الجمهورية الجزائرية الديمقراطية الشعبية
وزارة التعليم العالي والبحث العلمي
جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية - قسنطينة -

كلية أصول الدين — قسم الكتاب والسنة

كتاب "مفهوم النّصّ" لنصر حامد أبو زيد

دراسة تحليليّة نقديّة

مذكّرة مقدمة لنيل شهادة الماجستير في الاتجاهات المعاصرة في التفسير وعلوم القرآن

إعداد الطالب :

كمال سكاك

إشراف الدكتور :

الجمعي شبايكي

لجنة المناقشة

الاسم واللّقب	الرّتبة	الجامعة الأصليّة	الصّفة
أ.د/ كمال جحيش	أستاذ التّعليم العالي	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية	رئيساً
د/ الجمعي شبايكي	أستاذ محاضر (أ)	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية	مشرفاً ومقرراً
د/ رمضان يخلف	أستاذ محاضر (أ)	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية	عضواً مناقشاً
د/ عبد الرّحمن معاشي	أستاذ محاضر (أ)	جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية	عضواً مناقشاً

السنة الجامعية : 1436 - 1437 هـ / 2015 - 2016 م

بسم الله الرحمن الرحيم

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الإهداء

أهدي هذا الجهد المتواضع

إلى من آثر فرحة أبنائه على فرحته، وحرم نفسه ما تشتهي حرصا على إسعادهم،
إلى من قرن الله طاعتهما بتوحيده، ومعصيتهما بالإشراك به

إلى الوالدين الكريمين اللّذين أسأل الله أن يسعدهما في الدّنيا والآخرة، وأن يجزيهم عنّا خير ما جزى والدين صالحين عن أولادهم.

شكر وعرفان

أتقدّم بخالص الشّكر إلى كلّ من كانت له مساهمة في إنتاج هذا العمل من قريب أو بعيد، وإن كان لا يسعني أن أذكرهم كلّهم فإنّني أخصّ منهم بالذّكر من عظم فضلهم ودام عونهم لي طيلة فترة البحث، أوّلهم زوجتي الّتي هيّأت لي كلّ إمكانات التّفرّغ والرّاحة، ثمّ المشرف الكريم الأستاذ الدّكتور: الجمعي شبايكي، الّذي لم يبخل عليّ بنصائحه وتوجيهاته، مع اعترافي بالتّقصير في حقّه وفي التّواصل معه، فله كلّ الشّكر والامتنان.

كما لا أنسى أن أشكر من كان له فضل مباشر في نجاح هذا العمل، وأخصّ بالذّكر منهم أخي الفاضل الشّيخ: محمّد الأمين بوشامة، الّذي لم يبخل عليّ بما منّ الله عليه من العلم النّافع، فقد كان الصّخرة الّتي تحطّمت عليها كثير من الإشكالات، فأسأل الله أن يجزيه عنّي خير الجزاء.

والأخ الفاضل: عبد الغفّار نويوة الّذي استفدت كثيرا من توجيهاته، جزاه الله خيرا.

والشّكر كلّ الشّكر أوّلاً وآخرًا لله ربّ العالمين.

مقدّمة

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الّذي أنزل كتابه الكريم هدى للمتّقين، وعبرة للمعتبرين، ورحمة وموعظة للمؤمنين، ونبراسا للمهتدين، وشفاء لما في صدور العالمين، أحمده تعالى على آلائه، وأشكره على نعمائه، وأشهد أن لا إله إلّا الله وحده لا شريك له، أحيي بكتابه القلوب، وزكّى به النّفوس، هدى به من الضّلالة، وبصّر به من الغواية، وذكّر به من الغفلة، وأشهد أنّ نبيّنا محمّدا عبده ورسوله، الّذي كان خلقه القرآن، فصلوات الله عليه وعلى آله وصحبه الّذين كانوا لا يتجاوزون عشر آيات حتّى يعلموا ما فيها من العلم والعمل، ورضي الله عن جنده وحزبه، ومن ترسّم خطاه وسار على نهجه، ما تعاقب الجديدان، وتتابع النّيّران، وسلّم تسليما كثيرا...

أمّا بعد...

فقد تتابعت كلمة عامّة علماء الإسلام في فواتح مؤلّفاتهم، وكريم مدوّناتهم، لجملة من علوم الشّريعة الموقّرة، وفنونها المشرّفة، على أنّ شرف العلم تابع لشرف معلومه، وكرامة عرقه مؤثّرة على مولوده، وقد حصل بالتّتبّع والاستقراء اتّفاق كلمتهم على أنّ من أشرف العلوم جمعا، وأعظمها خيرا ونفعا، العلوم المتعلّقة بكتاب الله تبارك وتعالى، بكلّ أنواعها، من تفسير وعلوم القرآن وغيرها، لأنّها متعلّقة بأعظم كتاب أنزل، على أفضل رسول أرسل، إلى خير أمّة أخرجت للنّاس.

وفي دراستنا المتواضعة هذه، سيكون حديثنا عن بعض العلوم المتعلّقة بكتاب الله تبارك وتعالى، وذلك من خلال دراسة كتاب في علوم القرآن، يحمل عنوان: "مفهوم النّصّ، دراسة في علوم القرآن" للمفكّر الدّكتور: نصر حامد أبو زيد.

1. التّعريف بالموضوع:

يتناول هذا الموضوع كتابا بعنوان: "مفهوم النّصّ، دراسة في علوم القرآن" للمفكّر الدّكتور: نصر حامد أبو زيد، وهو عبارة عن كتاب حاول فيه المؤلّف بلورة مفهوم صحيح للنّصّ إذا لم يكن لهذا المفهوم وجود أو إعادة صياغته إن كان له وجود، كما تناول فيه بعض مباحث علوم القرآن بالدّراسة والتّحليل والنّقد، فابتدأه بفصل تمهيديّ حول "الخطاب الدّينيّ والمنهج العلميّ"، ثمّ تحدّث عن "مفهوم الوحي" في الفصل الأوّل من الباب الأوّل، كما تحدّث في الفصل الموالي له عن "المتلقّي

الأوّل للنّصّ" وهو نبيّ الإسلام محمّد عليه الصّلاة والسّلام، أمّا الفصول الثّلاثة المتبقّية من الباب الأوّل إضافة إلى الباب الثّاني فقد خصّصها للحديث عن بعض مباحث علوم القرآن كالنّاسخ والمنسوخ، والعامّ والخاصّ، وأسباب النّزول، ثمّ ختم الكتاب بباب ثالث تناول فيه موضوع "تحويل مفهوم النّصّ ووظيفته" وهو عبارة عن دراسة ونقد لمشروع الغزاليّ (ت505هـ).

وهذه الدّراسة الّتي قمت بها هي عبارة عن دراسة تحليليّة نقديّة، تتناول هذا الكتاب بالشّرح والتّحليل، كما تتناوله من الجانب النّقديّ كذلك.

2.أهمّيّة الموضوع:

تنبع أهمّيّة الموضوع من كونه يتناول كتابا لهذا المؤلّف الّذي اتّسع انتشار مؤلّفاته وكثر الإقبال عليها في السّنوات الأخيرة، خاصّة في ظلّ التّوجّه المتنامي نحو تأصيل وأسلمة وتوجيه العلوم التّربويّة توجيها إسلاميّا، وتبنّي هذا التّوجّه من قبل الكثير من المتخصّصين في فروع متنوّعة من العلوم الّتي كانت في السّابق معتمدة على الفكر الفلسفيّ الغربيّ.

وأبرز الملحوظات على هذه المؤلّفات هو وجود مظاهر متنوّعة من المخالفات في فهم النّصّ القرآنيّ الكريم، مخالفة لفهم العلماء المتخصّصين في علوم الشّريعة، ومن تلك المظاهر تطويع معاني الآيات القرآنيّة للنّظريّات الغربيّة المعاصرة، وتطبيق معاني الآيات القرآنيّة على واقع معيّن أو سلوك محدّد قد لا يكون منطبقا عليه بالفعل، إضافة إلى عدم التّفريق بين الآثار الصّحيحة والضّعيفة والموضوعة، وعدم الأخذ بطريقة علماء الشّريعة وضوابطهم في الاستدلال والتّرجيح، وعدم أخذ المصطلحات عن أصحاب الفنّ، وفهم تلك المصطلحات وفق معاني المصطلح المعاصر الّذي نشأ في بيئة غربيّة.

وهذه المظاهر المنتشرة في كثير من المؤلّفات المعاصرة هي نتيجة للعديد من الأسباب المختلفة، كعدم التّخصّص من هؤلاء المؤلّفين في علوم الشّريعة عموما وعلوم القرآن وتفسيره خصوصا، ومع ذلك فهم لا يرجعون إلى المتخصّصين، إضافة إلى ضعف الجانب النّقديّ في تلك المؤلّفات، وعدم تقبّل النّقد العلميّ من المخالفين لهم، والتّجاهل لمشكلة المصطلحات واختلافها من علم لآخر، ومن عصر لآخر.

3.أهداف الموضوع: يهدف هذا البحث إلى:

1. الاطّلاع على أعمال نصر أبو زيد في هذا المجال، وفهم طريقته في تطبيق المناهج الحديثة، ومن ثمّ معرفة النّتائج المتوصّل إليها (إيجابا أو سلبا).

2. خدمة البحث العلمي؛ لأنّ نظرة أبو زيد لعلوم القرآن -في حدود ما أعلم- لم تتناول، فأرجوا إن لم أكن من بين المساهمين في إضافة لبنة إلى صرح بحثنا العلميّ في جامعاتنا، فحسبي أن أكون من الملفتين لها.

3. محاولة التّوصّل إلى أحكام موضوعيّة فيما كتبه المفكّر نصر أبو زيد والتزام الحياد، وخاصّة أنّنا نجده يشكو من عدم إنصافه.

4. خدمة التّراث الإسلامي عموما.

5. التّعرّف على أهمّ أسباب مظاهر الغلط في فهم النّصوص القرآنيّة الموجودة في بعض المؤلّفات المعاصرة عموما، وفي هذا الكتاب –مفهوم النّصّ- على وجه الخصوص.

6. مناقشة آراء وأفكار الحداثيّين المختلفة، من تخصيص للنّصّ القرآنيّ ببيئة معيّنة وزمان محدّد وأشخاص مخصوصين، وعدم تعميم أحكامه على كلّ زمان ومكان وغيرها.

4.إشكاليّة البحث:

إنّ الدّعوة إلى حرّيّة ممارسة الفهم على النّصوص الشّرعيّة بدعوى مرونة النّصّ وتاريخانيّته ومطابقته للواقع المعيش تطرح العديد من الإشكالات والتّساؤلات، نجملها في ما يلي:

1. هل يجوز استحداث مناهج جديدة في فهم نصوص الوحي، تكون مخالفة لمنهج الصّحابة والتّابعين رحمهم الله تعالى ورضي عنهم؟

2.ما هي الطّرق الشّرعيّة الصّحيحة في فهم نصوص القرآن الكريم؟ وما مدى التزام نصر أبو زيد بهذه الطّرق؟

3.ما هي الطّرق الّتي يعتمدها الحداثيّون في فهم النّصّ القرآنيّ؟ وما مدى صحّة هذه الطّرق من المنظور الشّرعيّ؟

4.هل وُفِّق نصر أبو زيد في بلورة مفهوم صحيح للنّصّ القرآنيّ؟

هذا ما حاولنا الإجابة عنه قدر الإمكان من خلال بحثنا هذا.

5.أسباب اختيار الموضوع: هناك جملة من العوامل والأسباب الّتي جعلتني أختار هذا الموضوع بالذّات، أُجملها في ما يلي:

1. كون موضوع البحث متعلّقا بعلوم القرآن الكريم، وشرف العلم بشرف موضوعه؛ ولا شكّ أنّ شرف كتاب الله جلّ وعلا عظيم .

2. مكانة نصر أبو زيد بين المفكّرين والفلاسفة المعاصرين، وما وقع في شأنه من تباين في الآراء.

3. الوقوف على مثل هذه القراءات يفيد طالب العلم في أخذ الأدب عن أهل العلم في طريقة ردودهم وانتقاد بعضهم لبعض، وبذلهم في كل ذلك النصيحة لله ولرسوله.

4. اندراج هذا البحث ضمن نطاق تخصّصي في الدّراسات العليا، وهو (الاتجاهات المعاصرة في التّفسير وعلوم القرآن)؛ وكونه يتناول شخصية معاصرة –نصر أبو زيد–، ويبرز موقفها من قضيّة مفهوم النّصّ القرآني.

5. الاهتمام الشّخصيّ بالموضوع.

6. كثرة الحديث عن هذه القضايا الّتي أثارها الحداثيّون، حيث إنّها شغلت حيّزا واسعا بين أوساط الأكاديميّين.

6.منهج البحث: خلال دراستي لهذا الموضوع فإنّني قد احتجت إلى استعمال منهجين أساسيّين هما:

1. المنهج التّحليليّ: وذلك من خلال تحليل كلام نصر أبو زيد وشرحه والتّعليق عليه.

2. المنهج النّقديّ: وذلك من خلال الحكم على أقوال نصر أبو زيد بالصّحة أو الخطإ مع ذكر الدّليل على ذلك، كما استعنت في ذلك بأقوال العلماء وأحكامهم على مثل هذه الأقوال.

وأنبّه في هذا المقام إلى أنّني غلّبت جانب التّحليل على الجانب النّقديّ لسببين:

1. لقلّة علمي وبضاعتي في مثل هذه المواضيع، فأنا مجرّد طالب علم مبتدئ.

2. وإمّا لعدم فهمي لكلام أبو زيد فهما دقيقا في بعض المواضع، ممّا جعلني أكتفي بجانب العرض والتّحليل دون تعرّض للنّقد لكي تكون دراسةً مُنصِفةً لا بَغْيَ فيها ولا جَوْر.

7.الدّراسات السّابقة:

لقد كثر الاهتمام بالدّراسات النّقديّة لكتب الحداثيّين من عدد من المتخصّصين في مجالات متنوّعة، وقد كانت نظرة تلك الدّراسات لهذه المؤلّفات من زوايا مختلفة، لكنّ مجال التّعامل مع النّصوص الشّرعيّة لا يزال بحاجة إلى المزيد من الدّراسات.

أمّا هذا الكتاب بالذّات –مفهوم النّصّ– فلم أجد له –في حدود بحثي– سوى دراسة واحدة، هي:

1. "أزمة النّصّ في مفهوم النّصّ" للدّكتورة فريدة زمرّد، لكنّي وللأسف الشّديد لم أعثر عليه لأستفيد منه، مع العلم أنّني قلّبت جلّ المكتبات، كما بحثت عنه جاهدا في مواقع الشّبكة العنكبوتيّة.

وأمّا الكتابات الّتي عُنيت بدراسة فكر المؤلّف فكثيرة جدّا، نذكر منها:

2. "أعلام وأقزام في ميزان الإسلام" للدّكتور سيّد بن حسن العفّاني، وهي دراسة في مجلّدين تعرّض فيها المؤلّف للعديد من الشّخصيّات المعروفة في السّاحة الفكريّة والدّعويّة وغيرها، ولم يخصّص منها سوى ثلاث صفحات لا أكثر للحديث عن نصر حامد أبو زيد، انتقد فيها موقف نصر أبو زيد من القرآن الكريم ومن الوحي والنّبوّة.

3. "التّأويل بين ضوابط الأصوليّين وقراءات المعاصرين –دراسة أصوليّة فكريّة معاصرة–" وهي عبارة عن أطروحة مقدّمة للحصول على درجة الماجستير في الدّراسات الإسلاميّة بجامعة القدس، بفلسطين الحبيبة –عجّل الله نصرها– للعام الجامعيّ: 2001م/2002م، من إعداد الطالب: إبراهيم محمّد طه بويداين، وإشراف الأستاذ الدّكتور: حسام الدّين عفانة، عالج فيها أهمّ قضيّة في تاريخ الفكر الإسلاميّ قديما وحديثا، ألا وهي العلاقة بين العقل والنّقل، ودور العقل في فهم النّصّ الشّرعيّ، وهي القضيّة الّتي لا تزال مطروحة للسّجال والمناقشة منذ صدر الإسلام إلى يومنا هذا.

كما ناقش فيها قضيّة التأويل عند الحداثيّين –ومن بينهم نصر أبو زيد– وبيّن أنّ الدّافع لدى أولئك هو رغبتهم الجامحة في التّوفيق بين مفاهيم الإسلام وأحكامه وعقائده الثّابتة بوحي الله،

وبين ما استحدثه الفكر الغربيّ من مبادئ وقيم ومفاهيم بعد الثّورة الصّناعيّة الّتي قامت عليها الحضارة الغربيّة.

وبيّن أنّ ذلك يعبّر عن الانهزام النّفسيّ والفكريّ الّذي يربأ عنه من يعتزّ بعقيدته ويفاخر بشريعة ربّه.

ثمّ بيّن أخيرا أنّ تأويل قواطع الإسلام، ومحكمات نصوصه الّتي أجمعت عليها الأمّة هو إبطال للشّرع ونسخ له، وأنّ ذلك لا يجوز بحال، بل هو كفر بواح.

4. "نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث" –دراسة تحليليّة نقديّة– وهي عبارة عن أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدّكتوراه في العقيدة بجامعة أمّ القرى بالمملكة العربيّة السّعوديّة، للعام الجامعيّ: 1432هـ/1433هـ، من إعداد الطّالب: إبراهيم بن محمّد أبي هادي النّعميّ، وإشراف الدّكتور: عبد الله بن محمّد القرني.

ذكر فيها الباحث موقف نصر أبو زيد من التّراث –والّذي يمثّله بالدّرجة الأولى القرآن الكريم– وكيفيّة تعامله معه، والمنهج الّذي اعتمده في موقفه هذا، وهو منهج تأويليّ استفاده من المعتزلة والمتصوّفة، لكنّه طبّقه على القرآن الكريم بشكل واضح من خلال المناهج الغربيّة الّتي اهتمّت بفلسفة التّأويل، وأنّه تبنّى فكرة الهرمنيوطيقا لينفذ إلى تأويل النّصوص معتمدا في هذا الفهم على مبدإ "تاريخانيّة النّصوص" ممّا أوقعه في مأزق تجاه مرجعيّة النّصّ القرآنيّ لينتهي إلى رأي غير واضح في هذه المسألة.

5. "نصر أبو زيد والهرمنيوطيقا" وهو مقال من إعداد الأستاذ: سليمان بن صالح الخراشي، نشر على موقع (صيد الفوائد) بتاريخ: 2015/05/14م، وهو عبارة عن حلقة من حلقات "نظرات شرعيّة في فكر منحرف"، ذكر فيه حقيقة الهرمنيوطيقا عند نصر أبو زيد ومصدرها وغايتها، ثمّ انتقده على ذلك، كما شدّد انتقاده على بعض أقوال أبو زيد الزّائغة، كقوله إنّ القرآن نتاج معرفيّ ثقافيّ وليس وحيا سماويّا مقدّسا، وهو وعاء فارغ ينطق بكلّ المذاهب والفلسفات.

6. "قراءة في فكر نصر حامد أبو زيد" وهو عبارة عن مقال للدّكتور: أبي العبّاس إبراهيم، نشره في مجلّة الحوار، العدد: 3063، بتاريخ: 2010/07/14م، ناقش فيه مجموعة من أفكار أبو زيد، كالسّياق الّذي يقصد به قراءة النّصّ في ضوء مكان وزمان نزوله، والهرمنيوطيقا وأهمّيّتها عند نصر أبو زيد، والتّأسيس للتّاريخانيّة، وضرورة نقد الخطاب الدّينيّ، وغيرها.

7. "التّأويل المعاصر بين السّلفيّة ونصر حامد أبو زيد" وهو عبارة عن مقال للدّكتور: أحمد صبحي منصور، أجرى فيه مقارنة في مجال التّأويل في القرآن الكريم بين أصحاب المنهج السّلفيّ ونصر حامد أبو زيد، لكنّه شنّع على الفريقين ووصف كليهما بالتّطرّف، والّذي يهمّنا هنا هو حديثه عن نصر أبو زيد.

فقد وصف اجتهادات نصر أبو زيد في مجال التّأويل بأنّها تطرّف في التّأويل العلمانيّ وذلك لأنّه يقول بالتّأويل في الأصول والفروع معا، حيث قال بتأويل السّمعيّات الغيبيّة في حديثه عن العرش والجنّ، كما قال بتأويل التّشريعات القرآنيّة حين ربطها وقصرها على مواقع النّزول وجعلها مقصورة في التّطبيق على عواملها الاجتماعيّة الّتي صاحبت نزول القرآن، ومن هذا المنطلق دعا إلى مساواة المرأة بالرّجل في الميراث، كما خاض في موضوع خلق القرآن ليس على أسس مذهب الاعتزال، ولكن ليصل به إلى القول بأنّ القرآن منتَج ثقافيّ تأثّر بعصره، وذلك يعني في مفهوم خصومه إنكار القرآن والتّهوين من الاعتماد على تشريعه حيث يرتبط بظروف نزوله وثقافة عصره.

8. "د. نصر حامد أبو زيد ومسألة التّأويل وفلسفته" وهو عبارة عن مقال للدّكتور: جواد بشارة، نشر في "الحوار المتمدّن" العدد: 242، بتاريخ: 2002/09/10م، وهو من المفكّرين الّذين يوافقون أبو زيد في فكرهم ومنهجهم، فقد وصف في هذا المقال الدّكتور نصر حامد أبو زيد بأنّه واحد من أعلام الفكر العربيّ المعاصر الّذين حاولوا اختراق أسوار العقل الدّينيّ بتبنّي قيم العقلانيّة الحديثة، والإفادة من إنجازات عصر التّنوير الّتي بدأت مع انطلاق عصر النّهضة من خلال الانفتاح على الثّقافة الغربيّة ومناهجها العلميّة في دراسة النّصوص ونقدها. وهو مفكّر وكاتب عربيّ وباحث إسلاميّ مهتمّ بالدّراسات القرآنيّة على وجه الخصوص.

والمفكّر نصر أبو زيد يدعو إلى تجديد الفكر الدّينيّ باستخدام الفكر النّقديّ من خلال العقل التّنويريّ دون أن يكون بالضّرورة ضدّ العقل الدّينيّ جملة وتفصيلا، فقد انتقد الخطاب الدّينيّ الإسلاميّ كما يتجلّى في فضاء الواقع الإسلاميّ الحاليّ الّذي يتّسم بالتّخلّف والجهل وسيطرة ذهنيّة التّحريم والتّكفير، ولم يكن هو الأوّل الّذي قام بذلك الفعل التّنويريّ ولن يكون الأخير.

ولم يتردّد نصر أبو زيد في تناول النّصّ القرآنيّ بالتّحليل والتّأويل مواصلا المعركة الّتي بدأت في ثلاثينات القرن المنصرم بين الإسلاميّين التّقليديّين وخصومهم العلمانيّين، وقد واصل أبو زيد الطّريق من النّقطة الّتي توقّف عندها مفكّرون عقلانيّون وحداثيّون سابقون لم تسمح لهم الظّروف آنذاك بترسيخ أطروحاتهم التّجديديّة الجريئة.

قلت: وغالب هذه الدّراسات تتّفق مع دراستنا في منهج البحث الّذي هو المنهج التّحليليّ النّقديّ، وتختلف معها في أمرين:

الأوّل: موضوع الدّراسة، فالأولى تدرس منهج نصر أبو زيد وفكره بشكل عامّ دون التّطرّق إلى المواضيع الّتي خصّها بالدّرس والتّحليل، كما أنّ بعضها يتعلّق بموضوع معيّن في فكر هذا المؤلّف، أمّا دراستنا هذه فستكون شاملة لكلّ المواضيع الّتي طرحها أبو زيد في هذا الكتاب، خصوصا مباحث علوم القرآن، فقد تناول منها قدرا صالحا للدّراسة فدراستنا أدقّ وأشمل من الأولى من حيث الموضوع والدّرس والتّحليل.

الثّاني: أنّ هذه الدّراسات تتعلّق بمنهج أبو زيد من خلال جميع كتبه الّتي ألّفها دون التّقيّد بكتاب معيّن، أمّا دراستنا هذه فستكون دراسة عموديّة على كتاب مخصوص هو كتاب "مفهوم النّصّ، دراسة في علوم القرآن".

8. الصّعوبات:

لا شكّ أنّ كلّ باحث تعترضه صعوبات أثناء بحثه، لكنّ أهمّ عائق وجدته هو صعوبة فهم كلام أبو زيد في البداية، حتّى أعيد الفقرة وما قبلها وما بعدها مرّات وكرّات، حتّى تمرّست عليه، ممّا حدا بي إلى تغليب جانب التّحليل على الجانب النّقديّ –كما أشرت إلى ذلك قريبا–.

أمّا المادّة العلميّة فإنّها متوفّرة جدّا –ولله الحمد– وذلك ناتج عن كثرة المؤلّفات في شتّى أنواع هذا العلم.

9. الخطّة العمليّة:

قسّمتُ البحث إلى مقدّمة وعرضٍ وخاتمة.

فأمّا المقدّمة فتناولت فيها طبيعة الموضوع المدروس وأهمّيّته، وسبب اختياره، والإشكاليّة الّتي يهدف للإجابة عليها، كما بيّنتُ أهداف الموضوع، وأهمّ الدّراسات السّابقة الّتي تناولته بالدّراسة، ووضّحتُ وَجْهَ الجِدّة في دراستي، ثم بيّنتُ المناهج البحثيّة المعتمدة في البحث، والصّعوبات الّتي واجهتها، والخطّة البحثيّة المعتمدة في الدّراسة، ثمّ ختمتُ بالحديث عن أهمّ الضّوابط الّتي التزمتُها أثناء كتابة هذا البحث.

