٣).

وبالتالي فقول اللغويين (خلاف الباطل) أو (نقيض الباطل) يعني أن له وجوداً ثابتاً، باعتبار أن الباطل لا وجود له من رأس، أي أنه نوع من الكذب، وفي مقابله الصدق، أي الوجود الواقعي.

والثبوت المقصود هنا يعني أنه ثابت في نفسه، وقد يكون بمعنى الثبوت للغير إذا أُسند الحق إليه، فإذا قيل عن الشيء أنه حق كان بمعنى الثبوت في نفسه، وأما إذا قيل بأنه حق لفلان فهو يعني أنه ثابت له.

ولاشك أن الحق لغوياً يتضمن معنى الثبوت، لورود هذا المعنى في كلمات اللغويين، لكن الكلام هل المراد الثبوت فقط، أم هناك لحاظ آخر؟

يلاحظ في تعريفات اللغويين المذكورة أعلاه ورود لحاظ آخر بضميمة الثبوت، وهو الوجوب في بعضها، واللزوم في بعض آخر.

(١) يس ٧.

(٢) لسان العرب، ابن منظور، ج ١٠ ص ٤٩، نشر أدب الحوزة - قم، محرم ١٤٠٥ هـ.

(٣) حاشية كتاب المكاسب، الشيخ محمد حسين الأصفهاني، ج ١ ص ٣٨، الناشر: ذوي القربى، الطبعة الثانية ١٤٢٧ هـ.

فهل المراد هنا بالوجوب ما يرادف الثبوت، كما قد يظهر من عبارة لسان العرب حيث أنه عرّف الثبوت بالوجوب، قال: «حقّ الأمر ويحقّ حقوقاً: صار حقاً وثبت، قال الأزهري: معناه وجب يجب وجوباً»، بل ذكر المقاييس الوجوب دون الثبوت، قال: «حق الشيء: وجب».

أم أن في الوجوب لحاظاً إضافياً، كما قد يظهر من عبارة المصباح حيث أنه عطف الثبوت على الوجوب، قال «وجب وثبت»، والعطف يدل على المغايرة ولو النسبية، كما أنه ذكر حالين للحق وهما الثبوت واللزوم، قال: «وحققت الأمر أحقّه إذا تيقنته أو جعلته ثابتاً لازماً».

ويضاف إلى ذلك أيضاً اعتبار ولحاظ آخر في تعريف الحق نصّ عليه اللغويون، وهو اليقين والمطابقة التامة للواقع، ففي العبارة الأخيرة للمصباح نصّ على اليقين «تيقنته»، وفي المقاييس نصّ على الإحكام والصحة «حقّ: الحاء والقاف أصل واحد وهو يدل على إحكام الشيء وصحته».

والظاهر وجود مغايرة ولو من جهة بعض اللحظات لا جميعها، أي ليس من الضرورة أن يكون التغير بمعنى التباين المطلق، فيكفي أن يكون بمعنى العموم والخصوص من وجه، والظاهر أنه كذلك، وذلك أن اللغويين يعتمدون في تعريف الألفاظ وتشكيل معانيها على الإستعمالات العرفية عند قدامى العرب:

فالعرب تارة يستعملون اللفظ في معنى ومجال واحد فقط، فيفهم بذلك أن معنى اللفظ هو هذا لا غير، كما هو ظاهر استعمالهم للفظ (صنم)، وهو الشيء الذي يتخذ للعبادة، مع بعض التفاصيل لسنا بصدددها في هذا المقام، ولذا قال صاحب المقاييس «صنم: كلمة واحدة لا فرع لها»^(١).

وتارة يستعملونه في معانٍ ومجالاتٍ حقيقية متعددة، فيفهم بذلك وجود اشتراك لفظي، كلفظ (عين) المستعمل في العين الباصرة والعين النابعة وغيرهما على

(١) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج ٣ ص ٣١٤.

نحو الحقيقة^(١)، وكلفظ (ظن) المستعمل بمعنى تيقنَ وبمعنى شكَّ على نحو الحقيقة بحسب الظاهر^(٢)، وكلفظ (شعب) الدال على الافتراق والاجتماع^(٣)، وفيه قال الخليل الفراهيدي «من عجائب الكلام ووسع العربية أن الشعب يكون تفرقاً ويكون اجتماعاً»^(٤).

وقد يستعملون اللفظ أيضاً في عدة مجالات لكن لا بمعنى الإشتراك اللفظي، وإنما بمعنى أن اللفظ يدل على مجموع ذلك في آن، والظاهر لمن له أنس بالكتب اللغوية أن غالب تعريفات اللغويين هي من هذا القبيل، ولهذا تجدهم في تعريف الألفاظ يستشهدون بأمثلة كثيرة من استعمالات العرب، بحيث يكون كل مثال يشير إلى جزئية من كُلي المعنى، كالذي نحن بصدده تماماً.

وبناء على ذلك فالذي يظهر أن لفظ الحق يُستعمل بمعنى الوجوب، وبمعنى الثبوت أيضاً، كما يستعمل بمعنى المطابقة للواقع يقيناً. وكل واحد من هذه المعاني لا يعني الآخر وإن اتحد معه في بعض الأجزاء، فالحق يعني المفهوم الجامع للوجوب والثبوت والمطابقة للواقع.

والوجوب هنا لا يعني الوجوب الذاتي العقلي، بحيث يكون معنى الحق: الواجب الوجود عقلاً في مقابل الممكنات العقلية، لأن الحق قد يكون واجباً وقد يكون ممكناً، وإنما يعني الوجوب العرفي، الذي يستمد الوجوب الشرعي منه معناه، فالوجوب هنا بمعنى اللزوم، ولهذا جاء في تعريف المصباح «جعلته ثابتاً لازماً»، فالحق في معناه يستبطن اللزوم، أي أن تكون الجهة التي عليها الحق ملزمة به. فبالإضافة إلى كونه ثابتاً في نفسه، فإنه واجب على من هو عليه.

وليس هذا فحسب، بل ثمة إضافة أخرى لمفهوم الثبوت، وذلك أن الثبوت

(١) أصول الاستنباط، السيد علي نقی الحیدری، ص ٥٠، مكتبة الإمام الصادق عليه السلام - الكاظمية.

(٢) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج ٣ ص ٤٦٢.

(٣) المصدر نفسه، ج ٣ ص ١٩٠.

(٤) المصدر نفسه ص ١٩١.

مفهوم تشكيكي، أي يمكن أن تكون له مراتب، والثبوت في مفهوم الحق يرقى إلى أعلى المراتب، ولهذا أُخذ في مفهومه المطابقة اليقينية للواقع، فقد ورد قيد اليقين في عبارة المصباح المتقدمة، كما ورد أيضاً قيد الإحكام والصحة في عبارة المقاييس، وكلاهما يدلان على المطابقة التامة للواقع.

من جميع ذلك يمكن لنا استنباط المعنى الجامع لمفهوم الحق لغوياً، فهو يعني: الثبوت المطابق للواقع برتبة اليقين، والواجب على من هو عليه، أي هو ثابت في نفسه يقيناً، وملزم لمن هو عليه.

فالحق لا يعني الثبوت المجرد فقط، وإنما يضاف إليه لحاظان، أحدهما اليقين، والثاني الإلزام للغير. فإذا أُطلق أُريد به هذا المعنى المركب.

من جميع ما مضى بحثه يتضح لنا أن المعاني المدونة ﴿الْكِتَابَ﴾ المنزلة تدريجياً ﴿نَزَّلَ﴾ ثابتة ومطابقة للواقع يقيناً، وملزمة ﴿بِالْحَقِّ﴾ لمن أنزلت عليه، وهو نبينا الأكرم محمد ﷺ ﴿عَلَيْكَ﴾ وأُمَّتُهُ، والإقتصار على ذكره ﷺ في الآية لا يفيد الإختصاص، وإنما لأنه الوساطة والطريق الموصل لتلك المعاني إلى سائر العباد.

وينبغي هنا الإشارة إلى نكتة أخرى في الآية، ذكرها الدكتور حسن الترابي في تفسيره، تتعلق بقوله سبحانه ﴿نَزَّلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ﴾، أي لماذا عليك وليس إليك؟ فلماذا نُزِّلَ القرآن على النبي ﷺ، وليس إليه؟

يقول الترابي «وعليك: صيغة وقع أشد من إليك، موافقة للعزم الذي تشد إليه السورة الجماعة المسلمة من وطأة المجادلة الكتابية، ثم المقاتلة والهزيمة في جهاد أحد»^(١). وهو كلام متين، فالنزول على النبي ﷺ يدل من جهة على النزول من جهة علوية، ومن جهة أخرى على أنه تكليف، أي يجب عليه تنفيذ مضامينه، وليس مجرد رسالة تصل إليه.

(١) التفسير التوحيدي، حسن الترابي، ج ١ ص ٢٢٧، دار الساقى - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٤م.

التصديق لما بين يديه

أخبرنا الباري جلّت قدرته من خلال هذه الآية المباركة عن حالين لتنزيل القرآن الكريم، الأول تنزيهه بالحق، وقد سبق بيانه، والثاني ﴿مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾، فـ ﴿مُصَدِّقًا﴾ منصوب على الحال، وذلك يفيد أن الحال التي كان عليها القرآن عند التنزيل أنه مصدق لما بين يديه.

فماذا يعني التصديق؟

وما الذي بين يدي الكتاب؟

التصديق من الصدق، وهو يشير هنا إلى أحد أوجه الممارسة العملية والتطبيق الواقعي للصدق، كما أنه مرتبط بجهة خارجية. لهذا يلزم أن نقرّ مفهوم الصدق حتى نقع على المقصود بالتصديق.

الصدق يتجلى في مواطن عديدة كما هو واضح في الإستعمال القرآني، أحدها الصدق في الإخبار سواء عن الماضي كقوله سبحانه ﴿قُلْ صَدَقَ اللَّهُ﴾^(١)، أو المستقبل - وهو الإيعاد- كقوله عز من قائل ﴿لَقَدْ صَدَقَ اللَّهُ رَسُولَهُ الرُّءُوسَ بِالْحَقِّ لَدْخُلْنَا الْمَسْجِدَ الْحَرَامَ إِنْ شَاءَ اللَّهُ ءَامِنِينَ مُحَلِّقِينَ رُءُوسَكُمْ وَمُقَصِّرِينَ لَا تَخَافُونَ فَعَلِمَ مَا لَمْ تَعْلَمُوا فَجَعَلَ

(١) آل عمران ٩٥.

مِنْ دُونِ ذَلِكَ فَتَحَاقِرِيًّا ﴿١﴾، وثانيها بمعنى الثبات في المواطن الصعبة كقوله تعالى ﴿مِنَ الْمُؤْمِنِينَ رِجَالٌ صَدَقُوا مَا عَاهَدُوا اللَّهَ عَلَيْهِ فَمِنْهُمْ مَن قَضَىٰ نَجْبَهُ وَمِنْهُمْ مَن يَنْظُرُ وَمَا بَدَّلُوا تَبْدِيلًا﴾ ﴿٢﴾، وثالثها الإلتزام التام بالقيم والتعاليم الدينية كقوله سبحانه ﴿لَيْسَ الْبِرَّ أَنْ تُولُوا وَجُوهَكُمْ قِبَلَ الْمَشْرِقِ وَالْمَغْرِبِ وَلَكِنَّ الْبِرَّ مَنْ ءَامَنَ بِاللَّهِ وَالْيَوْمِ الْآخِرِ وَالْمَلَائِكَةِ وَالْكِتَابِ وَالرِّبَاةِ وَعَاتَى الْمَالَ عَلَىٰ حُبِّهِ ذَوِي الْقُرْبَىٰ وَالْيَتَامَىٰ وَالْمَسْكِينِ وَأَبْنَ السَّبِيلِ وَالسَّائِلِينَ وَفِي الرِّقَابِ وَأَقَامَ الصَّلَاةَ وَءَاتَى الزَّكَاةَ وَالْمُؤْتُونَ بِعَهْدِهِمْ إِذَا عَاهَدُوا وَالصَّابِرِينَ فِي الْبَأْسَاءِ وَالضَّرَاءِ وَحِينَ الْبَأْسِ أُولَئِكَ الَّذِينَ صَدَقُوا وَأُولَئِكَ هُمُ الْمُتَّقُونَ﴾ ﴿٣﴾.

والظاهر من كل ذلك أن الصدق يعني المطابقة مع الواقع سواء على مستوى الخطاب الشفهي أو على مستوى التطبيق العملي. فإذا تحدّث الموصوف بالصدق صدق في الإخبار وفي تنفيذ ما التزم به.

أضف إلى ذلك أن الصدق في اللغة يدل على القوة والصلابة، فقد جاء في المقاييس «صدق: أصل يدل على قوة في شيء قولاً وغيره. من ذلك الصدق: خلاف الكذب، سمي لقوته في نفسه، ولأن الكذب لا قوة له هو باطل، وأصل هذا من قولهم: شيء صدق أي صلب ورُمح صدق. ويقال صدقوهم القتال (تصلبوا فيه)، وفي خلاف ذلك كذبوهم. والصدّيق: الملازم للصدق. والصدّاق: صدق المرأة، سمي بذلك لقوته وأنه حق يلزم».

والقوة والصلابة تفيد هنا قوة المطابقة مع الواقع، بمعنى أن الصادق هو من يطابق قوله الحقيقة النظرية والواقع العملي بأعلى المستويات.

وبناء على ذلك يكون معنى التصديق الصادر من جهة -وهي هنا الكتاب- نحو جهة أخرى -وهي ما بين يدي الكتاب-: المطابقة التامة لما في الكتاب من المعاني

(١) الفتح ٢٧.

(٢) الأحزاب ٢٣.

(٣) البقرة ١٧٧.

والقيم الكبرى مع ما في الجهة الأخرى من معانٍ وقيم، وذلك يفيد أموراً كثيرة منها:

١. صدور المعاني القديمة والجديدة من مصدر واحد وهو الله سبحانه وتعالى.
٢. وإن كان ثمة تغاير بين القديم والجديد في بعض التفاصيل، إلا أن كل ذلك يسير في خط واحد وهو العبودية لله عز وجل، وغاية ما هناك أن كلاً منهما مؤطر بزمانه، فالقرآن الكريم لزماننا، وتلك لأزمنتها، وهذا قد يفتح لنا نافذة نُظِّلُ من خلالها على جدلية الثابت والمتغير.

هذا هو المراد من التصديق بحسب الظاهر. ومع ذلك يأتي سؤال هام هنا أشار إليه الفخر الرازي في تفسيره^(١)، ولا بد أن نجيب عليه، وهو: كيف يكون القرآن مصدقاً للذي بين يديه بينما هو ناسخ له؟

للإجابة على هذا السؤال يلزم أن نحدد بداية المراد من الذي بين يدي الكتاب، ولماذا وُصِفَ بهذه الصفة ﴿بَيْنَ يَدَيْهِ﴾؟

لم أجد رواية بخصوص هذه الآية تعطي هذا المعنى، إلا أن عامة المفسرين ذهبوا إلى أن المراد جميع الكتب السماوية التي أنزلت على الأنبياء السابقين عليهم السلام^(٢)، وهذا هو الظاهر، فالمطابقة التامة (التصديق) لقيم القرآن الكريم إنما تكون في مقابل قيم أخرى شبيهة بها، ولا شبيه لها إلا ما جاء في كتب السماء. ولكن ليس هذا فحسب، بل هناك قرائن مقالية منفصلة تدل على ذلك بكل وضوح، فمن الآيات المباركة قوله سبحانه ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾^(٣)، فهذه الآية تدل بوضوح على أن الذي بين يدي الكتاب إنما هو من الكتب، أي الكتب السماوية.

(١) التفسير الكبير، الفخر الرازي، ج ٧ ص ١٣٧، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى ١٩٩٠م.

(٢) انظر مجمع البيان، مصدر سابق، ج ٢ ص ٥٢٤. الميزان، مصدر سابق، ج ٣ ص ٨. من هدى القرآن، مصدر سابق، ج ١ ص ٣٧٣. التفسير الكبير، مصدر سابق، ج ٧ ص ١٣٧. الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج ٤ ص ٥. تفسير المنار، مصدر سابق، ج ٣ ص ١٥٥. تفسير التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ٣ ص ٩.

(٣) المائدة ٤٨.

ومن الأخبار ما جاء في الإحتجاج عن معمر بن راشد قال: سمعت أبا عبد الله عليه السلام يقول: قال رسول الله ﷺ: «وإن الله عز وجل جعل كتابي المهيمن على كتبهم الناسخ لها»^(١). فالهيمنة هنا على الكتب السماوية كما هو واضح، وهو ما يتطابق مع الآية أعلاه، حيث أن الهيمنة في الآية أيضاً إنما هي على كتب الأنبياء عليهم السلام التي بين يدي القرآن الكريم. فالهيمنة هنا والهيمنة هناك تتعلق بموضوع واحد وهو كتب السماء، أي التي بين يدي الكتاب المنزل على النبي الأكرم محمد ﷺ.

بهذا يكون المقصود من الذي بين يدي الكتاب في الآية المباركة الكتب السماوية التي أنزلت على الأنبياء السابقين عليهم السلام.

لكن لماذا وُصِفَت الكتب السماوية بهذه الصفة ﴿بَيْنَ يَدَيْهِ﴾؟

قال ابن عاشور بأن «جعل السابق بين يديه لأنه يجيء قبله، فكأنه يمشي أمامه»^(٢)، بينما قال الطبرسي «وإنما قيل لما بين يديه لما قبله، لأنه ظاهر له كظهور الذي بين يديه»^(٣)، وهو قريب من عبارة الرازي التالية «السؤال الأول: كيف سمي ما مضى بأنه بين يديه؟، والجواب: أن تلك الأخبار لغاية ظهورها سماها بهذا الاسم»^(٤).

لكن لا دليل على ما ذكره الطبرسي والرازي، مع أن كون الشيء بين يدي شيء آخر يلزم منه الظهور بسبب القرب، إلا أن هذا اللازم ليس تعريفاً حقيقياً، بمعنى أن التعريف العلمي هو الذي يفسر المفهوم لا الذي يشير إلى لازم من لوازمه، والظهور هنا مجرد لازم من لوازم ما يكون بين اليدين، فكل ما يكون بين يديك يكون ظاهراً لك، وعلى هذا الأساس يمكن ذكر لوازم أخرى أيضاً، فما كان بين يديك يلزم منه أن يكون ظاهراً، كما يلزم منه أن يكون قريباً أيضاً، وهكذا. لكن القرب ليس تفسيراً

(١) الإحتجاج، الشيخ الطبرسي، ج ١ ص ٥٧، دار النعمان للطباعة والنشر - النجف الأشرف، ١٣٨٦هـ.

(٢) التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ٣ ص ٩.

(٣) مجمع البيان، مصدر سابق، ج ٢ ص ٥٢٤.

(٤) التفسير الكبير، مصدر سابق، ج ٧ ص ١٣٧.

للذي بين يدي الشيء، وهكذا الظهور. لهذا فإن تفسير الطبرسي والرازي ناقص.

وأما تفسير ابن عاشور فهو الأقرب، فالذي بين يدي الإنسان إنما هو الذي أمامه، والأمام هنا بمعنى التقدم والسبق من حيث الزمن، لا من حيث المكانة والشأن، مع أن الذي في الأمام في الأصل يُعَدُّ الأفضل شأنًا ومكانةً، لكن هنا لا يراد ذلك، للقرائن الصارفة، حيث دَلَّتْ الآيات الأخرى على هيمنة القرآن على الكتب السابقة، كما في الآية المذكورة سلفاً ﴿وَأَنْزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾، والهيمنة دليل على علو الشأن، فالقرآن أعلى شأنًا من بقية الكتب السماوية.

بل قد تكون لهذا التركيب ﴿بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ إيجاءات أكثر تواضعاً بالنسبة للكتب السابقة وأكثر علوًا بالنسبة للقرآن الكريم، باعتبار أن الذي يجلس بين يدي الإنسان يكون أقل شأنًا منه، كما هو المؤلف، لأن هذه الجلسة شبيهة بجلسة المتعلم أمام أستاذه، وقد يؤيد ذلك ما جاء بعد هذا التركيب من التأكيد على الهيمنة ﴿وَمُهَيِّمًا عَلَيْهِ﴾. وستعرض لاحقاً لمفهوم الهيمنة عند تفسير سورة المائدة.

إذاً هذا ما يعطيه قوله تعالى ﴿بَيْنَ يَدَيْهِ﴾ من معاني ودلالات. بعد هذا يأتي السؤال السابق المطروح من قبل الرازي: كيف يكون القرآن مصدقاً للكتب السماوية مع أنه ناسخ لها؟

أجاب الرازي عن ذلك بالقول «إذا كانت الكتب مبشرة بالقرآن وبالرسول، ودالة على أن أحكامها تثبت إلى حين بعثه، وأنها تصير منسوخة عند نزول القرآن، كانت موافقة للقرآن، فكان القرآن مصدقاً لها، وأما فيما عدا الأحكام فلا شبهة في أن القرآن مصدق لها، لأن دلائل المباحث الإلهية لا تختلف في ذلك، فهو مصدق لها في الأخبار الواردة في التوراة والإنجيل»^(١).

والإجابة نفسها تقريباً كررها الشيخ ناصر مكارم، فقد جاء في الأمثل «ليس

(١) المصدر نفسه.

في الآيات المذكورة دلالة على تصديق جميع محتويات التوراة والإنجيل، بل دلالتها تقتصر على التصديق العملي لما جاء في الكتب الموجودة بيد اليهود والنصارى بشأن النبي الخاتم وكتابه. هذا، إلى جانب وجود آيات عديدة في القرآن تتحدث عن تحريف اليهود والنصارى لآيات التوراة والإنجيل^(١).

وكلا الإجابتين تطابقا الواقع، فالتصديق في الأصل وإن كان يعني المطابقة التامة مع ما جاء في الكتب السابقة حتى في الجزئيات والتفاصيل، إلا أن القرائن المنفصلة دلّت على خلاف ذلك، خصوصاً الآيات الدالة على التحريف الذي طال التوراة والإنجيل، والأخبار المعتبرة الدالة على نسخ بعض الأحكام، وسيكون لنا حديث حول هذا الأمر في بحوث لاحقة.

لهذا فالتصديق يكون في المجالات التالية:

١. في القيم الكليّة، كالتوحيد والعدالة.
٢. في الأدلة الكبرى الدالة على القضايا الغيبية ورسالات الأنبياء ﷺ.
٣. فيما لم يثبت نسخه، وما ثبت عدم نسخه، كما في قوله سبحانه ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ ءَامَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٢).

وما أشبه ذلك، وخروج بعض التفاصيل لا يمنع من صدق مفهوم التصديق بالمعنى الواسع الذي سبق بيانه.

تبقى إشارة واحدة أكد عليها الشوكاني في تفسيره، بالنسبة للام في قوله سبحانه ﴿لَمَّا﴾، حيث قال بأنها للتقوية^(٣). وذلك فيه إضافة تفيد قوة التأكيد على المعنى الذي يعطيه مفهوم التصديق للكتب السماوية التي بين يدي القرآن الكريم.

(١) الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل، الشيخ ناصر مكارم الشيرازي، ج ١ ص ١٨٧.

(٢) البقرة ١٨٣.

(٣) فتح القدير، محمد بن علي الشوكاني، ص ٢٠٠، دار المعرفة - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ

إن قوله سبحانه في عجز الآية الثالثة ومطلع الآية الرابعة ﴿وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ من قَبْلُ ﴿٣﴾ يفيد بأن الكتابين نزلا بشكل كامل دفعة واحدة. فمع أننا قررنا مسبقاً بأن الإنزال وإن كان يعني النزول الدفعي، لكن ليس من الضرورة أن يكون شاملاً للكتاب بكامله، إلا أننا هنا نقول بالدفعية والكتاب بكامله، وذلك للأسباب التالية:

١- إنما قلنا بالنسبة للقرآن بالدفعية والتبويض، لوجود النص القائل بالتدرج، كما هو مبين في البحث السابق، وذلك لم يثبت بالنسبة للتوراة والإنجيل، حيث لم يرد نص يؤكد على التنزيل التدريجي لهما. فالذي دفعنا للقول بالتبويض بالنسبة للقرآن إنما هي النصوص القائلة بالتدرج، إذ لا سبيل للتوفيق بين نصوص الدفعية ونصوص التدرج إلا القول بالتبويض في خصوص الإنزال، وإلا فالأصل في الدفعية نزول الشيء بكامله دفعة واحدة.

٢- كما بالنسبة للقرآن توجد قرائن تفيد التبويض في الإنزال، كذلك بالنسبة للتوراة والإنجيل توجد قرائن تفيد الإنزال الكامل، فالتوراة مثلاً نزلت عندما واعد الله سبحانه موسى ﷺ الليالي الأربعين، وهو المورد الوحيد الذي ذكره القرآن بخصوص نزول التوراة، فبالنسبة للميعاد قال سبحانه ﴿وَوَاعَدْنَا مُوسَى ثَلَاثِينَ لَيْلَةً

وَأَتَمَمْنَهَا بِعَشْرِ فِتْمٍ مِيقَتُ رَبِّهِ أَرْبَعِينَ لَيْلَةً ﴿١﴾، وفي هذا الموعد أنزلت التوراة وهي الألواح في التعبير القرآني، فقد قال سبحانه في سياق الحديث عن هذا الموعد ﴿وَكَتَبْنَا لَهُ فِي الْأَلْوَابِ مِنْ كُلِّ شَيْءٍ مَوْعِظَةً وَتَفْصِيلًا لِكُلِّ شَيْءٍ فَخَذَهَا بِقُوَّةٍ وَأَمَرَ قَوْمَهُ بِأَخْذِهَا بِحَسَنِهَا﴾ ﴿٢﴾، فبعد انقضاء المدة أنزلت عليه الألواح، ﴿وَالْأَلْوَابِ﴾ جمع محلى باللام يفيد العموم، وهو يفيد هنا التوراة كاملاً، أي جميع آياتها، هذا من جهة، ومن جهة أخرى تأكيد الآية على أن الألواح تتضمن مواعظ وتفصيلاً لكل شيء، وذلك قرينة أخرى على أن المقصود التوراة كاملاً.

٣- ما ورد في العلل عن النبي الأكرم ﷺ: «والتوراة والإنجيل والزبور نزلت كلها جملة في الألواح والورق» ﴿٣﴾.

لهذه الأسباب نقول بأن التوراة والإنجيل أنزلت دفعة واحدة، وأن الإنزال في قوله سبحانه ﴿وَأَنْزَلَ التَّوْرَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾ يفيد الإنزال الدفعي للكتابين بصورة كاملة، وقد أيد هذا الإستنتاج بعض المفسرين كالشيخ محمد عبده بحسب ما نقل عنه تلميذه محمد رشيد رضا في المنار، قال «وقال الأستاذ الإمام في تفسير هذه الجملة: المتبادر من كلمة (أنزل) أن التوراة نزلت على موسى مرة واحدة، وإن كانت مرتبة في الأسفار المنسوبة إليه فإنها مع ترتيبها مكررة، والقرآن لا يعرف هذه الأسفار ولم ينص عليها. وكذلك الإنجيل نزل مرة واحدة، وليس هو هذه الكتب التي يسمونها الأناجيل، لأنه لو أرادها لما أفرد الإنجيل دائماً مع أنها كانت متعددة عند النصارى حيثنذ» ﴿٤﴾.

لكن ماذا يعني نزول التوراة والإنجيل دفعة واحدة؟

بحسب الظاهر ذلك يعني عدم تأطرها بأسباب للنزول كما كان النص القرآني،

(١) الأعراف ١٤٢.

(٢) الأعراف ١٤٥.

(٣) علل الشرائع، الشيخ الصدوق، ج ٢ ص ٥٠٩، منشورات المكتبة الحيدرية ومطبعتها - النجف الأشرف، ١٩٦٦ م.

(٤) تفسير المنار، مصدر سابق، ج ٣ ص ١٥٩.

وبتعبير آخر: لماذا أُخِذَ بالإعتبار الزمان والمكان والأحوال بالنسبة لنزول آيات القرآن الكريم، ولم يؤخذ أي شيء من ذلك بالنسبة لنزول التوراة والإنجيل؟. بلا شك إن لذلك دلالات مهمة تتعلق بمعادلة الزمان والمكان ستعرض لها في بحوث قادمة.

لماذا التوراة والإنجيل؟

واضح هنا أن الآية المباركة خَصَّتْ التوراة والإنجيل بحديث، وذلك يعني نوعاً من الإهتمام، أي نوعاً من الخصوصية تعطيه الآية لهذين الكتابين. كيف؟

اتضح لنا من الحديث السابق أن المقصود من قوله سبحانه ﴿لَمَّا بَيَّنَّ يَدِي﴾: الكتب السماوية جميعها التي سبقت القرآن الكريم من حيث الزمان، ولا شك أنها تشمل التوراة والإنجيل، فلماذا إذاً ذكرتهما الآية بعد ذلك بخصوصهما، ولم تذكر غيرهما، سواء الذي جاء قبلها ﴿صُفِّ إِبْرَاهِيمَ﴾^(١)، أو بينها ﴿وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزُّبُورِ﴾^(٢)؟.

الظاهر لأهميتهما من جهة، ولتداولهما من جهة أخرى، لأن صحف إبراهيم عَلَيْهِ السَّلَامُ وزبور داود عَلَيْهِ السَّلَامُ لم يبق لهما ذكر نظري ولا حضور عملي في حياة الموحدين الذين عاصروا النبي الأكرم صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، فلم يبق منهما إلا الإسم، وأما من كان على الحنيفية قبل بداية الدعوة الإسلامية فقد كان يعمل بما أثر عن إبراهيم الخليل عَلَيْهِ السَّلَامُ شفاهاً، إذ لا دليل على وجود كتاب في تلك الحقبة الزمنية يدعى صحف إبراهيم. إضافة إلى محدودية العدد، فقد «بقيت الحنيفية محصورة في أفراد قلائل متناثرين في القبائل الجاهلية، ولم تكن ظاهرةً واسعةً في حياة العرب الجاهليين الدينية في تلك الفترة التي وصلتنا أخبارها»^(٣)، ولم يُعْرَف لها منتسبون إلا القليل كأباء النبي صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ، وزيد بن عمرو بن نفيل، وقس بن ساعدة، وبعض آخر^(٤). كما أنهم لم يكونوا يشكِّلون

(١) الأعلى ١٩.

(٢) الأنبياء ١٠٥.

(٣) منتدى القضايا الأدبية واللغوية، الشبكة العنكبوتية.

(٤) المصدر نفسه.

قوة مناهضة للدعوة النبوية أو مشكّكة في صحة ارتباطها بالله سبحانه، على العكس من اليهود والنصارى الذين كانوا يناصرون النبي ﷺ العداً.

فالحنيفية لم يبق لها أنصار إلا قلة، وغير مناهضة للدعوة الإسلامية في الغالب، وأما الكتاب السماوي التابع لها المتمثل في صحف إبراهيم الخليل ﷺ فلم يثبت وجود شيء منه، وهكذا بالنسبة لزبور داود ﷺ، فليس له ظهور اجتماعي وأتباع، إضافة إلى أن أكثره حِكْمٌ ومناجاة وليس أحكاماً^(١)، وأما الزبور نفسه ككتاب فلا وجود له.

لهذا فالمشكلة الأساس منحصرة في أتباع التوراة والإنجيل، أي اليهود والنصارى، وبالتالي فذلك يعني:

أولاً: أهمية الكتابين بين سائر كتب السماء، باستثناء القرآن الكريم.
ثانياً: إشعار اليهود والنصارى بأن القرآن يسير في خط واحد مع التوراة والإنجيل، لأنهم جميعاً من مصدر واحد، ويدعو إلى القيم والتعاليم نفسها التي يدعو إليها الكتابان.

(١) انظر تفسير القرطبي، مصدر سابق، ج ٦ ص ١٧.

إنزالٌ من قبل

إن إنزال الكتابين كان ﴿ مِنْ قَبْلُ ﴾، أي من قبل نزول القرآن الكريم، والقبليّة هنا من حيث الزمن، لا من حيث المكانة والشأن، ولا من حيث العلم الإلهي.

والبناء هنا على الضم ﴿ قَبْلُ ﴾ دليل على الحذف، أي وجود مضاف إليه محذوف، تقديره من قبل تنزيل الكتاب، أي أنزل التوراة والإنجيل من قبل تنزيل الكتاب وهو القرآن.

والوجه في ذلك بحسب ما يقرره أهل اللغة أن ﴿ قَبْلُ ﴾ في مثل هذه الإستعمالات «غاية مبني على الضم لأنه قد حذف منه، وهو ظرف يدخله النصب والخفض في حال سلامته، فلما اعتلّ بالحذف اعطى حركةً لم تكن تلحقه، وقيل أعطى الضمة لأنها غاية الحركات»^(١).

وتوضيح ذلك أن هذا الظرف وأشباهه كالذي ورد في قوله سبحانه ﴿ لِلَّهِ الْأَمْرُ مِنْ قَبْلُ وَمِنْ بَعْدُ ﴾^(٢)، في الأصل هي معرّبة، ولكن في حال النصب والجر فقط، وفيما إذا كانت سالمة أي غير معتلّة، ويراد بالسلامة هنا إذا كان المضاف إليه غير محذوف،

(١) إعراب القرآن، لأبي جعفر أحمد النحاس، ج ١ ص ٢٠٢، عالم الكتب - بيروت، الطبعة الثالثة

١٩٨٨ م.

(٢) الروم ٤.

والإعتلال إذا كان المضاف إليه محذوفاً، ومن أمثلة السلامة في حال الجر قوله سبحانه وتعالى ﴿مِنْ قَبْلِ الْفَتْحِ﴾^(١)، ﴿مِنْ بَعْدِ مِيثَاقِهِ﴾^(٢)، وفي حال النصب قوله عز وجل ﴿قَبْلَ مَوْتِهِ﴾^(٣)، ﴿بَعْدَ مَوْتِهَا﴾^(٤)، ففي هذه الأمثلة بأجمعها ذُكِرَ المضاف إليه (الفتح، ميثاقه، موته، موتها). ومن أمثلة الإعتلال ما ورد في الآية الرابعة من سورة الروم المذكور أعلاه، والمقطع القرآني الذي نحن بصدد بحثه الآن، وفيها لم يُذَكَّر المضاف إليه بعد الظرف (قبل، بعد)، ولهذا تكون معتلة، أي محذوفة المضاف إليه، فالمضاف إليه يكون منوياً لكنه غير مذكور.

وفي حال السلامة يكون الظرف منصوباً أو مجروراً بحسب موقعه من الجملة، وأما في حال الإعتلال فيُبنى على الضم، أي ما بُنِيَ على الضم إلا لأنه قد حُذِفَ منه المضاف إليه.

وقد ذهب صاحب التحرير إلى القول بأن قوله تعالى ﴿مِنْ قَبْلُ﴾ قيدٌ قُدِّمَ على قوله سبحانه ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾ للإهتمام به، وذلك حتى «لا يُتَوَهَّم أن هدى التوراة والإنجيل مستمر بعد نزول القرآن. وفيه إشارة إلى أنها كالمقدمات لنزول القرآن، الذي هو تمام مراد الله من البشر ﴿إِنَّ الدِّينَ عِنْدَ اللَّهِ الْإِسْلَامُ﴾^(٥) فالهدى الذي سبقه غير تام»^(٦).

وقد عنى بذلك أن الآية تنص على أن الكتابين كانا من قبل نزول الكتاب فقط هدى للناس، أما الآن فليسا كذلك، ويُفهم ذلك من تقديم ﴿مِنْ قَبْلُ﴾ على ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾، لأن مثل هذا التقديم يفيد التأكيد على المقدم والإشعار بمستوى الإهتمام به. فكأن الآية تريد أن تلفت نظر القارئ بأن ذلك الهدى إنما هو: من قبل فقط وليس دائماً.

(١) الحديد ١٠.

(٢) البقرة ٢٧.

(٣) النساء ١٥٩.

(٤) البقرة ١٦٤.

(٥) آل عمران ١٩.

(٦) التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ٣ ص ١٠.

وبالتالي فإن كونها هدىً من قبل، يجعلها بشكل تلقائي بمثابة المقدمة لنزول القرآن الكريم، ودليل على أن القرآن هو الهدى التام والدائم، وأما هدى الكتابين فناقص لأنه خاص بزمن معين.

وبالطبع فإن هذا الإستنتاج مبني على القول بأن قوله تعالى ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ متعلق بالكتابين فقط، من دون أن يكون شاملاً للكتاب وهو القرآن. وإلا فعلى القول الآخر الناص على شمول الهدى للكتابين والقرآن الكريم، لا يبقى معنى لذلك الإستنتاج. وهذا ما سنحققه في العنوان التالي.



لماذا أُنزلت الكتب السماوية؟

تجيب الآية على هذا السؤال قائلة: ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾. لكن أي الكتب السماوية التي تكون هدى للناس، أي هل يعود هذا المقطع إلى خصوص التوراة والإنجيل، أم إلى الكتاب أيضاً - القرآن -؟

وبتعبير آخر: هل أن المراد من هذا المقطع أن الله سبحانه أنزل التوراة والإنجيل هدى للناس، أم نزل الكتاب وأنزل والتوراة والإنجيل هدى للناس، وبالنتيجة: هل أن التوراة والإنجيل هدى للناس، أم أن الكتاب والتوراة والإنجيل بأجمعها هدى للناس؟ ذهب بعض المفسرين إلى القول بأن الهدى في الآية صفة لجميع الكتب السماوية المذكورة، وهي الكتاب والتوراة والإنجيل، فأما رجوعها للتوراة والإنجيل فواضح بسبب التعاقب وعدم وجود فاصل بين الصفة ﴿هُدًى﴾ وبين الموصوف ﴿التَّورَةَ وَالْإِنْجِيلَ﴾، ولذلك لا يمكن إخراج الكتابين عن شمول الهدى لهما إلا بقريضة قوية، وإن ادّعاها بعض كما سيأتي.

وأما شمولها للكتاب - القرآن - فليسبين:

١. وصف القرآن بالصفة نفسها ﴿هُدًى﴾ في سورة البقرة حيث قال سبحانه ﴿ذَلِكَ الْكِتَابُ لَارْتَيْبَ فِيهِ هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾^(١)، وفي سور أخرى.

(١) البقرة ٢.

٢. ما يظهر من سورة الفاتحة أن الهدى هدف أسمى لجميع رسالات السماء، ولهذا أصبح طلباً منشوداً لكل إنسان بغض النظر عن ديانته، حيث قال سبحانه ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ الْمُسْتَقِيمَ﴾^(١)، فإذا كان الهدى بهذه المنزلة فلا يعقل أن يخلو منه القرآن، بل هو ميزة من ميزاته، ولذا قال تعالى في معرض كلامه عن الثمار العملية للقرآن ﴿يَهْدِي بِهِ اللَّهُ مَنِ اتَّبَعَ رِضْوَانَهُ سُبُلَ السَّلَامِ وَيُخْرِجُهُم مِّنَ الظُّلُمَاتِ إِلَى النُّورِ بِإِذْنِهِ وَيَهْدِيهِمْ إِلَى صِرَاطٍ مُسْتَقِيمٍ﴾^(٢).

هذا ما يظهر من عبارة بعض من المفسرين^(٣) وقد وصفهم الرازي بالأكثرين^(٤)، وفي مقابلهم جمعٌ قالوا باختصاص الصفة هنا بالكتابين فقط^(٥)، وبذلك يكون القرآن قد وُصف بأنه حق، والكتابان وُصفا بأنها هدى^(٦). ولا يمنع من ذلك عند أصحاب هذا القول وُصف القرآن في سورة البقرة بأنه ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، لأن الأمر يعود لمساحة الإنتفاع ونوعية المخاطب بحسب ما يُفهم من عبارة الرازي في قوله «إنما قال ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ لأنهم هم المنتفعون به، فصار من هذا الوجه هدى لهم لا لغيرهم، أما ههنا فالمنظرة كانت مع النصارى، وهم لا يبتدون بالقرآن، فلا جرم لم يقل ههنا في القرآن إنه هدى، بل قال إنه حق في نفسه سواء قبلوه أو لم يقبلوه، وأما التوراة والإنجيل فهم يعتقدون في صحتها ويدعون بأننا إنما نتقول في ديننا عليهما، فلا جرم وصفها الله تعالى لأجل هذا التأويل بأنها هدى»^(٧).

(١) الفاتحة ٦.

(٢) المائدة ١٥.

(٣) التفسير التوحيدي، مصدر سابق، ج ١ ص ٢٢٨. ومجمع البيان، مصدر سابق، ج ٢ ص ٥٢٤. تقريب القرآن إلى الأذهان، مصدر سابق، ج ١ ص ٣١١.

(٤) التفسير الكبير، مصدر سابق، ج ٧ ص ١٤٠.

(٥) تفسير المنار، مصدر سابق، ج ٣ ص ١٦٠. والتحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ٣ ص ١٠.

(٦) التفسير الكبير، ج ٧ ص ١٣٩.

(٧) المصدر نفسه.

وفي مقابل هذين القولين قال بعض من المفسرين بأنه قوله تعالى ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ حال آخر للقرآن، فالحال الأولى ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾، وما نحن فيه حال ثانية، ولازم ذلك كون الهدى في الآية صفةً للقرآن فقط ولا يشمل الكتابين، وهو صريح القرطبي في تفسيره^(١)، ولذلك فهو يعتبر الآية من سورة البقرة ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾ حاكمة ومفسرةً للآية هنا ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾، فالناس هنا يراد منهم خصوص المتقين لا مطلق الناس، يقول «قال ابن فورك: التقدير هدى للناس المتقين، دليله في البقرة ﴿هُدًى لِّلْمُتَّقِينَ﴾، فرد العام إلى ذلك الخاص. وهدى في موضع نصب على الحال»^(٢).

وإن كان لكل قول من الأقوال الثلاثة وجه، إلا أن الأقرب عدم الإختصاص بأيٍّ من الكتب الثلاثة، وإنما الشمول لها جميعاً، للقرائن التالية:

١. كون الهدى للناس، وليس لفئة خاصة أو أمة بعينها، لأن الناس جمع محلي باللام وهو مما يفيد العموم، وبهذا يكون المراد عامة الناس من جميع الديانات، ولا قرينة واضحة تصرف هذا العموم إلى أي معنى خاص، سواء كان الكتابين أو القرآن. ومجرد المجاورة للكتابين لا يفيد التخصيص بعد تصدير الآية بالحديث عن القرآن الكريم وعظمته، بل لو قيل بأن التخصيص بالقرآن فقط أرجح لكان أوفق، نظراً لأن الآية المباركة في مقام الإفصاح عن مميزات القرآن وخصائصه النظرية والعملية. ومع ذلك لا نقول بهذا التخصيص أيضاً لأن التعبير بالناس يفيد عامة المكلفين المخاطبين من قبل السماء. وما أفاده القرطبي من كون ﴿لِّلْمُتَّقِينَ﴾ في سورة البقرة مخصصاً ﴿لِّلنَّاسِ﴾ في سورة آل عمران غير مفيد، إذ في سورة البقرة الحديث صريح عن القرآن، بينما هنا ليس كذلك، فهناك خلاف في تشخيص المراد، واحتمال اختلاف الموضوع في الآيتين، وهو ما نبه إليه الرازي قبل قليل، ففي البقرة الموضوع خصوص المسلمين، بينما هنا المسلمون وأهل الكتاب، هذا إضافة

(١) وذكره الطبرسي في مجمع البيان أيضاً، ج ٢ ص ٥٢٥.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج ٤ ص ٦.

إلى أننا لو عملنا بهذه المنهجية في التخصيص للزم من ذلك تخصيص أكثر العمومات القرآنية، فبمجرد الوقوع على لفظ خاص في السورة نفسها أو في سورة أخرى قريب من جهة من الجهات من لفظ عام نلجأ للتخصيص، وهذا ما لم يقل به أحد، إذ لا بد أن يكون دليل المخصّص أقوى ظهوراً من دليل العام حتى نتمكن من التخصيص، وأما مجرد الإحتمال فلا يُرَكَن إليه.

٢. كان الحديث في الأصل في هذه الآيات عن مميزات القرآن الكريم، فتم في الآية الثالثة الحديث عن القيمة النظرية له ﴿بِالْحَقِّ﴾، والعلاقة بينه وبين سائر كتب السماء ﴿مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ﴾، والظاهر أن ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾ القيمة العملية للقرآن الكريم، ولازم ذلك بالطبع كون القرآن فقط هدى للناس في زمن نزوله، لكن لأن الخطاب بحسب الظاهر موجّه أيضاً لأهل الكتاب بدليل ذِكر الكتابين لذلك أصبحا مشمولين للصفة، وكان الآية تخاطب أهل الكتاب: كما أن الكتابين هدى للناس فكذلك القرآن.

فالهدى شامل للكتب الثلاثة، مع العلم بأن الغاية النهائية لهذا الخطاب التأكيد على أن القرآن الكريم فعلاً هدى لجميع الناس بلا استثناء، إذ لا مجال للتعبّد بالكتابين بعد نزول القرآن، وسأشير قريباً إلى نكتة ترتبط بهذا المبحث.

إلى هنا يكون قد اتضح لنا مساحة الصفة ﴿هُدًى لِلنَّاسِ﴾، وهل أنها خاصة بكتب سماوية دون أخرى أم عامة تشمل جميع تلك الكتب، ولا أقل الكتب الثلاثة، ويبقى الحديث عن معنى الهدى ﴿هُدًى﴾ والجار والمجرور ﴿لِلنَّاسِ﴾، فما المراد بالهدى، ومن هم الناس المقصودون؟

مفهوم ﴿هُدَى﴾

الظاهر من عبارة السيد المدرسي أن الهدى يعني التمييز بين الخير والشر وشبههما^(١)، وقريب منها عبارة التراي الذي رأى بأن الهدى يتلخص في التمييز بين الحق والباطل^(٢).

والذي يبدو أن العبارتين تفصحان عن نتيجة الهدى، فالتمييز بنفسه ليس هو الهدى، إلا إذا كان المراد من الهدى اسم المصدر، أما الهدى بالمعنى المصدرى فتعني «التقدم للإرشاد، هديته الطريق أي تقدمته لأرشده. وكل متقدم لذلك هاد. ويقال أقبلت هوادي الخيل أي أعناقها، ويقال هادياها: أول رعييل منها لأنه المتقدم. والهادية: العصا، لأنها تتقدم مُمسكها كأنها ترشده»^(٣).

فالهدى بالمعنى المصدرى: التقدم للدلالة على الطريق، والدلالة هذه تُعين على التمييز بين الصحيح والسقيم، وهو المراد من الهدى بمعنى الإسم المصدرى.

بهذا فالكتب السماوية هدى، لأنها لا تكون خلف الإنسان وتدفعه نحو طريق مجهول، وإنما تكون أمامه لتدله على الطريق الصحيح. تماماً كالفرق بين السياقة

(١) من هدى القرآن، مصدر سابق، ج ١ ص ٣٧٣.

(٢) التفسير التوحيدى، مصدر سابق، ص ٢٢٨.

(٣) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج ٦ ص ٤٢.

والقيادة، فقد جاء في اللغة «القود: نقيض السوق، يقود الدابة من أمامها ويسوقها من خلفها، فالقود من أمام والسوق من خلف»^(١).

إن هذا الفارق كبير جداً وهام، فالسوق من الخلف يدل في بعض استعمالاته ومصاديقه على أن السائق غير مطمئن للطريق وغير عارف به، بل قد يكون خائفاً وحذراً، ولهذا يتراجع للخلف ويدفع غيره للأمام، حتى لو وقع أيُّ مكروه يصاب به الآخر وينجو هو، ومن ذلك ما جاء في قوله سبحانه ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ كَفَرُوا إِلَىٰ جَهَنَّمَ زُمَرًا﴾^(٢). مع أن السوق قد يأتي في بعض المصاديق من باب التكريم، حيث يُقَدَّم صاحب الشأن الرفيع، كما في قوله سبحانه ﴿وَسِيقَ الَّذِينَ اتَّقَوْا رَبَّهُمْ إِلَىٰ الْجَنَّةِ زُمَرًا﴾^(٣).

أما القيادة من الأمام فتدل على اليقين والمعرفة التامة بالطريق، لأن الذي في الأمام يكون كالدليل العارف بالطرق المستوية والوعرة، وبالتالي فهو لا يخشى شيئاً ولا يحذر، ويستطيع أن يتجنب بصاحبه أي عثرة، لما لديه من الوضوح والبصيرة التامة.

والظاهر أن هذا هو الفارق الكبير بين العطاء العلمي الإلهي وبين العطاء البشري، فالأول يقوم بالقيادة بينما يقوم الثاني بالسياقة بالمعنى الأول، لأن الإلهي يقيني والبشري شكِّي.

على هذا فالكتب السماوية هادية، لأنها تحمل اليقين التام والمعرفة الكاملة بالحاضر والمستقبل، ولهذا فهي تأخذ الإنسان دائماً نحو الحقيقة النظرية والعملية، وتحوّل بينه وبين المزالق والعثرات التي تواجهه سواء في بحثه عن المعرفة أو سعيه لتشخيص مواقفه في الحياة.

(١) لسان العرب، مصدر سابق، ج ٣ ص ٣٧٠.

(٢) الزمر ٧١.

(٣) الزمر ٧٣.

معنى ﴿لِّلنَّاسِ﴾

بناء على ما وصلنا له من نتيجة حول مساحة الصفة، وأن الهدى في قوله سبحانه ﴿هُدًى لِّلنَّاسِ﴾ صفة للكتب السماوية الثلاثة المذكورة، يكون المقصود من الناس هنا سائر البشر من أهل الديانات الثلاث وغيرهم، بمعنى أن الكتب السماوية ما أُنزلت في الأصل إلا لتكون هدى لجميع البشر بغض النظر عن انتفاءاتهم، ولكن بالمعنى الذي ذهب إليه صاحب مجمع البيان من أن الكتب الثلاثة ليست في عرض واحد في جميع الأزمنة، بل «ليهدي أهل كل كتاب بكتابه وأهل كل زمان بما أنزل في زمانه»^(١).

وثمة من ذهب إلى الإختصاص باليهود والنصارى تبعاً للقول بكون الصفة متعلقة بالكتابين فقط، فالزنجشيري يقول «أي لقوم موسى وعيسى»^(٢)، وهذا قال الشعراوي إلا أنه أضاف بأن ما صدّقه القرآن من الكتابين يكون هدى للمسلمين أيضاً، لا جميع ما جاء فيها^(٣)، وتردّد ابن عاشور بين القول بأن اللام في قوله سبحانه ﴿لِّلنَّاسِ﴾ للعهد فيكون المراد من الناس المخاطبين بالكتابين فقط وهم اليهود والنصارى، والقول بأنها للإستغراق فيكون المراد المخاطبين بالكتابين وغيرهم ولكن

(١) مجمع البيان، مصدر سابق، ج ١ ص ٥٢٤.

(٢) الكشف، مصدر سابق، ج ١ ص ٢٥٨.

(٣) تفسير الشعراوي، مصدر سابق، ج ٢ ص ١٢٦٧.

بالإلتزام بها أضافه الشعراوي^(١).

والأقرب -بحسب ما التزمنا به سلفاً- كون اللام للإستغراق، فالكتب السماوية هدى لجميع الناس، بمعنى أن الهدف من إنزالها هداية البشر، لأنها كلام الله سبحانه وتعالى، ولا يمكن أن يكون بعضه هدى والبعض الآخر ضلالاً، فالتوراة عندما أنزلت كانت هداية للجميع، وكذلك الإنجيل والقرآن الكريم، لكن ذلك لا يلزم منه أن تكون جميع التشريعات مطلوبة من قبل الله عز وجل في كل زمان، لكنها حين كانت مطلوبة كانت بلا شك هدى لجميع البشر، أما وقد رُفِعَتْ واستبدلت بغيرها فالهدى الفعلي في غيرها.