وأمّا العرض، وهو صلب الموضوع، فقد قسّمته إلى فصل تمهيديّ و فصلين رئيسيّين:

فأمّا الفصل التّمهيديّ فخصّصتُه للتّعريف بالكاتب وكتابه، وذكرت فيه توطئة عن فهم النّصّ، وقسّمته إلى مبحثين، تناولتُ في أوّلهما ترجمة لنصر حامد أبو زيد وتعريفًا بكتابه من حيث الشّكل والمضمون. وتطرّقت في المبحث الثّاني إلى ذكر آليّات فهم النّصّ في كلٍّ من المدرسة التّراثيّة والمدرسة الحديثة.

وأمّا الفصل الأوّل فتناولتُ فيه علوم القرآن من منظور نصر حامد أبو زيد، وقسّمته إلى مبحثين، تناولت في المبحث الأوّل العلوم المتعلّقة بالثّقافة السّائدة –كما يسمّيها أبو زيد–، وفي المبحث الثّاني العلوم الّتي تمثّل آليّات النّصّ.

وأمّا الفصل الثّاني فتناولتُ فيه النّصّ والمفسّر عند نصر حامد أبو زيد، وقسّمته إلى ثلاثة مباحث، الأوّل منها تكلّمتُ فيه عن الوحي وفهم الوحي –من منظور أبو زيد دائما–، والمبحث الثّاني تطرّقتُ فيه إلى خطاب الوحي، وهو ما يتعلّق بشخص الموحى إليه، أمّا المبحث الثّالث والأخير فقد تطرّقت فيه إلى التّقييم العامّ للكتاب، سواء من حيث الأسلوب أو المنهج أو غير ذلك.

وأمّا الخاتمة فتكلّمتُ فيها عن أهمّ النّتائج الّتي توصّلتُ إليها في بحثي، كما ذكرت فيها بعض التّوصيات.

وهذه هي الخطّة التّفصيليّة للبحث:

❖ **مقدّمة.**

فصل تمهيديّ: التّعريف بالكاتب وكتابه، وتوطئة عن فهم النّصّ.

المبحث الأوّل: التّعريف بالكاتب وكتابه.

المطلب الأوّل: التّعريف بالكاتب.

المطلب الثّاني: التّعريف بالكتاب.

الفرع الأوّل: الجانب الشّكليّ للكتاب.

الفرع الثّاني: مضمون الكتاب (تقسيم الكتاب).

المبحث الثّاني: فهم النّصّ بين المدرسة التّراثيّة والمدرسة الحديثة.

المطلب الأوّل: فهم النّصّ في المدرسة التّراثيّة.

الفرع الأوّل: معنى الفهم.

1.لغة.

2.اصطلاحا.

الفرع الثّاني: معنى النّصّ.

1.لغة.

2.اصطلاحا.

الفرع الثّالث: قواعد فهم النّصّ في المدرسة التّراثيّة.

المطلب الثّاني: فهم النّصّ في المدرسة الحديثة.

الفرع الأوّل: المقصود بالنّصّ في الدّراسات الحديثة.

الفرع الثّاني: آليّات فهم النّصّ في المدرسة الحديثة.

الفرع الثّالث: التّجديد في فهم النّصّ.

الفصل الأوّل: علوم القرآن من منظور نصر حامد أبو زيد.

المبحث الأوّل: العلوم المتعلّقة بالثّقافة السّائدة.

المطلب الأوّل: المكّيّ والمدنيّ.

المطلب الثّاني: أسباب النّزول.

المطلب الثّالث: النّاسخ والمنسوخ.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثّاني: العلوم الّتي تمثّل آليّات النّصّ.

المطلب الأوّل: الإعجاز.

المطلب الثّاني: المناسبة بين الآيات والسّور.

المطلب الثّالث: الغموض والوضوح.

المطلب الرّابع: العامّ والخاصّ.

الفصل الثّاني: النّصّ والمفسّر عند نصر حامد أبو زيد.

المبحث الأوّل: الخطاب الدّينيّ والمنهج العلميّ (الوحي وفهم الوحي).

المطلب الأوّل: مفهوم الوحي.

المطلب الثّاني: التّفسير والتّأويل.

المبحث الثّاني: خطاب الوحي.

المطلب الأوّل: المتلقّي الأوّل للنّصّ.

المطلب الثّاني: تحويل مفهوم النّصّ ووظيفته (مشروع الغزاليّ من منظور نصر أبو زيد).

المبحث الثّالث: التّقييم العامّ للكتاب.

المطلب الأوّل: التّقييم الأسلوبيّ.

المطلب الثّاني: التّقييم العلميّ.

المطلب الثّالث: التّقييم المنهجيّ.

الملاحق:

الملحق الأوّل: فهرس غريب الألفاظ والمصطلحات العلميّة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الملحق الثّاني: الأخطاء المعرفيّة في الكتاب.

الملحق الثّالث: الأخطاء النّحويّة في الكتاب.

الملحق الرّابع: الأخطاء المطبعيّة في الكتاب.

الملحق الخامس: الأخطاء اللّغويّة في الكتاب.

الملحق السّادس: الأخطاء المنهجيّة في الكتاب.

❖ **خاتمة**: أهمّ النّتائج والتّوصيات.

10.طريقتي في هذه الدّراسة:

- أمّا الآيات القرآنيّة فقد ضبطتها على الرّسم العثمانيّ من المصحف الإلكترونيّ، واعتمدت في ذلك على رواية حفص عن عاصم، ورتّبتُها في الفهرس حسب ترتيب ورودها في المصحف الشّريف.
- وأمّا الأحاديث النّبويّة فقد قمت بتخريجها من الصّحيحين أو أحدهما إن كان الحديث قد ورد فيهما، أمّا إذا لم يرد فيهما فإنّي أخرّجه من غيرهما من كتب السّنّة.
- وقد عاملت اسم (أبو زيد) على الحكاية، فألزمته حالة الرّفع في الرّسالة كلّها.
- أمّا الأعلام فقد ترجمت لكلّ من ورد ذكره منهم في متن الرّسالة دون هامشها، وقد اكتفيت بترجمة مختصرة في سطرين على الهامش، ذكرت فيها: اسم المترجَم له، ونسبه، ومكانته العلميّة، وسنة مولده، ووفاته، ومكان مولده، ووفاته كذلك، وأهمّ مؤلّفاته. ولم أترجم لأنبياء الله ورسله والصّحابة لأنّهم أعرف المعارف بعد الله جلّ وعلا وكذلك بعض الأعلام المشهورين، وقد اعتمدت في التّرجمة على (الأعلام) للزّركليّ، فإن لم أجد بحثت في غيره، فإن لم أجد لجأتُ إلى مواقع الشّبكة العنكبوتيّة، وغالب من لم أجد لهم تراجِمَ في بطون الكتب هم المعاصرون سواء الأحياء منهم أم الّذين توفّوا منذ زمن قريب.
- البدء عند توثيق المصادر والمراجع في الهامش باسم الكتاب، ثم مؤلّفه، ثمّ أبيّن الجزء والصّفحة محلّ التّوثيق.
- أمّا في فهرس المصادر والمراجع، فإنّي أبدأ باسم الكتاب، ثمّ مؤلّفه، ثم محقّقه إن وجد، ثم دار الطّبع إن وجدت، ثمّ بلد الطّبع، ثمّ رقم الطّبعة إن وجدت، ثم تاريخها إن وجد.

- رتّبت الأحاديث النّبويّة، والآثار المرويّة، والأعلام، والأماكن، والمصادر والمراجع، في الفهرس ترتيبا ألفبائياً.

11.طريقتي في التّرميز:

د.....الدّكتور/الدّكتورة.

ت.....تحقيق.

ط.....الطّبعة.

ج.....الجزء.

ص.....الصّفحة.

ح.....الحديث.

ج.م.ع.....جمهوريّة مصر العربيّة.

م.ع.س.....المملكة العربيّة السّعوديّة.

❖ وفي الختام، ليس يضرّني وقوف أهل المعرفة على ما لي من التّقصير، ومعرفتهم أنّ باعي في هذا الميدان قصير، وأعلم أنّ الخطأ والزّلل، هما الغالبان على من خُلق من عجل، فإن أصبت فمن الله وحده، وإن أخطأت فمن نفسي ومن الشّيطان.

وصلّى الله وسلّم وبارك على نبيّنا محمّد وعلى آله وصحبه أجمعين، والحمد لله ربّ العالمين.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

فصل تمهيديّ:

التّعريف بالكاتب وكتابه وتوطئة عن فهم النّصّ.

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأوّل: التّعريف بالكاتب وكتابه.

المبحث الثّاني: فهم النّص بين المدرسة الأثريّة والمدرسة الحديثة.

المبحث الأوّل:

التّعريف بالكاتب وكتابه.

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأوّل: ترجمة نصر حامد أبو زيد.

المطلب الثّاني: التّعريف بالكتاب.

المطلب الأوّل: ترجمة نصر حامد أبو زيد.

1. مولده ونشأته:

ولد نصر حامد أبو زيد في إحدى قرى طنطا بمحافظة الغربيّة بمصر في 10 جويلية 1943م، ونشأ في أسرة ريفيّة بسيطة[1]، حفظ القرآن الكريم قبل التّاسعة من عمره[2]، ممّا أهّله ليصبح أصغر خطيب لأكبر مساجد القرية والقرى المجاورة. توفّي والده وهو في الرّابعة عشر من عمره، وكان يستعدّ لأن يكون شيخا أزهريّا لولا مرض والده ووفاته لاحقا واضطراره إلى إعالة أسرته، انضمّ إلى (جماعة الإخوان المسلمين) شبلاً في طنطا عام 1954م وصار من أبرز أعضائها[3]. في البداية لم يحصل على شهادة الثّانويّة العامّة التّوجيهيّة ليستطيع استكمال دراسته الجامعيّة، لأنّ أسرته لم تكن قادرة على الإنفاق عليه في الجامعة، لهذا اكتفى بالحصول على دبلوم المدارس الثّانويّة الصّناعيّة، قسم اللّاسلكي عام 1960م.[4]

الْتحق أبو زيد بعدها بقسم اللّغة العربيّة في كلّيّة الآداب في جامعة القاهرة، وبدأ في تشكيل فكره خصوصا في المجال الأدبيّ من خلال قراءته للرّوايات بدءا بترجمات المنفلوطي[5] (ت1924م) وانتهاء بروايات نجيب محفوظ[6] (ت1974م)، ثمّ التّعرّف على العقّاد[7] (ت1964م) وطه حسين[8] (ت1973م) من خلال أعمالهما الإبداعيّة أوّلا ثمّ الفكريّة ثانيا، كما تأثّر بكتابات كلّ من محمّد

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، Ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/05/14م.

[2]- نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم النّعمي، ص23.

[3]- نصر أبو زيد، www.jadaliyya.com بتاريخ: 2015/05/14م.

[4]- نصر حامد أبو زيد، Ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/05/14م.

[5]- هو مصطفى لطفي المنفلوطيّ (1872م-1924م) نابغة في الإنشاء والأدب، ولد في مدينة منفلوط بمصر، تعلّم في الأزهر وابتدأت شهرته تعلو منذ عام 1907م، من مؤلّفاته: (النّظرات) و(العبرات). الأعلام للزّركليّ، ج 07/ ص 239-240.

[6]- هو الدّكتور نجيب محفوظ (1882م-1974م) طبيب مصريّ، من أعضاء عدّة جمعيّات طبّيّة في أمريكا وأوربا، له مؤلّفات من أهمّها: (أمراض النّساء والولادة) ثلاثة مجلّدات و(حياة طبيب) قصّة حياته بقلمه. المرجع السّابق، ج 08/ ص 12-13.

[7]- هو عبّاس بن محمود العقّاد (1889م- 1964م) مصريّ، إمام في الأدب، أصله من دمياط، من مؤلّفاته: (سلسلة العبقريّات) و(عن الله) و(رجعة أبي العلاء) و(الفصول) و(المرأة في القرآن). المرجع السّابق، ج 03/ ص 266.

[8]- هو طه بن حسين (1889م-1973م) دكتور في الأدب، ولد في قرية "الكيلو" بمصر، أصيب بالجدريّ في الثّالثة من عمره فكفّ بصره، من مؤلّفاته: (في الشّعر الجاهليّ) و(مع المتنبّي) و(الأيّام). المرجع السّابق، ج 03/ ص 231.

حسين هيكل[1] (ت1956م) وكتابات نظمي لوقا[2] (ت1987م) عن الإسلام وكتابات خالد محمّد خالد[3] (ت1996م) والتّعرّف على الشّيخ محمّد الغزاليّ[4] (ت1996م) وسيّد قطب[5] (ت1966م) ومحمّد قطب[6] (ت2014م)، معلناً عن إعجابه بكتابات سيّد قطب (ت1966م)، خصوصا كتابيه "العدالة الاجتماعيّة في الإسلام"و"معركة الإسلام والرّأسماليّة" وكانت هذه نقطة الاهتمام بالتّيّار الدّينيّ[7].

وبعد أن استوى أبو زيد في الجامعة وكان حينها مهتمّا بالأدب أثاره (منهج التّحليل الأدبيّ للقرآن) الّذي طرحه سيّد قطب (ت1966م) في كتابيه"مشاهد يوم القيامة"و"التّصوير الفنّي في القرآن" والتّساؤل الّذي أثاره محمّد قطب (ت2014م) في كتابه"منهج الفنّ الإسلاميّ"، ووجد هذا المنهج مطروحا في الجامعة من قبل أمين الخولي[8] (ت1966م) الّذي رأى أنّ دراسة القرآن عن طريق التّحليل الأدبيّ أسبق من أيّ دراسة، وتابعه على ذلك شكري عيّاد[9] (ت1999م) ومحمّد أحمد خلف الله[10] (ت1983م). وهذا المنهج يَعُدُّه نصر أبو زيد هو المنهج الّذي اتّبعه وتأثّر به ويعتبر

---

[1]- هو محمّد بن حسين هيكل (1888م-1956م) كاتب صحفيّ مصريّ، مؤرّخ من أعضاء المجمّع اللّغويّ، ومن رجال السّياسة بمصر، من مؤلّفاته: (حياة محمّد) و(في منزل الوحي) و(ثورة الأدب). الأعلام للزّركليّ، ج 06/ ص107.

[2]- هو الدّكتور نظمي لوقا جرجس (1920م-1987م) ولد في مدينة دمنهور وتوفّي في القاهرة، عني بالكتابات الإسلاميّة وأنصف فيها، وقوبلت بالدّهشة لأنّه مسيحيّ، من مؤلّفاته: (أنا والإسلام) و(وامحمّداه). ذيل الأعلام للعلاونة، ص 220.

[3]- كاتب ومفكّر مصريّ (1920م-1996م) ولد بمصر وتوفّي بها، أحدثت مؤلّفاته الأولى ضجّة، عمل مدرّسا ثمّ عمل بوزارة الثّقافة، له: (رجال حول الرّسول) و(كما تحدّث القرآن) و(هذا أو الطّوفان). المرجع السّابق، ص 77.

[4]- هو محمّد الغزاليّ السّقّا، من علماء مصر، ولد سنة 1917م، حفظ القرآن في العاشرة من عمره، من مؤلّفاته: (فقه السّيرة) و(قذائف الحقّ). علماء ومفكّرون عرفتهم، محمّد المجذوب، ج 01/ ص 265.

[5]- هو سيّد بن قطب بن إبراهيم (1906م-1966م) مفكّر مصريّ، انضمّ إلى جماعة الإخوان المسلمين بمصر وسجن معهم حتّى صدر الأمر بإعدامه فأعدم، من كتبه: (العدالة الاجتماعيّة في الإسلام). الأعلام للزّركليّ، ج 03/ ص 147-148.

[6]- هو محمّد قطب إبراهيم شقيق سيّد قطب، ولد سنة 1919م، مفكّر مصريّ، من مؤلّفاته: (الإنسان بين المادّيّة والإسلام) و(جاهليّة القرن العشرين) و(منهج الفنّ الإسلاميّ). علماء ومفكّرون عرفتهم، محمّد المجذوب، ج 02/ ص 275.

[7]- الخطاب والتّأويل، نصر حامد أبو زيد، ص223.

[8]- هو أمين الخولي (1895م-1966م) من أعضاء المجمّع اللّغويّ بمصر، ولد بمصر وتوفّي بها، تخرّج بمدرسة القضاء الشّرعيّ، عيّن مديرا للثّقافة العامّة بوزارة التّربية والتّعليم، من مؤلّفاته: (البلاغة العربيّة). الأعلام للزّركليّ، ج 02/ ص 16.

[9]- هو عبد الفتّاح شكري محمّد عيّاد (1921م-1999م) ناقد وقاصّ وأستاذ جامعيّ مصريّ، من دراساته النّقديّة: (الحضارة العربيّة) و(مدخل إلى علم الأسلوب). نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، لإبراهيم النّعميّ، ص25.

[10]- أديب وكاتب ومفكّر وناقد مصريّ (1904م-1983م) وهو أحد روّاد ما سمّي بالنّقد النّفسيّ، كتب العديد من الدّراسات في الأدب الإسلاميّ، من مؤلّفاته: (كيف يعمل العقل). تتمّة الأعلام، محمّد خير رمضان، ج 02/ ص 152.

نفسه امتدادا لهؤلاء المفكّرين أصحاب منهج التّحليل الأدبيّ للقرآن الكريم، الّذين تأثّروا بدورهم بالمفكّر محمّد عبده[1] (ت1905م).

تزوّج أبو زيد مرّتين: الأولى سنة 1968م واستمرّ الزّواج 22 عاماً، والزّوجة الثّانية هي الدّكتورة ابتهال يونس[2] أستاذة الأدب الفرنسيّ، تزوّجها في أفريل 1992م.[3]

2. مسيرته الأكاديميّة:

حصل نصر حامد أبو زيد على اللّيسانس من قسم اللّغة العربيّة وآدابها بكلّيّة الآداب، جامعة القاهرة سنة 1972م بتقدير ممتاز، ثمّ ماجستير في الدّراسات الإسلاميّة من القسم نفسه والكلّيّة نفسها سنة 1976م بتقدير ممتاز أيضا، ثمّ دكتوراه في الدّراسات الإسلاميّة كذلك من القسم نفسه والكليّة نفسها سنة 1979م بتقدير مرتبة الشّرف الأولى[4].

تلقّى سنة 1975م-1977م منحة من مؤسّسة فورد للدّراسة بالجامعة الأمريكيّة بالقاهرة، وفي سنة 1978م-1979م منحة من مركز دراسات الشّرق الأوسط، جامعة بنسلفانيا بالولايات المتّحدة الأمريكيّة.[5]

3. مسيرته العمليّة:

شغل نصر حامد أبو زيد في حياته العمليّة وظائف عدّة منها :

- فنّي لاسلكيّ بالهيئة المصريّة العامّة للاتّصالات السّلكيّة واللّاسلكيّة 1961م-1972م.
- معيد بقسم اللّغة العربيّة وآدابها، كلّيّة الآداب، جامعة القاهرة 1972م.
- مدرّس مساعد بكلّيّة الآداب، جامعة القاهرة 1976م.
- مدرّس بكلّيّة الآداب، جامعة القاهرة 1982م.

---

[1]- نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم النّعميّ، ص25.

هو محمّد عبده بن حسن خير الله (1849م-1905م) من آل التّركماني، مفتي الدّيار المصريّة، متصوّف متفلسف، ولد بمصر وتوفّي بها، من مؤلّفاته: (تفسير القرآن العظيم) لم يتمّه، و(رسالة التّوحيد). الأعلام للزّركليّ، ج 06/ ص 252.

[2]- هي الدّكتورة ابتهال يونس، أستاذة الأدب الفرنسيّ بجامعة القاهرة، كما كانت ترأس قسم الحضارة بالجامعة نفسها. ابتهال يونس: Ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/17م.

[3]- نصر أبو زيد، www.jadaliyya.com بتاريخ: 2015/05/14م.

[4]- نصر حامد أبو زيد، Ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/05/14م.

[5]- نصر حامد أبو زيد والهرمنيوطيقا، سليمان بن صالح الخراشيّ، مقال منشور على موقع (صيد الفوائد) بتاريخ: 2015/05/14م تحت عنوان: "نظرات شرعيّة في فكر منحرف".

- أستاذ مساعد بكلّيّة الآداب، قسم اللّغة العربيّة وآدابها بجامعة القاهرة بالخرطوم، خلال الفترة الممتدّة من 1983م-1987م[1].
- قام في العام 1985م أثناء وجوده في السّودان بإعداد بحث مطوّل بعنوان (دراسة في علوم القرآن) وبعد عودته إلى مصر عام 1990م عكف على استكمال البحث وأصدره في كتاب ضمن إصدارات الهيئة المصريّة العامّة للكتاب.[2]
- أستاذ زائر بجامعة أوساكا للّغات الأجنبيّة باليابان 1985م-1989م.
- أستاذ مساعد بكلّيّة الآداب، جامعة القاهرة 1987م.
- أستاذ بكلّيّة الآداب، جامعة القاهرة 1995م.
- أستاذ زائر بجامعة ليدن بهولندا بدءا من أكتوبر 1995م[3].
- في مطلع عام 1993م قدّم أبحاثه للحصول على درجة أستاذ، عندها تكوّنت لجنة من أساتذة جامعة القاهرة يرأسها الدّكتور عبد الصّبور شاهين[4] (ت2010م) الذّي اتّهم في تقريره نصر حامد أبو زيد بالكفر، وانضمّ إلى جبهة عبد الصّبور شاهين (ت2010م) كلّ من محمّد بلتاجي[5] (ت2004م) وأحمد هيكل[6] (ت2006م) وإسماعيل سالم[7] وقاموا بتأليف الكتب للرّدّ عليه حوت تكفيرًا له[8].
- أحاله نائب رئيس مجلس الدّولة سابقاً المحامي محمّد حميدة عبد الصّمد[9] وآخرون على القضاء بتهمة الرّدّة، وطالبوا بالتّفريق بينه وبين زوجته.

---

[1]- نصر حامد أبو زيد، ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/05/14م.

[2]- نصر أبو زيد، www.jadaliyya.com بتاريخ: 2015/05/14م.

[3]- نصر حامد أبو زيد، ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/05/14م.

[4]- هو الدّكتور عبد الصّبور شاهين (1929م-2010م) من أشهر الدّعاة الإسلاميّين في مصر والعالم العربيّ، من أشهر مؤلّفاته: (دستور الأخلاق في القرآن) و(تاريخ القرآن). عبد الصّبور شاهين: ar.wikipedia.org، بتاريخ:2015/06/17م.

[5]- هو محمّد بلتاجي حسن (1939م-2004م) أحد أعلام الحركة الفقهيّة بمصر والعالم العربيّ، من مؤلّفاته: (مكانة المرأة في القرآن والسّنّة). تمتاز شخصيّته بالمهابة والطّيبة. محمّد بلتاجي: ar.wikipedia.org، بتاريخ:2015/06/17م.

[6]- هو أحمد عبد المقصود هيكل (1922م-2006م) أستاذ جامعيّ ووزير ثقافة مصريّ، من مؤلّفاته: (الأدب الأندلسيّ) و(تطوّر الأدب الحديث في مصر). أحمد هيكل: ar.wikipedia.org، بتاريخ: 2015/06/17م.

[7]- بحث طويلا ولم أجد له ترجمة.

[8]- (د.نصر حامد أبو زيد المفكّر المفترى عليه) وفاء حلمي، جريدة الحزب العربيّ النّاصريّ، 13 نوفمبر 2005م.

[9]- بحث طويلا ولم أجد له ترجمة.

- في 27 جانفي 1994م رفضت محكمة الجيزة الدّعوى، واستندت في رفضها إلى عدم وجود مصلحة لهم في ذلك.
- في 14 جوان 1995م قرّر رئيس محكمة استئناف القاهرة فاروق عبد العليم[1] رفض الحكم الصّادر عن محكمة الجيزة للأحوال الشّخصيّة، وأصدر حكماً يقضي بالتّفريق بينه وبين زوجته، وأثار هذا القرار موجة عاصفة من ردود الفعل في العالم العربيّ منددّة به ومناصرة لحقّ الكاتب في التّعبير عن رأيه بحرّيّة.
- غادر القاهرة مع زوجته إلى إسبانيا ثمّ استقرّ في هولندا منذ أكتوبر 1995م.
- رفضت محكمة النّقض المصريّة في 12 جانفي 1996م الطّعن في حكم التّفريق.
- أيّدت محكمة الأمور المستعجلة الاستئنافيّة في 19 جانفي 1996م إيقاف تنفيذ التّفريق بينه وبين زوجته لكنّه بقي في نظر القضاء مرتدّاً.
- نال جائزة مؤسّسة ابن رشد[2] (ت595هـ) للفكر الحرّ في 25 نوفمبر 2005م.
- قام في خريف 2008م بأطول زيارة له إلى مصر منذ خروجه منها، ضيفاً على مكتبة الإسكندرية للحديث عن مشروعه البحثيّ عن القرآن كنصّ.
- ألقى عام 2009م محاضرة في الجمعيّة الفلسفيّة المصريّة في الجيزة.
- منعته السّلطات الكويتيّة من دخول البلاد في 15 أكتوبر 2009م بذريعة الخوف من اغتياله.
- منع من دخول مقرّ نقابة الصّحافيّين المصريّين في القاهرة في 22 ديسمبر 2009م بطلب من نقيب الصّحافيّين مكرم محمّد أحمد[3].
- ردّ عليه كثيرون منهم:
- الأستاذ محمّد جلال كشك[1] (ت1993م) في (قراءة في فكر التّبعيّة).

---

[1]- لم أجد في ترجمته سوى أنّه كان مشرفا على رسالة ماجستير بعنوان: (الشّبهات وأثرها في القضاء بالشّهادة في الحدود) للطّالب: سلمان بن عبد العزيز بن سحيم سنة 1990م. فاروق عبد العليم: Nauss.academia.edu بتاريخ: 2015/06/17م.