وبناء على ذلك فما بقي منها مطلوباً بنص قرآني أو خبر صحيح فهو هدى، وحُكْمُه حكمُ القرآن الكريم ولو في الجملة، إذ قد يكون ثمة اختلاف في التفاصيل، كقوله سبحانه ﴿يَأْتِيهَا الَّذِينَ آمَنُوا كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِن قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ﴾^(٢)، وأما ما ثبت رفعه من قبل الله سبحانه فهو هدى بالقوة لا بالفعل، إذ لا يمكن أن يكون قد صدر من الله تعالى ويكون في الوقت نفسه ضلالاً، بل كان هدى لكنه غير مطلوب بعد نزول القرآن الكريم، والإلتزام به غير مجزٍ ولا نافع.

وينبغي التفريق هنا بين أمرين، الأول: ما ثبت نزوله من قبل الله سبحانه وتعالى في أحد الكتابين، وصدقه القرآن الكريم، أو نصّ على بقاءه بوجه ما كالصوم. والثاني: ما ثبت نزوله كذلك، لكن القرآن والنصوص الروائية الصحيحة سكنت عنه.

فالأول هو الهدى الفعلي الذي يلزم العمل به، لأنه يصبح أيضاً من جملة القرآن الكريم، أي يكون في قد نزل في أكثر من كتاب، والثاني هدى بالقوة، لكن لا يلزم العمل به بل قد لا يصح، إلا بناء على القول باستصحاب الشرائع السابقة بنحو مطلق، وهو محل جدل أصولياً.

(١) التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ٣ ص ١١.

(٢) البقرة ١٨٣.

بالطبع هذا بالنسبة للتوراة والإنجيل وسائر الكتب السماوية السابقة التي
أُنزِلتُ فعلاً من قبل الله سبحانه وتعالى، أما المحرّف منها فلا حُجِّيَّةَ له إطلاقاً.

وعلى كل حال، فالمراد النهائي في هذه الآية المباركة الإحتجاج على أهل الكتاب،
ليلتزموا بهدى القرآن الكريم، أي المراد التأكيد على أن القرآن هدى لجميع الناس لا
للمسلمين فقط، بالتالي فكما كانت التوراة والإنجيل هدى من الله سبحانه فالقرآن
كذلك أيضاً، فعلام التعصّب ضد النص القرآني؟!!



بين الكتاب والفرقان

يقول سبحانه بعد ذلك ﴿وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾، فما هو الفرقان، وما المائز بينه وبين الكتاب؟ أما الجانب الروائي فالظاهر منه أن الكتاب هو القرآن والقرآن هو الكتاب، والإختلاف إنما هو في اللحاظ، فإذا لِحِظَتْ الكتابةُ سُمِّيَ كتاباً، وإذا لِحِظَتْ القراءةُ سُمِّيَ قرآناً - وقد سبق الكلام في ذلك في تفسير الآية الثالثة-، ففي صحيحة ابن سنان المتقدمة قال الصادق عليه السلام: والكتاب هو جملة القرآن.

وكذلك في رواية الكافي المتقدمة قال الصادق عليه السلام: القرآن جملة الكتاب.

يبقى الفرق بين الكتاب والقرآن من جهة والفرقان من جهة أخرى، والظاهر من صدر صحيحة ابن سنان أن الفرقان هو المحكم من الآيات، أي أنه أخص من الكتاب والقرآن، فقد ورد فيها: «والفرقان هو كل أمر محكم». كما ورد في رواية الكافي: «والفرقان المحكم الواجب العمل به»، والمحكم هو الواضح اليقيني الذي يمكن تمييزه عن غيره حيث لا تشابه ولا غموض فيه، ولعل هذا ما يُستشَمُّ مما ورد عن الإمام السجاد عليه السلام في الصحيفة السجادية في دعاء ختمه للقرآن، قال: «وفرقاناً فرقت به بين حلالك وحرامك»^(١).

(١) الصحيفة السجادية، الإمام زين العابدين عليه السلام، ص ١٩٤، مؤسسة الإمام المهدي (عج)/ مؤسسة الأنصاريان للطباعة والنشر - قم، الطبعة الأولى ١٤١١ هـ.

ولا يعارض ذلك ما ورد من إطلاق الفرقان على الكتاب، حيث نزلت آياته متفرقة من حيث الزمان والمكان، فقد ورد في الإختصاص والعلل عن عبد يزيد بن سلام أن سأل النبي الأكرم ﷺ قائلاً: «فأخبرني هل أنزل عليك كتاباً؟ قال: نعم، قال: وأي كتاب هو؟ قال: الفرقان، قال: ولم سماه ربك فرقاناً؟ قال: لأنه متفرق الآيات والسور أنزل في غير الألواح وغير الصحف»^(١).

والذي يظهر من مجموع هذه الروايات أن الفرقان يطلق تارة ويراد به جملة الكتاب والقرآن، لكن بلحاظ التفرق، فكما يطلق الكتاب بلحاظ الكتابة، والقرآن بلحاظ القراءة، كذلك يطلق الفرقان عليهما بلحاظ تفرقه في النزول، ويطلق تارة أخرى ويراد به خصوص المحكم من الآيات القرآنية، وهو المراد به ظاهراً في هذه الآية المباركة ﴿وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾ بقريئة الروايات المذكورة.

ووجه إختصاص الفرقان في هذه الآية بالمحكم من القرآن فقط دون سائر كتب السماء، مع تصريح آيات أخرى بنزول الفرقان أيضاً على نبي الله موسى ﷺ الآتي ذكرها، قريئة المقابلة في الروايات المذكورة، خصوصاً رواية الكافي، فعند التفريق بين القرآن والفرقان قال الإمام ﷺ بأن القرآن الكتابُ بأجمعه وأما الفرقان فالمحكم فقط، مع علمنا مسبقاً بأن القرآن فيه المحكم والمتشابه، وهو ما سنأتي قريباً على ذكره مفصلاً، وذلك يفيد بأن المراد بالفرقان المحكم من القرآن فقط دون سائر الكتب.

وينطبق على الفرقان ما ينطبق على الكتاب والقرآن سواء بالإطلاق الأول أو الثاني بالنسبة لما يتعلق بالإنزال والتنزيل، ففي الآية محل البحث هنا ذكر الأول ﴿وَأَنْزَلَ الْفُرْقَانَ﴾، بينما في مطلع سورة الفرقان ذكر الثاني ﴿تَبَارَكَ الَّذِي نَزَّلَ الْفُرْقَانَ عَلَى عَبْدِهِ لِيَكُونَ لِلْعَالَمِينَ نَذِيرًا﴾^(٢)، ولذلك يقال هنا ما قيل مفصلاً في البحث السابق حول الإنزال والتنزيل.

(١) الإختصاص، الشيخ المفيد، ص ٤٤، دار المفيد للطباعة والنشر والتوزيع - بيروت، الطبعة الثانية

١٩٩٣ م.

(٢) الفرقان ١.

هذا هو الظاهر من الروايات، وصرّح به قلّة من المفسرين^(١)، في حين قال بعض منهم بأنه القرآن بأجمعه، كالطبرسي^(٢) والقرطبي^(٣) والترابي^(٤) والشعراوي^(٥) وابن عاشور^(٦)، باعتبار أنه يفرق بين الحق والباطل، وتكرار ذكره تعظيم لشأنه وإبراز لخاصية أخرى فيه^(٧)، وأضاف الأخير بأن توصيف القرآن بذلك «تفضيل لهديه على هدى التوراة والإنجيل، لأن التفرقة بين الحق والباطل أعظم أحوال الهدى، لما فيها من البرهان وإزالة الشبهة»^(٨)، وإنما تتم هذه الإضافة بناء على اختصاص هذه الصفة بالقرآن كلاً أو بعضاً، وأما بناء على القول بشمولها لسائر كتب السماء فلا، حتى لو قلنا بأن المقصود بالفرقان في هذه الآية خصوص القرآن الكريم، وهو الأقرب بحسب الظاهر، نظراً لنزول الفرقان أيضاً على موسى وهارون عليهما السلام، كما قال سبحانه ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَا مُوسَى وَهَارُونَ الْفُرْقَانَ﴾^(٩)، ﴿وَإِذْ آتَيْنَا مُوسَى الْكِتَابَ وَالْفُرْقَانَ﴾^(١٠).

وأما الشعراوي فأكد بأن استعمال هذه الصفة يشير إلى أن القرآن سيعاصر مهمة صعبة، لأنها لا تأتي إلا في حال وجود معركة بين فريقين سواء كانت عسكرية أو فكرية، أي وجود حق وباطل، والقرآن هو الذي يميّز بينهما^(١١). وهو في حدّ كلام متين، ويتم سواء كان المقصود بالفرقان القرآن بأجمعه، أو المحكم منه، أو سائر الكتب السماوية.

(١) التدبر في القرآن، السيد محمد رضا الشيرازي، ص ٦٥٠، دار العلوم - لبنان، الطبعة الثانية ٢٠١٠م.

(٢) مجمع البيان، مصدر سابق، ج ١ ص ٥٢٤.

(٣) الجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج ٤ ص ٦.

(٤) التفسير التوحيدي، مصدر سابق، ص ٢٢٨.

(٥) تفسير الشعراوي، مصدر سابق، ج ٢ ص ١٢٦٧.

(٦) التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ٣ ص ١١.

(٧) تفسير الرازي، مصدر سابق، ج ٧ ص ١٤٠.

(٨) المصدر نفسه.

(٩) الأنبياء ٤٨.

(١٠) البقرة ٥٣.

(١١) تفسير الشعراوي، ج ٢ ص ١٢٦٧.

وقال آخرون بأنه شامل لجميع كتب السماء، كالشيرازي^(١) والطباطبائي^(٢)، واعتبره الأخير «الدين الذي يحكم بين الناس بالعدل مع ما ينضم إليه من المعارف ووظائف العبودية»^(٣)، والوجه في هذا القول الآيات التي نصّت أيضاً على نزول الفرقان على نبي الله موسى ﷺ. لكن الأقرب الإختصاص بالقرآن الكريم بقريظة الروايات كما بيّنا ذلك قبل قليل.

وتفرّد الرازي بالقول بأن الفرقان المعجزاتُ المرافقةُ لنزول الكتب السماوية والتي تثبت كون تلك الكتب من عند الله عز وجل، أي حتى يصدّق الناس دعوة الرسل ﷺ ويميّز الله عز وجل بينها وبين دعوة الكذّابين، أنزل على الرسل برفقة الكتب فرقاناً يدل على صحتها ويفرّق بينها وبين الكتب المختلقة^(٤). لكن لا شاهد من آية أو رواية أو غير ذلك على هذا القول.

بالتالي فالأقرب أن المراد بالفرقان في خصوص هذه الآية المباركة، المحكّم من الآيات القرآنية. وسيكون لنا لاحقاً بحث مستقل حول أسماء القرآن في القرآن والمائز بينها ودلالة كل اسم، إضافة لما سبق تقريره في بعض كتبنا الصادرة قبل^(٥).

(١) تقريب القرآن إلى الأذهان، مصدر سابق، ج ١ ص ٣١١.

(٢) الميزان، مصدر سابق، ج ٣ ص ٩.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٠.

(٤) تفسير الرازي، ج ٧ ص ١٤٠.

(٥) التفسير العلمي التربوي، الشيخ فيصل العوامي، دار الهادي - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٢ م.

تحذير ووعيد

بعد الحديث عن إنزال الكتب السماوية وأهدافها، صدر تحذير من الله عز وجل لعباده ﴿إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِآيَاتِ اللَّهِ لَهُمْ عَذَابٌ شَدِيدٌ وَاللَّهُ عَزِيزٌ ذُو نِقَامٍ﴾، وهو عبارة عن عذاب وأصله الضرب ويستعمل لكل عقوبة مؤلمة^(١)، كما أنه شديد أي قوي^(٢)، وصادر عن الله^(٣) سبحانه الموصوف بالعرّة أي الذي يقهر ولا يقهر^(٤)، مع كونه متقماً والنقمة العقوبة والإنكار^(٥). وسيأتي مزيد بيان لمعاني أسماء وصفات الله سبحانه وتعالى الواردة في الآيات الثلاث الأخيرة من سورة الحشر.

لكن الذي يلفت الإنتباه هنا أن الله جلت قدرته بعد ذكره للكتب السماوية وأهدافها في هذه الآية وما قبلها، لم يخبرنا بالآثار الدنيوية والأخروية الحميدة المترتبة على اتباع الكتب والعمل بما فيها، وإنما حذّر وبشدة من عواقب تركها والإعراض عنها، ولعل السبب في ذلك يعود إلى أن الآيات في سياق الجدل مع الخصم العازم على التكذيب على كل حال، كما يشهد له واقع اليهود والنصارى، بالرغم من تمام

(١) المصباح المنير، نقلاً عن التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٨ ص ٧٩.

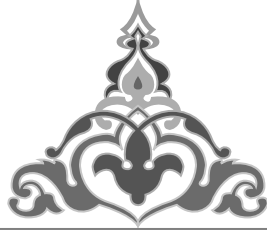
(٢) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج ٣ ص ١٧٩.

(٣) تكلمنا بتفصيل عن مفهوم لفظ الجلالة في تفسير سورة الحمد.

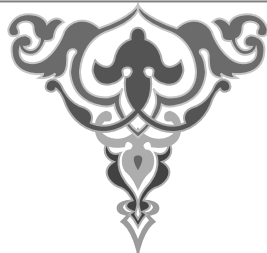
(٤) مفردات غريب القرآن، مصدر سابق، ص ٣٣٣.

(٥) لسان العرب، ج ١٢ ص ٥٩٠.

البيان والحجة، بالإضافة إلى أن الآية قبل ذلك بيّنت أهم الآثار الإيجابية وهو الهدى. وسنمر لاحقاً على بحث مفصّل حول الوعد بالعذاب الشديد من قبل الله سبحانه، على الرغم من كونه أرحم الراحمين، ولهذا أكتفي هنا بهذا المقدار من البيان.



﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴾ هُوَ الَّذِي
﴿ يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴾





العلم الإلهي

﴿ إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ ﴾ هُوَ الَّذِي
يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ ﴿

أسئلة محورية

- ما هو مفهوم العلم الإلهي؟.
- هل له حدود؟.
- ما هي خصائصه؟.

إشارة تاريخية

قبل كل شيء ينبغي البحث في الظرف الزماني والمكاني الذي نزلت فيه هذه الآية المباركة، وهل لها سبب نزول واضح أم لا؟

كان ينبغي التنويه إلى ذلك من مطلع السورة، خصوصاً بعد ملاحظة أن السبب المذكور شامل للآيات الأولى، لكن تعمد التأخير يرجع إلى الأثر الواضح لذلك السبب في فهم الخط العام للآيتين هنا.

نقل جمع من المفسرين عن الكلبي ومحمد بن إسحاق والربيع بن أنس أن أوائل هذه السورة إلى نيف وثمانين آية نزلت في وفد نجران، وكانوا ستين راكباً، قدموا على رسول الله ﷺ، وفيهم أربعة عشر رجلاً من أشرافهم، وفي الأربعة عشر ثلاثة نفر يؤول إليهم أمرهم: العاقب أمير القوم وصاحب مشورتهم الذي لا يصدرون إلا عن رأيه واسمه عبد المسيح، والسيد ثالم وصاحب رحلهم واسمه الأيهم، وأبو حارثة بن علقمة أسقفهم وحرهم وإمامهم وصاحب مدارسهم، وكان قد شرف فيهم ودرس كتبهم، وكانت ملوك الروم قد شرفوه ومولوه وبنوا له الكنائس لعلمه واجتهاده. فقدموا على رسول الله ﷺ المدينة، ودخلوا مسجده حين صلى العصر، عليهم ثياب الخبثات، جبب وأردية في جمال رجال بلحرت بن كعب، يقول بعض من رآهم من أصحاب رسول الله ﷺ: ما رأينا فداً مثلهم، وقد حانت صلاتهم فأقبلوا يضربون بالناقوس، وقاموا فصلوا في مسجد رسول الله ﷺ، فقالت الصحابة: يا رسول الله! هذا في مسجدك؟ فقال رسول الله ﷺ: دعوهم. فصلوا إلى المشرق. فتكلم السيد والعاقب إلى رسول الله ﷺ، فقال لهما رسول الله ﷺ: أسلما، قالوا: قد أسلمنا قبلك. قال: كذبتما، يمنعكما من الإسلام دعاؤكما لله ولداً، وعبادتكما الصليب، وأكلكما الخنزير. قالوا: إن لم يكن ولد الله، فمن أبوه؟ وخاصموه جميعاً في عيسى. فقال لهما النبي ﷺ: أستم تعلمون أنه لا يكون ولد إلا ويشبه أباه؟ قالوا: بلى. قال: أستم تعلمون أن ربنا حي لا يموت، وأن عيسى يأتي عليه الفناء؟ قالوا: بلى. قال: أستم تعلمون أن ربنا قيم على كل شيء ويحفظه ويرزقه؟ قالوا: بلى. قال: فهل يملك عيسى من ذلك شيئاً؟ قالوا: لا. قال: أستم تعلمون أن الله لا يخفى عليه شيء في الأرض ولا في السماء؟ قالوا: بلى. قال: فهل يعلم عيسى من ذلك إلا ما علم؟ قالوا: لا. قال: فإن ربنا صور عيسى في الرحم كيف شاء، وربنا لا يأكل ولا يشرب ولا يحدث. قالوا: بلى. قال: أستم تعلمون أن عيسى حملته أمه كما تحمل المرأة، ثم وضعته كما تضع المرأة ولدها، ثم غذي كما يغذي الصبي، ثم كان يطعم ويشرب ويحدث؟ قالوا: بلى. قال: فكيف يكون هذا كما زعمتم؟ فسكتوا. فأنزل الله فيهم صدر سورة آل عمران إلى بضع وثمانين آية.^(١)

(١) انظر، مجمع البيان، مصدر سابق، ج ٢ ص ٥٢٣. وتفسير البغوي، البغوي، ج ١ ص ٢٧٦، دار المعرفة - بيروت.

وروى ذلك أيضاً السيوطي عن مجموعة أخرى منهم ابن جرير عن ابن عباس وقتادة والسدي وعكرمة وابن جريح، وابن أبي حاتم عن ابن عباس، وعبد بن حميد عن قتادة وعن الأزرق بن قيس، وابن المنذر عن ابن جريح، وابن سعد عن الأزرق بن قيس، وآخرين^(١).

وقد أشكل صاحب الميزان على ذلك بأن الظاهر نزول السورة كاملة دفعة واحدة، بدليل أن «آياتها ظاهرة الإتساق والانتظام من أولها إلى آخرها، متناسبة آياتها، مرتبطة أغراضها»^(٢)، وهو لا يعترض على أصل الحادثة، وإنما على ربطها بنزول أول السورة، واعتبره مجرد اجتهاد من الرواة^(٣).

وأما سيد قطب فأشكاله يتجه نحو عدم تناسب التواريخ، نظراً لأن الموضوع المعالج في السورة وطريقة علاجها له يرجح أن الآيات نزلت في السنوات الأولى من الهجرة، بينما وفد نجران من وقائع وأحداث السنة التاسعة من الهجرة^(٤).

وأضاف في حاشية تفسيره عبارة قال فيها «يذكر الأستاذ محمد عزة دروزة في كتابه القيم (سيرة الرسول: صورة مقتبسة من القرآن الكريم) أنه «يستفاد من الروايات أن هذا الوفد قد قدم إلى المدينة في الربيع الأول من الهجرة» ولا أدري إلى أي الروايات استند في تحديد هذا التاريخ. فكل الروايات التي رجعت إليها تحدد العام التاسع أو لا تذكر إلا قصة وفد نجران مع بقية الوفود (ومعروف أن عام الوفود هو العام التاسع).

نعم ذكر ابن كثير في التفسير احتمال أن وفد نجران كان قبل الحديبية^(٥) ولم يقل

(١) الدر المنثور، جلال الدين السيوطي، ج ٢ ص ٣٧، دار المعرفة للطباعة والنشر - بيروت.

(٢) الميزان، مصدر سابق، ج ٣ ص ٥.

(٣) المصدر نفسه ص ١٦.

(٤) في ظلال القرآن، سيد قطب، ج ١ ص ٣٥٧، دار العلم للطباعة والنشر - جدة، الطبعة الثانية عشرة ١٩٨٦ م.

(٥) تفسير ابن كثير، أبو الفداء اسماعيل ابن كثير القرشي الدمشقي، ص ٣٧٠، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٤ م. وللعلم فإن ابن كثير لا يظهر منه الركون إلى هذا الاحتمال، بل لقد نص في موضعين على أن هذا الوفد قدم في السنة التاسعة. أنظر ص ٣٤٦ و ص ٣٦٩.

علام استند في هذا الاحتمال، ولم يحدد رواية عن السلف يستند إليها في هذا الاحتمال. وعلى أية حال. فإن احتمال نزول هذه الآيات في وفد نجران متعلق باحتمال أن الوفد قدم قبل الحديبية. فإذا صح هذا صح ذلك. وأما إذا اعتمدنا الروايات الكثيرة عن توقيت قدوم وفد نجران عام الوفود في السنة التاسعة، فإننا نجد أنفسنا مضطرين للفصل بين هذه الآيات والمناسبة التي تذكر الروايات أنها نزلت فيها^(١).

من الواضح أن الآيات من الأولى وحتى العشرين بعد المائة فيها لغة حوار ومجادلة مع أهل الكتاب، ومن الآية مائة وواحد وعشرين حتى مائة وخمسة وسبعين حديث حول واقعة أحد، لذلك فإن القول بنزول السورة جملة واحدة في وقت واحد كما احتمله الميزان غير متسق، لعدم التقارب الزمني بين واقعة أحد وحادثة المباهلة، فأحد في السنة الثالثة والمباهلة في السنة التاسعة، ولا يُعقل أن تكون الوصايا والدروس التي توجهها الآيات على أثر واقعة أحد أُخِّرت إلى السنة التاسعة، كما لا يُعقل أن يكون نزول الآيات المتعلقة بالمباهلة قبل حصولها بست سنين، لذا فالأقرب أن تكون السورة نُزلت تدريجاً.

هذا من جهة، ومن جهة أخرى هل يمكن القول بالفصل في التنزيل بين القسم الأول من الآيات، أي المائة والعشرين، بأن تكون الآيات المتعلقة بالمباهلة - من ٥٩ إلى ٦٣ - قد نزلت في السنة التاسعة، بينما نزل الباقي في السنين الأولى من الهجرة؟.

توجد ملاحظتان ينبغي التأكيد عليهما قبل كل شيء:

١. ورد في سبب النزول المذكور أن الآيات المتعلقة بوفد نجران نيف وثمانون، إلا أن الموضوع الذي تتحدث عنه هذه الآيات لا ينفصل عن التي بعدها حتى الآية مائة وعشرين، فجميعها حوار مع أهل الكتاب، ولذلك يصعب الفصل بينها ما لم يقدم دليل صريح.
٢. لم يُذكر في سبب النزول الوقت الذي نزلت فيه هذه الآيات، وإنما ادعاه الأستاذ محمد عزة، وذكره ابن كثير على سبيل الإحتمال فقط.

(١) المصدر نفسه.

لذلك نحن أمام احتمالين، أحدهما نزول الآيات المائة والعشرين دفعة واحدة في السنة التاسعة بحيث يكون جميعها متعلقاً بحديث المباهلة، والثاني التفصيل بين الآيات الخمس المتعلقة بالمباهلة وبقية الآيات، بأن تكون الأخيرة نزلت في السنوات الأولى من الهجرة، وآيات المباهلة في السنة التاسعة، ومقتضى الإحتمال الثاني حصول حادثتين متشابهتين لو فد نجران، بأن يكونوا قد جاءوا إلى المدينة في السنوات الأولى ودار بينهم وبين النبي الأكرم ﷺ الحوار المذكور من غير اللجوء إلى المباهلة، ثم جاءوا مرة أخرى في السنة التاسعة وتكرر الحوار نفسه بضميمة المباهلة. بينما مقتضى الإحتمال الأول حصول حادثة واحدة فقط في التاسعة التي تم اللجوء فيها إلى المباهلة، وهي سبب نزول الآيات المائة والعشرين.

والظاهر أن الإحتمال الأول هو الأقرب للصحة، إذ لا وجود لنص روائي ولا قرينة تاريخية يدلان على تكرار الحادثة، بل النص على خلاف ذلك، فقد ورد عن أهل البيت ﷺ أخبار صحيحة تحكي ما هو قريب جداً من سبب النزول المذكور عند الحديث عن آيات المباهلة، وذلك يشير إلى أن السبب المذكور سلفاً هو عينه المذكور في كلام أهل البيت ﷺ، وغاية ما في الأمر أن الذين رووا ذلك السبب لم يذيلوه بالمباهلة إما غفلة أو اشتباهاً، بينما ذكر أهل البيت ﷺ السبب مشفوعاً بالمباهلة.

فقد ورد في خبر صحيح عالي الإسناد عن علي بن إبراهيم قال حدثني أبي عن النضر بن سويد عن ابن سنان عن أبي عبد الله ﷺ: أن نصارى نجران لما وفدوا على رسول الله ﷺ، وكان سيدهم الأهمم والعاقب والسيد، وحضرت صلاتهم فأقبلوا يضربون بالناقوس وصلوا، فقال أصحاب رسول الله ﷺ: هذا في مسجدك؟!، فقال: دعوهم.

فلما فرغوا دنوا من رسول الله ﷺ فقالوا: إلى ما تدعون؟ فقال: إلى شهادة أن لا إله إلا الله وأني رسول الله وأن عيسى عبد مخلوق يأكل ويشرب ويحدث، قالوا: فمن أبوه؟، فنزل الوحي على رسول الله ﷺ فقال: قل لهم: ما تقولون في آدم ﷺ؟ أكان عبداً مخلوقاً يأكل ويشرب وينكح، فسأهم النبي ﷺ، فقالوا: نعم، فقال: فمن

أبوه؟ فبهتوا فبقوا ساكتين، فأنزل الله ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ...﴾ الآية، وأما قوله: ﴿فَمَنْ حَاجَّكَ فِيهِ مِنْ بَعْدِ مَا جَاءَكَ مِنَ الْعِلْمِ...﴾ إلى قوله: ﴿فَنَجْعَل لَّعْنَتَ اللَّهِ عَلَى الْكٰذِبِينَ﴾ فقال رسول الله ﷺ: فباهلوني فإن كنت صادقاً أنزلت اللعنة عليكم، وإن كنت كاذباً نزلت علي، فقالوا: أنصفت. فتواعدوا للمباهلة.

فلما رجعوا إلى منازلهم قال رؤسائهم السيد والعاقب والأهتَم: إن باهلنا بقومه باهله فإنه ليس بنبي، وإن باهلنا بأهل بيته خاصة فلا نباهله فإنه لا يقدم على أهل بيته إلا وهو صادق، فلما أصبحوا جاؤوا إلى رسول الله ﷺ ومعه أمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم، فقال النصراني: مَنْ هؤُلاءِ؟، فقيل لهم: هذا ابن عمه ووصيه وختنه علي بن أبي طالب، وهذه بنته فاطمة، وهذان ابناه الحسن والحسين ﷺ، فعرفوا وقالوا لرسول الله ﷺ: نعطيك الرضي فاعفنا من المباهلة، فصالحهم رسول الله ﷺ على الجزية وانصرفوا.^(١)

فهذه الرواية تحكي في الجملة الحادثة نفسها المذكورة في سبب النزول، وواضح أنها متعلقة بالمباهلة، مما يدل على أن الآيات المائة والعشرين بأجمعها لها سبب نزول واحد وهو المباهلة وما رافقها من حوار بين النبي الأكرم ﷺ ووفد نصراني نجران.

ومن ذلك يتضح أمامنا بأن السورة نزلت تدريجياً، فالآيات المائة والعشرون الأولى نزلت في السنة التاسعة، بينما نزلت الآيات من ١٢١ إلى ١٧٥ وربما إلى آخر السورة بعد واقعة أحد، وهذا العله كان السبب في حصول الخلط والإشتباه عند بعض المفسرين، فوجود آيات متعلقة بواقعة أحد التي حصلت في السنة الثالثة جعل البعض يتصور بأن السورة بأكملها نزلت في ذلك الوقت، بينما الأصح التفصيل بين الآيات في تاريخ النزول بالطريقة التي حققناها.

(١) تفسير القمي، مصدر سابق، ج ١ ص ١٠٤.

التفاته

من خلال المقارنة بين النص الوارد في سبب النزول المذكور سلفاً الذي رواه بعض المفسرين، وبين النص الصحيح الوارد عن أهل البيت الكرام عليهم السلام في الحادثة المتعلقة بوفد نصارى نجران، نجد عبارة مضافة في الأول ولا وجود لها في الثاني، والظاهر أنها لا تتناسب مع الخطاب المعهود عن النبي الأكرم صلى الله عليه وآله الميء بالنبل واللين الأخلاق السامية، وذلك عندما اتهم النبي صلى الله عليه وآله سادة الوفد بالكذب كما هو ملاحظ في المقطع التالي «فتكلم السيد والعاقب إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فقال لهما رسول الله صلى الله عليه وآله: أسلما، قالوا: قد أسلمنا قبلك. قال: كذبتما، يمنعكما من الاسلام دعاؤكما لله ولداً، وعبادتكما الصليب، وأكلكما الخنزير، فليس معهوداً عن المصطفى صلى الله عليه وآله هذا الأسلوب الهجومي والمنطق الخشن عند محاوره الآخرين، بل منطقته دائماً يفيض منه الرحمة والحب والآداب العالية، ولا يتوسل إلا بالدليل العلمي والحجج العقلية.

في مقابل ذلك لاحظ المنطق الرائع والأسلوب الأخلاقي الرفيع في النص الوارد عن أهل البيت الكرام عليه الصلاة والسلام، فقد جاء فيه هذا المقطع «فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: فباهلوني فإن كنت صادقاً أنزلت اللعنة عليكم، وإن كنت كاذباً نزلت علي، فقالوا: أنصفت»، فلم يهاجمهم بكلمات خشنة، ولم يتهمهم بالكذب مباشرة مع

أنهم لم يكونوا على حق، ولم يتكلم معهم بالكلام الفاحش، وحاشاه من كل ذلك صلوات الله عليه وعلى آله، كيف وقد أذهب الله عز وجل عنهم الرجس وطهرهم تطهيراً، وكيف وهو من وصفه الله سبحانه بالخلق العظيم.

وهذا الأسلوب الرفيع الوارد عن أهل البيت عليهم السلام هو تماماً ما نصّت عليه آية قرآنية كريمة، فقد قال سبحانه **﴿وَإِنَّا أَوْيَاكُمْ لَعَلَّ هُدًى أَوْ فِي ضَلَالٍ مُّبِينٍ﴾** (١). فمع أن النبي صلى الله عليه وآله يعلم يقيناً أنه على حق وأنهم على باطل، لكنه مع ذلك يضع الفرضيتين أمامهم من باب الإنصاف عند الحوار مع الآخر، والعبرة إنما هي بقوة الدليل العلمي، لا الصراخ والتكاذب والتراشق بالألفاظ النابية المجافية للأخلاق. هكذا يصوّر لنا القرآن الكريم وأهل البيت عليهم السلام الأخلاق الحوارية للمبعوث رحمة للعالمين صلوات الله عليه وعلى آله الطاهرين.

عِلْمٌ مُطْلَقٌ

﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ﴾

اتَّبَعَتِ الْآيَةَ الْمُبَارَكَةَ أُسْلُوبَ النَّفْيِ بَدَلًا مِنَ الْإِثْبَاتِ فِي سَبِيلِ تَقْرِيرِهَا لِمَفْهُومِ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ، أَيَّ أَنَّهَا لَمْ تَقُلْ بِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ يَعْلَمُ كُلَّ شَيْءٍ، وَإِنَّمَا قَالَتْ ﴿لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ﴾، وَفَرَّقَ بَيْنَ الْأَمْرَيْنِ مِنْ جِهَاتٍ، وَإِنْ كَانَتِ النَّتِيجَةُ وَاحِدَةً، فَإِذَا كَانَ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ فَهُوَ يَعْلَمُ كُلَّ شَيْءٍ، وَالْعَكْسُ صَحِيحٌ. فَلِمَاذَا يُسْتَعَدَمُ هَذَا الْأُسْلُوبُ هُنَا، وَمَا هِيَ دَلَالَاتُهُ؟

إِذَا تَبَيَّنَ لَنَا بِأَنَّ الْآيَةَ تَلَاخُظُ الْمُرُودَ هُنَا وَهُوَ مَجَادَلَةُ أَهْلِ الْكِتَابِ حَوْلَ نَبِيِّ اللَّهِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ فِي سَبِيلِ الْكَشْفِ عَنِ مَفْهُومِ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ، يَتَضَحُّ لَنَا الْمُرَادُ مِنْ هَذَا الْأُسْلُوبِ. فَإِذَا كَانَ عِلْمُ نَبِيِّ اللَّهِ عِيسَى عَلَيْهِ السَّلَامُ مَحْدُودًا مِنْ حَيْثُ الْكَمِّ وَالزَّمَانِ وَالْمَكَانِ حَيْثُ تَخْفَى عَلَيْهِ أَشْيَاءٌ، فَإِنَّ الْعِلْمَ الْإِلَهِيَّ مُطْلَقٌ لَا حُدُودَ لَهُ لِأَنَّ اللَّهَ عَزَّ وَجَلَّ لَا يَخْفَى عَلَيْهِ شَيْءٌ لَا بِلِحَازِ الْكَمِّ وَلَا الزَّمَانِ وَالْمَكَانِ، وَلِهَذَا فَهُوَ مُحِيطٌ بِالْأَرْضِ وَالسَّمَاءِ.

وَقَدْ يَكُونُ التَّعْبِيرُ بِعَدَمِ الْخَفَاءِ أَبْلَغَ مِنَ التَّعْبِيرِ بِالْعِلْمِ لِإِثْبَابِ سَعَةِ الْعِلْمِ الْإِلَهِيِّ وَمُسْتَوَى حَضُورِهِ، فَعِلْمُ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ بِالشَّيْءِ يَعْنِي عَدَمَ الْخَفَاءِ وَالْمَعْرِفَةَ التَّامَةَ بِهِ بِلَا شَكٍّ، لَكِنِ الْقَوْلُ بِعَدَمِ الْخَفَاءِ يَعْنِي أَنَّ اللَّهَ سَبَّحَانَهُ عَالِمٌ بِالشَّيْءِ بِشَكْلِ مُطْلَقٍ وَلَا

يمكن لذلك الشيء المعلوم أن يتوارى أو يختفي عن العين الإلهية ولا بنسبة بسيطة. كما أن العلم بالشيء لا يلزم منه أن يكون ذلك الشيء حاضراً في كل لحظة، فالأشياء قد تكون معلومة لكن مستوى حضورها في آن قد يكون متفاوتاً، أما في حال عدم الخفاء فيكون مستوى الحضور واحداً، فإذا قلنا أنه لا يخفى لزم من ذلك أن يكون حاضراً في كل حال، والله العالم.

هذا وكون الخطاب من قبيل النكرة في سياق النفي يفيد العموم، فالآية قالت ﴿شَيْءٌ﴾ على سبيل النكرة، ولم تقل (الشيء) على سبيل المعرفة، وذلك يعني لا يخفى عليه كل شيء أو أي شيء، سواء كان كبيراً أو متناهياً في الصغر، موجوداً كان أو بعد مازال معدوماً، قريباً من حيث الزمان والمكان أو بعيداً، كان من الماضي أو الحاضر أو المستقبل، كلياً كان أو تفصيلاً، وغير ذلك كثير، فلا يمكن أن يخفى عليه سبحانه أي شيء سواء كنا قادرين على تصوّره أو لم نكن.

هذه جهة يستفاد منها العموم، وثمة جهة أخرى أيضاً لها مدخلية هامة في تحقيق العموم، وذلك أن الآية قالت ﴿شَيْءٌ﴾، وهو من المفاهيم العامة المتداولة في البحث الفلسفي والكلامي غالباً، وذلك أن الشئية ترادف الوجود، فإذا قلنا «شيء فهو موجود، وكل موجود فهو شيء، وكل ما لا يكون موجوداً فليس بشيء، وكل ما لا يكون شيئاً فليس بموجود»^(١). بالتالي لا يوجد «مفهوم أعم من مفهوم الشيء، وهو من المفاهيم العامة التي تنضوي تحت مظلتها جميع الوجودات»^(٢).

﴿فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾

السماء والأرض عندما تذكران معاً فذلك إشارة إلى الوجود بكلمته كما سيأتي بيانه مفصلاً عند الحديث عن خلق السماء والأرض.

(١) التدبر في القرآن، مصدر سابق، ص ٦٥٦.

(٢) المصدر نفسه.

أما ما يلفت النظر هنا فهو تقديم الأرض على السماء، إذ في أكثر موارد الإجماع من بداية القرآن إلى نهايته قُدِّم ذكرُ السماء على الأرض، ما عدا موارد قليلة جداً^(١)، فما سبب ذلك؟

لأن الآية في سياق الجدل مع أتباع نبي الله عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وكان النبي صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يقارن لهم بين مستوى العلم الإلهي وعلْم النبي عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ، وحيث أن العلم البشري متعلق بالأرض، جاءت الآية على نحو الترقّي، لتؤكد من جهة بأن العلم الإلهي بلحاظ الأرض مطلق لا نسبي، لأنه محيط بكل شيء، ومن جهة أخرى بأنه لا يقتصر على الأرض بل ويشمل السماء التي هي أعظم من الأرض بكثير، فكأن الآية تخاطب وفد نجران بأن عيسى إذا كان يعلم ببعض ما في الأرض فالله سبحانه يعلم بجميع ما فيها، بل ويعلم بكل شيء فيما هو أعظم منها وهي السماء. ومن جميل ما قاله صاحب التحرير «وابتديء في الذكر بالأرض ليتسنى التدرج في العطف إلى الأبعد في الحكم، لأن أشياء الأرض يعلم كثيراً منها كثيراً من الناس، أما أشياء السماء فلا يعلم أحد بعضها فضلاً عن علم جميعها»^(٢).

ويُفهم الترقّي من لسان الآية، إذ لم تأت على سبيل العطف المباشر، أي لم تقل (في الأرض والسماء)، مع أن هذا الإستعمال يعني الوجود بأكلمه أيضاً، وإنما قالت ﴿فِي الْأَرْضِ وَلَا فِي السَّمَاءِ﴾، ومفاد ذلك: لا يخفى عليه شيء في الأرض بل ولا في السماء أيضاً التي هي أعظم بكثير من الأرض.

وفي مثل هذا التأكيد رسالة هامة للبشر، بأن من أراد سبر أغوار العلم والمعرفة، ينبغي أن يرتبط بالله سبحانه، فعلمه ليس في حدود العلوم الإنسانية فقط، التي لا تتجاوز حدود بعض الأرض، فهي نسبية دائماً، بل علمه سبحانه مطلق دائماً، بالنسبة لجميع ما في الأرض، بل والعلوم الغيبية المرتبطة بالسماء. فمن يأخذ علمه عن مصدر إلهي سيكون قادراً على كشف حقائق الأرض والسماء وأسرارهما.

(١) أنظر سورة إبراهيم آية ٤٨، وطه آية ٤.

(٢) التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ٣ ص ١٢.



تصوير في الأرحام

يضعنا هذا المقطع من الآية السادسة ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾ أمام خاصية أخرى للعلم الإلهي، ومفادها أن العلم الإلهي ليس بمعزل عن القدرة على التصرف، أي هو ليس مجرد معرفة، بل يتعداها إلى الفعل، فالله سبحانه ليس عالماً وعارفاً بالشيء فحسب، بل هو خالق للشيء المعلوم.

فإذا كان كذلك، فعلم الله عز وجل بالشيء لا ينفصل عنه من بداية نشوئه، لأنه هو الذي ابتداءً إنشائه، كما أنه عالم بجميع عناصر الشيء وأسواره وقوانينه، لأنه هو الذي أوجده وخلقته على هيئته، وهو أيضاً قادر على التحكم فيه، لأنه هو الذي خلق قوانينه المتحكممة فيه ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ﴾.

والتحكم في الشيء لا يكون على نحو العبث، ولا بحسب إرادة الغير، ولا بالخضوع إلى ظروف خارجية ضاغطة، بل بحسب ما يشاء الله عز وجل ويريد ﴿كَيْفَ يَشَاءُ﴾.

والظاهر أن هذا الخطاب في سياق الجدل مع وفد نصارى نجران، وبالتالي فيه نوع من المقارنة بين العلم الإلهي اللامحدود والعلم البشري وإن كان منتسباً إلى الله سبحانه كعلم الأنبياء ﷺ. بالتالي فإن ما ذكر من خاصية للعلم الإلهي لا ينطبق على العلم البشري.

تأتي بعد ذلك بعض التساؤلات:

ماذا يعني التصوير في الأرحام؟.

ما دلالة هذا المستوى من العلم والقدرة؟.

لن أتكلم هنا عن آلية التصوير فهو من اختصاصات علماء الأحياء^(١)، والذي يهمننا أن التصوير في الأرحام يعني أن الله عز وجل هو الذي خلق القوانين الطبيعية التي تنظم عملية التصوير، ولا يمكن لأحد تجاوز تلك القوانين، نعم يمكن الاستفادة منها وتسخيرها.

ودلالة ذلك لا محدودية العلم الإلهي، فهو لا يقتصر على العلم بالشيء وبخصوصياته، بل يتعداه إلى التحكم في المعلوم قبل أن يصبح معلوماً، والتحكم لا يخضع لأي إرادة خارجية، بل متمحّض في المشيئة الإلهية، وهذه المشيئة ليست مزاجية بل منطلقة من حكمة، وهذا مفاد ما جاء في عجز الآية ﴿لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ﴾، فلا مشيئة إلا مشيئته، وهو عزيز لا يغلبه على مشيئته أي شيء، وحكيم لا يضع الأمور إلا في مواضعها وبمقاسات خاصة.

بالتالي فالعلم الإلهي مطلق ومهيمن على الحقائق، ليس فيه شك ولا ريب أو تردد، وليس فيه نسبية من أي جهة من الجهات، لهذا فالإتصال بهذا العلم هو الطريق للوقوع على الحقائق العملية.

وأما مفهوم التصوير، فالذي يظهر من الروايات شموله لمجالات أربعة:

١. الشكل والصورة الخارجية.

٢. العامل الوراثي.

٣. الجنس، ذكر أم أنثى.

٤. مسيرة الحياة بكاملها.

(١) انظر مثلاً كتاب «تفسير الآيات الكونية في القرآن الكريم»، للدكتور زغلول النجار، ج ١ ص ١٣١، مكتبة الشروق الدولية - القاهرة، الطبعة الثانية ٢٠٠٨م.

فالأول والثاني يظهران من رواية العلل والفقيه -والظاهر اعتبارها^(١)- عن الصادق عليه السلام قال: «إن الله تبارك وتعالى إذا أراد أن يخلق خلقاً جمع كل صورة بينه وبين أبيه إلى آدم^(٢) ثم خلقه على صورة أحدهم^(٣) فلا يقولن أحد^(٤) هذا لا يشبهني ولا يشبه شيئاً من آبائي^(٥)».

فقوله عليه السلام: «خلقته على صورة أحدهم» و«لا يشبهني» إشارة إلى الصورة والشكل الخارجي للإنسان، وقوله: «جمع كل صورة بينه وبين أبيه إلى آدم ثم خلقه على صورة أحدهم» إشارة إلى العامل الوراثي.

والرابع بالإضافة إلى الأول صرّحت بهما صحيحة^(٦) زرارة عن أبي جعفر عليه السلام قال: (إن الله عز وجل إذا أراد أن يخلق النطفة التي مما أخذ عليها الميثاق في صلب آدم أو ما يبدو له فيه ويجعلها في الرحم، حرك الرجل للجماح وأوحى إلى الرحم أن افتحي بابك حتى يلج فيك خلقي وقضائي النافذ وقدري، فتفتح الرحم بابها فتصل النطفة إلى الرحم فتتردد فيه أربعين يوماً، ثم تصير علقة أربعين يوماً، ثم تصير مضغة أربعين يوماً، ثم تصير لحماً تجري فيه عروق مشتبكة، ثم يبعث الله ملكين خلاقين في الأرحام ما يشاء الله فيقتحمان في بطن المرأة من فم المرأة فيصلان إلى الرحم وفيها الروح القديمة المنقولة في أصلاب الرجال وأرحام النساء، فينفخان فيها روح الحياة والبقاء

(١) ففي العلل يرويها الصدوق بسند صحيح إلى جعفر بن بشير، وجعفر يرويها عن الصادق عليه السلام بواسطة رجل، فتكون مرسلة والمفروض القول بضعفها، لولا ما قاله النجاشي عن جعفر أنه روى عن الثقات. أنظر رجال النجاشي، مصدر سابق، ص ١١٩. إضافة لورودها في الفقيه بلفظ (قال الصادق).

(٢) هذا نص العلل، وفي الفقيه (بينه وبين آدم).

(٣) في الفقيه (على صورة إحداهن).

(٤) في الفقيه (أحد لولده).

(٥) علل الشرائع، مصدر سابق، ج ١ ص ١٠٣. ومن لا يحضره الفقيه، الشيخ الصدوق، ج ٣ ص ٤٨٤، منشورات جماعة المدرسين في الحوزة العلمية بقم، الطبعة الثانية ١٤٠٤ هـ.

(٦) يرويها محمد بن يعقوب الكليني عن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد، وعلي بن إبراهيم عن أبيه، جميعاً عن ابن محبوب عن ابن رثاب عن زرارة.

ويشقان له السمع والبصر وجميع الجوارح وجميع ما في البطن بإذن الله، ثم يوحى الله إلى الملكين اكتبوا عليه قضائي وقدري ونافذ أمري واشترطوا لي البداء فيما تكتبان، فيقولان: يا رب ما نكتب؟ فيوحى الله إليهما أن ارفعا رؤوسكما إلى رأس أمه، فيرفعا رؤوسهما فإذا اللوح يقرع جبهة أمه، فينظران فيه فيجدان في اللوح صورته وزينته وأجله وميثاقه شقياً أو سعيداً وجميع شأنه، قال: فيملي أحدهما على صاحبه فيكتبان جميع ما في اللوح ويشرطان البداء فيما يكتبان، ثم يختمان الكتاب ويجعلانه بين عينيه ثم يقيمانه قائماً في بطن أمه، قال: فربما عتى فانقلب، ولا يكون ذلك إلا في كل عات أو مارد، وإذا بلغ أو ان خروج الولد تاماً أو غير تام أوحى الله عز وجل إلى الرحم أن افتحي بابك حتى يخرج خلقي إلى أرضي وينفذ فيه أمري فقد بلغ أو ان خروجه، قال: فيفتح الرحم باب الولد فيبعث الله إليه ملكاً يقال له زاجر فيزجره زجرة فيفزع منها الولد فينقلب فيصير رجلاه فوق رأسه ورأسه في أسفل البطن ليسهل الله على المرأة وعلى الولد الخروج، قال: فإذا احتبس زجره الملك زجرة أخرى فيفزع منها فيسقط الولد إلى الأرض باكياً فرعاً من الزجرة^(١).

فقوله عَلَيْسَ لَهُ: «ويشقان له السمع والبصر وجميع الجوارح» يشير إلى الصورة الخارجية، وقوله: «فيجدان في اللوح صورته وزينته وأجله وميثاقه شقياً أو سعيداً وجميع شأنه» يشير إلى مسيرة الإنسان الكاملة في الحياة وما يترتب عليها من آثار ونتائج أخروية.

والثالث يظهر من رواية العلل عن أمير المؤمنين عَلَيْهِ السَّلَامُ، فقد جاء فيها «ثم يبعث الله ملك الأرحام فيأخذها فيصعد بها إلى الله عز وجل فيقف منه ما شاء الله، فيقول: يا رب أذكر أم أنثى، فيوحى الله عز وجل ما يشاء، ويكتب الملك»^(٢).

فالروايات تعطي للتصوير مفهوماً واسعاً يشمل جنس الإنسان وصورته الخارجية والعوامل المؤثرة فيه وراثياً ومسيرته الكاملة في الحياة وماذا ستمخض عنه

(١) الكافي، مصدر سابق، ج ٦ ص ١٣.

(٢) علل الشرائع، مصدر سابق، ج ١ ص ٩٥.

في العالم الآخر.

وهو مرحلة متأخرة عن الخلق، كما قال سبحانه ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾^(١)، والفارق بينهما نترك الحديث عنه إلى أن نصل إلى هذه الآية من سورة الأعراف بإذن الله تعالى.

وفي اللغة توجد ملاحظة جديرة بالانتباه، فقد عُرِّفَ التصوير بالمِثْل، ففي المقاييس «صور يصور: إذا مال. وصُرت الشيء أصوره وأصرته: إذا أملته إليك. ويحيىء قياسه تصوّر، لما ضُرب، كأنه مال وسقط»^(٢)، وفي التهذيب «صُرت إلى الشيء وأصرته: إذا أملته إليك، ويقال صاره يصوره ويصيره: إذا أماله»^(٣).

ما يعني أن التصوير يستتبع إمالةً إلى شيء، أي أن صورة الإنسان بالمعنى العام المذكور تكون في هيئتها وعناصرها المؤثرة ومسيرتها مائلة إلى شيء ما، أي تشترك مع ذلك الشيء في بعض الخواص بحيث تكون شبيهة له بنسبة. فإلى ماذا تكون الإمالة في تصوير الإنسان؟ مع ملاحظة بأن تعيين وجه الشبه هذا لا يكون من بداية الخلق، وإنما عند التصوير في الأرحام.

قلّ من المفسرين من تعرض لهذا الأمر، باستثناء الواحدي الذي ذهب إلى أن الإمالة تكون للأبوين، أي عامل الوراثة، فقد جاء في عبارته «التصوير جعل الشيء على صورة، والصورة هيئة حاصلة للشيء عند إيقاع التأليف بين أجزائه وأصله من صاره يصوره إذا أماله، فهي صورة لأنها مائلة إلى شكل أبويه»^(٤). وقد نجد لهذا التوجيه ما يؤيده في رواية العلل والفقهاء المتقدمة، خصوصاً عند قوله ﷺ: «إن الله تبارك وتعالى إذا أراد أن يخلق خلقاً جمع كل صورة بينه وبين أبيه إلى آدم ثم خلقه على

(١) الأعراف ١١.

(٢) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج ٣ ص ٣٢٠.

(٣) التهذيب، ج ١٢ ص ٢٢٧، نقلاً عن التحقيق في كلمات القرآن الكريم، مصدر سابق، ج ٦ ص ٣٦١.

(٤) التفسير الكبير، مصدر سابق، ج ٧ ص ١٤٤.

صورة أحدهم».

وهذا التوجيه قد يكون مقبولاً بمقدار، خصوصاً بعد النظر إلى الرواية، لكنه ليس شاملاً، أي أن الإمامة قد تشمل أموراً أخرى، بدليل أن آدم عليه السلام لم يكن له أبوان، ومع ذلك جرى عليه من التصوير ما جرى على بقية البشر، كما في قوله سبحانه **﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ ثُمَّ قُلْنَا لِلْمَلَائِكَةِ اسْجُدُوا لِآدَمَ﴾**^(١). فالآية تنص على أن التصوير وقع أيضاً على آدم عليه السلام، فهو بعد أن خلق وصُوِّر قیل للملائكة اسجدوا، فإلى ماذا كانت الإمامة بالنسبة لآدم عليه السلام؟

ولأن الآية جاءت بصيغة الجمع **﴿خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾**، فقد دلّت على أن نمط التصوير بالنسبة لآدم عليه السلام متطابق مع نمط التصوير بالنسبة لسائر البشر. لذلك فالإمامة بالنسبة لبقية البشر - كما بالنسبة لآدم - لا تتعلق بالأبوين، مع إمكان تعلقها بهما بالنسبة لبقية البشر دون آدم.