[2]- هو محمّد بن أحمد ابن رشد الأندلسيّ، أبو الوليد (520هـ-595هـ) فيلسوف، من أهل قرطبة، عني بكلام أرسطو وترجمه إلى العربيّة، صنّف نحو 50 كتابا منها: (التّحصيل) و(الحيوان) و(منهاج الأدلّة). الأعلام للزّركليّ، ج 05/ ص 318.

[3]- نصر أبو زيد: www.jadaliyya.com بتاريخ: 2015/05/14م.

مكرم محمّد أحمد: هو نقيب الصّحفيّين المصريّين السّابق والأمين العامّ لاتّحاد الصحفيّين العرب، ولد سنة 1935م، والمعروف أنّه كان من مؤيّدي مبارك وسياسته في جميع المجالات. مكرم محمّد أحمد: Ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/17م.

- د.عبد الصّبور شاهين (ت2010م) في (قصّة أبو زيد وانحسار العلمانيّة في جامعة القاهرة).
- د.رفعت عبد المطّلب[2] في (نقض كتاب نصر أبو زيد ودحض شبهاته).
- د.سيّد العفّاني[3] في (أعلام وأقزام).
- د.محمّد سالم أبو عاصي[4] في رسالته (مقالتان في التّأويل –معالم في المنهج ورصد للانحراف–).
- د.عوّاد العنزي[5] في رسالته (المعاد الأخرويّ وشبهات العلمانيّين).
- الأستاذ طارق منينه[6] في رسالته (أقطاب العلمانيّة في العالم العربيّ والإسلاميّ)[7].

4. فكره ومنهجه[8]:

نادى أبو زيد بإخضاع القرآن لنظريّة غربيّة مادّيّة تنكر الخالق وتؤوّل الوحي الإلهيّ على أنّه إفراز بيئويّ أسطوريّ ناتج عن المعرفة التّاريخيّة الغارقة في الأسطورة، هذه النّظريّة هي نظريّة (الهرمنيوطيقا)[9].

يقول د.عليّ حرب[1] –أثناء حديثه عن نصر حامد أبو زيد–: (ولهذا فهو ينخرط في المعركة الدّائرة على السّاحة المصريّة إلى جانب العلمانيّين، موظّفا جهوده الفكريّة لفضح دعاوى

---

[1]– هو كاتب وصّحفيّ وباحث ومفكّر مصريّ (1928م– 1993م) كان عميقا في كتاباته، مثيرا في موضوعاته الصّحفيّة. من آثاره المطبوعة: (أخطر من النّكسة) و(يوم كنّا خير أمّة). تتمّة الأعلام، محمّد خير رمضان، ج 02/ ص 143.

[2]– رفعت بن فوزي عبد المطّلب أستاذ الحديث النّبويّ ورئيس قسم الشّريعة الأسبق بكليّة دار العلوم بجامعة القاهرة، ولد بمصر سنة 1940م، من مؤلّفاته: (المدخل إلى توثيق السّنّة). رفعت عبد المطّلب: Ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/13م.

[3]– هو أبو التّراب سيّد بن حسين العفّانيّ، تتلمذ على شيوخ الدّعوة السّلفيّة المعاصرين كمحمّد بن إسماعيل المقدّم. من مؤلّفاته: (أعلى النّعيم الشّوق إلى الله ورؤية وجهه الكريم). سيّد العفّاني: Ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/17م.

[4]– من مواليد مصر 1962م، نال درجة الدّكتوراه من جامعة الأزهر بمرتبة الشّرف الأولى سنة 1993م، من مؤلّفاته: (تفسير آيات الشّرط في القرآن الكريم). محمّد أبو عاصي: Ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/17م.

[5]– بحثت طويلا ولم أجد له ترجمة.

[6]– هو كاتب مصريّ مختصّ في النّقد العلميّ للكتب المقدّسة والمذاهب الحديثة وأطروحات العلمانيّين العرب. طارق منينه: Ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/17م.

[7]– نصر حامد أبو زيد والهرمنيوطيقا، سليمان الخراشيّ، مقال منشور على موقع (صيد الفوائد) بتاريخ: 2015/05/14م تحت عنوان: "نظرات شرعيّة في فكر منحرف".

[8]– المرجع السّابق.

[9]– الهرمنيوطيقا مصطلح قديم بدأ استعماله في دوائر الدّراسات اللّاهوتيّة ليشير إلى مجموعة القواعد والمعايير الّتي يجب أن يتّبعها المفسّر لفهم النّصّ الدّينيّ، ويعود استعمال هذا المصطلح إلى عام 1654م وما زال مستمرّا حتّى اليوم خاصّة في الأوساط البروتستانتيّة. من علماء الهرمنيوطيقا: المفكّر الألمانيّ شلير ماخر (ت1843م) وويلهلم ديلش (1833م–1911م) ومارتن هيدجر وجادامير. انظر: المرجع السّابق.

الإسلاميّين، معتبرا أنّ من أَوْلى مهام المثقّف والباحث الدّاعي إلى التّنوير، التّوفّر على نقد الفكر الدّينيّ بإخضاعه إلى الأساليب والمناهج العلميّة في الدّرس والتّحليل، وذلك بُغية تكوين وعي علميّ بالتّراث، لأنّ إنتاج مثل هذا الوعي يشكّل -برأي أبو زيد- الأداة الفعّالة في مناهضة المشروع الأصوليّ والشّرط الأساسيّ لنجاح مشروع النّهضة والتّجديد)[2]. ويقول: (يستهدف أبو زيد بالنّقد والتّحليل خطاب الوحي بجعله مادّة لمعرفة نقديّة عقلانيّة، شأنه بذلك شأن أيّ خطاب بشريّ وأيّ إنتاج معرفيّ)[3].

5. نبذة عن أهمّ مؤلّفاته:

1. **(الاتّجاه العقليّ في التّفسير)**: وهو دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة وكانت رسالته للماجستير. تدور فكرة الكتاب عن نشأة الفكر الاعتزاليّ محاولا تفسيرها في ضوء الظّروف الاجتماعيّة للمجتمع الإسلاميّ أواخر القرنين الأوّل والثّاني الهجريّين، من أجل ربط الفكر الاعتزاليّ بالواقع، وقد ركّز أبو زيد في هذا البحث على الدّلالة اللّغويّة، فتحدّث عن العلاقة بين المعرفة والدّلالة اللّغويّة عن أثر الفكر الاعتزاليّ في صياغة اللّغة بين أنواع الدّلالة العقليّة، معتبرا الشّروط الّتي وضعها المعتزلة لتكون اللّغة دلالة تعدّ بمثابة مدخل للحديث عن المجاز عند المعتزلة، وكيف أثّرت الخلافات العقديّة في العلاقة بين التّأويل والمجاز[4].
2. **(فلسفة التّأويل)**: وهو دراسة في تأويل القرآن عند محي الدّين ابن عربيّ[5] (ت638هـ) وكانت رسالته للدّكتوراه. يعتقد أبو زيد أنّ هذه الدّراسة هي تتمّة للدّراسة السّابقة عن المجاز عند المعتزلة، باعتبار أنّ الدّراسة السّابقة توصّلت إلى أنّ المجاز تحوّل إلى سلاح لرفع التّناقض المتوهّم بين آيات القرآن من جهة وبين القرآن وأدلّة العقل من جهة أخرى، وهنا يبحث أبو زيد عن منطقة أخرى في اكتشاف العلاقة بين الفكر والنّصّ الدّينيّ وهي (منطقة التّصوّف) فيكون بهذا درس الجانبين الأساسيّين في التّراث: الجانب العقليّ والجانب الذّوقيّ. لكنّ أبو زيد في هذا الكتاب ينطلق من

---

[1]- كاتب ومفكّر لبنانيّ معاصر، اهتمّ بنقد النّقد أي نقد المشاريع الثقافيّة الحديثة فيما يسمّى بالنّقد التّقويميّ، من مؤلّفاته: (نقد النص). نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم النّعميّ، ص60.

[2]- نقد النّصّ، علي حرب، ص201.

[3]- المرجع السّابق، ص201.

[4]- نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم النّعمي، ص28.

[5]- هو محمّد بن عليّ ابن عربيّ المعروف بمحي الدّين ابن عربيّ (560هـ-638هـ) فيلسوف من أئمّة المتكلّمين، ولد في الأندلس وتوفّي بدمشق، له نحو أربعمائة كتاب ورسالة أشهرها: (الفتوحات المكّيّة). الأعلام للزّركليّ، ج 06/ ص281.

قناعة جديدة فيما يتعلّق بالنّصّ، حيث يرى أنّ العلاقة بين المفسّر والنّصّ ليست علاقة إخضاع من جانب المفسّر وخضوع من جانب النّصّ، ولكنّها علاقة جدليّة قائمة على التّفاعل المتبادل[1].

3. (**مفهوم النّصّ**): دراسة في علوم القرآن، وهو الكتاب الّذي نحن بصدد دراسته.

4. (**إشكاليّات القراءة وآليّات التّأويل**): هذا الكتاب عبارة عن مجموعة من البحوث اللّغويّة والنّقديّة والبلاغيّة والدّينيّة، يجمعها أنّها متعلّقة بالتّراث وبإشكاليّات قراءته[2].

5. (**نقد الخطاب الدّينيّ**) : ترجم إلى الألمانيّة بعنوان:

Diskurses Islam und Politik , kritik des Religiosen .

ترجمة: شريفة مجدي[3]، تقديم: نافيد كرماني[4].

يستهدف نصر أبو زيد في هذا الكتاب عدوّه الدّائم الّذي يمثّل الطّرف الآخر في الصّراع معه، وهم أصحاب الاتّجاه الدّينيّ أو الخطاب الدّينيّ، ولا يفرّق أبو زيد بين الخطاب المعتدل أو المتطرّف لأنّ الفارق بينهما كما يرى فارق في الدّرجة لا في النّوع، فمنطلقاتهم الفكريّة وآليّاتهم واحدة فكلاهما يعتمد (النّصّ) و(الحاكميّة) كعناصر ثابتة في بنية خطابه الدّينيّ[5].

6. (**المرأة في خطاب الأزمة**): الّذي طبع بعد ذلك كجزء من دوائر الخوف.

7. (**النّصّ والسّلطة والحقيقة إرادة المعرفة وإرادة الهيمنة**): يضمّ هذا الكتاب مجموعة من الدّراسات الّتي كتبت ونشرت منذ عام 1990م حتّى عام 1995م. يقدّم نصر أبو زيد في التّمهيد قراءة نقديّة لخطاب النّهضة خاصّة من جهة قراءة هذا الخطاب للتّراث العربيّ الإسلاميّ في بُعده الدّينيّ، ويوضّح فيه أنّ هذا الخطاب كان مسكونا بخطاب الآخر الأوروبيّ في بنيته.

كما يشتمل الكتاب على بحث مهمّ عن (التّاريخيّة المفهوم الملتبس) وهو يحاول من خلال هذا البحث تأسيس تاريخيّة النّصّ فلسفيّا وعقديّا ولغويّا، مؤكّدا أنّ أزليّة النّصّ ليست سوى تصوّر

---

[1]- نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم النّعمي، ص29.

[2]- المرجع السّابق، ص38.

[3]- هي الدّكتورة شريفة مجدي، مترجمة تحريريّة ومترجمة فوريّة بالمؤتمرات، تقيم بين فرانكفورت والقاهرة، وهي إحدى أعضاء لجنة التّحكيم المعنيّة بمنح جائزة "ليبراتور" الأدبيّة بفرانكفورت. شريفة مجدي: Ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/17م.

[4]- إيرانيّ من مواليد 1967م، يقيم حاليا في كولونيا حيث يزاول مهنته ككاتب حرّ وباحث وأستاذ في الدّراسات الاستشراقيّة، كان عضوا في المعهد العالي للعلوم في برلين. نافيد كرماني: Ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/17م.

[5]- نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم النّعمي، ص32.

أيديولوجيّ، ويستدعي أبو زيد هنا مسألة خلق القرآن عند المعتزلة محاولا إقناع القارئ أنّ صفة الكلام الإلهيّ بهذا الإطلاق ليست قديمة قدم القول بالكلام البشريّ[1].

8. (**دوائر الخوف: قراءة في خطاب المرأة**): هذا الكتاب من آخر كتب نصر أبو زيد تأليفا، ويمثّل الكتاب المرحلة التّطبيقيّة لأفكار المؤلّف، وبعبارة أكثر دقّة يُعَدّ الكتاب طرحا لاجتهادات نصر أبو زيد الّتي مهّد لها في كتاباته السّابقة، حيث ينطلق أبو زيد في اجتهاداته في هذا الكتاب من كون الإيمان بثوابت العقيدة لم يمنع من الاجتهاد في شرحها وتأويلها، وأنّ سقف الاجتهاد لا شيء يحدّه ولا شروط تعوقه سوى التّمكّن المعرفيّ والتّمرّس بأدوات البحث ومناهجه الّتي وصل إليها العلم في عصر الباحث[2].

9. (**الخطاب والتّأويل**): وهي مجموعة دراسات تتضمّن تقدمة كتاب (الخلافة وسلطة الأمّة). أغلب فصول هذا الكتاب دوّنت بعد عام 1995م، أي بعد خروج نصر أبو زيد من مصر إلى هولندا. والكتاب يركّز أيضا على علم تحليل الخطاب من ناحية نظريّة وتطبيقيّة، وهو في هذا الكتاب يسلّط الضّوء على أنّ الخطابات تتبادل عناصر التّأثّر والتّأثير فيما بينها، أو ما يسمّى بعلاقة التّناصّ[3].

10. (**التّفكير في زمن التّكفير**): وهو عبارة عن جمع وتحرير وتقديم نصر أبو زيد عن قضيّة التّفريق بينه وبين زوجته وردود الفعل نحوها.

11. (**القول المفيد في قضيّة أبو زيد**): تنسيق وتحرير نصر أبو زيد عن قضيّة التّفريق بينه وبين زوجته.

12. (**هكذا تكلّم ابن عربيّ**): يعدّ هذا الكتاب الدّراسة الثّانية الّتي يقدّمها أبو زيد لابن عربيّ (ت638هـ) بعد كتابه "فلسفة التّأويل"، وهذا الكتاب كان سبب تأليفه شعور أبو زيد بأنّ الرّسالة تحتاج لصياغة أخرى وطريقة عرض مختلفة تجعل التّأويل هو مدارها ليحتلّ متن الرّسالة.

وهذا الكتاب يلقي الضّوء على تجربة ابن عربيّ (ت638هـ) الصّوفيّة، وتأويلاته الّتي تعمل على تمييع النّصّ الدّينيّ[4].

13. (**الإمام الشّافعيّ وتأسيس الأيديولوجيّة الوسطيّة**): يعدّ هذا الكتاب قراءة نقديّة تحليليّة لنتاج الإمام الشّافعيّ[1] (ت204هـ) رحمه الله، وتدور فكرة الكتاب على أنّ ما يشاع عن الإمام الشّافعيّ

[1]- نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم النّعمي، ص34.
[2]- المرجع السّابق، ص 41.
[3]- المرجع السّابق، ص36.
[4]- المرجع السّابق، ص 40.

(ت204هـ) ووسطيّته لم يكن صحيحا، بل كان الشّافعيّ (ت204هـ) من وجهة نظر أبو زيد منحازا في صفّ أصحاب الحديث في مقابل أهل الرّأي.

ومن أهمّ النّقاط الّتي يدور عليها الكتاب انتقاد أبو زيد للشّافعيّ (ت204هـ) بأنّه كبّل الإنسان وألغى فعّاليّته بسبب حرصه على شموليّة النّصّ الدّينيّ، حتّى إنّه حوّل السّنّة النّبويّة-كما يقول أبو زيد- إلى نصّ مشرّع لا يقلّ في دلالته التّشريعيّة عن النّصّ الأوّل، مع أنّه نصّ ثانويّ (شارح).

كما يعترض أبو زيد على الإمام الشّافعيّ (ت204هـ) أنّه وسّع دائرة السّنّة حين ألحق بها الإجماع، ولم يفرّق بين (سنّة الوحي) و(سنّة العادات).

ومن جهة أخرى يعترض عليه بأنّه أغلق باب الاجتهاد، ومع قبوله للقياس إلّا أنّ أبو زيد يرى أنّ القياس الّذي يسمح به الإمام الشّافعيّ (ت204هـ) هو القياس الضّيّق المحبوس في النّصوص وهو الشّكل الوحيد للاجتهاد عند الإمام الشّافعيّ[2] (ت204هـ).

14. **البحث عن أقنعة الإرهاب.**
15. **التّراث بين الاستخدام النّفعيّ والقراءة العلميّة.**
16. **إهدار السّياق في تأويلات الخطاب الدّينيّ[3].**
17. **(أنظمة العلامات في اللّغة والأدب والثّقافة ، مدخل إلى السّيميوطيقا)**: إشراف مشترك مع سيزا قاسم[4].
18. **اليسار الإسلاميّ: إطلالة عامّة[5].**
19. **السّيرة النّبويّة سيرة شعبيّة[6].**

---

[1]- هو محمّد بن إدريس الشّافعيّ (150هـ-204هـ) أحد أئمّة المذاهب الأربعة، ولد في غزّة بفلسطين وتوفّي بمصر، ودفن في القاهرة، برع في اللّغة والشّعر ثمّ أقبل على الفقه والحديث، من مؤلّفاته: (الأمّ) و(الرّسالة). الأعلام للزّركليّ، ج 06/ ص26.

[2]- نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم النّعمي، ص39- 40.

[3]- نصر حامد أبو زيد والهرمنيوطيقا، سليمان الخراشيّ، مقال منشور على موقع (صيد الفوائد) بتاريخ: 2015/05/14م، تحت عنوان: "نظرات شرعيّة في فكر منحرف".

[4]- باحثة حداثيّة من مصر، أصدرت كتابها: (بناء الرّواية) عام 1984م، وهو طبعة مزيدة ومنقّحة لرسالتها الجامعيّة "الدّكتوراه" (الواقعيّة الفرنسيّة والرّواية العربيّة في مصر). سيزا قاسم: Ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/17م.

[5]- نصر أبو زيد: www.jadaliyya.com بتاريخ: 2015/05/14م.

[6]- مفهوم النّصّ، نصر حامد أبو زيد، ص39.

20. **مفهوم النّظم عند عبد القاهر الجرجاني[1] (ت471هـ)، قراءة في ضوء الأسلوبيّة[2].**
21. Al Ghazali's theory of interpretation[3].

6.وفاته:

عاد إلى مصر قبل أسبوعين من وفاته بعد إصابته بفيروس غريب فشل الأطبّاء في تحديد طريقة علاجه، ودخل في غيبوبة استمرّت عدّة أيّام حتّى فارق الحياة صبيحة يوم الإثنين 05 جويلية 2010م على السّاعة التّاسعة صباحا في مستشفى زايد التّخصّصي، وتمّ دفنه في مقابر أسرته بمنطقة قحافة بمدينة طنطا بعد صلاة العصر[4].

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1]- هو عبد القاهر بن عبد الرّحمن الجرجانيّ، أبو بكر (ت471هـ) واضع أصول البلاغة،كان من أئمّة اللّغة، من أهل جرجان، من كتبه: (أسرار البلاغة) و(دلائل الإعجاز). الأعلام للزّركليّ، ج 04/ ص 48-49.

[2]- مفهوم النّصّ، نصر حامد أبو زيد، ص 153.

[3]- المرجع السّابق، ص 288.

[4]- وفاة المفكّر نصر حامد أبو زيد، جريدة الدّستور المصريّة 2010/07/06م.

المطلب الثّاني:

التّعريف بالكتاب.

ويشتمل على فرعين:

الفرع الأوّل: الجانب الشّكليّ للكتاب.

الفرع الثّاني: مضمون الكتاب

(تقسيم الكتاب).

الفرع الأوّل: الجانب الشّكليّ للكتاب

عنوان الكتاب : مفهوم النّصّ، دراسة في علوم القرآن.

المؤلّف: د.نصر حامد أبو زيد.

الطّبعة: الخامسة.

سنة الطّبع: 2000م.

عدد الصّفحات : 320.

القياس: 17×24.

النّاشر: المركز الثّقافي العربيّ –الدّار البيضاء–المغرب، ص.ب:4006 (سيدنا)، 42 الشّارع الملكيّ (الأحباس).

بيروت–لبنان، ص.ب:5158–113 الحمراء، شارع جاندارك–بناية المقدسي.

لون الغلاف: أبيض، مكتوب عليه: د.نصر حامد أبو زيد (بالّلون الأسود)، وأسفلها: مفهوم النّصّ (بالّلون الأزرق بخطّ سميك) أسفلها: دراسة في علوم القرآن(بالّلون البنفسجيّ)، وفي أسفل الصّفحة: المركز الثّقافي العربيّ (بالّلون البنفسجيّ) كذلك.

أمّا الجهة الخلفيّة، فمكتوب عليها: مفهوم النّصّ (بالّلون الأزرق بخطّ سميك) أسفلها: دراسة في علوم القرآن (بالّلون البنفسجيّ) أسفلها خطّ أحمر، أسفلها: د.نصر حامد أبو زيد (بالّلون الأسود) أسفلها: فقرة من 16 سطرا مأخوذة من التّمهيد من قوله: (القرآن نصّ لغويّ) إلى قوله: (فهي حضارة النّصّ) وفي أسفل الصّفحة: المركز الثّقافيّ العربيّ (بالّلون البنفسجيّ) ومعه عنوان دار النّشر.

لون الأوراق: بيضاء.

الواجهة الأماميّة للكتاب:

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الواجهة الخلفيّة للكتاب:

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفرع الثّاني: مضمون الكتاب (تقسيم الكتاب)

ذكر المؤلّف أنّ دراسته هذه –والّتي دامت أكثر من خمس سنوات– كانت ثمرة للتّفاعل مع طلّابه، وذلك من خلال اختبار مجموعة من الفرضيّات الّتي تدور حول (القرآن)، وقد انتهج في ذلك نهجا جديدا يتمثّل في قراءة ما كتبه القدماء حول الموضوع، ثمّ مناقشة آرائهم من خلال منظور معاصر.

تعدّ هذه الدّراسة خطوة ثالثة سبقتها خطوتان كلتاهما في دراسة تأويل النّصّ القرآنيّ[1]، ولقد كان التّركيز فيهما على الآفاق الفكريّة والمعرفيّة الّتي تقوم عليها عمليّة التّفسير، أمّا التّركيز في هذه الدّراسة فسيكون منصبّا على جانب (النّصّ)، وذلك في محاولة لاكتشاف: مكوّناته، وآليّاته الخاصّة، ودوره الإيجابيّ في عمليّة التّأويل.

قلت:

- أمّا (مكوّنات النّصّ) فهي : حروف القرآن وكلماته وآياته.
- وأمّا (آليّاته الخاصّة) فالمقصود بها لغة القرآن، أي اللّغة العربيّة بأساليبها وتراكيبها ونحوها وصرفها وبلاغتها وبيانها[2]. ومن ناحية أخرى فإنّه يقصد بالآليّات كذلك كلّ العلوم الّتي يُستعان بها على فهم النّصّ، وذلك يظهر من خلال تقسيمات المؤلّف في هذا الكتاب، فقد عنون للباب الثّاني بـ: (آليّات النّصّ) وأدرج فيه خمسة فصول تندرج كلّها تحت علوم القرآن وهي: (الإعجاز، والمناسبة بين الآيات والسّور، والغموض والوضوح، والعامّ والخاصّ، والتّفسير والتّأويل).

تعدّ هذه الدّراسة –كما يقول صاحبها– تمهيدا لدراسات لاحقة تكون موازنة بين النّصّ ودور المفسّر بخلاف هذه الدّراسات الثّلاث، فالأولى كان تركيزه فيها على دور المفسّر (فعّاليّة المؤوّل) والثّانية أشار فيها إلى أهمّيّة النّصّ وما يرتبط به من تراث، وفي هذه الدّراسة أفرد مفهوم النّصّ على حساب فعّاليّة المؤوّل.

---

[1]– يشير بذلك إلى رسالتي الماجستير والدّكتوراه، فرسالته للماجستير كانت (الاتّجاه العقليّ في التّفسير–دراسة في قضيّة المجاز في القرآن عند المعتزلة–)، ورسالة الدّكتوراه كانت (فلسفة التّأويل –تأويل القرآن عند محي الدّين ابن عربيّ–).

[2]– كما بيّن ذلك المؤلّف نفسه في السّطرين الأخيرين من ص 35 من هذا الكتاب.

يقرّر أبو زيد في هذا الكتاب أنّ النّصّ القرآنيّ عبارة عن منتَج ثقافيّ تشكّل في الواقع الّذي نزل فيه، ثمّ أصبح بعد ذلك منتِجا للثّقافة، كما يقرّر أنّ القرآن نصّ لغويّ يمثّل في تاريخ الثّقافة العربيّة نصّا محوريّا.

إنّ أبو زيد في محاولته صياغة مفهوم أيديولوجيّ للنّصّ فإنّه يبحث عن طبيعة القرآن بوصفه نصّا لغويّا دون إضفاء صفة القداسة عليه، وعليه فإنّه ينبغي دراسته دراسة أدبيّة لأنّه يمثّل كتاب الفنّ العربيّ الأقدس، ثمّ إنّ هذا النّمط من الدّراسة هو السّبيل الوحيد الّذي يستطيع الباحث من خلاله الوصول إلى ما ينشده من إيجاد مفهوم أيديولوجيّ للنّصّ.