قد تكون الإمامة إلى الفطرة **﴿فَطَرَتِ اللَّهُ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا﴾**^(٢)، خصوصاً أن التصوير لا يقتصر على الهيئة الخارجية والطباع المتوارثة، وإنما يشمل أيضاً المسيرة الحياتية والدينية للإنسان ومستوى التزامه بالميثاق الذي يجعل منه في النهاية سعيداً أو شقيماً، كما جاء في صحيحة زرارة المتقدمة «فيجدان في اللوح صورته وزينته وأجله وميثاقه شقيماً أو سعيداً»، والميثاق هو الفطرة التي أشير إليها في قوله سبحانه **﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَىٰ شَهِدْنَا أَن تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾**^(٣). وهذا ما يتحد فيه جميع البشر، ولذلك قد تكون الإمامة في التصوير إلى هذه الفطرة. وبالطبع فإن ذلك لا يمنع أن يضاف في الإمامة لحاظات وأمور أخرى مع مرور الأزمان.

ثم إن التصوير بما فيه الإمامة يكون في الأرحام، وهي جمع رحم وأصلها

(١) الأعراف ١١.

(٢) الروم ٣٠.

(٣) الأعراف ١٧٢.

الرحمة^(١)، لأنها مما يتراحم به^(٢)، أو لأن الإشتراك في الرحم يوجب الرحمة والعطف^(٣)، وكلاهما واحد، وقيل لأن منها ما يكون ما يُرَحَّم ويُرَقَّ له من ولد^(٤). ولا تعارض بينها، فهو مركز تتجلى فيه الرحمة بالولد الضعيف حين يكون جنيناً، واشترائه مع أمه حيث أنه في قطعة من جسمها، ومع إخوانه وأخواته يعيشون فيه هذا المكان تبعاً، كل ذلك له أثر على الجانب النفسي عند الإنسان، وهو الرحمة التي تدل على الرقة والعطف والرأفة^(٥).

بالتالي فالتصوير الذي يكون في الأرحام هو مظهر من مظاهر رحمة الله سبحانه وتعالى. أي أنه جعله في الأرحام ليرينا رحمته. وسوف نتحدث بتفصيل أكبر عن الرحم في مناسبة أخرى.

التصوير دليل الخلق

لأن الآية في سياق الجدل مع نصارى نجران، فهي تنفي ألوهية نبي الله عيسى عليه السلام عبر إثبات تصويره في الرحم، وكأن الآية تخاطبهم بما هو مرتكز في أذهانهم أو بما هو معدود من المسلّمات عندهم، حيث أن إثبات التصوير يدل على ثبوت الخلق، وبالتالي نفي الألوهية.

فالآية عندما تقول ﴿إِنَّ مَثَلَ عِيسَىٰ عِنْدَ اللَّهِ كَمَثَلِ آدَمَ خَلَقَهُ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ قَالَ لَهُ كُنْ فَيَكُونُ﴾^(٦)، فهي تنص على أن عيسى عليه السلام مخلوق، لكن كيف يثبت ذلك وهو من غير أب؟

(١) التفسير الكبير، مصدر سابق، ج ٧ ص ١٤٤. والجامع لأحكام القرآن، مصدر سابق، ج ٤ ص ٧.

(٢) الجامع لأحكام القرآن، ج ٤ ص ٧.

(٣) التفسير الكبير، ج ٧ ص ١٤٤.

(٤) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، ج ٢ ص ٤٩٨.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) آل عمران ٥٩.

هذا ما أجابت عنه الآية هنا، ليس فقط بأنه مرّ على عالم الأرحام، وإنما خضع للتصوير فيه، والتصوير مرحلة متأخرة عن الخلق، أي أنه لا يحصل بلا خلق، كما قال سبحانه ﴿وَلَقَدْ خَلَقْنَاكُمْ ثُمَّ صَوَّرْنَاكُمْ﴾^(١)، فإذا كان عيسى عليه السلام قد صُوّر في الأرحام، فلا بد أن يكون قد خُلِقَ، وبالتالي فهو مخلوق.

نكتة هامة

ذكر ابن عاشور استعمالات ﴿كَيْفَ﴾ في اللغة وبحسب ما هي واردة في قوله سبحانه ﴿هُوَ الَّذِي يُصَوِّرُكُمْ فِي الْأَرْحَامِ كَيْفَ يَشَاءُ﴾، وهي نكتة لطيفة تستحق الالتفات إليها، وإليك نصها «و ﴿كَيْفَ﴾ هنا ليس فيها معنى الاستفهام، بل هي دالة على مجرد معنى الكيفية، أي الحالة، فهي هنا مستعملة في أصلها الموضوعية له في اللغة، إذ لا ريب في أن (كيف) مشتملة على حروف مادة الكيفية، والتكيف، وهو الحالة والهيئة، وإن كان الأكثر في الاستعمال أن تكون اسم استفهام، وليست (كيف) فعلاً، لأنها لا دلالة فيها على الزمان، ولا حرفاً لاشتغالها على مادة اشتقاق. وقد تجيء (كيف) اسم شرط إذا اتصلت بها ما الزائدة وفي كل ذلك لا تفارقها الدلالة على الحالة، ولا يفارقها إيلاء الجملة الفعلية إياها إلا ما شذ من قولهم: كيف أنت. فإذا كانت استفهاماً فالجملة بعدها هي المستفهم عنه فتكون معمولة للفعل الذي بعدها، ملتزماً بتقديمها عليه، لأن للاستفهام الصدارة، وإذا جرّدت عن الاستفهام كان موقعها من الإعراب على حسب ما يطلبه الكلام الواقعة هي فيه من العوامل كسائر الأسماء.

وأما الجملة التي بعدها - حينئذ - فالأظهر أن تعتبر مضافاً إليها اسم كيف، ويعتبر كيف من الأسماء الملازمة للإضافة. وجرى في كلام بعض أهل العربية أن فتحة (كيف) فتحة بناء.

والأظهر عندي أن فتحة كيف فتحة نصب لزمّتها لأنها دائماً متصلة بالفعل فهي معمولة له على الحالية أو نحوها، فلملازمة ذلك الفتح إياها أشبهت فتحة البناء.

(١) الأعراف ١١.

ف(كيف) في قوله هنا ﴿كَيْفَ يَشَاءُ﴾ يعرب مفعولاً مطلقاً لـ ﴿يُصَوِّرُكُمْ﴾، إذ التقدير: حال تصوير يشاءها كما قاله ابن هشام في قوله تعالى ﴿كَيْفَ فَعَلَرُبُّكَ﴾^(١).

وجوز صاحب المغني أن تكون شرطية، والجواب محذوف لدلالة قوله: ﴿يُصَوِّرُكُمْ﴾ عليه، وهو بعيد، لأنها لا تأتي في الشرط إلا مقترنة بها. وأما قول الناس: كيف شاء فعل فلحن. وكذلك جزم الفعل بعدها قد عدّ لحناً عند جمهور أئمة العربية^(٢).

وفي المجمع ﴿كَيْفَ﴾ «في موضع نصب على المصدر تقديره أي نوع يشاء، وجملة يشاء في موضع الحال من يصور، أي يصوركم في الأرحام، أي يخلق صوركم في الأرحام شائياً مريداً أي نوع أراده»^(٣).

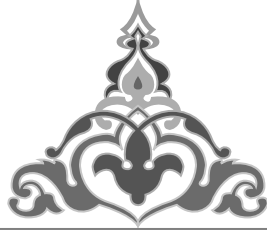
وعلى كلا الحالين فـ ﴿كَيْفَ﴾ تأكيد على التفرّد الإلهي في كيفية تصوير الإنسان في الأرحام، أي أنه هو سبحانه فقط الذي يصور، وأن كيفية التصوير خاضعة له لا غير، وبحسب ما يشاء هو جلت قدرته.

(١) الفجر ٦.

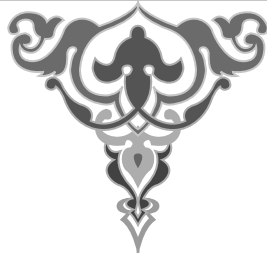
(٢) التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ٣ ص ١٢.

(٣) مجمع البيان، مصدر سابق، ج ١ ص ٥٢٤.





﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ
وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ
الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ
يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ ۗ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾ ﴿٧﴾





النص القرآني بين الإحكام والتشابه

﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ
مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ
وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ ۗ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ
ءَامَنَّا بِهِ ۗ كُلٌّ مِنْ عِنْدِ رَبِّنَا وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ ﴾

تمهيد

ما هو القرآن، وكيف نتعامل معه؟

سؤال عريض وهام، وكل قارئ للقرآن الكريم ينبغي أن يقرر إجابته عليه. وهذه الآية المباركة تقدم لنا تفسيرًا دقيقًا وواضحًا للإجابة على هذا السؤال، ولهذا عُدَّت من الآيات المركزية في القرآن الكريم. فهي تضعنا أمام تساؤلات كثيرة:

ما المقصود بالمحكم والمتشابه؟

ولماذا الإحكام والتشابه في النص القرآني؟

ما هو موقفنا من الإحكام والتشابه؟
ما المراد من منهج التأويل؟
وهل ثمة علاقة بين التأويل من جهة والإحكام والتشابه من جهة أخرى؟
كيف نتعامل مع هذا المنهج؟
هذه أصول الأسئلة وستكون لها تفرعات وإثارات أخرى سنتناولها طيات
هذه الدراسة.

الإحكام والتشابه

لأن الآية المباركة ذكرت العنوانين فقط ولم تضع لهما تعريفاً بعينه، كثرت أقوال المفسرين والمفكرين في تقرير معنهما، فقد أنهاها أبو حيان الأندلسي إلى عشرين قولاً^(١)، والسيوطي في الإتقان إلى سبعة عشر^(٢)، والطباطبائي في الميزان إلى ستة عشر^(٣)، بينما اقتصر محمد رشيد رضا في المنار على عشرة^(٤)، ولخصها بعض في خمسة كابن عاشور^(٥)، أما الرازي فقد ذكر أربعة أقوال وتبني هو قولاً خامساً^(٦)، وفي الحقيقة الأقوال في ذلك أكثر، فالمتحصّل منها بالمراجعة الأولية سبعة وعشرون قولاً، مع أن بعضها قد يتحد مع البعض الآخر في بعض اللحاظات، كما أن بعضها صرّح فيه بتعريف المحكم فقط أو التشابه كذلك، ويلزم من ذلك تعريفٌ ضمنيٌّ لما يقابله، فتعريف المحكم فقط يعني أن ما يقابله هو المتشابه.

(١) تفسير البحر المحيط، أبو حيان الأندلسي، ج ٢ ص ٣٩٦، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠١م.

(٢) الإتقان في علوم القرآن، جلال الدين السيوطي، ج ٢ ص ٣، دار الكتب العلمية-بيروت، الطبعة الثانية ١٩٩١م.

(٣) الميزان، مصدر سابق، ج ٣ ص ٣٢.

(٤) المنار، مصدر سابق، ج ٣ ص ١٦٣.

(٥) التحرير والتنوير، ج ٣ ص ١٦.

(٦) تفسير الرازي، ج ٧ ص ١٤٧.

سنحاول استعراضها تباعاً ضمن مجموعات ثلاث للتمييز بينها بلحاظ أفق التفسير، مع تتبّع الإشكالات والملاحظات العلمية التي قُدِّمتُ على بعضها:

المجموعة الأولى: (الخاصة للمفهومين في آيات محددة)

المجموعة الثانية: (الخاصة للمفهومين في آيات بحسب العنوان)

المجموعة الثالثة: (المقرّرة للمفهوم)

المجموعة الأولى: (الحاصرة للمفهومين في آيات محددة)

- ١- المحكم: سورة الفاتحة. نقله البحر المحيط عن أبي عثمان^(١) من دون أن يذكر السبب. ويفهم من ذلك أن القرآن كله - ما عدا الفاتحة - متشابه.
- ٢- المحكم: سورة الإخلاص، «لأن ليس فيها إلا التوحيد فقط». وقد نسب البحر المحيط هذا القول إلى محمد بن الفضل^(٢).
- ٣- المحكمات: فواتح السور المستخرج منها السور، كالم والم. نسبه البحر المحيط إلى أبي فاخته^(٣).
- ٤- المتشابهات: فواتح السور^(٤). نُسب إلى ابن عباس في أحد قولييه كما سيأتي تفصيله في القول الخامس^(٥).
- ٥- المحكمات: آيات ثلاث من سورة الأنعام ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبِّيَ كُفْرًا بِآيَاتِ اللَّهِ وَسُخْرًا بِالْكَوَالِبِ وَالْأَنْعَامِ﴾

(١) البحر المحيط، مصدر سابق، ج ٢ ص ٣٩٦.

(٢) المصدر نفسه، ص ٣٩٧.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) التفسير الكبير، مصدر سابق، ج ٧ ص ١٤٧.

عَلَيْكُمْ إِلَّا تَشْرِكُوا بِهِ شَيْئًا وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا وَلَا تَقْتُلُوا أَوْلَادَكُمْ مِنْ إِمْلَاقٍ نَحْنُ نَرْزُقُكُمْ وَإِيَّاهُمْ وَلَا تَقْرَبُوا الْفَوَاحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَلَا تَقْتُلُوا النَّفْسَ الَّتِي حَرَّمَ اللَّهُ إِلَّا بِالْحَقِّ ذَلِكَ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ ﴿١٥١﴾ وَلَا تَقْرَبُوا مَالَ الْيَتِيمِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ حَتَّىٰ يَبْلُغَ أَشُدَّهُ وَأَوْفُوا بِالْعَيْلِ وَالْيَتَامَىٰ بِالْقِسْطِ لَا تُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا وَإِذَا قُلْتُمْ فَاعْدِلُوا وَلَوْ كَانَ ذَا قُرْبَىٰ وَبِعَهْدِ اللَّهِ أَوْفُوا ذَلِكَ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُونَ ﴿١٥٢﴾ وَأَنْ هَذَا صِرَاطٌ مُسْتَقِيمًا فَاتَّبِعُوهُ وَلَا تَتَّبِعُوا السُّبُلَ فَتَفَرَّقَ بِكُمْ عَنْ سَبِيلِهِ ذَٰلِكُمْ وَصَّيْنَاكُمْ بِهِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٥٣﴾، والمتشابهات هي التي تشابهت على اليهود، وهي أسماء حروف الهجاء المذكورة في أوائل السور، وذلك أنهم أولوها على حساب الجمل فطلبوا أن يستخرجوا منها مدة بقاء هذه الأمة فاختلط الأمر عليهم واشتبه. وقد نسب هذا القول إلى ابن عباس^(٢). وسنأتي للحديث عن موقف اليهود عند التعرض لسبب النزول.

٦- المحكمات: خمسمائة آية، لأنها تبسط معانيها، فكانت أم فروع قيست عليها وتولدت منها، كالأم يحدث منها الولد، ولذلك سماها أم الكتاب، والمتشابه: القصص والأمثال. نُسِبَ إلى مقاتل^(٣).

٧- المحكمات: ما فيه من الحلال والحرام، وما سوى ذلك فهو متشابه يصرف بعضه بعضاً، وهو مثل قوله ﴿وَمَا يُضِلُّ بِهِ إِلَّا الْفَاسِقِينَ﴾^(٤)، ومثل قوله ﴿كَذَٰلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾^(٥)، ومثل قوله ﴿وَالَّذِينَ أَهْتَدُوا زَادَهُمْ هُدًى وَءَانَّهُمْ وَقَوْهُمْ﴾^(٦) رواه ابن جرير عن مجاهد^(٧). ونقله أبو حيان الأندلسي عن مجاهد وعكرمة بعبارة قريبة أخرى «المحكم ما بين تعالى حلاله وحرامه فلم تشبهه

(١) الأنعام ١٥١-١٥٣.

(٢) التفسير الكبير، ج ٧ ص ١٤٧.

(٣) البحر المحيط، ج ٢ ص ٣٨٧.

(٤) البقرة ٢٦.

(٥) الأنعام ١٢٥.

(٦) محمد ١٧.

(٧) تفسير المنار، مصدر سابق، ج ٣ ص ١٦٤.

معانيه، والمتشابه ما اشتبهت معانيه»^(١).

هذه هي أبرز الأقوال التي وردت ضمن المجموعة الأولى، إلا أن النقاش لم يتناولها جميعاً بل عمد للتركيز على ما نُقِل عن ابن عباس، ومع ذلك فالإشكالات الواردة عليه تتعدى إلى سائر الأقوال في هذه المجموعة. وأبرز ما قيل ما ذكره الطباطبائي من «أنه قول من غير دليل ولو سلم فلا دليل على انحصارهما^(٢) فيهما^(٣)، على أن لازمه وجود قسم ثالث ليس بمحكم ولا متشابه مع أن ظاهر الآية يدفعه»^(٤)، أي لو حصرنا المحكمات في الآيات الثلاث، والمتشابهات في فواتح السور، للزم من ذلك كون أكثر الآيات القرآنية لا محكمة ولا متشابهة، بينما النص القرآني نفسه قسّم الآيات إلى محكمات ومتشابهات فقط.

بالطبع يقال هذا بناء على صحة نسبة هذا القول بهذا المستوى إلى ابن عباس، وإلا فقد ذهب الرازي والطباطبائي إلى كون المذكور من باب المثال لا أكثر، وإلا فمراد ابن عباس ما هو أشمل من ذلك، فقد جاء في تعليق الرازي بعد أن ذكر هذا القول «وأقول: التكاليف الواردة من الله تعالى تنقسم إلى قسمين منها ما لا يجوز أن يتغير بشرع وشرع، وذلك كالأمر بطاعة الله تعالى، والاحتراز عن الظلم والكذب والجهل وقتل النفس بغير حق، ومنها ما يختلف بشرع وشرع كأعداد الصلوات ومقادير الزكوات وشرائط البيع والنكاح وغير ذلك، فالقسم الأول هو المسمى بالمحكم عند ابن عباس، لأن الآيات الثلاث في سورة الأنعام مشتملة على هذا القسم.

وأما المتشابه فهو الذي سميناه بالمجمل، وهو ما يكون دلالة اللفظ بالنسبة إليه وإلى غيره على السوية، فإن دلالة هذه الألفاظ على جميع الوجوه التي تفسر هذه

(١) البحر المحيط، ج ٢ ص ٣٩٧.

(٢) المحكم والمتشابه.

(٣) الآيات الثلاث من سورة الأنعام بصفته محكمات، هذا من جهة، ومن جهة أخرى الحروف المقطعة بصفته متشابهات.

(٤) تفسير الميزان، مصدر سابق، ج ٣ ص ٣٢.

الألفاظ بها على السوية لا بدليل منفصل»^(١).

ومع إن كلام الرازي مجرد تفسير لما نقل عن ابن عباس، من غير الإستشهاد بقريئة تدل عليه، إلا إن الطباطبائي أشار لما يمكن أن يكون قريئة، قال: «الذي نقل عن ابن عباس أنه قال: إن الآيات الثلاث من المحكمات لا أن المحكمات هي الآيات الثلاث»^(٢)، واستشهد بها رواه السيوطي في الدر المنثور، ففيه «أخرج سعيد بن منصور وابن أبي حاتم والحاكم وصححه وابن مردويه عن عبد الله بن قيس: سمعت ابن عباس يقول في قوله منه آيات محكمات، قال: الثلاث آيات من آخر سورة الأنعام محكمات: قل تعالوا، والآيتان بعدها»^(٣).

وأيد الطباطبائي ذلك بما رواه السيوطي أيضاً في الإتيان، فقد جاء فيه «وأخرج ابن أبي حاتم من وجه آخر عن ابن عباس في قوله تعالى: ﴿مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ﴾، قال: من ها هنا ﴿قُلْ تَعَالَوْا﴾ إلى ثلاث آيات، ومن ها هنا: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوا إِلَّا إِيَّاهُ﴾ إلى ثلاث آيات بعدها»^(٤). لذلك خلص الطباطبائي إلى القول بأن الروايتين تشهدان أنه إنما ذكر هذه الآيات مثلاً لسائر المحكمات لا أنه قصرها فيها^(٥).

بناء على ذلك يتبين بأن هذا النقل المنسوب لابن عباس ليس قولاً مستقلاً في مقابل الأقوال الأخرى، ومنها ما هو منسوب إليه أيضاً، بل يمكن أن يكون مصداقاً لما ورد عنه -وستأتي الإشارة إليه- في تفسير مفهوم المحكم والمتشابه. مع ذلك فالإيراد الذي قدمه الطباطبائي المذكور في صدر هذه المناقشة يمكن أن يُشكّل به على بقية الأقوال المصنّفة ضمن المجموعة الأولى.

هذا ويلزم من التمسك بهذه الأقوال ما عدا الرابع القول بأن جميع القرآن

(١) تفسير الرازي، مصدر سابق، ج ٧ ص ١٤٧.

(٢) الميزان، ج ٣ ص ٣٢.

(٣) الدر المنثور، مصدر سابق، ج ٢ ص ٤.

(٤) الإتيان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج ٢ ص ٦.

(٥) الميزان، ج ٣ ص ٣٢.

متشابه، في الوقت الذي مدح فيه الباري عز وجل أتباع القرآن وذم أتباع المشابه^(١)، إذ يلزم من ذلك التناقض في الكلام، فكيف يأمرنا الله سبحانه بأتباع القرآن وينهانا عن أتباع المشابه مع أن جميع القرآن إلا ما شذ متشابه.

وأضاف الطباطبائي تعليقا على خصوص القول السادس والسابع «أن المراد بالصرف الذي ذكره إن كان مطلقا ما يعين على تشخيص المراد باللفظ حتى يشمل التخصيص بالمخصص، والتقييد بالمقيد وسائر القرائن المقامية كانت آيات الأحكام أيضا كغيرها متشابهات، وإن كان خصوص ما لا إبهام في دلالة على المراد ولا كثرة في احتمالاته حتى يتعين المراد به بنفسه، ويتعين المراد بغيره بواسطته كان لازم كون ما سوى آيات الأحكام متشابهة أن لا يحصل العلم بشيء من معارف القرآن غير الأحكام لأن المفروض عدم وجود آية محكمة فيها ترجع إليها المتشابهات منها، ويتبين بذلك معانيها»^(٢). بالتالي فإن كان المراد بالصرف مجرد رجوع بعض الآيات لبعضها الآخر حتى تكون معانيها ظاهرة كما في رجوع العام للخاص والمطلق للمقيد وما أشبه، فذلك لا تخلو منه حتى آيات الأحكام، مما يجعلها هي أيضا متشابهة، وبالتالي يسقط الفرق بين المحكم والمتشابه ويصبح القرآن بأجمعه متشابهًا. وإن كان المراد به الآيات الواضحة الدلالة في نفسها والتي تتعين دلالة غيرها بواسطتها، وأنها منحصرة في آيات الأحكام فقط، وكل ما عداها متشابه، فمؤدى ذلك تحقق التشابه وعدم إمكان تحصيل العلم بأي شيء من معارف القرآن الكريم فيما عدا آيات الأحكام.

(١) المصدر نفسه ص ٣٣.

(٢) المصدر نفسه ص ٣٧.



المجموعة الثانية: (الحاصرة للمفهومين في آيات بحسب العنوان)

١- المحكم هو الناسخ لأنه يؤمن به ويعمل به، والمتشابه المنسوخ لأنه يؤمن به ولا يعمل به. وقد نسب هذا القول إلى ابن عباس أيضاً^(١) إضافة لقوله السابق المذكور في المجموعة الأولى برقم (٥)، كما نسب إلى ابن مسعود وناس من الصحابة^(٢).

وقد استند الطباطبائي إلى رواية في الدر المنثور للقول بأن هذا القول المنسوب لابن عباس إنما هو على سبيل المثال فقط، وإلا فقوله أعم، فقد أخرج ابن جرير وابن المنذر وابن أبي حاتم من طريق علي عن ابن عباس قال «المحكّمات ناسخه وحلاله وحرامه وحدوده وفرائضه وما يؤمن به، والمتشابهات منسوخه ومقدمه ومؤخره وأمثاله وأقسامه وما يؤمن به ولا يعمل به»^(٣).

مع ذلك فالطباطبائي أشكل على هذا القول فيما لو سلّمَتْ صحة النسبة، بعدم الدليل على انحصار المتشابهات في الآيات المنسوخة، إذ إن ابتغاء الفتنة والتأويل الذي هو من خواص أتباع المتشابه جارٍ في كثير من الآيات غير المنسوخة كآيات الصفات

(١) تفسير الرازي، ج ٧ ص ١٤٨.

(٢) تفسير الميزان، ج ٣ ص ٣٤.

(٣) الدر المنثور، ج ٢ ص ٤.

والأفعال. وأضاف بأن لازم هذا القول وجود واسطة بين المحكم والمتشابه^(١)، أي قسم ثالث بالإضافة إلى المحكم والمتشابه، وهو هنا بحسب الفرض الآيات غير المنسوخة التي يؤمن بها ولا يعمل بها إذ يمكن من خلالها تحقق ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل، مع إن القرآن نفسه قسّم الآيات إلى محكمات ومتشابهات فقط كما أسلفنا.

كما إن الزرقاني أورد على هذا القول بإفضائه للتداخل بين المصطلحات^(٢)، فعنوان المحكم والمتشابه شيء، بينما عنوان الناسخ والمنسوخ شيء آخر، وكل عنوان عبارة عن مفهوم مستقل له معناه الخاص، بالتالي لا وجه لتعريف أحدهما بالآخر.