وفي خاتمة الكتاب يقرّر أبو زيد بأنّ مفهوم النّصّ قد تعرّض لتحويل أخرجه عن حقيقته، وضرب لذلك مثالا بالإمام الغزاليّ (ت505هـ) الّذي كان له دور كبير في القيام بهذا التّحويل –في نظر أبو زيد– وذلك من خلال عزله لحركة الواقع عن النّصّ، فخصّص الباب الثّالث كلّه لنقض مشروع الغزاليّ (ت505هـ) على حدّ تعبيره.

أمّا عن تقسيم الكتاب فقد جعل فيه مقدّمة وتمهيدا وثلاثة أبواب، أمّا المقدّمة فقد جعلها في ثلاث صفحات، وأمّا التّمهيد فقد جعله في عشرين صفحة وعنون له بـ (الخطاب الدّينيّ والمنهج العلميّ)، وأمّا الباب الأوّل فقد جعله في 104 صفحات وعنون له بـ "النّصّ في الثّقافة (التّشكّل والتّشكيل)" وقسّمه إلى خمسة فصول، أوّلها "مفهوم الوحي" في 28 صفحة، والثّاني "المتلقّي الأوّل للنّصّ" في 16 صفحة، والثّالث "المكّيّ والمدنيّ" في 22 صفحة، والرّابع "أسباب النّزول" في 20 صفحة، والأخير "النّاسخ والمنسوخ" في 18 صفحة. أمّا الباب الثّاني فقد خصّصّ له 106 صفحات وسمّاه "آليّات النّصّ" وقسّمه كسابقه إلى خمسة فصول، أوّلها "الإعجاز" في 22 صفحة، والثّاني "المناسبة بين الآيات والسّور" في 18 صفحة، والثّالث "الغموض والوضوح" في 18 صفحة، والرّابع "العامّ والخاصّ" في 24 صفحة، والأخير "التّفسير والتّأويل" في 24 صفحة كذلك. أمّا الباب الثّالث والأخير فقد جعله في 67 صفحة خصّصها للحديث عن تحويل مفهوم النّصّ ووظيفته ونقض مشروع الغزاليّ (ت505هـ) في ذلك.

ثمّ ختم المؤلّف بعد ذلك هذا الباب الأخير بنقل تفسير الغزاليّ (ت505هـ) لكلّ من سورة الفاتحة وآية الكرسيّ، وقام بتحليل هذا التّفسير والتّعليق عليه.

وختم بعد ذلك كتابه بجدولين، وثلاثة منحنيات بيانيّة، أمّا الجدولان فأوّلهما يمثّل أقسام علوم القرآن عند الغزاليّ (ت505هـ)، والثّاني بيّن فيه الآيات الجواهر والآيات الدّرر في كلّ سور القرآن

على ترتيب التّلاوة -وهو كذلك على تصوّر الغزاليّ (ت505هـ)-، وأمّا المنحنيات البيانيّة فأوّلها يبيّن العلاقة بين سورة الإخلاص ومعرفة ذات الله سبحانه وتعالى.

أمّا الثّاني فيبيّن العلاقة بين سورة الفاتحة وعلوم القرآن، وأمّا الثّالث والأخير فإنّه يبيّن العلاقة بين آية الكرسيّ وعلم معرفة الله تعالى.

ثمّ عقّب بعد ذلك بـ "ثبت للمصادر والمراجع" في خمس صفحات، وقد بلغ عددها أربعين مرجعا ومصدرا بين عربيّة وأجنبيّة، ثمّ بفهرس للمحتويات في ثلاث صفحات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثّاني:

فهم النّص بين المدرسة الأثريّة والمدرسة الحديثة.

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأوّل: فهم النّص في المدرسة الأثريّة.

المطلب الثّاني: فهم النّص في المدرسة الحديثة.

المطلب الأوّل:

فهم النّص في المدرسة الأثريّة.

وفيه ثلاثة فروع:

الفرع الأوّل: معنى الفهم.

الفرع الثّاني: معنى النّصّ.

الفرع الثّالث: طرق فهم النّصّ في المدرسة الأثريّة.

الفرع الأوّل: معنى الفهم

1.لغة: الفهم: معرفتك الشّيء بالقلب. فهمه فهْما وفهَما وفَهامة –وهذه الأخيرة عن سيبويه[1] (ت180هـ)– وفِهامة وفهاميَة: علمه. وفهمت الشّيء: عقلته وعرفته. وتفهّم الكلام: فهمه شيئا بعد شيء. ورجلٌ فَهِمٌ: سريع الفهم، ويقال: فهْم وفهَم. وأفهمه الأمر وفهّمه إيّاه: جعله يفهمه. واستفهمه: سأله أن يفهّمه. وقد استفهمني الشّيء فأفهمته وفهّمته تفهيما. وانْفَهم لحْنٌ، وفهْم: قبيلة أبي حيّ، وهو فهْم ابن عمرو بن قيس بن عيلان[2].

2.اصطلاحا: قال الجرجاني (ت471هـ): (الفهم: تصوّر المعنى من لفظ المخاطب)[3].

وقال الرّاغب[4] (ت502هـ) في "المفردات"[5]: (الفهم هيئة للإنسان بها يتحقّق معانيَ ما يحسنُ. يقال: فهمت كذا. وقوله: ﴿فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ﴾ [الأنبياء:79] وذلك إمّا بأن جعل الله له من فضل قوّة الفهم ما أدرك به ذلك، وإمّا بأن ألقى ذلك في رُوعه أو بأن أوحى إليه وخصّه به. وأفهمتَه إذا قلتَ له حتّى تصوّره، والاستفهام أن يطلب من غيره أن يفهّمه).

وبوّب الإمام البخاريّ[6] (ت256هـ) في صحيحه باب: "الفهم في العلم " وذكر حديث ابن عمر (ت73هـ) رضي الله عنهما لما سأل النّبيُّ صلّى الله عليه وسلّم عن الشّجرة الّتي مَثَلُها مَثَلُ المسلم، فأراد ابن عمر (ت73هـ) رضي الله عنهما أن يقول: هي النّخلة، فإذا هو أصغر القوم

---

[1]– هو عمرو بن عثمان الحارثيّ، أبو بشر (148هـ–180هـ) إمام النّحاة وأوّل من بسط علم النّحو، ولد في شيراز وقدم البصرة فلزم الخليل بن أحمد وصنّف كتابه المسمّى (كتاب سيبويه) في النّحو، توفّي بالأهواز. الأعلام للزّركليّ، ج 05/ ص 81.

[2]–كتاب العين للفراهيدي، ج 03/ ص 344. والقاموس المحيط للفيروزأبادي ص 1271. ولسان العرب لابن منظور مادّة (فهم) ج 12/ ص 3481. والمصباح المنير للفيّومي ص 184. ومقاييس اللّغة، لابن فارس مادّة (فهم) ج04/ ص457.

وفهم هذا هو فهم بن عمرو بن قيس عيلان، من عدنان: جدّ جاهليّ. من نسله: اللّيث بن سعد الفهميّ. الأعلام للزّركليّ، ج 05/ ص 158.

[3]– التعريفات للجرجاني، ص 73.

[4]– هو الحسين بن محمّد، أبو القاسم الأصفهانيّ المعروف بالرّاغب (ت502هـ) أديب من الحكماء العلماء، من أهل "أصبهان" سكن بغداد واشتهر، من كتبه: (المفردات في غريب القرآن) و(أفانين البلاغة). الأعلام للزّركليّ، ج 02/ ص 255.

[5]– المفردات في غريب القرآن للرّاغب الأصفهانيّ، ص 499.

[6]– هو أبو عبد الله محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم البخاريّ (194هـ–256هـ) حبر الإسلام، ولد في بخارى ونشأ يتيما، وقام برحلة طويلة في طلب الحديث، من أشهر كتبه: (الجامع الصّحيح) المعروف بصحيح البخاريّ. الأعلام للزّركليّ، ج06/ص34.

فسكت، فقال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "هِيَ النَّخْلَةُ"[1]. قال الحافظ ابن حجر[2] (ت852هـ) عند ذلك: (الفهم فطنة يدرك بها صاحبها من الكلام ما يقترن به من قول أو فعل)[3]. وعليه فالفهم هو: (الإدراك، وهو ما تقرّر في النّفس من العلوم)[4]، (والفهم التّامّ -لكلام الله تبارك وتعالى- هو ثمرة التّدبّر والتّأمّل بعد معرفة التّفسير. ودائرة التّدبّر أوسع وأرحب من دائرة التّفسير)[5].

قلت: والملاحظ من التّعريفين اللّغويّ والاصطلاحيّ أنّهما متطابقان، فكلاهما يدلّ على تصوّر الشّيء ومعرفته، وهي -أي كلمة الفهم- من الكلمات الّتي يشترك جميع أهل الفنون في معناها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1]- كتاب العلم، باب: الفهم في العلم، ح رقم: 72.

[2]- هو أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ، أبو الفضل (773هـ- 852هـ) من أئمّة العلم، أصله من عسقلان بفلسطين ومولده ووفاته بمصر، تصانيفه كثيرة جدّا أشهرها: (فتح الباري في شرح صحيح البخاريّ). الأعلام للزّركليّ، ج 01/ ص 178.

[3]- فتح الباري، ج01/ ص 165.

[4]- فهم السّلف الصّالح للنّصوص الشّرعيّة، عبد الله الدّميجيّ، ص 09.

[5]- المرجع السّابق، ص 10.

الفرع الثّاني: معنى النّصّ

1.لغة[1]: النّصّ: رفْعُك الشّيء. نصّ الحديث ينصّه نصّا: رفعه. قال:

وَنُصَّ الْحَدِيثَ إِلَى أَهْلِهِ.....فَإِنَّ الْوَثِيقَةَ فِي نَصِّهِ.

وكلّ ما أُظهر فقد نُصّ، وقال عمرو بن دينار[2] (ت126هـ): ما رأيت رجلا أنصّ للحديث من الزّهريّ[3] (ت124هـ)، أي: أرفع له وأسند، ونصّت الظّبية جيدها: رفعته. والمنصّة: ما تُظهَر عليه العروس لتُرى، وفي حديث عبد الله بن زَمعة[4]: أنّه تزوّج بنت السّائب[5] فلمّا نُصّت لتُهدى إليه طلّقها، أي أُقعدت على المِنصّة، وهي بالكسر سرير العروس. ونصّ المتاع نصّا: جعل بعضه على بعض، ونصّ الدّابّة ينصّها نصّا: رفعها في السّير، وكذلك النّاقة. وفي الحديث أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم حين دفع من عرفات سار العَنَقَ فإذا وجد فجوة نصّ أي رفع ناقته في السّير. وفي الحديث أنّ أمّ سلمة (ت60هـ) قالت لعائشة (ت58هـ) رضي الله عنهما: ما كنت قائلة لو أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عارضك ببعض الفلوات ناصّة قلوصك[6] من منهل إلى آخر؟ أي: رافعة لها في السّير، قال أبو عبيد[7] (ت224هـ): النّصّ التّحريك حتّى تستخرج من النّاقة أقصى سيرها، وأنشد:

---

[1]- كتاب العين للفراهيديّ، ج 04/ ص 228. والقاموس المحيط للفيروزأبادي ص 1615. ولسان العرب لابن منظور، مادّة (نصص) ج07/ص 97-98-99. والمصباح المنير للفيّومي ص 232. ومقاييس اللغة لابن فارس، مادّة (نصّ) ج05/ص 356-357.

[2]- هو عمرو بن دينار الجمحيّ، أبو محمّد الأثرم (46هـ- 126هـ) فقيه، كان مفتي أهل مكّة، فارسيّ الأصل، مولده بصنعاء ووفاته بمكّة، قال ابن المدينيّ: (له خمسمائة حديث). الأعلام للزّركليّ، ج 05/ ص 77.

[3]- هو محمّد بن مسلم بن شهاب الزّهريّ، أبو بكر (58هـ-124هـ) تابعيّ من أهل المدينة، أوّل من دوّن الحديث، وأحد أكابر الحفّاظ والفقهاء، كان يحفظ ألفين ومائتي حديث، توفّي في حدود فلسطين. المرجع السّابق، ج 07/ ص 97.

[4]- هو عبد الله بن زمعة بن الأسود بن عبد المطّلب بن أسد القرشيّ الأسديّ، صحابيّ، ابن أخت أمّ سلمة أم المؤمنين، روى عنه عروة ثلاثة أحاديث، قتل له يوم الحرّة بنون. الاستيعاب في أسماء الأصحاب، لابن عبد البرّ، ج 01/ ص 545.

[5]- بحثت طويلا لكنّي لم أجد نسبها، كما بحثت عن هذا الحديث فلم أجد له أثرا في كتب الحديث.

[6]- أي: ناقتك.

[7]- هو عند الإطلاق القاسم بن سلّام الهرويّ (157هـ-224هـ) ولد بهراة وتوفّي بمكّة، من كبار العلماء بالحديث والفقه، من كتبه (الغريب المصنّف) ألّفه في نحو 40 سنة، وهو أوّل من صنّف في هذا الفنّ. الأعلام للزّركليّ، ج 05/ ص 176.

(وَتَقْطَعُ الْخَرْقَ بِسَيْرٍ نَصٍّ). والنّصّ والنّصيص: السّير الشّديد والحثّ. وأصل النّصّ: أقصى الشّيء وغايته. قال أيّوب بن عبائة[1]:

وَلاَ يَسْتَوِي، عِنْدَ نَصِّ الْأُمُو.....رِ، بَاذِلُ مَعْرُوفِهِ وَالبَخِيلُ

ونصّ الرّجلَ نصّا إذا سأله عن شيء حتّى يستقصي ما عنده. ونصّ كلّ شيء: منتهاه. وفي الحديث عن عليّ (ت40هـ) رضي الله عنه قال: (إذا بلغ النّساءُ نصَّ الحقاق فالعصبة أولى) يعني: إذا بلغت غاية الصّغر إلى أن تدخل في الكبر فالعصبة أولى بها من الأمّ، يريد بذلك الإدراك والغاية. قال الأزهريّ[2] (ت370هـ): النّصّ أصله منتهى الأشياء ومبلغ أقصاها، فنصّ الحقاق إنّما هو الإدراك. وقال المبرّد[3] (ت286هـ): نصّ الحقاق منتهى بلوغ العقل، أي إذا بلغت من سنّها المبلغ الّذي يصلح أن تحاقق وتخاصم عن نفسها وهو الحقاق، فعصبتها أولى بها من أمّها. ويقال: نصصت الشّيء حرّكته، وفي حديث أبي بكر (ت13هـ) حين دخل عليه عمر (ت23هـ) رضي الله عنهما وهو ينصنص لسانه ويقول: هذا أوردني الموارد، قال أبو عبيد (ت224هـ): هو بالصّاد لا غير، قال: وفيه لغة أخرى ليست في الحديث نضنضت بالضّاد. وروي عن كعب[4] (ت32هـ) أنّه قال: (يقول الجبّار احذروني فإنّي لا أُناصُّ عبدا إلّا عذّبته) أي لا أستقصي عليه في السّؤال والحساب إلّا عذّبته. وفي حديث هرقل[5] (ت641م): ينصّهم أي يستخرج رأيهم ويظهره، ومنه قول الفقهاء: نصّ القرآن ونصّ السّنّة أي ما دلّ ظاهر لفظهما عليه من الأحكام. والنّصّة: ما أقبل على الجبهة من الشّعر، والجمع: نُصص ونصاص. والصّاد فيه أصل وليست بدلا من ضاد نضنضه كما زعم قوم، لأنّهما ليستا أختين فتبدل إحداهما من صاحبتها. وانتصّ الشّيء وانتصب إذا استوى واستقام، قال الرّاجز: فَبَاتَ مُنْتَصًّا وَمَا تَكَرْدَسَا

---

[1]- بحثت طويلا ولم أجد له ترجمة لا في الكتب ولا في المواقع الإلكترونيّة.

[2]- هو محمّد بن أحمد بن الأزهر الهرويّ (282هـ-370هـ) أبو منصور، أحد الأئمّة في اللّغة والأدب، مولده ووفاته في هراة بخراسان، من مؤلّفاته: (تهذيب اللّغة) و(غريب الألفاظ الّتي استعملها الفقهاء). المرجع السّابق، ج 05/ ص311.

[3]- هو محمّد بن يزيد، أبو العبّاس الأزديّ المعروف بـ"المبرّد" (210هـ-286هـ) إمام العربيّة ببغداد في زمانه، مولده بالبصرة ووفاته ببغداد، من كتبه: (الكامل) و(المذكّر والمؤنّث) و(المقتضب) و(طبقات النّحاة البصريّين). المرجع السّابق، ج 07/ ص 144.

[4]- هو عند الإطلاق كعب بن ماتع الحميريّ، أبو إسحاق الملقّب بكعب الأحبار (ت 32هـ) تابعيّ، كان من كبار علماء اليهود في اليمن، أسلم في زمن أبي بكر وقدم المدينة، سكن حمص وتوفّي بها عن 104 سنين. المرجع السّابق، ج 05/ ص 228.

[5]- هو فلافيوس أغسطس هرقل (575م-641م) إمبراطور بيزنطيّ، قاتل الفرس وهزمهم وأعاد خشبة الصّليب إلى بيت المقدس، كان أوّل من تبنّى المونوثيليتيّة أو المذهب الوحديمشيئيّ. معجم أعلام المورد، منير البعلبكّيّ، ص 472.

وروى أبو تراب[1] عن بعض الأعراب: كان حصيص القوم ونصيصهم وبصيصهم كذا وكذا أي عددهم، بالحاء والنّون والباء.

بناء على ما أوردنا من كلام أهل اللّغة يتبيّن لنا أنّ كلمة "النّصّ" تطلق ويراد بها عدّة معان، هي:

1.أقصى الشّيء ومنتهاه.

2.الرّفع والظّهور.

3.التّحريك.

4.الاستواء والاستقامة.

2.اصطلاحا: إنّ الباحث عن معنى كلمة "النّصّ" في اصطلاح العلماء يجد أنّ أكثر من اعتنى بتحديد مفهومها هم الأصوليّون، وذلك لاشتغالهم أكثر من غيرهم بتحديد المفاهيم وضبط المصطلحات الّتي يعتمد عليها في استنباط الأحكام الشّرعيّة[2]، وسأحاول أن أورد بعض تعاريف الأصوليّين لهذه الكلمة بغرض إدراك مفهومها وإجلاء معناها من النّاحية الاصطلاحيّة.

يقول الغزاليّ (ت505هـ) في (المستصفى)[3]: "اعلم أنّا بيّنّا أنّ اللّفظ الدّالّ الّذي ليس بمجمل: إمّا أن يكون نصّا وإمّا أن يكون ظاهرا، والنّصّ هو الّذي لا يحتمل التّأويل".

أمّا صاحب الورقات[4] (ت478هـ) فقد ذكر تعريفين للنّصّ، أوّلهما: (" النّصّ ما لا يحتمل إلّا معنى واحدا" ومعنى هذا التّعريف: أي ما يدلّ على معنى واحد قطعا ولا يحتمل غيره. وهذا هو النّصّ الصّريح. ومثاله قوله تعالى: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾ [الفتح:29]. فالآية نصّ صريح في أنّ محمّدا صلّى الله عليه وسلّم رسول الله. وقوله تعالى: ﴿لِّلَّذِينَ يُؤۡلُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ تَرَبُّصُ أَرۡبَعَةِ

[1]- بحثت طويلا ولم أجد له ترجمة لا في الكتب ولا في المواقع الإلكترونيّة.

[2]- أثر الواقع الاجتماعيّ في تفسير القرآن في العصر الحديث، الجمعي شبايكي، ص49.

[3]- المستصفى من علم الأصول، لأبي حامد الغزاليّ، ج03/ ص 84.

[4]- هو عبد الملك بن عبد الله الجوينيّ (419هـ- 478هـ) أبو المعالي، الملقّب بإمام الحرمين، أعلم المتأخّرين من أصحاب الشّافعيّ، ولد بنيسابور وتوفّي بها، له مصنّفات كثيرة منها: (العقيدة النّظاميّة). الأعلام للزّركليّ، ج 04/ ص 160.

أَشْهُرٍ﴾ [البقرة:226]. فالآية نصّ في قدر مدّة التّربّص". قال القاضي أبو يعلى[1] (ت458هـ): "والصّحيح أن يقال: النّصّ ما كان صريحا في حكم من الأحكام وإن كان اللّفظ محتملا في غيره، وليس من شرطه أن لا يحتمل إلّا معنى واحدا، لأنّ هذا يعزّ وجوده.." والظّاهر أنّ هذا النّصّ غير الصّريح والله أعلم. ويطلق النّصّ عند الفقهاء على كلّ ما ورد في الكتاب والسّنّة أنّه نصّ، فيقال: لنا النّصّ والمعنى، ونصوص الشّريعة متضافرة بذلك... وهو بهذا الاصطلاح يقابل الإجماع والقياس)[2]. أمّا التّعريف الثّاني فهو قوله: ("وقيل: ما تأويلُه تنزيلُه" ومعنى هذا التّعريف: أي بمجرّد نزوله يفهم معناه، ولا يتوقّف فهم المراد على تأويل، أي: على تفسير، لأنّه لا يحتمل إلّا معنى واحدا)[3].

أمّا الجرجانيّ (ت471هـ) فقد ذكر لهذا المصطلح تعريفين أحدهما مطابق لتعريف الأصوليّين وهو قوله: (النّصّ ما لا يحتمل إلّا معنى واحدا وقيل ما لا يحتمل التّأويل)[4]. أمّا التّعريف الثّاني فهو قوله: (النّصّ ما ازداد وضوحا على الظّاهر لمعنى في المتكلّم، وهو سَوْق الكلام لأجل ذلك المعنى، فإذا قيل: أحسنوا إلى فلان الّذي يفرح بفرحي ويغتمّ بغمّي كان نصّا في بيان محبّته)[5].

وقال في المراقي[6]:

135.نَصٌّ إِذَا أَفَادَ مَا لَا يَحْتَمِلْ.....غَيْرًا، وَظَاهِرٌ إِنِ الْغَيْرُ احْتُمِلْ

136.وَالْكُلُّ مِنْ ذَيْنِ لَهُ تَجَلَّى.....وَيُطْلَقُ النَّصُّ عَلَى مَا دَلَّا

137.وَفِي كَلَامِ الْوَحْيِ، .....

وحاصل كلامه في هذه الأبيات أنّ "النّصّ" عند الأصوليّين يطلق على أربعة معان، هي:

---

[1]- هو محمّد بن الحسين ابن الفرّاء (380هـ-458هـ) عالم عصره في الأصول والفروع، من أهل بغداد. ولّاه القائم العبّاسيّ قضاء دار الخلافة والحريم، من مصنّفاته: (العدّة) و(الأحكام السّلطانيّة). المرجع السّابق، ج 06/ ص99-100.

[2]- شرح الورقات، عبد الله الفوزان، ص117-118.

[3]- المرجع السّابق، ص118.

[4]- التّعريفات للجرجاني، ص 106.

[5]- المرجع السّابق، ص106.

[6]- مراقي السّعود، سيدي عبد الله الشّنقيطيّ، فصل في المنطوق و المفهوم، ص 22.

1. ما لا يحتمل إلّا معنى واحدا، كأسماء العدد.
2. ويطلق على الظّاهر، وهو المعنى المتبادر للذّهن من المعاني المحتملة.
3. على الدّليل مطلقا، كتابا أم سنّة أم إجماعا أم قياسا...
4. على الكتاب والسّنّة خاصّة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفرع الثّالث: طرق فهم النّصّ في المدرسة الأثريّة

يعتمد أصحاب هذه المدرسة في فهمهم للنّصّ القرآنيّ على الطّرق الآتية:

الطّريق الأوّل: تفسير القرآن بالقرآن. وهو أصحّ طرق التّفسير وأحسنها وأقواها فما أُجْمِل في مكان فإنّه قد بُيِّن في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر[1]، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ ۝١ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ ۝٢ ٱلنَّجۡمُ ٱلثَّاقِبُ ۝٣﴾ [الطّارق:1-3].

وهذا النّوع من التّفسير لا يُقطع بصحّته إلّا إن كان الّذي فسّر الآية بالآية رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم، أو وقع عليه الإجماع، أو صدر عن أحد الصّحابة ولم يُعلم له مخالف. وأمّا ما عدا هذه الصّور فإنّه لا يُجزم بصحّته لأنّه اجتهاد من قائله يخطئ فيه ويصيب، مع أنّ الطّريقة الّتي سلكها من حيث المبدأ صحيحة. لكنّه قد يخطئ في التّطبيق[2].

الطّريق الثّاني: تفسير القرآن بالسّنّة. لا خلاف في كون السّنّة المصدر الثّاني من مصادر التّشريع، وقد نصّ أئمّة المسلمين على أنّ السّنّة شارحة للقرآن. قال ابن تيمية[3] (ت728هـ) –أثناء حديثه عن السّنّة–: (فإنّها شارحة للقرآن وموضّحة له)[4]. ويدخل في ذلك السّنّة القوليّة والفعليّة والتّقريريّة. قال الله تبارك وتعالى لنبيّه صلّى الله عليه وسلّم: ﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ وَلَعَلَّهُمۡ يَتَفَكَّرُونَ ۝٤٤﴾ [النّحل:44]. والآيات في هذا المعنى كثيرة. مثال ذلك ما أخرج الشّيخان من حديث أبي هريرة (ت59هـ) رضي الله عنه قال: قال رسول الله صلّى الله

[1]– مقدّمة في أصول التّفسير لابن تيمية مع شرحها للدّكتور مساعد الطّيّار، ص 271.

[2]– قواعد التّفسير جمعا ودراسة، خالد السّبت، ج 01/ ص 109.

[3]– هو أحمد بن عبد الحليم الحرّانيّ الدّمشقيّ (661هـ– 728هـ) أبو العبّاس، شيخ الإسلام، ولد في حرّان ومات معتقلا بقلعة دمشق، له مصنّفات كثيرة جدّا أشهرها: (السّياسة الشّرعيّة) و(منهاج السّنّة). الأعلام للزّركليّ، ج 01/ ص 144.

[4]– مقدّمة في أصول التّفسير لابن تيمية مع شرحها للدّكتور مساعد الطّيّار، ص 279.

عليه وسلّم في قوله تعالى: ﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا﴾ [البقرة:58] قال: "دخلوا متزحّفين على أوراكهم"[1]. وللتّفسير النّبويّ قواعد وأصول بيّنها أهل العلم في مصنّفاتهم ليس هذا مجال بسطها[2].

الطّريق الثّالث: تفسير القرآن بأقوال الصّحابة. إنّ منزلة الصّحابة في الإسلام ممّا استقرّ عند المسلمين، ولا يخالف فيها إلّا من في قلبه مرض. أمّا اعتبار تفسيرهم فلأنّهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال الّتي اختصّوا بها كمعرفة أوضاع اللّغة وأسرارها، ومعرفة عادات العرب وقت نزول القرآن ومعرفة عادات اليهود والنّصارى حينذاك، وقوّة الفهم وسعة الإدراك ومعرفة أسباب النّزول وما أحاط بآيات القرآن من أحداث وقت نزولها، لهذا تبوّأ تفسيرهم هذه المنزلة من القبول عند علماء المسلمين، خاصّة إذا جاء التّفسير عن طريق علمائهم وكبرائهم كالأئمّة الأربعة الخلفاء الرّاشدين، والأئمّة المهديّين كابن مسعود (ت32هـ) وابن عبّاس (ت68هـ) وغيرهما رضي الله عنهم أجمعين[3]. وقد أشار ابن تيمية (ت728هـ) إلى بعض أسباب الرّجوع إلى تفسير الصّحابيّ بقوله: (وحينئذ إذا لم نجد التّفسير في القرآن ولا في السّنّة رجعنا في ذلك إلى أقوال الصّحابة فإنّهم أدرى بذلك لما شاهدوه من القرائن والأحوال الّتي اختصّوا بها، ولما لهم من الفهم التّامّ، والعلم الصّحيح، والعمل الصّالح)[4].

أمّا إذا أجمع الصّحابة على شيء من التّفسير فإنّه حقّ، لأنّ إجماعهم رضي الله عنهم حجّة. وأمّا إذا اختلفوا في شيء من ذلك فإنّ خلافهم على نوعين[5]:

1. خلاف تنوّع: وهذا النّوع من الخلاف يكون على ضربين:

أ. خلاف لفظيّ: كالخلاف في معنى "قَضَى" في قوله تعالى: ﴿۞وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًا﴾ [الإسراء:23].

---

[1]- أخرجه البخاريّ في كتاب (تفسير القرآن)، باب ﴿وَإِذۡ قُلۡنَا ٱدۡخُلُواْ هَٰذِهِ ٱلۡقَرۡيَةَ فَكُلُواْ مِنۡهَا حَيۡثُ شِئۡتُمۡ رَغَدٗا﴾، ح رقم: 4479، ومسلم في كتاب (التّفسير)، ح رقم: 3015.

[2]- راجع: قواعد التّفسير جمعا ودراسة، خالد السّبت، ج01/ ص 130-157. فقد أجاد في بيانها وعرضها وترتيبها.

[3]- اتّجاهات التّفسير في القرن الرّابع عشر، فهد الرّومي، ج 01/ ص 88.

[4]- مقدّمة في أصول التّفسير لابن تيمية مع شرحها للدكتور مساعد الطّيّار، ص 287.

[5]- تفسير القرآن الكريم، محمّد بن صالح العثيمين، ج01/ ص 34-35.

قال ابن عبّاس (ت68هـ): (أمر)، وقال مجاهد[1] (ت104هـ): (وصّى)، وقال الرّبيع بن أنس[2] (ت139هـ): (أوجب). وهذه التّفاسير متقاربة، والخلاف فيها لفظيّ.

ب.خلاف في اللّفظ والمعنى: والآية تحتمل كلّ المعاني لعدم التضادّ بينها، كالخلاف في معنى "دِهَاقًا" في قوله تعالى: ﴿وَكَأْسًا دِهَاقًا﴿٣٤﴾﴾ [النّبأ:34]. قال ابن عبّاس (ت68هـ): (مملوءة)، وقال مجاهد (ت104هـ): (متتابعة)، وقال عكرمة[3] (ت105هـ): (صافية).

2.خلاف تضادّ: أي اختلاف في اللّفظ والمعنى، والآية لا تحتمل المعنيين معا للتّضادّ بينهما، فتحمل الآية على الأرجح منهما بدلالة السّياق أو غيره. مثال ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَعۡفُونَ أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ﴾ [البقرة:237]. قال عليّ (ت40هـ): (هو الزّوج)، وقال ابن عبّاس (ت68هـ): (الوليّ)، والرّاجح الأوّل لدلالة السّياق عليه[4].

الطّريق الرّابع: تفسير القرآن بأقوال التّابعين. وذلك لأنّهم تلقّوا العلم على يد الصّحابة الّذين شاهدوا التّنزيل، وعرفوا أحوال من نزل فيه الخطاب، وتلقّوا علمهم عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم. وقد وقع بين علماء أهل السّنّة خلاف في اعتبار أقوال التّابعين في التّفسير فجعله بعضهم حجّة لازمة، وبعضهم لم يعتبرها كذلك، إلّا أنّه يستأنس بها[5]. والصّواب أنّ تفسير التّابعين ينقسم إلى عدّة أقسام لكلّ قسم منها حكمه الخاصّ، فمنه ما له حكم الرّفع ومنه ما أجمعوا عليه ومنه غير ذلك[6].

---

[1]- هو مجاهد بن جبر، أبو الحجّاج المكّيّ (21هـ-104هـ) تابعيّ مفسّر من أهل مكّة، أخذ التّفسير عن ابن عبّاس، كان لا يسمع بأعجوبة إلّا ذهب ونظر إليها، يقال: إنّه مات وهو ساجد. الأعلام للزّركليّ، ج 05/ ص 278.

[2]- هو الرّبيع بن أنس بن زياد البكريّ المروزيّ (ت139هـ) عالم "مرو" في زمانه، حديثه في السّنن الأربعة، سمع أنس بن مالك وأبا العالية الرّياحيّ والحسن البصريّ، وعنه سليمان التّيميّ والأعمش. سير أعلام النّبلاء للذّهبيّ، ج 06/ ص 169.

[3]- هو عكرمة بن عبد الله البربريّ المدنيّ (25هـ-105هـ) أبو عبد الله، مولى عبد الله بن عبّاس: تابعيّ، كان من أعلم النّاس بالتّفسير والمغازي، طاف البلدان وروى عنه نحو 300 رجل، منهم أكثر من 70 تابعيّا. الأعلام للزّركليّ، ج 04/ ص 244.

[4]- وقد بسط الحديث عن (تفسير القرآن بأقوال الصّحابة) خالد بن عثمان السّبت بشيء من الدّقّة والتّفصيل في كتابه: قواعد التّفسير جمعا ودراسة، ج01/ ص158-187. فراجعه.

[5]- اتّجاهات التّفسير في القرن الرّابع عشر، فهد الرّومي، ج 01/ ص89.

[6]- راجع تفصيل ذلك في: قواعد التّفسير جمعا ودراسة، خالد السّبت، ج01/ ص 188-210.

مثال تفسير التّابعيّ: قول مجاهد (ت104هـ) في قوله تعالى: ﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴿٢٩﴾﴾ [الجاثية:29] قال: "نستنسخ: نكتب"[1].

الطّريق الخامس: تفسير القرآن بعموم لغة العرب. لأنّ القرآن الكريم نزل بلسان عربيّ، ويتوقّف فهمه على شرح مفردات الألفاظ ومدلولاتها بحسَب الوضع. والمعاني تختلف باختلاف إعرابها، ومن هنا مسّت الحاجة إلى اعتبار علم النّحو والتّصريف الّذي تعرف به الأبنية. والكلمة المبهمة يتّضح معناها بمصادرها ومشتقّاتها[2]. قال مجاهد (ت104هـ): (لا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلّم في كتاب الله إذا لم يكن عالما بلغات العرب)[3]. وقال إمام دار الهجرة مالك بن أنس[4] (ت179هـ) رحمه الله تعالى: (لا أوتى برجل غير عالم بلغات العرب يفسّر كتاب الله إلّا جعلته نكالا)[5]. قال الشّاطبيّ[6] (ت790هـ): (كلّ معنى مستنبط من القرآن غير جار على اللّسان العربيّ فليس من علوم القرآن في شيء لا ممّا يستفاد منه ولا ممّا يستفاد به ومن ادّعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل)[7]. وقال أيضا: (فعلى النّاظر في الشّريعة والمتكلّم فيها أصولا وفروعا...أن لا يتكلّم في شيء من ذلك حتّى يكون عربيّا، أو كالعربيّ في كونه عارفا بلسان العرب...فإن لم يبلغ ذلك فحسبه في فهم معاني القرآن التّقليد، ولا يحسن ظنّه بفهمه دون أن يسأل فيه أهل العلم به)[8]. وقال الإمام الشّافعيّ (ت204هـ) رحمه الله: (ما جهل النّاس ولا اختلفوا إلّا لتركهم لسان العرب وميلهم إلى لسان أرسطاطاليس[9] (ت322ق.م))[10]. وقال أبو عبيد (ت224هـ): سمعت الأصمعيّ[1]

---

[1]- أخرجه البخاريّ في كتاب (تفسير القرآن) باب ﴿يَوْمَ نَبْطِشُ ٱلْبَطْشَةَ ٱلْكُبْرَىٰٓ إِنَّا مُنتَقِمُونَ﴿١٦﴾﴾ ح رقم: 4825.

[2]- اتّجاهات التّفسير في القرن الرّابع عشر، فهد الرّومي، ج 01/ ص89.

[3]- الإتقان في علوم القرآن، للسّيوطيّ، ج 06/ ص 2293.

[4]- هو مالك بن أنس الأصبحيّ (93هـ-179هـ) أحد أئمّة المذاهب الأربعة، ولد بالمدينة المنوّرة وتوفّي بها، كان صلبا في دينه بعيدا عن الأمراء والملوك، من مصنّفاته: (الموطّأ) وله رسالة في (الوعظ). الأعلام للزّركليّ، ج 05/ ص257.

[5]- الإتقان في علوم القرآن، للسّيوطيّ، ج 06/ ص 2288.

[6]- هو إبراهيم بن موسى بن محمّد اللّخميّ، أبو إسحاق الشّاطبيّ (ت 790هـ) أصوليّ حافظ من علماء الأندلس، كان من أئمّة المالكيّة، مولده بغرناطة، من أشهر مؤلّفاته: (الاعتصام) و(الموافقات). الأعلام للزّركليّ، ج 01/ ص 75.

[7]- الموافقات، للشّاطبيّ ج 03/ ص 391، نقلا عن: اتّجاهات التّفسير في القرن الرّابع عشر لفهد الرّومي، ج 01/ ص 89.

[8]- الاعتصام، للشّاطبيّ ج 01/ ص 503. نقلا عن: بدعة إعادة فهم النّصّ لمحمّد صالح المنجد، ص84.

[9]- هو أرسطوطاليس (384 ق.م- 322 ق.م) فيلسوف يونانيّ، تلميذ أفلاطون وأستاذ الإسكندر المقدوني، جرت فلسفته في اتّجاه مغاير لمثاليّة أفلاطون، من أشهر آثاره: (الأورغانون) في المنطق وكتاب الطّبيعة. معجم أعلام المورد، منير البعلبكّيّ، ص 53.

[10]- سير أعلام النّبلاء للذّهبيّ، ج 10/ ص 74.

(ت216هـ) يقول: سمعت الخليل بن أحمد[2] (ت170هـ) يقول: سمعت أيّوب السّختيانيّ[3] (ت131هـ) رحمه الله يقول: (عامّة من تزندق بالعراق لقلّة علمهم بالعربيّة)[4]. وقال الزّهريّ (ت124هـ): (إنّما أخطأ النّاس في كثير من تأويل القرآن لجهلهم بلغة العرب)[5].

فالجهل بلسان العرب يؤدّي إلى الوقوع في الخطإ في فهم مراد الله جلّ وعلا ومراد رسوله صلّى الله عليه وسلّم من النّصوص الشّرعيّة، ومن أمثلة ذلك: قول من زعم أنّه يجوز للرّجل نكاح تسع من النّساء، مستدلّا بقول الله تعالى: ﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثۡنَىٰ وَثُلَٰثَ وَرُبَٰعَۖ﴾ [النّساء:03] وجمع أربع إلى ثلاث إلى اثنتين يساوي تسعا. قال القرطبيّ[6] (ت671هـ): (وهذا كلّه جهل باللّسان...فإنّ الله تعالى خاطب العرب بأفصح اللّغات، والعرب لا تدع أن تقول تسعة، وتقول اثنين وثلاثة وأربعة. وكذلك تستقبح ممّن يقول: أعط فلانا أربعة ستّة ثمانية، ولا يقول ثمانية عشر)[7]، فالمراد بالآية التّخيير بين تلك الأعداد لا الجمع، ولو أراد الجمع لقال تسعا، ولم يعدل عن ذلك إلى ما هو أطول منه وأقلّ بيانا[8].

---

[1]- هو عبد الملك بن قريب الباهليّ، أبو سعيد الأصمعيّ (122هـ- 216هـ) راوية العرب، وأحد أئمّة العلم باللّغة والشّعر والبلدان، مولده ووفاته بالبصرة، من تصانيفه: (الأضداد) و(الإبل). الأعلام للزّركليّ، ج 04/ ص 162.

[2]- هو الخليل بن أحمد بن عمرو الفراهيديّ (100هـ- 170هـ) أبو عبد الرّحمن، من أئمّة اللّغة والأدب وواضع علم العروض، ولد ومات في البصرة، له كتاب (العين) و(معاني الحروف). المرجع السّابق، ج 02/ ص 314.

[3]- هو أيّوب بن أبي تميمة كيسان السّختيانيّ البصريّ (66هـ- 131هـ) أبو بكر: سيّد فقهاء عصره، تابعيّ، من النّسّاك الزّهّاد، من حفّاظ الحديث. كان ثبتا ثقة، روي عنه نحو 800 حديث. المرجع السّابق، ج 02/ ص 38.

[4]- كتاب الزّينة لأبي حاتم، ص 124.

[5]- المرجع السّابق، ص 124.

[6]- هو محمّد بن أحمد الأندلسيّ القرطبيّ، أبو عبد الله (ت671هـ) من كبار المفسّرين، صالح متعبّد من أهل قرطبة، رحل إلى مصر وتوفّي بها، من مؤلّفاته: (الجامع لأحكام القرآن) المعروف بـ: تفسير القرطبيّ. الأعلام للزّركليّ، ج 05/ ص 322.

[7]- الجامع لأحكام القرآن، للقرطبيّ، ج 06/ ص 33-34.

[8]- بدعة إعادة فهم النّصّ ، للمنجّد، ص84.

المطلب الثّاني:

فهم النّص في المدرسة الحديثة.

ويشتمل على ثلاثة فروع:

الفرع الأوّل: المقصود بالنّصّ في الدّراسات الحديثة.

الفرع الثّاني: آليّات فهم النّصّ في المدرسة الحديثة.

الفرع الثّالث: التّجديد في فهم النّصّ.

الفرع الأوّل: المقصود بالنّصّ في الدّراسات الحديثة

الواقع أنّ النّصّ في ذاته يتّخذ مفاهيم متعدّدة ومتغايرة نسبيّا حسَب طبيعة البحث واختصاص الباحث، غير أنّه في المفهوم الحديث يميل إلى المعنى اللّغويّ أكثر وذلك لاعتناء الدّراسات اللّسانيّة بالتّفسير والتّأويل.

لقد اتّخذ النّصّ اليوم اصطلاحا أدبيّا متداولا بين الدّارسين والباحثين العرب، حيث يقصد به: (صيغة الكلام المنقولة حرفيّا سواء أكانت نطقا أم كتابة، أيّا كان المؤلّف وأيّا كانت صيغة هذا الكلام، فقد يكون حروفا أو نوتات موسيقيّة أو شفرة أو إشارة أو غيرها..) وقد كان الكلام لا يأخذ مفهوم النّصّ إلّا إذا كان مكتوبا وإلّا فهو خطاب. ثمّ اتّسعت دائرة النّصّ بعد ذلك لتشمل كلّ أنواع التّواصل من كلام وكتابة ولو كان جملة واحدة، ويمكن أن نتوسّع في هذا المفهوم فنصرفه إلى العبارات الحضاريّة القصيرة الّتي تكتب في الحافلات والإدارات وغيرها مثل: "ممنوع التّدخين". بل تجاوز النّصّ حدود اللّغة والكلمات ليشمل الرّموز والشّفرات والإشارات وغيرها، كما هو الحال في المفاهيم الّتي يستغني فيها النّصّ عن الكتابة ويكتفي بوضع إشارة أو علامة، كالعلامة الّتي تمثّل لفيف سجارة تحترق يخترقها خطّ أحمر دالّ على المنع، فهذه الإشارة دالّة على المنع أيضا مثلها مثل النّصّ المكتوب، ويتجلّى مثل هذا السّلوك في عشرات الرّسوم والأشكال الّتي نتعامل معها دون اللّجوء إلى الكتابة أو القراءة أمثال إشارات المرور وغيرها. ولخفاء العلاقة بين مفهوم النّصّ في اللّغة ومفهومه الاصطلاحيّ الحديث حاول بعض الباحثين التّقريب بين أصل كلمة (النّصّ) في اللّغة العربيّة وفي بعض اللّغات الأخرى الّتي يعود أصل كلمة النّصّ فيها إلى (النّسج) غير عابئين باختلاف اللّغات في طريقة صياغة معانيها الاصطلاحيّة والعرفيّة[1].

[1]- أثر الواقع الاجتماعيّ في تفسير القرآن في العصر الحديث، الجمعي شبايكي، ص 53-56.

الفرع الثّاني: آليّات فهم النّصّ في المدرسة الحديثة

المقصود بآليّات فهم النّص في المدرسة الحديثة هو الطّرق الّتي يعتمدها أصحاب هذه المدرسة في الوصول إلى المراد من كلام الله تبارك وتعالى، وهي:

الطريق الأوّل: تفسير القرآن بناء على حركة الواقع المتغيّر.

إنّ النّصّ القرآنيّ –في نظر أصحاب هذه المدرسة– هو كلام الله بكلّ ما يتّسم به من كمال وعلوّ وتجرّد عن الواقع، وهو من حيث كونه تنزيلا لم يعد مجرّد وحي سماويّ يحمل صفات التّجريد، وإنّما لابس الواقع كلّ الملابسة في لغته وأحداثه، متّخذا منه سببا لنزوله ومسلكا لبلوغ أهدافه في نوع من الازدواجيّة أفضت إلى أن يكون النّصّ حاملا لصور الواقع الّذي جاراه بالجدل والاحتكاك[1]. ولا شكّ أنّ السّؤال عن علاقة النّصّ بالواقع لم يكن له معنى زمن النّبوّة إذ أنّ الآيات كانت تنزل معانقة للأحداث بشكل مباشر وواضح، ما جعل النّصّ يفسّر نفسه بنفسه إذ ينزل في ظروف وقرائن معيّنة فيعلم معناه ومراده من خلالها، ولهذا السّبب لم يكن الصّحابة يسألون عن معنى الآيات المنزلة بل كانوا يسألون عمّا نزل من القرآن[2].

إنّ كلّا من النّصّ والواقع يتبادل التّأثير مع الآخر، فكما أنّ للنّصّ دورا في تغيير الواقع وتحديد مساره، فإنّ للواقع أيضا تأثيره غير المنكر على مسار النّصّ، بشكل يحافظ كلّ منهما على خصوصيّاته الّتي يتشكّل منها جوهره ويستلهم منها وجوده وثوابته، فإذا كان النّصّ قد التحم بالواقع في شكله ومضمونه ومن ثمّ أمكنه أن يغيّر منه الكثير، فإنّ الواقع أيضا تحكّم في تشكّل النّصّ ومساره[3].

الطّريق الثّاني: القول بالظّنّيّة المطلقة لدلالة النّصّ الشّرعيّ[4].

---

[1]– جدليّة الخطاب والواقع، يحي محمّد، ص15.

[2]– أثر الواقع الاجتماعي في تفسير القرآن في العصر الحديث، الجمعي شبايكي، ص 62.

[3]– المرجع السّابق، ص 66.

[4]– بدعة إعادة فهم النّصّ، محمّد صالح المنجد، ص 43-48.

يقرّر أصحاب هذه المدرسة أنّ النّصّ الشّرعيّ هو نصّ ظنّيّ الدّلالة مطلقا، فهو لا يحتمل معنى واحدا فقط، بل هو مفتوح لكلّ الفهوم والاحتمالات، أمّا النّصّ المحكم الّذي لا يحتمل إلّا معنى واحدا فإنّه لا وجود له[1]، ويترتّب على ذلك أنّ أيّ فهم للنّصّ الشّرعيّ ينبغي أن يحظى بالاحترام لأنّه يمكن أن يكون حقّا، وليس ثمّة قراءات صحيحة وأخرى خاطئة، بل القراءات كلّها صحيحة[2]. يقول محمّد أركون[3] (ت2010م): (فالقرآن هو نصّ مفتوح لجميع المعاني، ولا يمكن لأيّ تفسير أو تأويل أن يغلقه أو يستنفده بشكل نهائيّ)[4]. فَهُمْ بهذا يدعون كلّ فرد لأن تكون له قراءته الخاصّة لهذا النّصّ ينتهي فيها إلى ما يرتضيه من مدلول بحرّيّة مطلقة لا يحتكم فيها إلّا إلى ضميره، وبالغ بعضهم في القول فرأى أنّه من حقّ غير المسلمين الّذين يعيشون في المجتمع الإسلاميّ أن يفسّروا القرآن بما يوافق ثقافتهم ومعتقداتهم[5]. لذلك يقول محمّد أركون (ت2010م): (إنّ القراءة الّتي أحلم بها هي قراءة حرّة إلى درجة التّشرّد والتّسكّع في كلّ الاتّجاهات، إنّها قراءة تجد فيها كلُّ ذات بشريّة نفسَها)[6]. ويقول عليّ حرب: (النّصّ يتّسع للكلّ، ويتّسع لكلّ الأوجه والمستويات)[7]. وهو ما جعل محمّد شحرور[8] مثلا يفهم "الجَيْب" من قول الله تعالى: ﴿وَلْيَضْرِبْنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّ﴾ [النّور:31] أنّه يعني ما كان مكوّنا من طبقتين، وعليه فإنّ الحجاب الشّرعيّ بات مقصورا في المذهب الشّحروريّ على الفرج والثّديين والإبطين فقط[9]، فالّتي ترتدي لباسا إلى أنصاف الفخذين، وتستر ما تحت الثّديين والإبطين هي امرأة محجّبة تنعم برضا الله تبارك وتعالى!!. ويفسّر قوله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءًۢ بِمَا كَسَبَا نَكَٰلًا

---

[1]- نقد النّصّ، عليّ حرب، ص 20.

[2]- التّراث والتّجديد، حسن حنفي، ص 112.

[3]- هو محمّد أركون (1928م-2010م) مفكّر وباحث أكاديميّ ومؤرّخ جزائريّ، درس إبان الاستعمار الفرنسيّ في مدرسة الآباء البيض التّبشيريّة، من مؤلّفاته: (نقد العقل الإسلاميّ). نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم النّعميّ، ص37.

[4]- تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، محمّد أركون، ص 145.

[5]- النّصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، طيّب تيزيني، ص 226.

[6]- الفكر الأصوليّ واستحالة التّأصيل، محمّد أركون، ص 76.

[7]- نقد الحقيقة، عليّ حرب، ص 45. نقلا عن بدعة إعادة فهم النّصّ ص44.

[8]- هو محمّد بن ديب شحرور، من مواليد دمشق 1938م، أحد أساتذة الهندسة المدنيّة، ومؤلّف ومنظّر لما أطلق عليه "القراءة المعاصرة للقرآن"، من مؤلّفاته: (الكتاب والقرآن). التّأويل بين ضوابط الأصوليّين وقراءات المعاصرين، إبراهيم بويداين، ص 194.

[9]- الكتاب والقرآن، محمّد شحرور، ص 604 وما بعدها.

مِّنَ ٱللَّهِ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٣٨﴾ [المائدة:38] بقوله: (المعنى: كفّوا أيديهما عن السّرقة بالسّجن مثلا)[1].

الطّريق الثّالث: إهدار فهم علماء الأمّة للنّصوص الشّرعيّة[2].

وهذا ناتج عن قولهم بأنّ فهم السّلف للنّصوص الشّرعيّة لا يعدو أن يكون قراءة من القراءات الّتي يحتملها النّصّ، وعليه فإنّها ليست ملزمة لأحد. يقول حسن التّرابيّ[3]: (وكلّ التّراث الفكريّ الّذي خلّفه السّلف الصّالح في أمور الدّين هو تراث لا يُلتزَم به، وإنّما يُستأنس به)[4]. كما أنّهم يسخرون من فهم السّلف ويقولون: إلى متى تظلّون على الفهم الصّحراويّ البدويّ للقرآن؟. ويزعم بعضهم أنّ فهم الصّحابة كان مناسبا لواقعهم وثقافة عصرهم، وهذا لا يتناسب مع عصرنا.

الطّريق الرّابع: القول بتاريخيّة النّصّ الشّرعيّ[5].