٢- المحكم هو النص والظاهر، والمتشابه هو المجمل والمؤول. تبنّاه الفخر الرازي وتبعه جمع، وقد قرّره في تفسيره كما يلي «اللفظ الذي جعل موضوعاً لمعنى فإما أن يكون محتملاً لغير ذلك المعنى وإما أن لا يكون، فإذا كان اللفظ موضوعاً لمعنى ولا يكون محتملاً لغيره فهذا هو النص، وإما أن يكون محتملاً لغيره فلا يخلو إما أن يكون احتمالاً لأحدهما راجحاً على الآخر، وإما أن لا يكون كذلك بل يكون احتمالاً لهما على السواء، فإن كان احتمالاً لأحدهما راجحاً على الآخر سمي ذلك اللفظ بالنسبة إلى الراجح ظاهراً، وبالنسبة إلى المرجوح مؤولاً، وأما إن كان احتمالاً لهما على السوية كان اللفظ بالنسبة إليهما معاً مشتركاً، وبالنسبة إلى كل واحد منهما على التعيين مجملاً. فقد خرج من التقسيم الذي ذكرناه أن اللفظ إما أن يكون نصاً، أو ظاهراً، أو مؤولاً، أو مشتركاً، أو مجملاً، أما النص والظاهر فيشتركان في حصول الترجيح، إلا أن النص راجح مانع من الغير، والظاهر راجح غير مانع من الغير، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمحكم.

وأما المجمل والمؤول فهما مشتركان في أن دلالة اللفظ عليه غير راجحة، وإن لم يكن راجحاً لكنه غير مرجوح، والمؤول مع أنه غير راجح فهو مرجوح لا بحسب الدليل المنفرد، فهذا القدر المشترك هو المسمى بالمتشابه، لأن عدم الفهم حاصل في

(١) تفسير الميزان، ج ٣ ص ٣٤.

(٢) مناهل العرفان، ج ٢ ص ٢١٩.

القسمين جميعاً وقد بينا أن ذلك يسمى متشابهاً وإما لأن الذي لا يعلم يكون النفي فيه متشابهاً 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، فهذا هو الكلام المحصل في المحكم والمتشابه»^(١).

واختار الزرقاني قول الرازي بالجملة، فهو بعد أن استعرض الأقوال قال «رأي الرازي أهداها سبيلاً، وأوضحها بياناً، لأن أمر الأحكام والتشابه يرجع فيما نفهم إلى وضوح المعنى المراد للشارح من كلامه وإلى عدم وضوحه. وتعريف الرازي جامع مانع من هذه الناحية، لا يدخل في المحكم ما كان خفياً، ولا في المتشابه ما كان جلياً، لأنه استوفى وجوه الظهور والخفاء استيفاء تاماً، في بيان تقسيمه الذي بناه على راجح ومرجوح، والذي أعلن لنا منه أن الراجح ما كان واضحاً لا خفاء فيه، وأن المرجوح ما كان خفياً لا جلاء معه»^(٢).

وقد أشكل الطباطبائي على تفسير المتشابه بالمجمل والمؤول، فأما تفسيره بالمجمل فلأن أوصاف المتشابه في الآية لا تنطبق عليه، كما إن أوصاف المحكم لا تنطبق على ما يقابله وهو المبين، بتقريب أن الإجمال عبارة عن اختلاط جهات المعنى في اللفظ بحيث لا يمكن فصل المعنى المراد عن غيره، وفي هذه الحالة يلجأ أهل اللسان إلى لفظ آخر مبين ليرفع الاختلاط ويبين المجمل، فيصبح المجمل نفسه بذلك مبيّناً، بالتالي سيُتبع المجمل بعد أن أصبح مبيّناً لا المبين، وهذا بخلاف العلاقة بين المحكم والمتشابه حيث إن المتبع إنما هو المحكم بعد إرجاع المتشابه إليه، فلو أتبع المتشابه بعد الإرجاع للزم حصول المحذور الذي ذكرته الآية المباركة^(٣).

كما أشكل على تفسير المحكم بالنص والظاهر، لأن ذلك إنما يفيد كون المحكم ذا معنى واحد فقط، ويقابله المتشابه لما يحتمله من معان كثيرة، وهذه الإفادة محل

(١) المصدر نفسه، ص ١٤٦.

(٢) مناهل العرفان في علوم القرآن، الشيخ محمد عبد العظيم الزرقاني، ج ٢ ص ٢١٧، دار الكتاب العربي - بيروت، الطبعة الأولى ١٤٢٥ هـ.

(٣) الميزان، ج ٣ ص ٣٣.

نظر عند الطباطبائي كما سيتضح عند التعرض لرأيه، أضف إلى أن ذلك سيتتهي إلى تنزيل التأويل منزلة التفسير، لأنه سيتعلق آنثذ بالمعنى المراد باللفظ وهو غير صحيح، إذ لو كان التأويل هو التفسير «لم يكن لاختصاص علمه بالله، أو بالله وبالراسخين في العلم وجه فإن القرآن يفسر بعضه بعضاً، والمؤمن والكافر والراسخون في العلم وأهل الزيغ في ذلك سواء»^(١).

٣- اختصاص التقسيم بالقصص، فالحكم منها ما أحكم وفصل فيه خبر الأنبياء مع أهمهم، والمتشابه ما اشتبهت الألفاظ به من قصصهم عند التكرير في السور، والإطالة في التمثيل^(٢)، كقوله تعالى ﴿فَإِذَا هِيَ حَيَّةٌ تَسْعَى﴾^(٣)، وفي آية أخرى ﴿فَإِذَا هِيَ تُعْبَانُ مُبِينٌ﴾^(٤)، وكقوله سبحانه ﴿فَلَمَّا أَحْمَلْ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾^(٥)، وفي آية أخرى ﴿فَأَسْأَلُكُ فِيهَا مِنْ كُلِّ زَوْجَيْنِ اثْنَيْنِ﴾^(٦)، وما أشبه ذلك^(٧).

وأورد عليه الطباطبائي بعدم وجود دليل على اختصاص مفهوم المحكم والمتشابه بالقصص القرآنية، كما إن المحذور المتصور في المقام وهو ابتغاء الفتنة والتأويل جارٍ حتى في غير آيات القصص، بل يجري في القصة الواحدة أيضاً كقصة الخلافة في الأرض^(٨).

٤- المحكم: الفرائض والوعد والوعيد، والمتشابه: القصص والأمثال. نسبه أبو حيان الأندلسي إلى يحيى بن يعمر^(٩). وستأتي هنا المناقشة التي أقاموها على القول

(١) المصدر نفسه، ص ٣٦.

(٢) تفسير المنار، مصدر سابق، ج ٣ ص ١٦٥.

(٣) طه ٢٠.

(٤) الأعراف ١٠٧.

(٥) هود ٤٠.

(٦) المؤمنون ٢٧.

(٧) تفسير البحر المحيط، مصدر سابق، ج ٢ ص ٣٩٧.

(٨) الميزان، ج ٣ ص ٣٦.

(٩) المصدر نفسه.

السادس في المجموعة الأولى للتشابه بين القولين.

٥- المحكم: ما أمر الله به في كل كتاب أنزله، كقوله تعالى ﴿قُلْ تَعَالَوْا أَتْلُ مَا حَرَّمَ رَبُّكُمْ عَلَيْكُمْ﴾^(١)، وقوله سبحانه ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ﴾^(٢)، وشبهه من الآيات، والمتشابه: ما سوى ذلك^(٣). وهنا أيضًا سيأتي الإشكال العام الذي أقاموه على المجموعة الأولى فيما عدا الرابع منها، وملخصه لزوم كون القرآن بأجمعه متشابه باستثناء آيات قليلة، وسيترتب على ذلك المحذور نفسه المذكور هناك.

(١) الأنعام ١٥١.

(٢) الإسراء ٢٣.

(٣) المصدر نفسه.



المجموعة الثالثة: (المقررة للمفهوم)

١- المتشابه: ما أشكل تفسيره لمشابهته غيره، تبنى هذا القول الراغب الأصفهاني في المفردات وفصل الكلام فيه، وإليك نص عبارته «المتشابه من القرآن ما أشكل تفسيره لمشابهته بغيره إما من حيث اللفظ أو من حيث المعنى، فقال الفقهاء المتشابه ما لا يُنبئ ظاهره عن مراده، وحقيقة ذلك أن الآيات عند اعتبار بعضها ببعض ثلاثة أضرب: مُحْكَم على الإطلاق، ومتشابه على الإطلاق، ومحكم من وجه متشابه من وجه. فالمتشابه في الجملة ثلاثة أضرب: متشابه من جهة اللفظ فقط، ومتشابه من جهة المعنى فقط، ومتشابه من جهتهما. والمتشابه من جهة اللفظ ضربان: أحدهما يرجع إلى الألفاظ المفردة، وذلك إما من جهة غرابته نحو الأَبِّ وَيَزِفُونَ، وإما من جهة مشاركة في اللفظ كاليد والعين. والثاني يرجع إلى جملة الكلام المركب، وذلك ثلاثة أضرب، ضربٌ لاختصار الكلام نحو: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَمِينِ فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(١)، وضرب لبسط الكلام نحو: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٢)، لأنه لو قيل ليس مثله شيء كان أظهر للسامع. وضرب لنظم الكلام نحو: ﴿الَّذِي أَنْزَلَ عَلَى عَبْدِهِ الْكِتَابَ وَلَمْ يَجْعَلْ لَهُ عِوَجًا﴾^(٣) ﴿فَيَمَّا﴾^(٣) تقديره الكتاب قيماً ولم يجعل له عوجاً، وقوله ﴿وَلَوْلَا

(١) النساء ٣.

(٢) السورى ١١.

(٣) الكهف ١-٢.

رَجَالٌ مُّؤْمِنُونَ وَنِسَاءٌ مُّؤْمِنَاتٌ لَّمْ تَعْلَمُوهُنَّ أَنْ تَطَّوَّهُنَّ فَتُصِيبَكُمْ مِنْهُنَّ مَعْرَةٌ بَغَيْرِ عِلْمٍ لِيَدْخُلَ اللَّهُ فِي رَحْمَتِهِ مَنْ يَشَاءُ لَوْ تَزَيَّلُوا ﴿١﴾.

والمتشابه من جهة المعنى أوصاف الله تعالى وأوصاف يوم القيامة فإن تلك الصفات لا تتصور لنا إذ كان لا يحصل في نفوسنا صورة ما لم نحسه أو لم يكن من جنس ما نحسه.

والمتشابه من جهة المعنى واللفظ جميعاً خمسة أضرب، الأول: من جهة الكمية كالعموم والخصوص نحو: ﴿فَأَقْنُؤُوا الْمُشْرِكِينَ﴾^(٢)، والثاني: من جهة الكيفية كالوجوب والندب نحو: ﴿فَأَنكِحُوا مَا طَابَ لَكُمْ مِنَ النِّسَاءِ﴾^(٣)، والثالث: من جهة الزمان كالناسخ والمنسوخ نحو: ﴿اتَّقُوا اللَّهَ حَقَّ تَقَاتِهِ﴾^(٤) والرابع: من جهة المكان والأمر التي نزلت فيها نحو: ﴿وَلَيْسَ الْبِرُّ بِأَنْ تَأْتُوا الْبُيُوتَ مِنْ ظُهُورِهَا﴾^(٥)، وقوله ﴿إِنَّمَا السَّبِيُّ زَيْدَةٌ فِي الْكُفْرِ﴾^(٦)، فإن من لا يعرف عاداتهم في الجاهلية يتعذر عليه معرفة تفسير هذه الآية. والخامس: من جهة الشروط التي بها يصح الفعل أو يفسد كشرط الصلاة والنكاح.

وهذه الجملة إذا تُصَوِّرَتْ عُلِمَ أَنْ كُلَّ مَا ذَكَرَهُ الْمَفْسُورُونَ فِي تَفْسِيرِ الْمُتَشَابِهِ لَا يَخْرُجُ عَنْ هَذِهِ التَّفَاسِيمِ، نَحْوَ قَوْلِ مَنْ قَالَ الْمُتَشَابِهَ ﴿الْمَ﴾^(٧)، وَقَوْلِ قِتَادَةَ الْمُحْكَمِ النَّاسِخَ وَالْمُتَشَابِهَ الْمَنْسُوخَ، وَقَوْلِ الْأَصْمِ الْمُحْكَمِ مَا أُجْمِعُ عَلَى تَأْوِيلِهِ، وَالْمُتَشَابِهَ مَا اخْتَلَفَ فِيهِ. ثم جميع المتشابه على ثلاثة أضرب: ضرب لا سبيل للوقوف عليه كوقت

(١) الفتح ٢٥.

(٢) التوبة ٥.

(٣) النساء ٣.

(٤) آل عمران ١٠٢.

(٥) البقرة ١٨٩.

(٦) التوبة ٣٧.

(٧) البقرة ١.

الساعة وخروج دابة الأرض وكيفية الدابة ونحو ذلك. وضرب للإنسان سبيل إلى معرفته كالألفاظ الغربية والأحكام العَلَقَة. وضرب متردد بين الأمرين يجوز أن يختص بمعرفة حقيقته بعض الراسخين في العلم ويخفى على دونهم»^(١).

وقد تبنى هذا القول أيضاً الشيخ محمد عبده، عند حديثه عن المفهوم، كما هو ظاهر عبارته «التشابه إنما يكون بين شيئين فأكثر... ووصف التشابه في هذه الآية هو للآيات باعتبار معانيها، أي أنك إذا تأملت في هذه الآيات تجد معاني متشابهة في فهمها من اللفظ لا يجد الذهن مرجحاً لبعضها على بعض»^(٢).

وهو أيضاً ظاهر ما انتهى إليه تلميذه محمد رشيد رضا في مطلع كلامه حول تقرير مفهومَي المحكم والمتشابه، فقد جاء في عبارته «المحكّمات: من أحكم الشيء بمعنى: وثقه وأتقنه. والمعنى العام لهذه المادة المنع. فإن كل محكم يمنع بإحكامه تطرق للخلل إلى نفسه أو غيره ومنه الحكم والحكمة وحكمة الفرس، قيل وهي أصل المادة.

والتشابه: يطلق في اللغة على ماله أفراد أو أجزاء يشبه بعضها بعضاً، وعلى ما يشته من الأمر أي يلتبس. قال في الأساس «وتشابه الشيطان واشتبهها، وشبهته به وشبهته إياه، واشتبهت الأمور وتشابهت: التبتت لأشباه بعضها بعضاً، وفي القرآن المحكم والمتشابه، وشبه عليه الأمر لبس عليه، وإياك والمشبّهات: الأمور المشكّلات»... وقالوا إن الأصل في ورود التشابه بمعنى المشكل الملتبس أن يكون الالتباس في بسبب شبهه لغيره ثم أطلق على كل ملتبس مجازاً وإن كان ظاهر الأساس أن المعنيين حقيقتان فيه»^(٣).

وهو ما خلّص إليه ابن عاشور في قوله «والتشابهات مقابل المحكّمات، فهي التي دلّت على معانٍ تشابهت في أن يكون كلُّ منها هو المراد. ومعنى تشابهها: أنها تشابهت في صحة القصد إليها، أي لم يكن بعضها أرجح من بعض. أو يكون معناها

(١) المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق، ص ٢٥٧.

(٢) تفسير المنار، مصدر سابق، ج ٣ ص ١٦٥.

(٣) المصدر نفسه، ص ١٦٣.

صادقاً بصور كثيرة متناقضة أو غير مناسبة لأن تكون مراداً، فلا يتبيّن الغرض منها، فهذا وجه تفسير الآية فيما أرى»^(١). ونقله أيضاً الشيخ محمد عبده كما في تفسير تلميذه محمد رشيد رضا، قال «المتشابه: ما كان اثبات المعنى فيه للفظ الدال عليه ونفيه عنه متساويين، فقد تشابه فيه النفي والإثبات»^(٢). وهو متطابق مع ما يظهر من عبارة الشهيد الصدر في قوله «إن مجرد قابلية اللفظ لأن يستعمل في كل من المعنيين لا يجعله متشابهاً إذا كان واضحاً بيّناً في أحدهما لكونه المعنى الحقيقي دون الآخر بل لا بد من تساوي نسبة دلالة اللفظ إلى كل منهما وتقاربهما ليصدق عليه المتشابه»^(٣).

وقد أخذ الطباطبائي على هذا القول أمرين:

«أولاً: أن تعميمه المتشابه لموارد الشبهات اللفظية كغرابة اللفظ وإغلاق التركيب والعموم والخصوص ونحوها لا يساعد عليه ظاهر الآية، فإن الآية جعلت المحكمات مرجعاً يرجع إليه المتشابهات، ومن المعلوم أن غرابة اللفظ وأمثالها لا تنحل عقدها من جهة دلالة المحكمات، بل لها مرجع آخر ترجع إليه وتتضح به.

وأيضاً: الآية تصف المتشابهات بأنها من شأنها أن تتبع لابتغاء الفتنة، ومن المعلوم أن اتباع العام من غير رجوع إلى مخصصه والمطلق من غير رجوع إلى مقيدته وأخذ اللفظ الغريب مع الإعراض عما يفسره في اللغة مخالف لطريقة أهل اللسان لا تجوزه قريحتهم فلا يكون بالطبع موجباً لإثارة الفتنة لعدم مساعدة اللسان عليه.

وثانياً: أن تقسيمه المتشابه بما يمكن فهمه لعامة الناس وما لا يمكن فهمه لأحد وما يمكن فهمه لبعض دون بعض ظاهر في أنه يرى اختصاص التأويل بالمتشابه، وقد عرفت خلافه»^(٤)، وسيأتي تفصيل ما يعنيه من الخلاف عند التعرض لرأيه في القول رقم (١١).

(١) التحرير والتنوير، مصدر سابق، ج ٣ ص ١٦.

(٢) تفسير المنار، ج ٣ ص ١٦٥.

(٣) بحوث في علم الأصول، تقريرات الشهيد السيد محمد باقر الصدر، السيد محمود الهاشمي، ج ٤ ص ٢٨٠، مؤسسة دائرة معارف الفقه الإسلامي-لبنان، الطبعة الثالثة ٢٠٠٥ م.

(٤) الميزان، ج ٣ ص ٤٠.

٢- المحكم: ما لم تتكرر ألفاظه، والمتشابه: ما تكررت. نسبه أبو حيان الأندلسي إلى ابن زيد^(١).

وقد أورد عليه الزرقاني بأن هذا المعنى بالنسبة إلى المتشابه أقرب إلى اللغة منه إلى الإصطلاح الذي عليه الجمهور، وفيه إهمال لما اعتبر في المتشابه والمحكم من خاصية الخفاء والظهور^(٢).

٣- المحكم: ما لم يهتمل إلا وجهًا واحدًا، والمتشابه: ما احتمل من التأويل أوجهًا. قال به سيد مشائخنا الشيرازي في التقريب^(٣). وعزاه الزرقاني إلى ابن عباس وقال بأنه يجري عليه أكثر الأصوليين^(٤)، ونسبه أبو حيان إلى جعفر بن محمد، والشافعي، ومحمد بن جعفر بن الزبير^(٥). ورواه ابن جرير الطبري عن الأخير بقوله «آيات محكمات فيهن حجة الرب وعصمة العباد ودفع الخصوم والباطل، ليس لها تصريح ولا تحريف عما وضعت عليه، وأخر متشابهة في الصدق، لهن تصريح تحريف وتأويل، ابتلى الله فيهن العباد كما ابتلاهم في الحلال والحرام، لا يصرفن إلى الباطل ولا يحرفن عن الحق»^(٦)، وعلّق عليه محمد رشيد رضا قائلًا «عبارة ابن جرير في حكايته عنه تجعل المحكم بمعنى النص عند الأصوليين والمتشابه ما يقابله»^(٧).

كما نسب أبو حيان إلى ابن خويز منداذ قولًا مطابقًا له بإضافة قيد اختلاف العلماء فيه، قال «المتشابه: ما له وجوه واختلف فيه العلماء»، ومثّل له بالآيتين في

(١) البحر المحيط، ج ٢ ص ٣٩٦.

(٢) مناهل العرفان، ج ٢ ص ٢١٨.

(٣) تقريب القرآن إلى الأذهان، السيد محمد الشيرازي، ج ١ ص ٣١٢، دار العلوم-بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٣م.

(٤) مناهل العرفان، ج ٢ ص ٢١٥.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) جامع البيان، ابن جرير الطبري، ج ٣ ص ٢٣٦، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع-بيروت، ١٩٩٥م.

(٧) تفسير المنار، ج ٣ ص ١٦٥.

الحامل المتوفى عنها زوجها، حيث قال علي عليه السلام وابن عباس: تعدد أقصى الأجلين، بينما قال عمر وزيد وابن مسعود: وضع الحمل. كما مثل له بالإختلاف في النسخ، والإختلاف في الوصية للوارث هل نُسخَتْ أم لا، وتعارض الآيتين: أيهما أولى أن يقدم إذا لم يُعرف النسخ، كما في قوله سبحانه ﴿وَأَجَلٌ لَكُمْ مَا وَرَاءَ ذَلِكَ﴾^(١) الذي يقتضي الجمع بين الأقارب بملك اليمين، بينما قوله تعالى ﴿وَأَنْ تَجْمَعُوا بَيْنَ الْأُخْتَيْنِ﴾^(٢) يمنع من ذلك^(٣).

وفي استقراء للدكتور حسن حنفي من خلال تتبعه لكثير من المصادر كالفصول في الأصول، والحدود في الأصول، والمنهاج، والفقيه والمتفقه، واللمع، والتلخيص، والمنحول، وغيرها، قرر المعنى نفسه مع إضافات هامة، ومن المناسب جداً أن نقرأ عبارته بطولها، فقد جاء فيها ما نصه «المحكم ما لا يحتمل إلا معنى واحداً، والمتشابه ما يحتمل معنيين أو أكثر. وهي تفرقة قرآنية. المحكم في النظم والترتيب على وجه يمتنع إلى تناقص أو اختلاف. والمتشابه احتمال معان مختلفة ويصدق عليها جميعاً أو يكون في بعضها حقيقة وفي البعض الآخر مجازاً. ولا يبيء الظاهر عن المقصود. ويكثر في علم أصول الدين، ويقل في علم أصول الفقه. فالاعتقادات نظرية يمكن أن يقع فيها التشابه أما الشرعيات فعلية. والعمل يحتاج إلى وضوح. ولا يعني الحكم أمور المعاد فهو أدخل في علوم الدين. كما لا يعني التشابه القصص والأمثال فهذه أنواع أدبية. كما لا يعني التشابه الحروف في أوائل السور فهذه أدخل في علم التفسير. المتشابه هو الفكر الذي يحتاج إلى فكر وتأمل. وقرينه المفسر.

والمحكم له معنيان: عام وخاص. الخاص يعني خلاف المنسوخ. والعام هو البين الواضح الذي لا يفتقر في بيان معناه إلى غيره. الخاص أقرب إلى المحكم، والعام أقرب إلى المتشابه.

(١) النساء ٢٤.

(٢) النساء ٢٣.

(٣) البحر المحيط، ج ٢ ص ٣٩٧.

والتشابه واقع في الشرعيات، بقلة لا بكثرة. وذلك بصريح النص ولاستبعاد الالتباس والإشكال وباستقراء لحالات التشابه. والاتفاق في التشريع أكثر من الاختلاف. وهناك منطوق لرفع التعارض بين الأدلة والترجيح بينها. وأخبار الآحاد، وهي موضع الظن والاختلاف، تخضع لمقاييس دقيقة من حيث السند أو المتن أو شعور الراوي، وكذلك القياس. فكل استدلال شرعي يقوم على مقدمتين: شرعية تقوم على النظر، ونظرية خالصة تتعلق بتحقيق المناط. فليس كل مناط معلوماً بالضرورة. ومن ثم فإن كل الأدلة الشرعية إما نظرية أو تقوم على نظرية. والعقل يمنع من الاشتباه. والتشابه في اللفظ وليس في الواقع.

والتشابه في القرآن غير المتشابه في الأحكام. المتشابه في القرآن معرفة نظرية في حين أن المتشابه في الأحكام سلوك عملي. الأول به اختلاف في فهمه من أحكام القرآن أو ما تقابلت فيه الأدلة. ومثل الاستواء على التشابه من أصول الدين وليس من أصول الفقه.

ولا يقع التشابه في القواعد الكلية بل في الفروع الجزئية بشهادة الاستقراء. ولو دخل التشابه في الأصول لكانت أكثر الفروع متشابهة.

والتشابه الواقع في الشريعة ثلاثة أنواع: حقيقي، وإضافي، وواقعي. الحقيقي هو المراد بالآية دون فهم أو دليل. هو المعنى الموضوعي في النص قبل تمثله. إذ أن الاشتباه رؤية معرفية وأساس وجودي بعد التمثيل. والإضافي هو الذي في حاجة إلى فهم وإن كان داخلياً أيضاً في النص والاشتباه في الإضافي وليس في الحقيقة نظراً لتعدد الأفهام. أما الواقعي فهو المناط الذي تنزل عليه الأحكام. وهو لا تشابه فيه. فالواقع واحد تحكمه العلة، والعلة تحكمها المصلحة. وتسليط التأويل على التشابه يكون نحو الحقيقي أو الإضافي. وتأويل الإضافي في حاجة إلى دليل مثل أحكام العام بالخاص، والمطلق بالمقيد، والضروري بالخاص، والحقيقي لا يلزم تأويله^(١).

(١) من النص إلى الواقع: محاولة لإعادة بناء علم أصول الفقه، الدكتور حسن حنفي، ج ٢ ص ٣٣١، دار المدار الإسلامي - بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٥ م.

وأخذ عليه الزرقاني بأنه يخرج الظاهر من المحكم ويدخله في المتشابه، مع أنه من الواضحات، واحتماله لغير معناه الراجح احتمال ضعيف لا يقدر في ظهوره ووضوحه^(١). كما إن الإشكال الثاني للطباطبائي على القول الثاني في المجموعة الثانية يأتي بتامه هنا.