ومعنى ذلك أنّ ما تضمّنته النّصوص الشّرعيّة من أوامر ونواه إنّما كانت موجّهة إلى النّاس الموجودين في زمن نزول الوحي، أو كانت حالهم تشبه حال من نزل عليهم القرآن، وأمّا من جاء بعدهم وعاش واقعا غير واقعهم فإنّه لا يشمله النّصّ الشّرعيّ. يقول التّرابيّ: (ونحن أشدّ حاجة لنظرة جديدة في أحكام الطّلاق والزّواج نستفيد فيها من العلوم الاجتماعيّة المعاصرة، ونبني عليها فقهنا الموروث..)[6].

---

[1]- نحو أصول جديدة للفقه الإسلاميّ، محمّد شحرور، ص 99-103.

[2]- بدعة إعادة فهم النّصّ، محمّد صالح المنجد، ص 48-51.

[3]- هو حسن عبد الله التّرابيّ، النّاطق باسم المجلس الوطنيّ السّودانيّ، من مواليد السّودان عام 1932م، دكتور في القانون، تخرّج من جامعة السّوربون. من مؤلّفاته: (الدّين والفنّ). حسن التّرابيّ: ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/20م.

[4]- تجديد الفكر الإسلاميّ، حسن التّرابي، ص 105. نقلا عن بدعة إعادة فهم النّصّ ص49.

[5]- بدعة إعادة فهم النّصّ، محمّد صالح المنجد، ص 51-56.

[6]- تجديد أصول الفقه الإسلاميّ، حسن التّرابيّ ص 21. نقلا عن بدعة إعادة فهم النّصّ ص52.

وتقول إقبال بركة[1]: (موقف القرآن الكريم من المرأة كان موقفا في عصر معيّن، ووضعت تلك القواعد لعصر معيّن، ومن الممكن جدّا أنّ مثل هذه الأشياء قد لا يسمح العصر الّذي نعيش فيه بتطبيقها)[2].

أمّا أحكام الحدود فقد أملتها الظّروف الّتي كان عليها المجتمع آنذاك، حيث كان المجتمع بدائيّا ليس فيه دولة تقوم على استتباب الأمن، وإنّما يتواثب فيه النّاس بعضهم على بعض للانتقام، فتكون إقامة الحدود أقلّ الحلول شرّا، وأدناها مضرّة، لأنّها على ما فيها من وحشيّة تمثّل وقاية لمجتمع تلك الفترة ممّا هو أسوأ وأعنف وأكثر فظاعة، وهذا يعني أنّه إذا تغيّرت أحوال المجتمع، ووجدت الدّولة الّتي تضبط الأمن، وتوفّرت السّجون، أصبحت أحكام الحدود الّتي تضمّنها القرآن غير ملزمة للمخاطبين بهذا النّصّ القرآنيّ. يقول الدّكتور محمّد صالح المنجّد[3] تعليقا على ذلك: (لقد عطّلت كثير من الدّول حدّ السّرقة، وجعلت بدلا عنه عقوبات أخرى بشريّة من السّجن ونحوه، فماذا كانت النّتيجة؟ لقد امتلأت السّجون بمئات الألوف من اللّصوص، لأنّ ما وضعوه في القوانين من عقوبات للسّرقة ليست برادعة، ولن تكون أبدا رادعة لهذا الدّاء المستشري)[4]. أمّا قضيّة الحجاب فإنّه لم يعد ملائما للعصر بزعمهم، ولا لمكانة المرأة وتحرّرها واقتحامها لكافّة مجالات الحياة العامّة من مدارس وجامعات ومعامل وإدارات وتجارات، والواقع المشاهد اليوم يثبت أنّ ذوات الحجاب يتصدّرن بجدارة وكفاءة في كلّ مجال من مجالات العلم والعمل الّتي تليق بكرامتهنّ وخلقهنّ.

لذلك يقول نصر حامد أبو زيد (ت2010م): (إنّ النّصّ القرآنيّ وإن كان نصّا مقدّسا، إلّا أنّه لا يخرج عن كونه نصّا، فلذلك يجب أن يخضع لقواعد النّقد الأدبيّ كغيره من النّصوص الأدبيّة)[5].

الطّريق الخامس: التّقليل من شأن التّفسير بالمأثور[6].

---

[1]- هي إقبال عبد الحميد مصطفى محمّد بركة، كاتبة وصحفيّة مصريّة، من مواليد 1942م بالإسكندريّة، عرف عنها مناصرتها لحقوق المرأة. من كتبها: (الحجاب-رؤية عصريّة). إقبال بركة: ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/20م.

[2]- حوار حول قضايا إسلاميّة، إقبال بركة، ص 102. نقلا عن بدعة إعادة فهم النّصّ ص52.

[3]- فقيه وداعية سعوديّ، من مواليد سنة 1380هـ بالرّياض، تتلمذ على: ابن باز والألبانيّ وابن عثيمين وابن جبرين والفوزان، من مؤلّفاته: (شكاوى وحلول) و(أخطار تهدّد البيوت). محمّد صالح المنجّد: ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/24م.

[4]- بدعة إعادة فهم النّصّ، محمّد صالح المنجّد، ص 54.

[5]- مفهوم النّصّ، نصر حامد أبو زيد، ص 24.

[6]- منهج المدرسة العقليّة الحديثة في التّفسير، فهد الرّومي، ص 333.

والمقصود بالتّفسير بالمأثور هو الطّرق الّتي يعتمدها أصحاب المدرسة الأثريّة في التّفسير. وهي: 1.تفسير القرآن بالقرآن. 2.وتفسيره بالسّنّة النّبويّة. 3.وتفسيره بأقوال الصّحابة. 4.وتفسيره بأقوال التّابعين. 5.وتفسيره على ما تقتضيه لغة العرب. فالتّردّد يظهر واضحا في موقف رجال هذه المدرسة وأنّهم إن قبلوا هذا النّوع من التّفسير فإنّهم يعتبرونه قراءة من القراءات الممكنة الّتي يحتملها النّصّ القرآنيّ كما يحتمل غيرها، وأنّ اتّباع هذا النّوع من التّفسير غير لازم لأنّ الحقّ قد يكون في غيره من التّأويلات المعاصرة الّتي تعطي للواقع دوره وأهمّيّته في تفسير النّصّ القرآنيّ. كما أنّهم إذا أشكل عليهم حديث نبويّ في تفسير شيء من القرآن لم يتردّدوا لحظة في تأويله إن أمكنهم ذلك، وإن لم يمكنهم سارعوا إلى إبطاله وتكذيبه والطّعن في روّاته ولو كان أصحّ الأحاديث سندا.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفرع الثّالث: التّجديد في فهم النّصّ

إنّ أيّ قاعدة في التّفسير لا يمكن أن تكون محدّدة أو عامّة لسبب واحد، وهو أنّ التّصوّرات الّتي صيغت على أساسها تتطوّر، ويمكن أن يثبت عدم صلاحيتها في المستقبل للتّعامل مع النّصّ القرآنيّ أو على الأقلّ في مجال من مجالاته، بمعنى أنّ التّصوّرات الموجودة في التّفسير تتغيّر فتتغيّر القواعد، وأيضا: فإنّ القواعد تتغيّر فيتمّ تغيّر التّصوّرات، وإن كان بناء القاعدة الحديثة لا يفنّد بل يعمل على تعميق المفاهيم والتّصوّرات الّتي كوّنتها العلوم القديمة، وبالتّالي تضع الحدود الّتي يمكن في نطاقها استخدام هذه التّصوّرات القديمة حتّى لا تؤدّي إلى نتائج غير صحيحة، فإنّ جميع القواعد الّتي وضعها علماء التّفسير لا تلغى، بل يخصّص حدود استخدامها فقط أو تعدّل، فالمناهج المختلفة الّتي تعاملت مع النّصّ القرآنيّ كمناهج المفسّرين والأصوليّين والفقهاء واللّغويّين والمتصوّفة وعلماء الكلام... جاءت ثمرة لواقع معيّن ومعالجات مرهونة بزمانها، ولا تعدو أن تكون اجتهادا بشريّا خطؤه وصوابه متقاربان وجائزان، وقد حقّق أبعادا طيّبة في زمنه، لكنّ تعميم منهج ما على كلّ مجالات القرآن خطأ يجب تداركه، وبهذا الاعتبار تحفّظ بعض المعاصرين في نقل المنهج الأصوليّ ليصبح منهجا للتّعامل مع النّصّ القرآنيّ في المجالات والمحاور كلّها[1]، لأنّ كلّ أفق من هذه الآفاق له صبغته، وله منابعه، وله هدفه الّذي يسير إليه... ونقل المنهج الأصوليّ ليصبح منهجا للتّعامل مع النّصّ القرآنيّ في المجالات والمحاور كلّها، فهذا غير صحيح، وغير دقيق، فلكلّ مجال آلات لفهمه[2]. وكذلك فإنّ القول بأنّ منهج دراسة الأحكام ينقل ليصبح منهجا لدراسة الأخلاق ودراسة التّربية فهذا غير صحيح، لأنّ كلّ منهج له ضوابط، ولكلّ مقصد طبيعته وخصائصه... وهذا يعني أنّي أبحث في الأحكام عن الكلمة: هل هي عامّة؟ هل هي خاصّة؟ هل هي مطلقة؟ هل هي مقيّدة؟... وهكذا، لكن عندما أدرس الأخلاق مثلا أو التّربية، أو قصص الأمم، أو الكونيّات وما يتّصل بها، فما علاقة ذلك بهذا المنهج؟ ولماذا يفرض على بقيّة المحاور القرآنيّة الّتي لها طبيعتها ومقاصدها وأدواتها

[1]- أثر الواقع الاجتماعيّ في تفسير القرآن في العصر الحديث، الجمعي شبايكي، ص116.

[2]- كيف نتعامل مع القرآن، محمّد الغزالي، ص47.

ومناهجها؟... لا يمكن أن يقبل هذا... تقول الإحصائيّات: إنّ كتب الفقه تشكّل نصف الثّقافة الإسلاميّة[1].

ومن ناحية أخرى: ليس هناك ما يمكن أن نسمّيه مسلّمة أو خبرة أوّليّة أو قبليّة فيما يتعلّق بالطّريقة الّتي يمكن أن تكوّن تلك التّصوّرات، ولا كيف يجب أن ننسّق هذه التّصوّرات مع الواقع الخارجيّ. إنّ العامل الوحيد في ذلك هو النّجاح في إيجاد الحلول من منطلق شرعيّ يتناسب والواقع، ويحفظ من التّناقض، وكلّ ما نحتاج إليه هو اختيار مجموعة من القواعد الثّابتة، لأنّه دون هذه القواعد يستحيل الحصول على المعرفة المطلوبة، الشّأن في ذلك شأن أيّ لعبة، فالقواعد وحدها هي الّتي تجعل اللّعبة ممكنة، ومع ذلك فإنّ النّتائج لن تكون نهائيّة بل تكون صحيحة في الزّمان والمكان الخاصّ.

إنّنا بحاجة إلى رؤية شاملة من خلال الواقع والظّروف الّتي نعيشها، فلكلّ عصر رؤيته في ضوء مشكلاته ومعطياته، والمناهج القديمة لم تعد تحقّق اليوم الفقه المطلوب بمعناه الشّموليّ، والّذي يعني الرّؤية الشّاملة بدل الرّؤية التّجزيئيّة، والموضوعيّة بدل الموضعيّة، والاقتصار على الاجتهادات السّابقة بمناهجها وقواعدها يساهم بقدر كبير في محاصرة العقل، ووضع الأقفال والأوصاد على تدبّر القرآن، وليس هذا دعوة إلى إلغاء اجتهادات الأوّلين ولا الاقتصار عليها أيضا، إذ أنّ تقديس الفهوم البشريّة والحجْر على العقل يشلّ الدّين، ويوقف امتداده في بعديه الزّمانيّ والمكانيّ، وإنّما هي دعوة إلى اصطحابها معنا في عمليّة الفهم، كوسيلة تغني الرّؤية وتعين على الفهم[2].

وتهدف هذه الدّعوة إلى مراجعة شاملة للنّصوص الشّرعيّة كافّة، فهي قراءة لا يستعصي عليها شيء من أصول الدّين وفروعه، بل حتّى قضيّة التّوحيد في الإسلام قابلة للتّأويل والقراءة الجديدة، يقول محمّد أركون (ت2010م) مناقشا فكرة التّوحيد: (أنا لا أقول بالتّراجع عن هذا التّصوّر معاذ الله، ففي التّوحيد المنزّه المطلق تتجلّى عبقريّة الإسلام، وإنّما أقول بإعادة تأويله، أي تأويله بشكل مخالف لما ساد في العصور الوسطى... وهنا يكمن الرّهان الأكبر لمراجعة التّراث الإسلاميّ كلّه، ولتأسيس لاهوت جديد في الإسلام)[3].

[1]- كيف نتعامل مع القرآن، محمّد الغزالي، ص46.

[2]- أثر الواقع الاجتماعيّ في تفسير القرآن في العصر الحديث، الجمعي شبايكي، ص116.

[3]- قضايا في نقد العقل الدّينيّ، محمّد أركون، ص 281.

و لما سئل محمّد أركون (ت2010م) عن كيفيّة التّعامل مع النّصوص الواضحة غير المحتملة، كقوله تعالى: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ مِثۡلُ حَظِّ ٱلۡأُنثَيَيۡنِۚ﴾ [النّساء:11]، قال: (في مثل هذه الحالة لا يمكن فعل أيّ شيء إلّا إعادة طرح مسألة التّفسير القرآنيّ، لا يمكننا أن نستمرّ في قبول أن لا يكون للمرأة قسمة عادلة، فعندما يستحيل تكيّف النّصّ مع العالَم الحاليّ ينبغي العمل على تغييره)[1]. ويقول محمّد شحرور: (لا ضرورة للتّقيّد بالنّصوص الشّرعيّة الّتي أوحيت إلى محمّد رسول الله في كلّ ما يتعلّق بالمتاع والشّهوات، ففي كلّ مرّة نرى في هذه النّصوص تشريعا لا يتناسب مع الواقع، ويعرقل مسيرة النّموّ والتّقدّم والرّفاهية، فما علينا إلّا أن نميل عنه)[2].

[1]- حوار أجرته معه المجلّة الفرنسيّة (Nouvel Observateur) فبراير 1986م. نقلا عن بدعة إعادة فهم النّصّ ص42.

[2]- الكتاب والقرآن، محمّد شحرور، ص 445. نقلا عن بدعة إعادة فهم النّصّ ص42.

الفصل الأوّل:

علوم القرآن من منظور نصر حامد أبو زيد

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأوّل: العلوم المتعلّقة بالثّقافة السّائدة.

المبحث الثّاني: العلوم الّتي تمثّل آليّات النّصّ.

المبحث الأوّل:

العلوم المتعلّقة بالثّقافة السّائدة.

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: المكّيّ والمدنيّ.

المطلب الثّاني: أسباب النّزول.

المطلب الثّالث: النّاسخ والمنسوخ.

المطلب الأوّل: المكّيّ والمدنيّ

ناقش المؤلّف هذا المبحث من مباحث علوم القرآن في الفصل الثّالث من الباب الأوّل، فذكر في مطلعه أنّ أساس التّفرقة بين المكّيّ والمدنيّ من نصوص الوحي هو في حقيقته فصل بين مرحلتين هامّتين ساهمتا في تشكيل النّصّ، وهذا يدلّ على أنّ النّصّ هو ثمرة للتّفاعل مع الواقع الحيّ، وبالمقابل فعلم "أسباب النّزول" يكشف عن تفاصيل هذا التّفاعل[1].

إنّ أبو زيد هنا يقول إنّ النّصّ (القرآن) قد شكّله الواقع المعيش والثّقافة السّائدة، وهذا القول غير صحيح، فبينما يحاول أبو زيد إثبات نزول القرآن وفق أحداث طارئة هي الّتي شكّلته ولولا حدوثها لكان القرآن مختلفا، نجد أنّ محمّد أركون (ت2010م) يعبّر عن هذا المعنى بالقول إنّ الواقع والملابسات هي جزء من النّصّ، والهدف واحد في الحالتين وهو إثبات نسبيّة القرآن وبيئيّته وبالتّالي تغيّره، وعدم إطلاقيّته.

ولو انتبه إلى حقيقة بسيطة لما وقع في هذا الخطإ، وهي أنّ علم الله عزّ وجلّ بالوقائع والأحوال والأحداث كائن في الأزل، والله عالم بطباع النّاس وقدراتهم وأنّه سيُنزِل آيات وينسخها تدريجيًّا -تيسيرًا في التّشريع- وهو مقارن لكلامه تعالى بالقرآن، وكلاهما -العلم والكلام- صفتان لله سبحانه وتعالى، ولم يكن كلامه تعالى حادثا بسبب تلك الوقائع والحوادث والأوضاع، حتّى يكون ذكره لها وتنزّله بحسَبها دليلا على تشكيلها له وتشكّله بها، وإلّا لكان القرآن حادثا مخلوقا وهو من أبطل الباطل[2].

صحيح أنّ الوحي الإلهيّ يتشابك مع حادثة أرضيّة ويقوم بالتّعليق عليها، وهذا ما يُعرَف بأسباب النزول، ولكنّ السّياق القرآنيّ في هذه المواضع يقوم بتحويل الحادثة المرتبطة بالزّمان والمكان والأشخاص إلى حالة بشريّة عامّة ويجعلها عِظَة تدور فوق الزّمان والمكان، أي يخلّصها من أَسْر الواقعة التّاريخيّة ويحرّرها من ذلك الارتباط الزّمانيّ والمكانيّ لتكون صالحة للتّطبيق والعظة في كلّ زمان ومكان، وهذا هو منهج القرآن الكريم في القصص عموما وفي التّعليق على الأحداث الّتي جرت في عهد النّبيّ محمّد وغيره من الأنبياء عليهم الصّلاة والسّلام. فالقصص القرآنيّ لا تجد فيه ذكرا للأسماء

[1]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص75.

[2]- التّأويل بين ضوابط الأصوليّين وقراءات المعاصرين، إبراهيم محمد طه بويداين، ص219/218.

والأشخاص أو الزّمان أو المكان، كي تتحوّل القصّة من التّاريخ المحدّد إلى التّشريع والعظة وبذلك يظلّ النّصّ القرآنيّ والتّشريع القرآنيّ ساري المفعول في كلّ زمان ومكان[1].

ثمّ وجّه المؤلّف انتقاده إلى الخطاب الدّينيّ المعاصر بزعمه أنّه متناقض حين يقف إزاء هذين العِلْمَين –أي علم "المكّيّ والمدنيّ" وعلم "أسباب النّزول"– وهذا التّناقض يكمن في إقراره بهذا التّفاعل بين النّصّ والواقع تارة، وإنكاره له تارة أخرى[2].

و هذه الدّعوى غير مسلّم بها، لأنّ ما ينكرونه من التّفاعل بين النّصّ والواقع غير ما يثبتونه. فما ينكر: هو ما كان من قبيل المسلّمات والثّوابت والقطعيّات كالتّوحيد وأصول الإيمان وأركان الإسلام ومحاسن الأخلاق...، وما يُثبت: هو ما كان من قبيل النّوازل والمتغيّرات والمستجدّات الّتي تحتاج إلى اجتهاد. ومن المقرّر عند الأصوليّين أنّه لا ينكر تغيّر الفتوى بتغيّر الزّمان والمكان.

يقول المؤلّف إنّ اهتمام العلماء بالمكّيّ والمدنيّ فقد كان نابعا من منطلقات فقهيّة، والّتي هي في حقيقتها منطلقات دلاليّة، والاعتماد على هذه المنطلقات وحدها قد جعل علماء القرآن يقعون في مجموعة من الاضطرابات المفهوميّة[3].

لكنّ الخلاف بين علماء القرآن في تحديد مفهوم المكّيّ والمدنيّ –ولو كان خلاف تضادّ– فإنّه من حيث الواقع لا ثمرة له ولا يغيّر من أحكام الشّريعة شيئا، ولا يُسيغ إيجاد فهوم حادثة لتغيير هذه المسلّمات.

1.**معايير التّمييز**: ابتدأ المؤلّف هذا الفصل بعنصر أوّل سمّاه "معايير التّمييز"، ذكر فيه المعايير الّتي اعتمدها علماء القرآن في التّفرقة بين المكّيّ والمدنيّ:

فمنهم من اعتمد "المعيار المكانيّ" فجعل المكّيّ ما نزل بمكّة والمدنيّ ما نزل بالمدينة، لكنّ هذا المعيار –في نظر أبو زيد– لم يعتبر أثر ذلك على النّصّ من حيث المضمون أو الشّكل.

[1]– التّأويل، أحمد صبحي منصور، ج 05/ ص 03.
[2]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 75.
[3]– المرجع السّابق، ص 76.

ومنهم من اعتمد "معيار المخاطبين" فالمكّيّ على هذا ما جاء خطابا لأهل مكّة، والمدنيّ ما جاء خطابا لأهل المدينة، لكنّ هذا المعيار ناقص –على حدّ تقييم أبو زيد– لأنّ مخاطبات القرآن كثيرة جدّا، فهي لا تقتصر على "النّاس" و"المؤمنين" فقط، بل تتجاوز ذلك بكثير، ومخاطبات القرآن للنّبيّ عليه الصّلاة والسّلام خير دليل على ذلك وهي في القرآن غير قليلة.

إنّ المعيار الصّحيح –في نظر أبو زيد– يجب أن يستند إلى "النّصّ" من حيث مضمونه وبناؤه، وإلى "الواقع" من حيث ارتباط حركة النّصّ بحركته، لأنّ الهجرة من مكّة إلى المدينة لم تكن مجرّد انتقال في المكان، بل هي انتقال بالوحي من "الإنذار" إلى "الرّسالة"، والفارق بينهما أنّ "الإنذار" محاربة للمفاهيم القديمة ودعوة إلى المفاهيم الجديدة، أمّا "الرّسالة" فهي بناء أيديولوجيّة لمجتمع جديد.

بناء على هذا، فقد اختار المؤلّف المعيار الثّالث في هذه المسألة، وهو المعيار الزّمانيّ، فجعل المكّيّ ما نزل قبل الهجرة والمدنيّ ما نزل بعدها. وفي الوقت نفسه يقول أبو زيد إنّ هذا المعيار وحده غير كاف لهذه التّفرقة، لأنّ الوثائق التّاريخيّة –يعني أقوال الصّحابة والتّابعين– غير كافية في بيان أوقات نزول بعض الآيات، وما دام الأمر كذلك فإنّ هذه التّفرقة أصبحت مسألة اجتهاديّة، لذلك وضع العلماء معايير ضمنيّة تعينهم على ذلك –وهي معايير أسلوبيّة– كتخصيص لفظ "كلّا" وحروف المعجم وورود قصّة آدم وإبليس بالسّور المكيّة، وتخصيص ذكر "المنافقين" وورود الحدود والفرائض بالسّور المدنيّة...وغيرها. وهذه الخصائص في ذاتها ليست جامعة مانعة، بل هي صفات تغليبيّة. فالتّفرقة بين المكّيّ والمدنيّ في النّصّ تظلّ قائمة على خصائص عامّة غير حاسمة.

2.معيار الأسلوب: ثنّى المؤلّف هذا الفصل بعنصر سمّاه "معيار الأسلوب" افتتحه بذكر طريقة القدماء في التّمييز بين المكّيّ والمدنيّ، وهي عادة ترتكز على التّرجيح بين المرويّات، وهناك خصائص أسلوبيّة أخرى تساعدنا في هذا التّمييز، ذكر ابن خلدون[1] (ت808هـ) واحدة منها وهي:

(طول الآيات المدنيّة وقصر الآيات المكّيّة) وهذا المعيار يمكن تفسيره على أساسين:

[1]– هو عبد الرّحمن بن محمّد بن خلدون (732هـ–808هـ) مؤرّخ من شمال إفريقيا، تونسيّ المولد أندلسيّ الأصل، تخرّج من جامعة الزّيتونة، وتوفّي بالقاهرة، كما يعتبر ابن خلدون مؤسّس علم الاجتماع. الأعلام للزّركليّ، ج 03/ ص 330.

أوّلهما: أنّ الوحي في مكّة كان في مرحلة "الإنذار" وهذا الإنذار يعتمد على التّأثير والّذي يعتمد بدوره على لغة ذات أسلوب مركّز وهو ما نلاحظه في السّور المكّيّة، أمّا انتقال الوحي إلى المدينة فقد كان انتقالا إلى مرحلة "الرّسالة" الّتي تخاطب المتلقّي فهي تحتاج إلى نقل "معلومات" وهو ما يحتاج بدوره إلى لغة مختلفة وهو ما نلاحظه في السّور المدنيّة.

والأساس الثّاني: هو مراعاة حال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم من حيث تعوّده على الوحي.

أمّا الخصيصة الثّانية فهي "مراعاة الفاصلة" وهي جزء من طبيعة لغة الإنذار، إضافة إلى تشابهها مع آليّات الثّقافة آنذاك.

يقول أبو زيد إنّنا إذا أخذنا هذين المعيارين إضافة إلى معيار المضمون وأسباب النّزول أمكننا حلّ كثير من خلافات القدماء، لأنّ حرصهم على الفصل بين النّصّ القرآنيّ والنّصوص الأخرى وصل إلى حدّ القطيعة بين النّصّ والواقع[1].

لكنّ هذا الكلام غير صحيح، فالأقدمون فصلوا بين النّصّ القرآنيّ والنّصوص الأخرى باعتبارهم للأوّل منهما مقدّسا معظّما بخلاف الثّاني، وذلك لعدم تساوي قائليهما وهما: ربّ العزّة الّذي يتنزّه عن الخطإ والنّسيان –جلّ جلاله وعظم سلطانه– في النّصّ القرآنيّ، والإنسان الضّعيف الجاهل الّذي يمكن في حقّه الخطأ والنّسيان بالنّسبة للنّصوص الأخرى. فعدم تساوي قائليهما يلزم منه عدم تسوية التّعامل معهما من حيث التّصديق والتّكذيب، والامتثال وعدمه، والتّأثّر والتّأثير وغير ذلك. ثمّ إنّ هذا الفصل لم يصل إلى حدّ القطيعة بين النّصّ والواقع كما ادّعى أبو زيد، بدليل أنّ الأصوليّين قد قرّروا في قواعدهم تغيّر الفتوى بتغيّر الزّمان والمكان، وأثبتوا تفاعل النّصّ مع الواقع في المستجدّات والنّوازل الّتي تحتاج إلى اجتهاد كما سبق بيانه قريبا[2].