٤- المحكم: ما اتضحت دلالته، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه، «نسب هذا القول لمالك، في رواية أشهب، من جامع العتبية، ونسبه الخفاجي إلى الحنفية، وإليه مال الشاطبي في الموافقات»^(٢).

وفي عبارة الأندلسي: «المحكم ما فهم العلماء تفسيره، والمتشابه ما استأثر الله بعلمه، كقيام الساعة، وطلوع الشمس من مغربها، وخروج عيسى»، نسبه إلى جابر بن عبد الله، وابن دثاب، ثم قال «وهو مقتضى قول الشعبي والثوري وغيرهما»^(٣).

وقال به الشيخ محمد عبده، عند حديثه عن المصداق، مع التأكيد على اختصاص الاستثثار بأحوال الآخرة، واعتبر ورود المتشابه بهذا المعنى في القرآن ضروري «لأن من أركان الدين ومقاصد الوحي الإخبار بأحوال الآخرة، فيجب الإيمان بما جاء به الرسول من ذلك على أنه من الغيب كما نؤمن بالملائكة والجن»^(٤).

ويكاد يتطابق مع هذا القول ما أشار الزرقاني فيه إلى أنه قول أهل السنة وأنه المختار عندهم، وهو أن المحكم ما عرف المراد منه إما بالظهور وإما بالتأويل، أما المتشابه فهو ما استأثر تعالى بعلمه كقيام الساعة وخروج الدجال والحروف المقطعة في أوائل السور^(٥).

فمن الواضح التطابق بين القولين في تعريف المتشابه، وأما المحكم فالظاهر أن

(١) مناهل العرفان، ج ٢ ص ٢١٨.

(٢) تفسير التحرير والتنوير، ج ٣ ص ١٦.

(٣) البحر المحيط، ج ٢ ص ٣٩٦.

(٤) تفسير المنار، ج ٣ ص ١٦٧.

(٥) مناهل العرفان، ج ٢ ص ٢١٥.

الإختلاف بينهما لفظي فقط، فالأول عرّفه بالواضح الدلالة، بينما الثاني عرّفه بما عُرِف المراد منه إما بالظهور أو التأويل، إذن وضوح الدلالة قد يحصل بالظهور وقد يحصل بالتأويل، واعتبار الزرقاني أن وضوح الدلالة تختص بالنص فقط دون الظاهر غير تام، بل وضوح الدلالة في القول الثاني متطابقة مع ماورد في القول الثاني «ما عُرِف المراد منه»، فما عُرِف المراد منه هو واضح الدلالة.

وقد أورد الزرقاني على هذا التعريف بأنه أدخل في المحكم كثيرًا من الخفيات، في حيث قصر التشابه في نوع واحد منها، بالتالي فإن تعريف المحكم هنا غير مانع، وتعريف التشابه غير جامع. أضف إلى ذلك ما ادّعاه من لزوم وجود واسطة بين المحكم والتشابه خصوصًا بالنسبة للقول الأول^(١)، نظرًا لأنه اعتبر وضوح الدلالة خاصة بالنص، بالتالي فإن الظاهر سيكون واسطة بين المحكم والتشابه، لأنه لا من النص ولا مما استأثر الله سبحانه بعلمه.

كما أورد عليه الطباطبائي بأن التشابه لا يعني غير المعلوم أو الذي لا يمكن تحصيل العلم به، فإنما هو وصف لآية من كتاب الله عز وجل، ولا يوجد في الكتاب شيء من المعارف الإلهية لا يمكن العلم به وممتنع الفهم، بل جميع ما فيه غير ممتنع إما بنفسه أو بضميمة غيره، لأن الله سبحانه قال عنه أنه كتاب هدى ومبين وأنه في معرض فهم الكافرين فضلًا عن المؤمنين، وأما ما لا سبيل للعلم به والوقوف على حقيقته كقيام الساعة وما يتعلق بالأمور الغيبية المكنونة فلم تتعرض له الآيات المباركة حتى يكون متشابهًا^(٢).

بالتالي فالتشابه الذي تفيدته الآية المباركة موضوع، وغير المعلوم موضوع آخر، فالتشابه لا يعني غير القابل للعلم به، بل يمكن تحصيل العلم به ولكن باتّباع منهجية خاصة.

(١) المصدر نفسه ٢١٨.

(٢) الميزان، ج ٣ ص ٣٥.

٥- المحكم: ما كان دليله واضحًا لائحًا، مثل ما أخبر الله تعالى به من إنشاء الخلق في قوله تعالى ﴿خَلَقْنَا التُّفْهَةَ عَلَقَةً﴾^(١)، وقوله ﴿وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَاءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيًّا﴾^(٢)، وقوله ﴿وَأَنْزَلْنَا مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَأَخْرَجَ بِهِ مِنَ الثَّمَرَاتِ رِزْقًا لَكُمْ﴾^(٣). والمتشابه ما يحتاج في معرفته إلى التدبر والتأمل نحو الحكم بأنه تعالى يبعثهم بعد أن صاروا ترابًا، ولو تأملوا لصار المتشابه عندهم محكمًا، لأن من قدر على الإنشاء أولاً قدر على الإعادة ثانيًا.

نسب الرازي هذا القول للأصم^(٤)، ثم علق عليه قائلاً «واعلم أن كلام الأصم غير ملخص، فإنه إن عنى بقوله: (المحكم ما يكون دلائله واضحة) أن المحكم هو الذي يكون دلالة لفظه على معناه متعينة راجحة، والمتشابه ما لا يكون كذلك، وهو إما المجمل المتساوي، أو المؤول المرجوح، فهذا الذي ذكرناه أولاً^(٥)، وإن عنى به أن المحكم هو الذي يعرف صحة معناه من غير دليل، فيصير المحكم على قوله ما يعلم صحته بضرورة العقل، والمتشابه ما يعلم صحته بدليل العقل، وعلى هذا يصير جملة القرآن جملة القرآن متشابهًا، لأن قوله ﴿خَلَقْنَا التُّفْهَةَ عَلَقَةً﴾ أمر يحتاج في معرفة صحته إلى الدلائل العقلية، وإن أهل الطبيعة يقولون: السبب في ذلك الطبائع والفصول، أو تأثيرات الكواكب، وتركيبات العناصر وامتزاجها، فكما أن إثبات الحشر والنشر مفتقر إلى الدليل، فكذلك إسناد هذه الحوادث إلى الله تعالى مفتقر إلى الدليل. ولعل الأصم يقول: هذه الأشياء وإن كانت كلها مفتقرة إلى الدليل، إلا أنها تنقسم إلى ما يكون الدليل فيه ظاهرًا بحيث تكون مقدماته قليلة مرتبة مبينة يؤمن الغلط منها إلا نادرًا، ومنها ما يكون الدليل فيه خفيًا كثير المقدمات غير مرتبة، فالقسيم الأول هو المحكم والثاني هو المتشابه»^(٦).

(١) المؤمنون ١٤.

(٢) الأنبياء ٣٠.

(٣) البقرة ٢٢.

(٤) تفسير الرازي، ج ٧ ص ١٤٨.

(٥) يعني به الذي ذكرناه تحت رقم «٢» من المجموعة الثانية.

(٦) تفسير الرازي، ج ٧ ص ١٤٨.

وقد أشكل عليه الطباطبائي بأن المراد من كون الدليل واضحًا لائحًا أو محتاجًا إلى التأمل والتدبر إن كان يعني كون مضمون الآية ذا دليل عقلي قريب من البدهة وعدم كونه كذلك، لزم منه كون حتى آيات الأحكام والفرائض متشابهة لفقدانها الدليل العقلي الواضح، وحينئذ سيكون اتباعها مذمومًا مع إنها واجبة الإتيان، وإن كان المراد به كونه ذا دليل واضح من الكتاب نفسه وعدم كونه كذلك، فجميع الآيات من هذه الجهة على وتيرة واحدة، لأنه كتاب متشابه مثالي ومبين، ولازم ذلك كون جميع الآيات القرآنية محكمة وهو خلف الفرض وخلاف النص^(١).

٦- المحكم: ما أُجْمِعَ على تأويله، والمتشابه ما اختلف فيه. نسبة الراغب الأصفهاني إلى الأصم^(٢) أيضًا، وحكى بعضه الثعلبي عن بعضهم، ونص عبارته «المحكم ما أجمع على تأويله، والمتشابه ما ليس معناه واضح»^(٣)، وذلك يوحي بوجود قولين للأصم.

ووجه الإشكال فيه عند الطباطبائي استلزامه لكون جميع الكتاب متشابهًا، إذ لا توجد آية إلا وفيها اختلاف ما، وذلك ينافي التقسيم المذكور في الآية^(٤).

٧- المحكم: ما كان معقول المعنى، والمتشابه: بخلافه كأعداد الصلوات واختصاص الصيام برمضان دون شعبان. نسبة السيوطي للمواردي^(٥).

وقد اعتبر الزرقاني هذا القول قاصرًا عن الوفاء بكل ما كان واضحًا وكل ما كان خفيًا^(٦)، فالواضح أعم مما كان معقول المعنى، وكذلك المتشابه أعم مما كان غير معقول المعنى. بينما اعتبره الطباطبائي فاقدًا للدليل، فالآيات المباركة وإن انقسمت إلى ما ليس

(١) الميزان، ج ٣ ص ٣٤.

(٢) المفردات في غريب القرآن، مصدر سابق، ص ٢٥٨.

(٣) تفسير الثعلبي، الثعلبي، ج ٣ ص ١١، دار إحياء التراث العربي-بيروت، الطبعة الأولى ٢٠٠٢ م.

(٤) الميزان، ج ٣ ص ٣٩.

(٥) الإتيان في علوم القرآن، مصدر سابق، ج ٢ ص ٣.

(٦) مناهل العرفان، ج ٢ ص ٢١٨.

للعقل إليه سبيل والعكس، لكن ذلك لا يكفي للقول بأن الأول هو المحكم والثاني هو المتشابه، كما إن نعوت المحكم والمتشابه لا تنطبق على هذا التقسيم بشكل صحيح، ويُتَقَضُّ عليه أيضًا بآيات الأحكام نظرًا لكونها محكمة ومع ذلك لا سبيل للعقل إليها^(١).

٨- المحكم: ما قام بنفسه ولم يحتج إلى استدلال، والمتشابه: ما لا يستقل بنفسه إلا برده إلى غيره^(٢)، فتارة يبين بكذا، وتارة يبين بكذا، لحصول الاختلاف في تأويله، ويحكى هذا القول عن الإمام أحمد^(٣).

وأخذ عليه الزرقاني بعدم وضوح البيان المراد الذي يتطلبه المتشابه ولا يتطلبه المحكم^(٤)، باعتبار أن الكثير من المحكمات في حاجة أيضًا إلى بيان كآية أخرى أو رواية لرفع الغموض عنها، كما هو ملاحظ في بعض آيات الأحكام وغيرها. وهو ما أشكل به الطباطبائي أيضًا، وأضاف بأن الآيات المنسوخة هي من المتشابهات - كما ذهب إليه هو في تقريره لمفهوم المتشابه، وسيأتي تفصيله في القول رقم (١١) - مع إنها لا تحتاج إلى بيان لكونها نظائر لسائر آيات الأحكام^(٥).

٩- المحكم: الذي لا ينفي العقل شيئًا من ظاهر معناه، والمتشابه: ما دل فيه اللفظ على شيء والعقل على خلافه، فتشابهت الدلالة ولم يمكن الترجيح، كالإستواء على العرش وكون عيسى عَلَيْهِ السَّلَامُ روح الله^(٦). ولم أجد من تعرّض لمناقشة هذا القول.

١٠- المحكمات: التي أحكمت بالإبانة فإذا سمعها السامع لم يحتج إلى تأويلها لأنها ظاهرة بينة، والمتشابهات: ما خالفت ذلك. نسبه الأندلسي إلى أكثر الفقهاء^(٧)،

(١) الميزان، ج ٣ ص ٣٨.

(٢) الإتيان في علوم القرآن، ج ٢ ص ٤.

(٣) مناهل العرفان، ج ٢ ص ٢١٥.

(٤) المصدر نفسه، ص ٢١٨.

(٥) الميزان، ج ٣ ص ٣٦.

(٦) المنار، ج ٣ ص ١٦٥.

(٧) البحر المحيط، ج ٢ ص ٣٩٧.

ومنسوب أيضاً إلى الإمام أحمد بن حنبل^(١).

وذكره السيوطي بعبارة قريبة من هذه، قال: «المحكم ما تأويله تنزيهه، والمتشابه ما لا يدرك إلا بالتأويل»^(٢).

وهو ظاهر عبارة القاضي عبد الجبار، حيث قال مفصلاً «إن المحكم إنها وصف بذلك لأن محكماً أحكمه، كما أن المكرم إنها وصف بذلك لأن مكرماً أكرمه، وهذا بين في اللغة. وقد علمنا أنه تعالى لا يوصف بأنه أحكم هذه الآيات المحكمات من حيث تكلم بها فقط، لأن المتشابه كالمحكم في ذلك، وفي سائر ما يرجع إلى جنسه وصفته، فيجب أن يكون المراد بذلك أنه أحكم المراد به بأن جعله على صفة مخصوصة - لكونه عليها (له) تأثير في المراد- وقد علمنا أن الصفة التي تؤثر في المراد هي أن توقعه على وجه لا يحتمل إلا ذلك المراد في أصل اللغة، أو بالتعارف، أو بشواهد العقل. فيجب فيما اختص بهذه الصفة أن يكون محكماً، وذلك نحو قوله تعالى ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾^(٣) ﴿اللَّهُ الصَّمَدُ﴾^(٤)، ونحو قوله ﴿إِنَّ اللَّهَ لَا يَظْلِمُ النَّاسَ شَيْئًا﴾^(٥)، إلى ما شاكله. فأما المتشابه فهو الذي جعله عز وجل على صفة تشبته على السامع - لكونه عليها (غمض) المراد به - من حيث خرج ظاهره عن أن يدل على المراد به لشيء يرجع إلى اللغة أو التعارف، وهذا نحو قوله تعالى ﴿إِنَّ الَّذِينَ يُؤْذُونَ اللَّهَ وَرَسُولَهُ لَعَنَهُمُ اللَّهُ﴾^(٦) إلى ما شاكله لأن ظاهره يقتضي ما علمناه محالاً، فالمراد به مشتبه ويحتاج في معرفته إلى الرجوع إلى غيره من المحكمات»^(٦). وقد اعتبره الطباطبائي مجرد اصطلاح لا ينطبق على وصف

(١) الميزان، ج ٣ ص ٣٦.

(٢) الإتيان، ج ٢ ص ٤.

(٣) الإخلاص ١-٢.

(٤) يونس ٤٤.

(٥) الأحزاب ٥٧.

(٦) متشابه القرآن، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، ص ١٩. وشرح الأصول الخمسة، القاضي عبد الجبار بن أحمد الهمداني، ص ٦٠٠-٦٠١. نقلاً عن الإتجاه العقلي في التفسير، نصر حامد أبو زيد، ص ١٨٧، المركز الثقافي العربي-بيروت، الطبعة الثالثة ١٩٩٦ م.

المحكم والمتشابه في الآية، فالمتشابه إنما هو متشابه من حيث تشابه مراده ومدلوله، وليس المراد بالتأويل المعنى المراد من المتشابه حتى يكون المتشابه متميزاً عن المحكم بأن له تأويلاً، بل المراد بالتأويل في الآية أمر يعم جميع الآيات القرآنية من محكمها ومتشابهها^(١).

١١- الإحكام: الإتقان من حيث وضوح المعنى، والإمتناع عن وجود التشابه في المراد. والتشابه: التردد بين أكثر من معنى. ذكره الطباطبائي مع شيء من التوجيه، كما هو ظاهر عبارته الطويلة التالية «مادة حكم تفيد معنى كون الشيء بحيث يمنع ورود ما يفسده أو يبعضه أو يخل أمره عليه، ومنه الاحكام والتحكيم، والحكم بمعنى القضاء، والحكمة بمعنى المعرفة التامة والعلم الجازم النافع، والحكمة بفتح الحاء لزمام الفرس، ففي الجميع شيء من معنى المنع والاتقان، وربما قيل: إن المادة تدل على معنى المنع مع إصلاح. والمراد ههنا من إحكام المحكمات إتقان هذه الآيات من حيث عدم وجود التشابه فيها كالمتشابهات، فإنه تعالى وإن وصف كتابه بإحكام الآيات في قوله: ﴿كُنُوبٌ أَهْكَمَتْ أَئِنَّهُ، ثُمَّ فَصَّلَتْ مِنْ لَدُنِّ حَكِيمٍ خَيْرٍ﴾^(٢)، لكن اشتغال الآية على ذكر التفصيل بعد الاحكام دليل على أن المراد بالأحكام حال من حالات الكتاب كان عليها قبل النزول، وهي كونه واحداً لم يطرأ عليه التجزي والتبعص بعد بتكثر الآيات، فهو إتقانه قبل وجود التبعص، فهذا الاحكام وصف لتمام الكتاب، بخلاف وصف الاحكام والاتقان الذي لبعض آياته بالنسبة إلى بعض آخر من جهة امتناعها عن التشابه في المراد. وبعبارة أخرى لما كان قوله: ﴿مِنْهُ ءَايَاتٌ مُّحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكُتُبِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ﴾^(٣) مشتملاً على تقسيم آيات الكتاب إلى قسمي المحكم والمتشابه، علمنا به أن المراد بالأحكام غير الاحكام الذي وصف به جميع الكتاب في قوله: ﴿كُنُوبٌ أَهْكَمَتْ أَئِنَّهُ﴾ الآية، وكذا المراد بالتشابه فيه غير التشابه الذي وصف به جميع الكتاب في قوله: ﴿كُنُوبًا مُتَشَابِهًا مَثَانِي﴾^(٣). وقد وصف المحكمات بأنها أم الكتاب، والأم بحسب

(١) الميزان، ج ٣ ص ٣٨.

(٢) هود ١.

(٣) الزمر ٢٣.

أصل معناه ما يرجع إليه الشيء، وليس إلا أن الآيات المتشابهة ترجع إليها، فالبعض من الكتاب هي المتشابهات ترجع إلى بعض آخر وهي المحكمات، ومن هنا يظهر أن الإضافة في قوله ﴿أُمُّ الْكِنْبِ﴾ ليست لامية كقولنا أم الأطفال، بل هي بمعنى من كقولنا نساء القوم وقدماء الفقهاء ونحو ذلك، فالكتاب يشتمل على آيات هي أم آيات أخرى، وفي إفراد كلمة الأم من غير جمع دلالة على كون المحكمات غير مختلفة في أنفسها بل هي متفقة مؤتلفة. وقد قوبلت المحكمات في الآية بقوله ﴿وَأَخْرَجْنَا مِنْهَا﴾، والتشابه توافق أشياء مختلفة واتحادها في بعض الأوصاف والكيفيات، وقد وصف الله سبحانه جميع القرآن بهذا الوصف حيث قال ﴿كُنْبًا مُتَشَبِهًا مَّتَانِي نَفْسَعِرُ مِنْهُ جُلُودُ الَّذِينَ يَخْشَوْنَ رَبَّهُمْ﴾^(١)، والمراد به لا محالة كون آيات الكتاب ذات نسق واحد من حيث جزالة النظم وإتقان الأسلوب وبيان الحقائق والحكم والهداية إلى صريح الحق كما تدل عليه القيود المأخوذة في الآية، فهذا التشابه وصف لجميع الكتاب، وأما التشابه المذكور في هذه الآية أعني قوله وأخر متشابهات، فمقابلته لقوله ﴿وَمِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِنْبِ﴾، وذكر إتيان الذين في قلوبهم زيغ لها ابتغاء الفتنة وابتغاء التأويل، كل ذلك يدل على أن المراد بالتشابه كون الآية بحيث لا يتعين مرادها لفهم السامع بمجرد استماعها، بل يتردد بين معنى ومعنى حتى يرجع إلى محكمات الكتاب فتعين هي معناها وتبينها بياناً، فتصير الآية المتشابهة عند ذلك محكمة بواسطة الآية المحكمة، والآية المحكمة محكمة بنفسها، كما أن قوله ﴿الرَّحْمَنُ عَلَى الْعَرْشِ اسْتَوَى﴾^(٢)، يشبه المراد منه على السامع أول ما يسمعه فإذا رجع إلى مثل قوله تعالى: ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾^(٣)، استقر الذهن على أن المراد به التسلط على الملك والاحاطة على الخلق، دون التمكن والاعتماد على المكان المستلزم للتجسم المستحيل على الله سبحانه، وكذا قوله تعالى: ﴿إِلَى رَبِّهَا نَاظِرَةٌ﴾^(٤) إذا رجع إلى مثل قوله: ﴿لَا تَدْرِكُهُ الْأَبْصَارُ وَهُوَ يُدْرِكُ الْأَبْصَارَ﴾^(٥)،

(١) الزمر ٢٣

(٢) طه ٥.

(٣) الشورى ١١.

(٤) القيامة ٢٣.

(٥) الأنعام ١٠٣.

عُلم به أن المراد بالنظر غير النظر بالبصر الحسي، وكذا إذا عرضت الآية المنسوخة على الآية الناسخة تبين أن المراد بها حكم محدود بحد الحكم الناسخ، وهكذا .

فهذا ما يتحصل من معنى المحكم والمتشابه ويتلقاه الفهم الساذج من مجموع قوله تعالى ﴿ هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابَ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ فإن الآية محكمة بلا شك ولو فرض جميع القرآن غيرها متشابهًا. ولو كانت هذه الآية متشابهة عادت جميع آيات القرآن متشابهة وفسد التقسيم الذي يدل عليه قوله ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ ﴾ إلخ، وبطل العلاج الذي يدل عليه قوله ﴿ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ ﴾، ولم يصدق قوله ﴿ كِتَابٌ فَصَّلَتْ آيَاتُهُ، قُرْآنًا عَرَبِيًّا لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ ﴾ (٢) بشيرًا ونذيرًا (١)، ولم يتم الاحتجاج الذي يشتمل عليه قوله ﴿ أَفَلَا يَتَذَكَّرُونَ الْقُرْآنَ وَلَوْ كَانَ مِنْ عِنْدِ غَيْرِ اللَّهِ لَوَجَدُوا فِيهِ اخْتِلَافًا كَثِيرًا ﴾ (٢)، إلى غير ذلك من الآيات الدالة على أن القرآن نور وهدى وتبيان وبيان ومبين وذكر ونحو ذلك، على أن كل من يرعى نظره في آيات القرآن من أوله إلى آخره لا يشك في أن ليس بينها آية لها مدلول وهي لا تنطق بمعناها وتضل في مرادها، بل ما من آية إلا وفيها دلالة على المدلول: إما مدلول واحد لا يرتاب فيه العارف بالكلام، أو مداليل يلتبس بعضها ببعض، وهذه المعاني الملتبسة لا تخلو عن حق المراد بالضرورة وإلا بطلت الدلالة كما عرفت، وهذا المعنى الواحد الذي هو حق المراد لا محالة لا يكون أجنيبًا عن الأصول المسلمة في القرآن كوجود الصانع وتوحيده وبعثة الأنبياء وتشريع الأحكام والمعاد ونحو ذلك، بل هو موافق لها وهي تستلزمه وتنتجه وتعين المراد الحق من بين المداليل المتعددة المحتملة، فالقرآن بعضه يبين بعضًا وبعضه أصل يرجع إليه البعض الآخر. ثم إن هذا الناظر إذا عثر بعد هذه النظرة على قوله تعالى ﴿ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرُ مُتَشَابِهَاتٌ ﴾ لم يشك في أن المراد بالمحكّمات هي الآيات المتضمنة للأصول المسلمة من القرآن وبالمتشابهات الآيات التي تتعين وتتضح معانيها بتلك الأصول.

(١) فصلت ٣.

(٢) النساء ٨٢.

فإن قلت: رجوع الفروع إلى الأصول مما لا ريب فيه فيما كان هناك أصول متعركة وفروع متفرقة، سواء فيه المعارف القرآنية وغيرها، لكن ذلك لا يستوجب حصول التشابه فما وجه ذلك؟ قلت: وجهه أحد أمرين فإن المعارف التي يلقيها القرآن على قسمين: فمنها معارف عالية خارجة عن حكم الحس والمادة والأفهام العادية، لا تلبث دون أن تتردد فيها بين الحكم الجسماني الحسي وبين غيره كقوله تعالى: ﴿إِنَّ رَبَّكَ لِيَأْمُرَ صَادٍ﴾^(١)، وقوله تعالى: ﴿وَجَاءَ رُبُّكَ﴾^(٢)، فيتبادر منها إلى الذهن المستأنس بالمحسوس من الاحكام معان هي من أوصاف الأجسام وخواصها، وتزول بالرجوع إلى الأصول التي تشتمل على نفي حكم المادة والجسم عن المورد، وهذا مما يطرد في جميع المعارف والابحاث غير المادية والغائبة عن الحواس، ولا يختص بالقرآن الكريم بل يوجد في غيره من الكتب السماوية بما تشتمل عليه من المعارف العالية من غير تحريف، ويوجد أيضًا في المباحث الإلهية من الفلسفة وهو الذي يشير إليه القرآن بلسان آخر في قوله تعالى ﴿أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا﴾^(٣)، وقوله: ﴿إِنَّا جَعَلْنَاهُ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾^(٤) وَإِنَّهُ فِي أُولَىٰ الْأَكْتَابِ لَدَيْنَا لَعَلِيٌّ حَكِيمٌ^(٥)، ومنها ما يتعلق بالنواميس الاجتماعية والاحكام الفرعية، واشتمال هذا القسم من المعارف على الناسخ والمنسوخ بالنظر إلى تغير المصالح المقتضية للتشريعات ونحوها من جهة، ونزول القرآن نجومًا من جهة أخرى، يوجب ظهور التشابه في آياتها، ويرتفع التشابه بإرجاع المتشابه إلى المحكم والمنسوخ إلى الناسخ»^(٥).