3.منهج التّلفيق بين الرّوايات: عقّب المؤلّف بعد هذين العنصرين بعنصر ثالث سمّاه "منهج التّلفيق بين الرّوايات" ذكر في مطلعه أنّ من نتيجة عجز المفكّر القديم عن ربط النّصّ بالواقع والثّقافة أنّه راح يحاول التّرجيح بين الرّوايات المتعارضة[3].

[1]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 81.

[2]– انظر ص 48 من هذا البحث.

[3]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 81.

يقول أبو زيد: "إنّ تساوي معايير التّرجيح بين الرّوايات عند المفكّر القديم اضطرّه إلى افتراض أحد أمرين:

الأوّل: افتراض تكرّر النّزول"[1]، لكنّ هذا الافتراض –في نظر أبو زيد- غير مقبول جملة وتفصيلا وذلك "لأنّه يؤدّي إلى إلغاء الفروق بين المكّيّ والمدنيّ من جهة، وإلى إلغاء أسباب النّزول من جهة أخرى، وإنّما قد يبدو هذا القول وجيها بالنّسبة لعالم القرآن القديم لأنّه يفسّر ذلك على أساس التّعظيم والتّذكير، وهذا الافتراض في حقيقته يؤدّي بنا إلى افتراض آخر هو أنّ نصوص القرآن كانت عرضة للنّسيان من النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ذاته، وهذا ما تعارضه المرويّات الكثيرة الّتي تفيد حرص النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم والصّحابة رضوان الله عليهم على حفظ نصوص القرآن الكريم"[2].

إنّ هذا الافتراض الّذي افترضه علماء القرآن –افتراض تكرّر النّزول- هو في حقيقته محاولة منهم للجمع بين النّصوص، والجمع –إذا أمكن- مقدّم على التّرجيح كما هو مقرّر عند الأصوليّين[3]، خاصّة إذا كانت جميع الرّوايات صحيحة المتن والسّند، لأنّ في الجمع إعمالاً لجميع النّصوص بخلاف التّرجيح الّذي يكون لحساب نصّ على آخر. إضافة إلى ذلك فإنّ هذا الافتراض واقع شرعًا وجائز عقلًا، فما المانع من قبوله؟.

نعم، القاعدة المقرّرة عند علماء القرآن أنّ (الأصل عدم تكرّر النّزول)[4]، إلّا أنّه قد يُخرج عن هذا الأصل فيُحكم بتكرّر النّزول بناء على النّظر في الأسباب الواردة في نزول الآية، وذلك أنّ الأسباب إن كانت صحيحة ثابتة من جهة السّند، وصريحة من جهة العبارة، مع وقوع تباعد زمنيّ بينها، بحيث لا يمكن معه القول بأنّ الآية نزلت بعد تلك الأسباب جميعا، فلا مجال حينئذ إلّا الحكم بتعدّد النّزول[5].

[1]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 81.
[2]- المرجع السّابق، ص81- 83.
[3]- الأصول من علم الأصول، محمّد بن صالح العثيمين، ص 58.
[4]- قواعد التّفسير، خالد السّبت، ج01/ ص 62.
[5]- المرجع السّابق، ج01/ ص 62.

ثمّ إنّه من المعلوم أنّ القرآن كان ينزل بمكّة على حرف واحد وهو حرف قريش، وهذا يعني أنّ الآيات الّتي نزلت على أكثر من حرف قد تكرّر نزولها بعد ذلك في المدينة[1]. وهذا من فائدة تكرّر النّزول.

أمّا الحكمة منه فهي: تعظيم شأن هذه الآيات، والتّذكير بالحكم السّابق والتّأكيد عليه، وبيان أنّ الواقعة داخلة تحت حكم الآية[2].

أمّا اللّوازم الّتي استلزمها أبو زيد من هذا الافتراض، كإلغاء الفروق بين المكّيّ والمدنيّ، وإلغاء أسباب النّزول، وعرضة القرآن للنّسيان، فإنّها لوازم غير مسلّم بها.

أمّا أوّل هذه اللّوازم وهو إلغاء الفروق بين المكّيّ والمدنيّ فغير لازم، وذلك أنّ الآيات الّتي تكرّر نزولها، شأنها شأن الآيات الّتي اختُلف فيها، هل هي مكّيّة أو مدنيّة؟ فالعلم بالمكّيّ والمدنيّ غير لازم في جميع الآيات، وبهذا لا يصحّ القول بأنّ هذا الافتراض يؤدّي إلى إلغاء الفروق بين المكّيّ والمدنيّ.

أمّا القول بأنّ هذا الافتراض يؤدّي إلى إلغاء أسباب النّزول فغير مسلّم به كذلك، وذلك لأنّ الآية إنّما يتكرّر نزولها لوقوع سبب مشابه للسّبب الأوّل فيشترك كلاهما في الحكم، بل إنّ تكرّر النّزول قد يكون فيه إثراء لأسباب النّزول لا إلغاء لها وذلك في الآيات الّتي تنزل ابتداء دون سبب، ثمّ تنزل ثانية لسبب معيّن، مثل قوله تعالى: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ ١١٤﴾ [هود:114]، فقد ثبت في الصّحيحين عن ابن مسعود (ت32هـ) أنّ رجلا أصاب من امرأة قُبلة، فأتى النّبيَّ صلّى الله عليه وسلّم فأخبره فأنزل الله هذه الآية، فقال الرّجل: (ألِيَ هذا؟) فقال: "بَلْ لِجَمِيعِ أُمَّتِي"[3]. وقد كان هذا

[1]- قواعد التّفسير، خالد السّبت، ج01/ ص 62.

[2]- البرهان في علوم القرآن، الزّركشيّ، ج01/ ص 29. وقواعد التّفسير، خالد السّبت، ج01/ ص 62.

[3]- رواه البخاريّ، كتاب تفسير القرآن، باب: ﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفًا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ ذَٰلِكَ ذِكۡرَىٰ لِلذَّٰكِرِينَ﴾، ح رقم:4687، ومسلم، كتاب التّوبة، باب قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلۡحَسَنَٰتِ يُذۡهِبۡنَ ٱلسَّيِّـَٔاتِۚ﴾، ح رقم: 2763.

في المدينة، لكنّ سورة (هود) مكّيّة بالاتّفاق. فيُحمل في مثل هذا أنّها نزلت في مكّة ابتداء ثمّ تكرّر نزولها في المدينة لسبب[1].

أمّا اللّازم الثّالث وهو أنّ القرآن بناء على هذا الافتراض قد كان عرضة للنّسيان فهو غير لازم كذلك، بل الدّليل على خلافه، فقد دلّ الدّليل على أنّ الله سبحانه تكفّل بحفظ القرآن في صدر نبيّه عليه الصّلاة والسّلام، وتقدّم قريبا ذكر الدّليل على جواز تكرار النّزول ولا تعارض بينهما.

الافتراض الثّاني: تأخّر الحكم عن النّصّ، وهذا الافتراض بدوره مرفوض من منظور أبو زيد لأنّه يؤدّي إلى فصل النّصّ عن دلالته[2].

والواقع في عامّة آي القرآن أنّ تقرير الحكم يكون مصاحبا لنزولها، لكن قد تنزل في بعض الأحيان آيات فيها إشارة للحكم قبل تشريعه بمدّة قد تطول أو تقصر، والحكم هنا أعمّ من الحكم الفقهيّ التّكليفيّ، فالمقصود أن يكون تحقيق ما دلّت عليه الآية واقعا بعد حين من نزولها[3]، كالزّكاة مثلا، فقد جاءت الإشارة إليها في العديد من الآيات المكّيّة لكنّ بيان مصارفها وشروطها ومقاديرها لم يتمّ إلّا بعد ذلك في العهد المدنيّ. ثمّ إنّ هذا الافتراض واقع شرعا وجائز عقلا، فما المانع من قبوله؟.

أمّا اللّازم الّذي استلزمه أبو زيد من هذا الافتراض وهو فصل النّصّ عن دلالته فلا يسلّم به، لأنّ الفصل بين النّصّ والحكم لم يكن إلّا في مواضع قليلة وفي تلك المدّة الّتي فصلت بينهما فقط، أمّا بعد ذلك فقد تلازم النّصّ مع دلالته تلازما مستمرّا إلى يوم الدّين، وهذا من حكمة التّدرّج في التّشريع.

ثمّ ذكر أبو زيد بعد ذلك مثالا على اختلاف علماء القرآن في التّرجيح بين المكّيّ والمدنيّ[4] وهو قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنْ أَمْرِ رَبِّى وَمَآ أُوتِيتُم مِّنَ ٱلْعِلْمِ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٥﴾﴾ [الإسراء:85] فذكر رواية البخاريّ (ت256هـ) عن ابن مسعود (ت32هـ) والّتي

[1]- البرهان، الزّركشيّ، ج 01/ ص 30.

[2]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 81.

[3]- قواعد التّفسير، خالد السّبت، ج01/ ص 58-59.

[4]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 82.

تفيد أنّ الآية مدنيّة[1] وهي الرّواية الّتي رجّحها الإمام السّيوطيّ[2] (ت911هـ) بناء على أنّ ابن مسعود (ت32هـ) كان حاضرا الحادثة فهو شاهد عيان، ثمّ ذكر رواية التّرمذيّ[3] (ت279هـ) عن ابن عباس (ت68هـ) والّتي تفيد أنّ الآية مكّيّة[4]، والزّركشيّ[5] (ت794هـ) في "البرهان"[6] يجعل هذه الآية ممّا نزل مرّتين، لكنّ أبو زيد رجّح كون الآية مكّيّة، وذلك اعتمادا على معيار الواقع والثّقافة الّذي قرّر الاعتماد عليه من قبل، وذلك أنّ مجتمع الوثنيّين من أهل مكّة لم يكن منفصلا عن مجتمع أهل الكتاب من المدينة، وكان الوثنيّون إذا أرادوا معرفة ما تتشوّف إليه نفوسهم سألوا أهل الكتاب عن ذلك.

نعم، يسلّم بكون المجتمع المكّيّ والمدنيّ غير منفصلين، لكنّ هذا لا يمنع من أن يكون السّائل هم اليهود، فهذا ليس معيارا صحيحا في التّمييز بين المكّيّ والمدنيّ، والمعيار الصّحيح الّذي يعتمد عليه هو سبب النّزول، وكلتا الرّوايتين صحيحتان، فإمّا أن يُفترض تعدّد النّزول وإلّا يُرجّح ما في الصّحيحين من كون الآية مدنيّة. وقد أيّد الحافظ ابن كثير[7] (ت774هـ) القول بتعدّد النّزول فقال معلّقا على حديث ابن مسعود (ت32هـ): (وهذا السّياق يقتضي فيما يظهر بادي الرّأي أنّ هذه الآية مدنيّة، وأنّها نزلت حين سأله اليهود عن ذلك بالمدينة، مع أنّ السّورة كلّها مكّيّة. وقد يُجاب

---

[1]- رواه البخاريّ، كتاب الاعتصام بالكتاب والسّنّة، باب: (ما يُكره من كثرة السّؤال، وتكلّف ما لا يعنيه)، ح رقم: 7297. ومسلم، كتاب صفة القيامة والجنّة والنّار، باب: (سؤال اليهود النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم عن الرّوح، وقوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِ﴾ الآية)، ح رقم: 2794.

[2]- هو عبد الرّحمن بن أبي بكر السّيوطيّ (849هـ-911هـ) إمام حافظ مؤرّخ أديب، له نحو 600 مصنّف، نشأ في القاهرة يتيما، اعتزل النّاس في الأربعين وتفرّغ للتّأليف، من مؤلّفاته: (الإتقان في علوم القرآن). الأعلام للزّركليّ، ج 03/ ص 301.

[3]- هو محمّد بن عيسى بن سورة (209هـ-279هـ) أبو عيسى التّرمذيّ، من أئمّة علماء الحديث وحفّاظه، تتلمذ للبخاريّ وعمي في آخر عمره، ولد بترمذ وتوفّي بها. من مؤلّفاته: (الجامع الكبير). المرجع السّابق، ج 06/ ص 322.

[4]- سنن التّرمذيّ، كتاب تفسير القرآن، باب: (ومن سورة بني إسرائيل)، ح رقم: 3407. وصحّحه الألبانيّ في (صحيح سنن التّرمذيّ)، ح رقم: 3140.

[5]- هو محمّد بن بهادر بن عبد الله الزّركشيّ، أبو عبد الله بدر الدّين (745هـ-794هـ) عالم بفقه الشّافعيّة والأصول، تركيّ الأصل، مصريّ المولد والوفاة، له تصانيف كثيرة منها: (البرهان في علوم القرآن). الأعلام للزّركليّ، ج 06/ ص 60.

[6]- ج 01/ ص 30.

[7]- هو إسماعيل بن عمر ابن كثير الدّمشقيّ (701هـ-774هـ) أبو الفداء، حافظ مؤرّخ فقيه، ولد في قرية من أعمال بصرى الشّام وتوفّي بدمشق، من أشهر مؤلّفاته: (البداية والنّهاية) و(تفسير القرآن العظيم). الأعلام للزّركليّ، ج01/ ص 320.

عن هذا بأنّه قد تكون نزلت عليه بالمدينة مرّة ثانية كما نزلت عليه بمكّة قبل ذلك...)[1]. كما أيّده كذلك الحافظ ابن حجر (ت852هـ) فقال: (ويمكن الجمع بأن يتعدّد النّزول، بحمل سكوته في المرّة الثّانية على توقّع مزيد بيان في ذلك، وإن ساغ هذا وإلّا فما في الصّحيح أصحّ)[2].

4.فرض تكرّر النّزول: جعل المؤلّف بعد ذلك عنصرا رابعا سمّاه "فرض تكرّر النّزول" استهلّه بقوله "إنّ منهج التّلفيق بين الرّوايات الّذي كان يستعمله المتقدّمون لم يكن مقتصرا على "أسباب النّزول" أو "المكّيّ والمدنيّ" فقط، بل تعدّى ذلك إلى مجال التّفسير، فصار المفكّر القديم يعطي لمنطوق الآية تفاسير عدّة، وذلك محاولة منه للتّوفيق بين اجتهادات الصّحابة والتّابعين من جهة، وخشية من التّوجّه إلى هذه الاجتهادات بالنّقد والتّمحيص من جهة أخرى. وهذه الاجتهادات في ذاتها نابعة من احتماليّة الألفاظ أو اشتراكها أو تواطئها أو تكرّر النّزول، لكنّ ظواهر الاشتراك أو التّواطئ أو الاحتمال اللّغويّ تكون في الألفاظ دون التّراكيب، لذا فإنّ سياق النّصّ هو الّذي يحدّد المعنى الصّحيح للآيات. وهذه الافتراضات الّتي تصدر من المفكّر القديم والّتي تقضي بصحّة أقوال السّلف كلّها في الآية الواحدة من شأنها أن تقضي على مفهوم النّصّ وذلك بقضائها على دلالته النّاتجة عن علاقته بالواقع والثّقافة"[3].

وهذا القول غير صحيح، فقد تقدّم الحديث عن منهج المفسّرين في التّرجيح بين أقوال الصّحابة عند اختلاف التّضادّ[4]، أمّا انتقاده هذا فإنّه ينصبّ في (خلاف التّنوّع) لكنّه طرده مع (خلاف التّضادّ) وجعل كليهما في باب واحد وهذا خطأ، وحَمْلُ الآية على معان كثيرة لا تضادّ بينها لا يقضي على دلالة النّصّ بل يُثريها. ثمّ إنّه يستحيل عليه أن يأتي بمثال واحد على الأقلّ يبيّن لنا فيه أنّ العلماء كانوا يُعطون للآية تفاسير متعدّدة ومتضادّة في آن واحد، خوفا من نقد مرويّات المتقدّمين. ثمّ إنّ صنيع العلماء في مؤلّفاتهم يدل على عكس ذلك، فالسّيوطيّ (ت911هـ) مثلا في

[1]- تفسير القرآن العظيم، ابن كثير، ج03/ ص 1229.

[2]- فتح الباري، ابن حجر، ج 08/ ص 401.

[3]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 86-87.

[4]- انظر ص 32 من هذا البحث.

حديثه عن تعارض الرّوايات في أسباب النّزول يقول: (وإن ذَكَرَ واحدٌ سببًا، وآخرُ سببًا غيرَهُ، فإن كان إسناد أحدهما صحيحا دون الآخر، فالصّحيح المعتمد)[1] ثمّ مثّل لذلك.

ومن جهة أخرى فإنّ أبو زيد من دعاة التّحرّر في فهم النّصّ، غير أنّه ههنا ينتقد من توسّعوا في هذا الفهم، فهو بذلك ينقض منهجه بنفسه.

ثمّ ذكر المؤلّف الخلاف في الرّوايات الّتي وردت في سورة الفاتحة، ويقول إنّ السّورة رغم الوضوح في كونها مكّيّة لأنّها ركن من أركان الصّلاة، والصّلاة فرضت ليلة الإسراء والمعراج في السّنة العاشرة من البعثة، إلّا أنّ كلّا من السّيوطيّ (ت911هـ) والزّركشيّ (ت794هـ) يجعلانها ممّا نزل مرّتين، وكذلك القول في سورة الإخلاص[2].

ولا مانع من نزولها مرّتين ما دام الأمر واقعاً شرعًا وجائزًا عقلًا، ولأهداف وحكم في التّشريع كما سبق بيانه قريبا[3].

يقول أبو زيد: "ولم يقف افتراض تكرّر النّزول عند قضيّة "التّفسير" أو "المكّيّ والمدنيّ" أو "أسباب النّزول" بل تعدّى ذلك إلى قضيّة "الأحرف السّبعة" الّتي نزل بها القرآن، وبذلك يكون القرآن بناء على هذا الافتراض قد نزل سبع مرّات"[4].

وهذا غير لازم، فما المانع من نزول ختمة واحدة على عدّة أحرف. ثمّ إنّ هذا اللّازم الّذي ذكره أبو زيد يكون بعد ترجيح المقصود من الأحرف السّبعة، وإلّا فإنّ العلماء قد اختلفوا فيها على أكثر من ثلاثين قولا[5]. ومن جهة أخرى فإنّ قضيّة "الأحرف السّبعة" دليل يعضّد إمكان تكرّر النّزول كما سبق بيانه قريبا[6].

---

[1]- الإتقان، ج01/ ص 211.

[2]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 87.

[3]- انظر ص 51 من هذا البحث.

[4]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 88.

[5]- كما نقل ذلك الزّركشيّ في "البرهان" عن أبي حاتم ابن حبّان البستيّ. ج01/ ص 212.

[6]- انظر ص 52.

5.الفصل بين النّصّ والحكم: ثمّ ختم المؤلّف هذا الفصل بعنصر خامس سمّاه "الفصل بين النّصّ والحكم" افتتحه بقوله "إنّ العلاقة بين المنطوق والمفهوم علاقة تلازم، وهذه العلاقة أحيانا ما يلغيها علماء القرآن بافتراضهم إمكانيّة سبق النّصّ للحكم، وهذا الافتراض يؤدّي إلى تعطيل النّصّ عن حكمه ودلالته"[1].

يقول أبو زيد بعد ذلك إنّ علماء القرآن قد افترضوا كذلك عكس هذه الفرضيّة وهي إمكانيّة سبق الحكم للنّصّ، وهذا ما يؤدّي إلى القول بإمكانيّة حصول الوحي دون نصّ، وهذا الافتراض ناشئ عن تجاهل العلماء القدماء لنصّ "السّنّة". ومثال ذلك آية "التّيمّم" في سورة المائدة الّتي يذكرون أنّها مدنيّة اعتمادا على سبب نزولها، وهذا القول مخالف لكون الصّلاة فرضت في مكّة، والجواب هو أنّ ذكر الوضوء في الآية ليس مقصودا لذاته وإنّما هو توطئة لذكر التيمّم، أمّا فرض الوضوء فقد كان من قبل عندما علّم جبريل النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم صفة الصّلاة. كما أنّ آية تحريم البيع في سورة الجمعة ليس المقصود منها وجوب صلاة الجمعة وإنّما المقصود تحريم البيع. ومثلهما آية الزّكاة في سورة التّوبة فقد نزلت بعد فرض الزّكاة، فالمقصود منها بيان مصارفها لا بيان وجوبها[2].

إنّ هذا القول –أي تجاهل العلماء القدماء لنصّ السّنّة– ناشئ من عدم فهم كلامهم، وذلك أنّهم يقصدون بالنّصّ في هذا الافتراض (القرآن) على وجه الخصوص، فافتراضهم (سبق الحكم للنّصّ) إنّما يعنون به ثبوت بعض الأحكام بالسّنّة، ثمّ يأتي القرآن بعد ذلك مؤكّدا عليها، وعلماء القرآن يمثّلون لهذا الافتراض بالأمثلة نفسها الّتي ذكرها أبو زيد هنا، وهذا الافتراض واقع شرعا وجائز عقلا فما المانع من قبوله؟، وأبو زيد نفسه قد أنكره قولا وأثبته فعلا من خلال الأمثلة الّتي ساقها.

أمّا اللّازم الّذي استلزمه أبو زيد من هذا الافتراض وهو إمكانيّة حصول الوحي دون نصّ، فإنّه استلزام غير جائز شرعا، ويستحيل وقوعه عقلا، فالأحكام الشّرعيّة إنّما يلزم النّصّ –من كتاب أو سنّة– في تقريرها.

[1]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 89.

[2]– المرجع السّابق، ص 90.

يقول أبو زيد بعد ذلك إنّ الافتراض الأوّل وهو افتراض تأخّر الحكم عن النّصّ، نابع من جملة من الأخطاء:

أوّلها: عدم التّفريق بين الدّلالة اللّغويّة والدّلالة الشّرعيّة للنّصوص[1].

وهذا غير صحيح، فإذا كان علماء السّلف وهم أرباب البلاغة وأساطين البيان وأصحاب قدم السّبق في شتّى فنون وعلوم الشّريعة لا يفرّقون بين الدّلالة اللّغويّة والدّلالة الشّرعيّة للنّصوص، فمن يمكنه التّفريق بينهما؟.

ثمّ مثّل لهذا الخطإ –في نظره– بقوله تعالى: ﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ١٤﴾ [الأعلى:14] فهي آية مكّيّة، لكنّ البغويّ[2] (ت510هـ) يجعلها نصّا في وجوب الزّكاة، ويجيب عن ذلك بأنّ النّزول سابق على الحكم، والصّحيح –في نظر أبو زيد– أنّ الزّكاة هنا يقصد بها المعنى اللّغويّ لا الشّرعيّ، ودليل ذلك أنّ ذكر المال بالزّكاة جاء في آية لاحقة من حيث ترتيب النّزول وهي قوله تعالى: ﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلۡأَتۡقَى ١٧ ٱلَّذِي يُؤۡتِي مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ١٨﴾ [الليل:17-18] إذ لو كان المقصود في الآية الأولى زكاة المال لكان ذكره في الآية التّالية نوعا من الإطناب الّذي يتنزّه عنه النّصّ، إلّا أنّ ابن الحصّار[3] (ت611هـ) ذكر جملة أدلّة توحي بفرضيّة الزّكاة في العهد المكّيّ، منها مثلا الآية الأخيرة من سورة المزّمّل فقد ورد فيها: ﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [المزّمّل:20]. لكنّ أبو زيد أجاب عن ذلك بأنّ الآية مدنيّة اعتمادا على معيار الطّول والقصر، فطولها دليل على مدنيّتها، كما أنّ الآيات الأخرى من هذه السّورة فيها حرص على الفاصلة باستثناء هذه الآية[4].

إنّ قصر أبو زيد للزّكاة على المعنى اللّغويّ دون الشّرعيّ غير صحيح، وذلك أنّ الألفاظ المشتركة في المعنى إذا لم يدلّ دليل على قصرها على بعض أفرادها، فالأسلم حملها على جميع المعاني

[1]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 92.

[2]– هو الحسين بن مسعود بن محمّد الفرّاء (436هـ-510هـ) أبو محمّد البغويّ، يلقّب بمحيي السّنّة، فقيه محدّث مفسّر، نسبته إلى "بغا" من قرى خراسان، من مؤلّفاته: (شرح السّنّة) و(لباب التّأويل في معالم التّنزيل). الأعلام للزّركليّ، ج 02/ ص 259.

[3]– هو عليّ بن محمّد الخزرجيّ، أبو الحسن الحصّار(ت611هـ) فقيه إشبيليّ الأصل، نشأ بفاس، سمع بها و بمصر و غيرهما، توفّي بالمدينة، له كتب في أصول الفقه، و كتاب في النّاسخ و المنسوخ سمعه منه الحافظ المنذريّ. المرجع السّابق، ج 04/ ص 331.

[4]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 92– 93.

–إذا لم يكن بينها تضادّ– وهذا من بلاغة القرآن وفصاحته، فما المانع أن يكون الأمر بالزّكاة هنا يعمّ تزكية النّفس والمال معا.