وتوجد ملاحظة هنا ينبغي التأكيد عليها وهي أن الطباطبائي يرى أن التشابه ليس في المفهوم وإنما في المصداق، كما هو صريح عبارته التالية «وكيف كان فهذا الاختلاف لم يولده اختلاف النظر في مفهوم (مفهوم اللفظ المفرد أو الجملة بحسب

(١) الفجر ١٤.

(٢) الفجر ٢٢.

(٣) الرعد ١٧.

(٤) الزخرف ٣-٤.

(٥) الميزان، ج ٣ ص ١٩.

اللغة والعرف العربي) الكلمات أو الآيات، فإنما هو كلام عربي مبین لا يتوقف في فهمه عربي ولا غيره ممن هو عارف باللغة وأساليب الكلام العربي.

وليس بين آيات القرآن (وهي بضع آلاف آية) آية واحدة ذات إغلاق وتعقيد في مفهومها بحيث يتحير الذهن في فهم معناها، وكيف! وهو أفصح الكلام ومن شرط الفصاحة خلو الكلام عن الإغلاق والتعقيد، حتى أن الآيات المعدودة من متشابه القرآن كآيات المنسوخة وغيرها في غاية الوضوح من جهة المفهوم، وإنما التشابه في المراد منها وهو ظاهر.

وإنما الاختلاف كل الاختلاف في المصداق الذي ينطبق عليه المفاهيم اللفظية من مفرداتها ومركبتها، وفي المدلول التصوري والتصديقي^(١).

وقد زاد الشهيد الصدر في بحوثه الأصولية هذه الملاحظة إيضاحاً، قال «إن المتشابه ماذا يراد به في الآية الكريمة، التشابه والاجمال في المفهوم والمدلول الاستعمالي للفظ أو التشابه في المصداق، بمعنى عدم معرفية المصداق مع وضوح المدلول المستعمل في اللفظ في نفسه؟ والتمسك بالآية استدلالاً وجواباً مبني على إرادة التشابه المفهومي إلا أن هذا الافتراض في نفسه بعيد لأمرين:

- ١- تصريح القرآن نفسه بأن آياته إنما نزلت بياناً وتبيانياً وهدىً ونوراً بل بلسان عربي مبین، وهذا لا ينسجم مع فرض التشابه المفهومي والاجمال.
- ٢- وجود قرائن في نفس الآية تنفي إرادة هذا المعنى، وذلك قرينتان:

إحدهما: التعبير (الاتباع) في قوله تعالى ﴿فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ﴾، فإن الاتباع لا معنى له إذا أريد التشابه المفهومي إذ ذلك فرع وجود مدلول ظاهر يتعين فيه اللفظ ومع التشابه المفهومي لا مدلول لاتباع، وهذا بخلاف ما لو أريد التشابه المصداقي بمعنى أنهم يتبعون الآيات التي مصاديقها الخارجية متشابهة لا تناسب مع المصداق الواقعي الغيبي الذي ينطبق عليه مفهوم الآية، فمثلاً كلمة الصراط في ﴿أَهْدِنَا الصِّرَاطَ﴾

(١) المصدر نفسه، ج ١ ص ٩.

الْمُسْتَقِيمَ ﴿^(١)﴾ أو العرش والكرسي في الآيات الأخرى التي مدلولها اللغوي واضح لا تشابه فيه إلا أن مصاديقه الخارجية سنخ مصاديق لا تنسجم أن تكون هي المقصودة في هذه الآيات، فمن في قلبه زيغ يتبع مثل هذه الآيات ليطبّقها على مصاديقها الخارجية المتشابهة - وهذا التطبيق عبر عنه بالتأويل من الأول كما في تأويل الرؤيا وتطبيقه على مصداقه الواقعي - ابتغاء الفتنة وتشويش العقائد والأفكار.

الثانية: كلمة التأويل في قوله تعالى ﴿وَأَبْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ﴾، فإن المتشابه لو أريد به المتشابه المفهومي فيكون معنى التأويل حملة على خلاف معناه ومفهومه، ومن الواضح أن هذا غير صادق إلا في حق الظاهر لا المتشابه الذي يتساوى المعنيان فيه. وهذا بخلاف ما لو أريد من التشابه المصداقي ويكون معنى التأويل الجري والتطبيق على المصاديق.

والحاصل ظاهر الآية إرادة التشابه المصداقي بمعنى أن هناك أناساً في قلوبهم زيغ فيتبعون الآيات التي مصاديق مداليلها المفهومية في الخارج لا تنسجم مع واقع مصاديقها، لأن هذه من عالم الشهود والمادة وتلك من عالم الغيب فيطبّقونها على المصاديق الخارجية الحسية باعتبار عدم معرفية تلك المصاديق الغيبية وعجز الذهن البشري عن إدراكها في هذه النشأة ويحاولون بذلك إلقاء الشبهة والفتنة والبلبلة في الأذهان وهذا مسلك عام في فهم وتفسير الآيات المتشابهة»^(٢).

والظاهر أن الأمثل قرّر ما ذهب إليه الطباطبائي بعبارة قريبة منه، كما هو واضح لمن تأملها، قال: «المحكم: من الإحكام وهو المنع، ولهذا يقال للمواضيع الثابتة القوية محكمة أي أنها تمتنع عن نفسها عوامل الزوال. كما أن كل قول واضح وصريح لا يعتوره أي احتمال للخلاف يقال له قول محكم. وعليه فإن الآيات المحكمات هي الآيات ذات المفاهيم الواضحة التي لا مجال للجدل والخلاف بشأنها، كآية ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ

(١) الفاتحة ٦.

(٢) بحوث في علم الأصول، مصدر سابق، ج ٤ ص ٢٨٠.

أَحَدٌ ﴿١﴾، ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾ ﴿٢﴾، ﴿اللَّهُ خَلَقَ كُلَّ شَيْءٍ﴾ ﴿٣﴾، ﴿لِلذِّكْرِ مِثْلُ حَظِّ الْأُنثِيَّاتِ﴾ ﴿٤﴾، وآلاف أخرى مثلها مما تتعلق بالعقائد والأحكام والمواعظ والتواريخ، فهي كلها من المحكمات. هذه الآيات المحكمات تسمى في القرآن أم الكتاب أي هي الأصل والمرجع والمفسرة والموضحة للآيات الأخرى.

والمتشابه: هو ما تشابه أجزاءه المختلفة، ولذلك فالجمل والكلمات التي تكون معانيها معقدة وتنطوي على احتمالات مختلفة توصف بأنها متشابهة. وهذا هو المقصود من وصف بعض آيات القرآن بأنها متشابهات، أي الآيات التي تبدو معانيها لأول وهلة معقدة وذات احتمالات متعددة، ولكنها تتضح معانيها بعرضها على الآيات المحكمات.

وعلى الرغم من أن المفسرين أوردوا احتمالات متعددة في تفسير المحكم والمتشابه، ولكن الذي قلناه يناسب المعنى الأصلي لهذين المصطلحين، كما يتفق مع سبب نزول الآية، وكذلك مع الأحاديث الواردة في تفسير هذه الآية، ومع الآية نفسها، لأننا نقرأ بعد ذلك أن المغرضين يتخذون من الآيات المتشابهات وسيلة لإثارة الفتنة، وهم بالطبع يبحثون لهذا الغرض عن الآيات التي لها تفسيرات متعددة. وهذا نفسه يدل على أن معنى المتشابه هو ما قلناه. ويمكن إدراج بعض الآيات التي تخص صفات الله والمعاد كمنادج من الآيات المتشابهات، مثل ﴿يَدُ اللَّهِ فَوْقَ أَيْدِيهِمْ﴾ ﴿٥﴾ بشأن قدرة الله، ﴿وَاللَّهُ سَمِيعٌ عَلِيمٌ﴾، بشأن علم الله، ﴿وَنَضَعُ الْمَوَازِينَ الْقِسْطَ لِيَوْمِ الْقِيَامَةِ﴾ بشأن طريقة حساب الأعمال. بديهي أن الله لا يد له بمعنى العضو، ولا أذن بالمعنى نفسه، ولا ميزان مثل موازيننا يزن بها الأعمال. هذه كنايات عن مفاهيم كلية لقدرة الله وعلمه وميزانه.

(١) الإخلاص ١.

(٢) الشورى ١١.

(٣) الزمر ٦٢.

(٤) النساء ١١.

(٥) الفتح ١٠.

يتضح مما قلنا بشأن المحكم والمتشابه أن الإنسان الواقعي الباحث عن الحقيقة لا بد له لفهم كلام الله أن يضع الآيات جنباً إلى جنب ثم يستخرج منها الحقيقة، فإذا لاحظ في ظاهر بعض الآيات إبهاماً وتعقيداً، فعليه أن يرجع إلى آيات آخر لرفع ذلك الإبهام والتعقيد ليصل إلى كنهها. تعتبر الآيات المحكمات في الواقع أشبه بالشارع الرئيسي، والمتشابهات أشبه بالشوارع الفرعية، لاشك أن المرء إذا تاه في شارع فرعي سعى للوصول إلى الشارع الرئيسي ليتبين طريقه الصحيح فيسلكه^(١). ولم أجد من تعرّض لمناقشة هذا القول بنحو خاص.

١٢- المحكم: ما يفهمه جميع الناس، والمتشابه: ما لا يفهمه إلا الراسخون في العلم. ذهب إلى ذلك السيد الأستاذ، وتقريبه بحسب ما جاء في نص كلامه «الناس مستويات مختلفة، وكتاب الله جاء للناس جميعاً، فكيف يمكن أن يرسل الله رسالة واحدة لجميع الناس على اختلاف مستوياتهم؟»

الجواب: إن الله جعل كتابه على درجات أيضاً. ليست كل آياته لكل الناس إنما فيها آيات عامة يفهمها الجميع، وهي بمثابة قاعدة راسخة تنبئ عليها سائر الأفكار والأحكام. وفيها آيات خاصة لا يفهمها إلا الراسخون في العلم، أولئك الذين أوتوا نصيباً كبيراً من العقل والمعرفة. وبالطبع الراسخون في العلم بدورهم متفاضلون بينهم في الدرجات، فقد تكون الآية الواحدة عند بعضهم واضحة، ولا تكون واضحة عند من هو أقل من علماً.

القسم الأول من الآيات تسمى ﴿مُحْكَمَاتٌ﴾. والقسم الثاني ﴿مُتَشَابِهَةٌ﴾^(٢). ولم أقع على مناقشة خاصة لهذا القول.

١٣- المحكم: ما أريد به ظاهره، والمتشابه: ما أريد به خلاف ظاهره. اعتبره الميزان قولاً شائعاً عند المتأخرين^(٣). وهو ما انتهى إليه البستاني مع تصرف في

(١) تفسير الأمثل، مصدر سابق، ج ٢ ص ٣٩٦.

(٢) من هدى القرآن، السيد محمد تقي المدرسي، ج ١ ص ٣٧٦، دار القاري، الطبعة الثانية ٢٠٠٨ م.

(٣) تفسير الميزان ج ٣ ص ٣٨.

الألفاظ، قال «المحكم: هو ما يعرف بشكل عام من خلال ظهوره اللفظي، والمتشابه: هو الذي لا يتسم بهذه السمة، وهو على مستويات متنوعة، بعضها يخضع لطبيعة التذوق الفردي لهذه الشخصية المتلقية أو تلك، وبعضها ينبغي أن يخضع لما ورد عن أئمة أهل البيت عليهم السلام من تفسير خاص لذلك، والبعض الثالث هو ما له بطن وظهر، بحيث أن الباطن يشير إلى معنى عام ينسحب على مطلق الزمان والمكان، وإن الظهر هو الذي ينسحب على الظاهرة الخاصة»^(١). ويظهر من عبارة الزرقاني القبول به، مع إنه أخذ عليه عدم إستيفائه لوجوه الظهور والخفاء كما فعل الرازي^(٢).

لكن الطباطبائي أشكل على هذا النوع من التقسيم، إذ ليس في القرآن الكريم أية أريد فيها ما يخالف ظاهرها، وما يوهم ذلك من الآيات إنما أريد بها معان يعطيها لها آيات أخر محكمة، والقرآن يفسر بعضه بعضاً، ومن المعلوم أن المعنى الذي تعطيه القرآن -متصلة أو منفصلة- للفظ ليس بخارج عن ظهوره وبالخصوص في كلام نصّ متكلمه على أن ديدنه أن يتكلم بما يتصل بعضه ببعض، ويشهد بعضه على بعض ويرتفع كل اختلاف وتناف مترائي بالتدبر فيه^(٣).

١٤ - المحكم: ما يؤمن به ويعمل به، والمتشابه: ما يؤمن به ولا يعمل به. نسب إلى ابن تيمية^(٤)، ونسبه ابن أبي حاتم إلى عكرمة وقتادة وغيرهما^(٥).

وأشكل عليه الزرقاني بأنه قصر للمحكم على ما كان من قبيل الأعمال، وقصر للمتشابه على ما كان من قبيل العقائد، وهو غير سديد. وإن أرادوا بالمحكم الواضح الذي يؤخذ بمعناه على التعيين، وبالمتشابه ما كان خفياً يجب الإيمان به دون تعيين

(١) دراسات في علوم القرآن الكريم، الدكتور محمود البستاني، ص ١٤٧، مدينة العلم-إيران، الطبعة الأولى ٢٠٠٧م.

(٢) مناهل العرفان، ج ٢ ص ٢١٨.

(٣) الميزان، ج ٣ ص ٣٨.

(٤) تفسير الميزان، ج ٣ ص ٣٦.

(٥) الإتقان في علوم القرآن، ج ٢ ص ٤.

لمعناه، فالعبارة قاصرة عن أداء هذا المعنى^(١).

وأما الطباطبائي فقد أخذ عليه بأن «لازمه كون غير آيات الأحكام متشابهات، ولازمه أن لا يمكن حصول العلم بشيء من المعارف الإلهية في غير الأحكام إذ لا يتحقق فيها عمل مع عدم وجود محكم فيها يرجع إليه ما تشابه منها، ومن جهة أخرى: الآيات المنسوخة بإنشاءات وليست بمحكيات قطعاً.

والظاهر أن مراده من الإيمان والعمل بالمحكم والإيمان من غير عمل بالمتشابه ما يدل عليه لفظ الآية ﴿فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَبَهَ مِنْهُ﴾، ﴿وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمَّنَّا بِهِ كُلٌّ مِّنْ عِنْدِ رَبِّنَا﴾، إلا أن الأمرين أعني الإيمان والعمل معاً في المحكم والإيمان فقط في المتشابه لما كانا وظيفتين لكل من آمن بالكتاب كان عليه أن يشخص المحكم والمتشابه قبلاً حتى يؤدي وظيفته، وعليهذا فلا يكفي معرفة المحكم والمتشابه بهما في تشخيص مصداقهما وهو ظاهر^(٢).

١٥- المحكم: مجموعة الأحكام التي جاءت إلى النبي ﷺ، والتي تحتوي على قواعد السلوك الإنساني (الحلال والحرام) أي العبادات والمعاملات والأخلاق والتي تشكل رسالته. والمتشابه: هو مجموعة الحقائق التي أعطاها الله عز وجل إلى النبي ﷺ، والتي كانت في معظمها غيبيات -أي غائبة عن الوعي الإنساني- عند نزول الكتاب والتي تشكل نبوة محمد ﷺ، والتي فرقت بين الحق والباطل، وهي تتألف من كتابين: الأول السبع المثاني، والثاني القرآن العظيم، طبقاً لما جاء في قوله سبحانه ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِّنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْءَانَ الْعَظِيمَ﴾^(٣). وميزة المتشابهات أنها إخبارية (أنباء) ولا يوجد فيها أوامر ونواه^(٤).

(١) مناهل العرفان، ج ٢ ص ٢١٨.

(٢) الميزان، ج ٣ ص ٣٧.

(٣) الحجر ٨٧.

(٤) الكتاب والقرآن قراءة معاصرة، الدكتور محمد شحرور، ص ٥٥-٥٦، الأهالي للطباعة والنشر والتوزيع-دمشق، الطبعة السادسة ١٩٩٤م.

تبني هذا القول الدكتور محمد شحرور، وفي سياق التمثيل قال «إذا أردنا أن نقارن بين سورتين في الكتاب إحداهما محكمة تمامًا والأخرى متشابهة تمامًا» «قرآن فقط» فما علينا إلا أن ننظر إلى سورة التوبة «كلها محكم» وسورة الصافات «كلها متشابهة»، فإن ما نراه بشكل واضح هو اختلاف المواضيع واختلاف الصياغة، فسورة الصافات هي من أعقد السور في الكتاب. ولو سألتني سائل: هل عدد آيات المتشابهة «القرآن» أكثر أم عدد آيات المحكم «أم الكتاب»؟ لقلت: إن عدد آيات المتشابهة أكثر بكثير من عدد آيات المحكم «أم الكتاب» لأن هناك أكثر من سورة واحدة في الكتاب كلها قرآن»^(١).

واعتبر أن القرآن الكريم لا يتكوّن من المحكم والمتشابه فقط، بل يشمل قسمًا آخر وهو تفصيل الكتاب، ما يعني أن في القرآن آيات محكمة هذا من جهة، ومن جهة أخرى فإن الآيات غير المحكمات فيها متشابهات وفيها نوع ثالث لا محكم ولا متشابه وهو تفصيل الكتاب. واستدل على ذلك بالآية محل البحث وهي قوله سبحانه ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ عَلَيْكَ مِنَ الْكِتَابِ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخْرَى مُتَشَابِهَاتٌ﴾، فقد قال في شأنها «هذه الآية صنفت الآيات في الكتاب إلى أكثر من نوعين. فلو قلنا: إن الكتاب فيه نوعان من الآيات محكم ومتشابه فقط لوضع الآيات المتشابهات معرفة أي في صيغة «والأخر متشابهات»، في هذه الحالة يفهم أن كل الآيات غير المحكمات هي متشابهات ولكن كونه وضع التشابه في حالة غير معرفة يفهم أن غير المحكم في متشابه ولكن ليس كله متشابهًا فنستنتج بالضرورة أن هناك آيات في الكتاب لا محكمات ولا متشابهات، هذه الآيات هي تفصيل الكتاب حيث ورد في الكتاب آيات كثيرة تشرح محتويات الكتاب، وأعتقد أن هذه المعضلة وقع فيها الكثير ممن عملوا في علوم الكتاب. وأوضح مثال على ذلك الآية رقم ٧ في سورة آل عمران والتي تقول: إن الكتاب فيه محكم وفيه متشابه في الآيات غير المحكمة. هذه الآية نفسها كيف تصنف: هل هي محكمة؟ الجواب: لا هي غير متشابهة لأنها هي التي أخبرتنا

(١) المصدر نفسه ص ١١٨.

عن وجود المحكم والمتشابه. والاستنتاج المنطقي أنها آية من الكتاب تشرح محتوياته، هذا النوع من الآيات تم تصنيفها في الآية رقم ٣٧ من سورة يونس في قوله ﴿وَتَقْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾^(١) أي أن الآيات التي تشرح محتويات الكتاب وتصنيفاته هي تفصيل الكتاب وعددها في الكتاب ليس بالعدد القليل.

مثال آخر: الآية ٣٧ من سورة يونس التي تقول إن هناك قرآناً وهناك تصديق الذي بين يديه وهناك تفصيل الكتاب هي نفسها لا محكرة ولا متشابهة وتنتمي إلى زمرة الآيات التي تدخل تحت عنوان تفصيل الكتاب، وكذلك الآية ﴿وَلَقَدْ آتَيْنَاكَ سَبْعًا مِنَ الْمَثَانِي وَالْقُرْآنَ الْعَظِيمَ﴾ ليست أحكاماً وليست قرآناً وليست من السبع المثاني لأنها تتكلم عن عطف القرآن على السبع المثاني وليست قصصاً فهي شارحة للمتشابه في الكتاب وهو القرآن والسبع المثاني فتدخل تحت بند تفصيل الكتاب. وقد أكد على أن تفصيل الكتاب موحى من الله أيضاً وليس من النبي ﷺ في قوله ﴿وَتَقْصِيلَ الْكِتَابِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِنْ رَبِّ الْعَالَمِينَ﴾. هنا جاء تفصيل الكتاب بمعنى شرح محتويات الكتاب لا شرح أحكام الكتاب^(٢).

وبالرغم من أن جمعاً من المؤلفين اهتموا بمناقشة أطروحات الدكتور شحرور، إلا أن كلام مَنْ وَقَعْتُ عَلَى كَتَبِهِمْ^(٣) ليس أكثر من إرجاعات إلى ما ذكره السابقون حول مفهوم المحكم والمتشابه، وليس فيه مناقشة دقيقة لأطروحاته الخاصة حولهما، أي إنهم حاكموه بناءً على ما فسره بعض العلماء الماضين للمفهومين، بدل أن يعمدوا إلى تفكيك تفسيره لهما ومناقشته علمياً، وهذا منطوق غير علمي في ممارسة النقد.

هذه هي أبرز الأقوال التي تبناها جملة من المفسرين والمفكرين في ضبطهم

(١) يونس ٣٧.

(٢) المصدر نفسه ص ١٢٠-١٢١.

(٣) أنظر: القراءة المعاصرة للقرآن في الميزان، أحمد عمران، ص ١٣٧-١٦٢، دار النفائس-بيروت، الطبعة الأولى ١٤١٥هـ. وتهافت القراءة المعاصرة، د. محامي منير محمد طاهر الشواف، ص ١٧٧، الشواف للنشر والدراسات، الطبعة الأولى ١٩٩٣م.

لمفهوم الإحكام والتشابه، مع المناقشات التي وردت حولها، وسأقف في الجزء الثاني من هذا الكتاب على توصيف الرأي الذي يمكن لي أن أنتهي إليه من خلال النظر والتأمل في الآية المباركة.

والحمد لله رب العالمين، وصلى الله على نبينا محمد وعلى أهل بيته الطيبين الطاهرين.

المحتويات

٧	إهداء.....
٩	مقدمة.....
١١	المقدمة الأولى: الموقعية العلمية للنص القرآني.....
١٣	تمهيد.....
١٥	الفصل الأول: القرآن والقرآن.....
١٧	القرآن يُعرِّف القرآن.....
١٩	الخط الأول: الطبيعة الذاتية للقرآن.....
٢٩	الخط الثاني: مستوى التأثير للنص القرآني.....
٣٥	الخط الثالث: الموقف الإنساني تجاه القرآن.....
٤١	الفصل الثاني: النبي ﷺ والقرآن.....
٤٣	النبي ﷺ يعرِّف القرآن.....
٤٥	المقدمة.....
٥٣	الموضوع: (إذا التبست الفتن).....
٥٧	صفة الموضوع: (كقطع الليل المظلم).....

٥٩	الحكم: (فعلیکم بالقرآن).....
٦٣	صفات القرآن الكريم.....
٧٧	الفصل الثالث: الأئمة <small>عليهم السلام</small> والقرآن.....
٧٩	الأئمة <small>عليهم السلام</small> يعرفون القرآن (١).....
٨١	الدلالة والمعنى.....
٨٩	الأئمة <small>عليهم السلام</small> يعرفون القرآن (٢).....
٩١	الدلالة والمعنى.....
٩٩	المقدمة الثانية: الموقعية العملية للنص القرآني.....
١٠١	تمهيد.....
١٠٣	الفصل الأول: بين كلامين.....
١٠٥	بين الكلام الإلهي والكلام البشري.....
١١٣	آثار العلاقة بين الكلامين.....
١١٧	نحو فكر قرآني.....
١٢١	الفصل الثاني: النص القرآني بين النسبية والإطلاق.....
١٢٣	النص القرآني بين النسبية والإطلاق.....
١٢٥	مباني المعرفة النسبية.....
١٣٥	ملاحظات أولية.....
١٤١	من خصوصيات الخطاب القرآني.....
١٤٥	إضاءات.....
١٥١	المقدمة الثالثة: التفسير العلمي التربوي.....
١٥٥	الفصل الأول: المنهج العلمي.....
١٥٧	المنهج العلمي.....

١٦١	معالم المنهج العلمي
١٧٩	المنهج التربوي
١٨٧	تفسيرُ سُورَةِ آلِ عَمْرَانَ
١٩١	المفهوم العملي للتوحيد
١٩٥	مفهوم الحياة
١٩٩	مفهوم القيومية
٢٠٣	قيمة الكتب السماوية
٢٠٥	الإنزال والتنزيل
٢٠٧	الإشكال الأول
٢١١	الإشكال الثاني
٢١٥	الإشكال الثالث
٢١٩	وجهٌ آخر
٢٢٣	الرأي المختار
٢٣١	مناقشة الإشكال الأول
٢٣٣	مناقشة الإشكال الثاني
٢٣٥	مناقشة تفسير شحرور
٢٣٧	مناقشة استنتاج الطباطبائي
٢٤١	استنتاج
٢٤٥	تنزيل الكتاب بالحق
٢٥٣	التصديق لما بين يديه
٢٥٩	وأنزل التوراة والإنجيل
٢٦٣	إنزالٌ من قبل
٢٦٧	لماذا أنزلت الكتب السماوية؟
٢٧١	مفهوم ﴿هُدًى﴾

٢٧٣ معنى ﴿لِّلنَّاسِ﴾
٢٧٧ بين الكتاب والفرقان
٢٨١ تحذير ووعيد
٢٨٥ العلم الإلهي
٢٩١ التفاتة
٢٩٣ عِلْمٌ مطلق
٢٩٧ تصوير في الأرحام
٣٠٩ النص القرآني بين الإحكام والتشابه
٣١١ الإحكام والتشابه
٣١٣ المجموعة الأولى: (الخاصة للمفهومين في آيات محددة)
٣١٩ المجموعة الثانية: (الخاصة للمفهومين في آيات بحسب العنوان)
٣٢٥ المجموعة الثالثة: (المقررة للمفهوم)
٣٥١ المحتويات