أمّا ما استدلّ به من أنّ تكرار الأحكام في الآيات القرآنيّة إطناب يتنزّه عنه النّصّ فإنّه استدلال خاطئ، بدليل أنّ كثيرا من الأحكام جاء تكرارها في القرآن لفوائد، منها: تقرير هذه الأحكام في النّفوس وبيان عظم مكانتها عند الله، من ذلك مثلا أنّ الأمر بالصّلاة والزّكاة (مقترنتين) قد ورد في اثنين وثمانين موضعًا[1]، وكذا الصّبر فقد ورد في أكثر من تسعين موضعا، وقصص الأنبياء وغير ذلك كثير...، ثمّ إنّ القرآن متشابه ومثاني يصدّق بعضه بعضا، كما قال تعالى: ﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحۡسَنَ ٱلۡحَدِيثِ كِتَٰبٗا مُّتَشَٰبِهٗا مَّثَانِيَ﴾ [الزّمر:23].

أمّا جعل الآية الأخيرة من سورة المزّمّل مدنيّة باعتبار طولها وعدم الحرص على الفاصلة فيها فغير وجيه، لأنّ هذا المعيار استقراء أغلبيّ غير مطّرد، فقد وردت في السور المكّيّة آيات طوال، كما وردت بالمقابل آيات قصار في السّور المدنيّة، فإذا ثبت بالنّقل الصّحيح أو الإجماع أنّ الآية مكّيّة فلا يردّ ذلك استنادا إلى مثل هذه المعايير.

الخطأ الثّاني: عجز العلماء القدماء عن ردّ الرّوايات المنسوبة إلى الصّحابة أو التّابعين، مثل قوله تعالى: ﴿قُلۡ جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَمَا يُبۡدِئُ ٱلۡبَٰطِلُ وَمَا يُعِيدُ ٤٩﴾ [سبأ:49] فقد فسّر ابن مسعود (ت32هـ) الحقّ بالسّيف رغم أنّ الآية مكّيّة متقدّمة على فرض القتال[2].

وقد تقدّم تفنيد هذه الدّعوى وبيان منهج المفسّرين في التّرجيح بين مرويّات الصّحابة الّتي يكون الخلاف فيها من قبيل خلاف التضادّ[3].

الخطأ الثّالث: الخلط بين مناسبة النّزول وبين سياق آخر جاء الاستشهاد فيه بالنّصّ[4]، مثال ذلك قوله تعالى: ﴿سَيُهۡزَمُ ٱلۡجَمۡعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ ٤٥﴾ [القمر:45] فقد ذكر السّيوطيّ (ت911هـ) أنّها نزلت في غزوة بدر رغم أنّ الآية مكّيّة. والصّواب –في نظر أبو زيد– أنّ سياق

[1]– صحيح فقه السّنّة، كمال بن السّيّد سالم، ج02/ ج05.

[2]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 93.

[3]– انظر ص 32 من هذا البحث.

[4]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 94.

الآية مقارنة بين آل فرعون ومشركي مكّة، وهذا السّياق يساهم في الصّراع المستعر بين المؤمنين والكفّار، حيث كانت الغلبة فيه للكفّار في العهد المكّيّ، لذا نجد النّصّ في هذا السّياق يتوعّد.

إنّ انتقاد أبو زيد للسّيوطيّ (ت911هـ) غير وجيه، بدليل وجود (السّين) الّتي تدلّ على المستقبل، فما المانع من كون الآية مكّيّة لكنّها تتوعّد الكفّار مستقبلا بالهزيمة، ثمّ يحصل هذا الوعيد في العهد المدنيّ؟..فإنّ هذا لا يعدّ فصلا للنّص عن دلالته بأيّ حال من الأحوال.

والّذي ينبغي التّنبيه إليه في هذا المقام أنّ أسلوب أبو زيد في انتقاد العلماء فيه إجحاف ومبالغة، وذلك أنّه إذا وقع خطأ من أحدهم فإنّه يعمّمه ويقعّد عليه القواعد ويجعله مذهبا ينسبه إلى كافّة العلماء، وهذا غير منصف، فلو سلّمنا مثلا أنّ السّيوطيّ (ت911هـ) أخطأ في تطبيق الآية السّابقة فإنّ هذا لا يعدّ ذريعة للقول بأنّ العلماء كانوا يخلطون بين مناسبة الآية والسّياق الّذي جاء فيه الاستشهاد بالآية. فخطأ العالم لا يُحتسب على الدّين.

ثمّ ختم المؤلّف هذا الفصل بإعادة ما ذكره سابقا بأنّ الفصل بين المكّيّ والمدنيّ ليس فصلا حاسما، وإنّما هو فصل مبنيّ على الاجتهاد المبنيّ بدوره على الظّنّ لا على اليقين. أمّا النّصّ فقد كان له دور كبير –من خلال تفاعله مع الواقع والثّقافة– في تطوير المفاهيم والألفاظ اللّغويّة، فقد وردت ألفاظ كثيرة في الآيات المكّيّة وصارت من بعد في المرحلة المدنيّة ألفاظا ذات دلالة شرعيّة، كلفظ "اللّمم" و"الفواحش" و"كبائر الإثم" وغيرها.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثّاني: أسباب النّزول

عرض المؤلّف هذا المبحث من مباحث علوم القرآن في الفصل الرّابع من الباب الأوّل، وافتتحه بقوله إنّ علم "أسباب النّزول" من أهمّ العلوم الكاشفة عن علاقة النّصّ بالواقع وتفاعله معه، فهو تماما كعلاقة النّصوص الأدبيّة بالواقع عند النّقاد العرب[1].

إنّ تسوية العلاقة بين النّصّ والواقع بالعلاقة بين الواقع والنّصوص الأدبيّة تسوية غير صحيحة. وذلك لأنّ العلاقة بين النّصوص الأدبيّة والواقع علاقة تأثّر وتأثير، فالكاتب فيها بشر يؤثّر فيه واقعه إيجابا أو سلبا، فهو ابن عصره وابن بيئته، أمّا العلاقة بين النّصّ القرآنيّ والواقع فإنّها علاقة تأثير من جانب النّصّ وتأثّر من جانب الواقع، وذلك لأنّ النّصّ القرآنيّ ينزل إمّا موافقا لحادثة ما، أو مصحّحا لخطإ، أو مبيّنا لحكم، أو غير ذلك. ولا يجوز في حقّ قائله سبحانه التّأثّر بالوقائع والأحداث. وقد تقدّم في المطلب السّابق الحديث عن عدم جواز تسوية النّصّ القرآنيّ بغيره من نصوص الثّقافة الأخرى[2].

يقول أبو زيد بعد ذلك، والنّصّ كما ورد في التّاريخ قد نزل منجّما على بضع وعشرين سنة، وكلّ آية لها سبب لنزولها، والآيات الّتي نزلت دون سبب قليلة جدّا، وقد أدرك علماء القرآن أنّ سبب النّزول هو أكبر معين للمفسّر على فهم الآية[3].

إنّ القول بأنّ كلّ آية لها سبب لنزولها والآيات الّتي نزلت دون سبب قليلة جدّا مجازفة يردّها الواقع، فالتّصانيف في هذا العلم –أسباب النّزول– قليلة جدّا، وهي مع قلّتها مختصرة، وعامّة ما فيها على اختصارها متكلّم فيه من حيث الصّحّة والثّبوت.

ثمّ إنّ علماء القرآن قد نصّوا على خلاف هذه الدّعوى، فأكثر القرآن نزل ابتداء دون سبب[4].

---

[1]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 97.

[2]– انظر ص 50 من هذا البحث.

[3]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 97.

[4]– قواعد التّفسير، خالد السّبت، ج 01/ ص 53. ومباحث في علوم القرآن، منّاع القطّان، ص74.

1.علّة التّنجيم: افتتح المؤلّف بعد ذلك هذا الفصل بعنصر أوّل سمّاه "علّة التّنجيم" والمقصود به هو سبب نزول القرآن منجّما وعدم نزوله جملة واحدة؟ فقد كان هذا السّؤال مطروحا من مشركي مكّة على سبيل الاعتراض: ﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ وَٰحِدَةٗۚ كَذَٰلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِۦ فُؤَادَكَۖ وَرَتَّلۡنَٰهُ تَرۡتِيلٗا ٣٢﴾ [الفرقان:32] وقد كان اعتراضُهم هذا نوعا من التّشكيك في مصدر النّصّ. وقد علّل أبو زيد سبب التّنجيم بصعوبة عمليّة الاتّصال على المتلقّي الأوّل خاصّة في بدايته، فتنجيم القرآن مراعاة من المرسل لحال المتلقّي الأوّل وهذا الأمر قد أدركه علماء القرآن، أمّا الأمر الّذي لم يدركوه فهو أنّ سبب هذا التّنجيم قد كان أيضا مراعاة حال المخاطبين به، وذلك أنّ الثّقافة كانت ثقافة شفاهيّة يستحيل فيها استيعاب نصّ بهذا الطّول، ومن جهة أخرى فإنّ تجدّد الوحي كان فيه مساندة للمسلمين في صراعهم مع الكفّار، فتنجيم النّصّ استجابة منه لشروط الواقع الثّقافي وأهمّها "الشّفاهيّة". ونزول القرآن منجّما لا يعني عدم قدرة الله على إنزاله جملة واحدة، فقد كان سبحانه قادرا على إنزاله جملة واحدة، كما كان قادرا على توفيق نبيّه لحفظ القرآن كلّه جملة واحدة، لكن ليس كلّ ممكن لازم الوقوع، فالتّنجيم كان لحكمة ذكرناها[1].

نعم، إنّ مراعاة حال المخاطبين بالتّنزيل من أسباب تنجيم القرآن، أمّا القول بأنّ هذا السّبب لم يدركه علماء القرآن فغير صحيح، وإلّا فمن الّذي أدرك واستخلص حكمة "التّدرّج في التّشريع" بسبب تنجيم النّصّ؟ وما التّدرّج في التّشريع إلّا مراعاة لحال المخاطبين.

ثمّ ختم المؤلّف هذا العنصر باللّمز في علماء السّلف ووصفهم بقوى التّخلّف، واتّهم فهمهم بأنّه فهم جزئيّ وأنّهم كانوا يفصلون بين النّصّ والواقع، ومن أسباب هذا الفصل سيطرة قوى التّخلّف والاتّجاهات الرّجعيّة على التّراث تماما كما هو حاصل اليوم[2].

2.كيفيّة التّنجيم: ثنّى بعد ذلك المؤلّف هذا الفصل بعنصر سمّاه "كيفيّة التّنجيم" ابتدأه بذكر الخلاف الّذي ورد بين العلماء في مفهوم الإنزال في الآيتين: ﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ﴾ [البقرة:185] و﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ١﴾ [القدر:01] هل المقصود

[1]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 98.

[2]- المرجع السّابق، ص 100.

منه إنزال القرآن كلّه، أو معناه الابتداء بالإنزال؟ فاختار أبو زيد القول الثّاني وهو الابتداء بالإنزال لأنّه هو الّذي يستقيم مع الواقع.

ثمّ نقل عن الزّركشيّ[1] (ت794هـ) خلاف علماء القرآن حول كيفيّة تنجيمه على ثلاثة أقوال:

أوّلها: أنّه نزل جملة واحدة إلى السّماء الدّنيا ليلة القدر، ثمّ نزل بعد ذلك منجّما.

الثّاني: أنّه نزل إلى السّماء الدّنيا في عشرين ليلة قدر من عشرين سنة، ينزل في كلّ ليلة ما يقدّر الله إنزاله في السّنة كلّها ثمّ ينزل بعد ذلك منجّما.

الثّالث: أنّه ابتدئ إنزاله في ليلة القدر، ثمّ نزل بعد ذلك منجّما.

واختار الزّركشيّ (ت794هـ) القول الأوّل لشهرته.

يقول أبو زيد عن هذه الأقوال إنّ كلّها افتراضات وتصوّرات لا دليل عليها، والسّبب الّذي جعل القدماء يلجؤون إلى مثل هذه الافتراضات هو خوفهم من اتّخاذ موقف نقديّ للرّوايات القديمة. والصّحيح في نظره أنّه لم يكن ثمّة نزول مجمل للنّصّ، لأنّ ذلك معارض للنّسخ الّذي هو إزالة لحكم النّصّ ومنطوقه، كما أنّ لفظ الإنزال الّذي ورد في الآية جاء بصيغة الماضي وهي صيغة دالّة بحقيقتها على ابتداء النّزول[2].

إنّ المتأمّل في أقوال هؤلاء النّخبة من الحداثيّين عموما ليتعجّب غاية العجب من تناقضهم وارتباكهم في الآراء، فبينما ينتقد أبو زيد هذه الأقوال الثّلاثة كلّها بدليل أنّها افتراضات لا دليل عليها، نجده بعد ذلك يرجّح القول الثّالث منها!!!.

أمّا دعوى خوف القدماء من اتّخاذ موقف نقديّ للرّوايات القديمة، فإنّها دعوى فيها إجحاف وظلم وهي دليل بغض وتحامل على علماء السّلف، وقد سبق تفنيدها[3].

[1]- البرهان، ج01/ ص 228-229.

[2]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 102.

[3]- انظر ص 32-55 من هذا البحث.

ثمّ ختم هذا العنصر بحكمه على موقف العلماء والأصوليّين من مبحث "أسباب النّزول" ووصفه له أنّه موقف أكثر نضجا.

3.الدّلالة بين عموم اللّفظ وخصوص السّبب: عقد المؤلّف بعد ذلك عنصرا ثالثا سمّاه "الدّلالة بين عموم اللّفظ وخصوص السّبب" ذكر في مطلعه أهمّيّة معرفة "أسباب النّزول" وأنّ لها دورا كبيرا في فهم النّصّ واستخراج دلالته، كما أنّها تساعد الفقيه على وضع أحكام عامّة اعتمادا على الأحكام الجزئيّة المستنبطة، لكنّ وضع هذه الأحكام العامّة يجب أن يستند بدوره إلى دوال في بنية النّصّ ذاته.

نقل المؤلّف بعد ذلك عن السّيوطيّ (ت911هـ) والزّركشيّ[1] (ت794هـ) فوائد معرفة علم "أسباب النّزول" ومجملها أربع فوائد هي:

1- معرفة الحكمة من تشريع الحكم.
2- تخصيص الحكم به عند من يرى أنّ العبرة بخصوص السّبب.
3- تخصيص اللّفظ بالسّبب.
4- الوقوف على المعنى الصّحيح للآية.

يقول أبو زيد بعدها إنّ السّبب الّذي دفع القدماء إلى جمع هذه الفوائد هو سعيهم إلى اكتشاف دلالة النّصّ، لكنّ اهتمامهم كان منصبّا على النّصوص الخاصّة بالأحكام دون ما عداها، إلّا أنّ طرقهم في التّحليل اللّغويّ للنّصوص هامّة جدّا.

وهنا يجب أن نقف وقفة مفادها أنّ المؤلّف –كما ذكرنا سابقا– مرتبك في آرائه، ففي الفصل السّابق –المكّيّ والمدنيّ– ذكر أنّ من جملة الأخطاء الّتي أدّت بالقدماء إلى افتراض تأخّر الحكم عن النّصّ وكذا تأخّر النّصّ عن الحكم عجزَهم عن التّفريق بين الدّلالتين اللّغويّة والشّرعيّة، إضافة إلى عجزهم عن التّحليل اللّغويّ للنّصوص، فيقول في ص 91: (وإذا كان افتراض تأخّر نزول النّصّ عن الحكم افتراضا وهميّا ناتجا عن قصور في مفهوم النّصّ الدّينيّ من جهة، وعن عجز في التّحليل اللّغويّ للنّصوص من جهة أخرى..) وفي هذا الفصل يرجع عن رأيه ويمدحهم ويُعجب بطرائقهم في التّحليل اللّغويّ للنّصوص ويصفها بأنّها طرائق هامّة!!! يقول في ص 103: (فإنّ طرائقهم في تحليل

[1]- الإتقان، ج 01/ ص 190، والبرهان، ج 01/ ص 22.

النّصوص لاستقطار دلالتها طرائق هامّة فيما يرتبط بمنهج التّحليل اللّغويّ للنّصوص بشكل عامّ!!!).

ثمّ انتقل المؤلّف بعد ذلك –كعادته– إلى انتقاد علماء الدّين المعاصرين، واتّهمهم بتجاهل "مقاصد الشّريعة" وذلك بزعمهم أنّ العبرة بـ "عموم اللّفظ" لا بـ "خصوص السّبب" وهذا الزّعم –في نظر أبو زيد– من شأنه أن يؤدّي إلى نتائج لا يسلّم بها هؤلاء العلماء أنفسهم، وأخطر هذه النّتائج –في نظره– إهدار حكمة "التّدرّج بالتّشريع" الّتي من شأنها أن تكشف عن منهج النّصّ في تغيير الواقع وعلاج عيوبه، كما أنّ هذا الزّعم يؤدّي كذلك إلى القضاء على التّشريعات والأحكام وهو ما وقع فيه الفقهاء أنفسهم أو في شيء شبيه به أمام آية الأنعام وهي قوله تعالى: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٥﴾﴾ [الأنعام:145] فقد ذهب الإمام مالك (ت179هـ) إلى أنّ هذه الآية تحصر المحرّمات اعتمادا منه على أسلوب القصر الّذي ورد في الآية بالنّفي والاستثناء، لكنّ الإمام الشّافعيّ (ت204هـ) ذهب إلى أنّ دلالتها تحريم ما ورد فيها فقط اعتمادا منه على سبب النّزول[1].

إنّ دعوى كون تطبيق قاعدة "العبرة بعموم اللّفظ لا بخصوص السّبب" يؤدّي إلى إهدار حكمة "التّدرّج في التّشريع" ويؤدّي إلى القضاء على التّشريعات والأحكام، دعوى لا يسلّم بها، وذلك أنّ الأحكام الشّرعيّة لا تقتصر على شخص معيّن أو مكان معيّن أو زمان معيّن –ولو كان نزولها في شخص معيّن– إلّا إن دلّ الدّليل على التّخصيص أو كان اللّفظ لا يحتمل العموم لغة. أمّا قصر الأحكام على أسبابها فهذا هو الّذي يؤدّي إلى القضاء على التّشريعات والأحكام بحصرها في شخص معيّن، كما أنّه منافٍ لصلاح الشّريعة لكلّ زمان ومكان. وممّا يعضّد قولنا هذا ما تقدّم من حديث الرّجل الّذي أصاب من امرأة قُبلة فنزلت فيه آية (هود)، فقال الرّجل: (ألِيَ هذا؟) أي: هل هو خاصّ بي؟ فقال له النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "بَلْ لِجَمِيعِ أُمَّتِي"[2]. فهذا يبيّن لنا أنّ الأصل في الأحكام الشّرعيّة العموم إلّا أن يدلّ الدّليل على التّخصيص. قال ابن تيمية (ت728هـ): (وقد

[1]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 105.

[2]– تقدّم تخريجه في ص 50. وقد استدلّ بهذا الحديث الشّنقيطيّ في "المذكّرة" ص 200 على صحّة هذه القاعدة.

يجيء كثيرا من هذا الباب قولهم: هذه الآية نزلت في كذا، لا سيما إن كان المذكور شخصا، كأسباب النّزول المذكورة في التّفسير...فالّذين قالوا ذلك لم يقصدوا أنّ حكم الآية مختصّ بأولئك الأعيان دون غيرهم، فإنّ هذا لايقوله مسلم ولا عاقل على الإطلاق)[1] وقال السّيوطيّ (ت911هـ): (ومن الأدلّة على اعتبار عموم اللّفظ احتجاج الصّحابة وغيرهم في وقائع بعموم آيات نزلت على أسباب خاصّة، شائعا ذائعا بينهم)[2].

ثمّ إنّ اللّغة تعضّد صحّة هذه القاعدة، وذلك أنّ المرأة إذا قالت لزوجها: طلّقني، فطلّق جميع نسائه، فإنّ الطّلاق يقع عليهنّ جميعا ولا يختصّ بمن طلبته لكونها سبب وقوعه[3].

ومن جهة أخرى، فقد وقع المؤلّف في الخطإ الّذي نبّهنا إليه سابقا[4] من خلال تمثيله بآية الأنعام في هذا الموضع، وهو أنّه يلتقط خطأ وقع فيه أحد العلماء الأجلّاء ويقعّد عليه قاعدة وأصلا، ثمّ يعمّمه على سائر أهل العلم ويجعله خطأ وقع فيه القدماء –على حدّ تعبيره– وقد سبق أن بيّنّا أنّ خطأ العالم لا يحتسب على الدّين بحال.

ثمّ يقول أبو زيد إنّ مناقشة دلالة النّصوص من خلال ثنائيّة "عموم اللّفظ" و"خصوص السّبب" يتعارض مع طبيعة العلاقة بين النّصّ والواقع، لأنّ إنتاج النّصّ يتمّ من خلال الفكر والثّقافة، أمّا دوال النّصّ فإنّها تنتمي إلى النّظام اللّغويّ الّذي يعتبر النّظام المركزيّ في الثّقافة، وفي النّصوص تتفاعل نظم دلاليّة، فمنها ما يتجاوز إطار الوقائع الجزئيّة ومنها ما لا يتجاوزه، وقارن ذلك أو قاسه على النّصوص الأدبيّة الّتي تشير إلى حياة المؤلّف ومعتقدات عصره.

ثمّ ادّعى أنّ إهدار "الخصوص" لحساب "العموم" يؤدّي إلى خلق تعارضات في النّصوص لا يمكن حلّها.

يقول أبو زيد بعد ذلك إنّ الألفاظ لا تدلّ دائما على "العموم" فقد يرد اللّفظ عامّا ويراد به "الخصوص"، وهذا "الخصوص" قد يكون مكتسبا من سبب النّزول ومثّل لذلك بقول الله تعالى:

---

[1]– مقدّمة في أصول التّفسير لابن تيمية مع شرحها للدّكتور مساعد الطّيّار ص 65-66.

[2]– الإتقان، ج01/ ص 197.

[3]– ذكر هذه الفائدة الشّنقيطيّ في "المذكّرة" ص 201.

[4]– انظر ص 56 من هذا البحث.

﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ فَٱخۡشَوۡهُمۡ فَزَادَهُمۡ إِيمَٰنٗا وَقَالُواْ حَسۡبُنَا ٱللَّهُ وَنِعۡمَ ٱلۡوَكِيلُ ١٧٣﴾ [آل عمران:173].

4.**تحديد سبب النّزول:** ثمّ عقد المؤلّف بعد ذلك عنصرا رابعا سمّاه "تحديد سبب النّزول"، افتتحه بقوله إنّ أسباب النّزول رغم أهمّيّتها فإنّ السّبيل إلى معرفتها على وجه اليقين أمر صعب المنال خصوصا عندما تتعارض الرّوايات المختلفة، وهو ما جعل القدماء يقعون في مشكلة كيفيّة التّرجيح بين الرّوايات، لأنّهم –في نظر أبو زيد– كانوا يتصوّرون أنّ أسباب النّزول لا سبيل إلى معرفتها إلّا بالرّواية ولا مجال للاجتهاد فيها، وإليه ذهب الواحديّ[1] (ت468هـ) والحاكم[2] (ت405هـ) في "علوم الحديث" وابن الصّلاح[3] (ت643هـ) وغيرهم[4].

والّذي يظهر من هذا الكلام أنّ أبو زيد قد وقع له خلط بين (معرفة أسباب النّزول) و(كيفيّة التّرجيح بين روايات أسباب النّزول)، وذلك من خلال وصفه للقدماء بأنّهم كانوا يتصوّرون أنّ أسباب النّزول لا سبيل إلى معرفتها إلّا بالرّواية، وهذا ما جعلهم يقعون في مشكلة كيفيّة التّرجيح بين الرّوايات. فأقول:

إنّ معرفة سبب النّزول أمر، والتّرجيح بين روايات أسباب النّزول أمر آخر، وذلك أنّ أسباب النّزول هي في حقيقتها وقائع وأحداث تاريخيّة مضت مع من عايشها، وعليه فإنّه لا سبيل إلى معرفتها وإدراكها إلّا أن يخبرنا بها من عايشها وهو المقصود بالرّواية، وهذا أمر لا مجال للاجتهاد فيه. قال الواحديّ (ت468هـ): (ولا يحلّ القول في أسباب نزول الكتاب، إلّا بالرّواية والسّماع ممّن

[1]– هو عليّ بن أحمد بن متّوية، أبو الحسن الواحديّ (ت 468هـ) مفسّر، عالم بالأدب، نعته الذّهبيّ بإمام علماء التّأويل، مولده ووفاته بنيسابور، من مؤلّفاته: (البسيط) و (الوسيط) و (أسباب النّزول). الأعلام للزّركليّ، ج 04/ ص 255.

[2]– هو محمّد بن عبد الله النّيسابوريّ (321هـ– 405هـ) الشّهير بالحاكم، من أكابر حفّاظ الحديث و المصنّفين فيه، مولده ووفاته بنيسابور، أخذ عن نحو ألفي شيخ، من مؤلّفاته: (المستدرك على الصّحيحين). المرجع السّابق، ج 06/ ص 227.

[3]– هو عثمان بن عبد الرّحمن الشّهرزوريّ (577هـ–643هـ) المعروف بابن الصّلاح، أحد الفضلاء في التّفسير والحديث والفقه، ولد في شرخان وتوفّي في دمشق، من مؤلّفاته:(معرفة أنواع علم الحديث). المرجع السّابق، ج 04/ ص 207.

[4]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 108–109.

شاهدوا التّنزيل ووقفوا على الأسباب، وبحثوا عن علمها وجدّوا في الطّلاب)[1]. أمّا ما فيه مجال للاجتهاد فإنّه التّرجيح بين الرّوايات المتعارضة في أسباب النّزول.

أمّا وصفه للقدماء بأنّهم وقعوا في مشكلة كيفيّة التّرجيح بين الرّوايات فإنّه ادّعاء باطل، ولا أدلّ على بطلانه من فعل هؤلاء العلماء أنفسهم، فقد استفاض عنهم في كتب الأصول والحديث أنّهم وضعوا أكثر من مائة قاعدة للتّرجيح بين الرّوايات المتعارضة[2]، منها على سبيل المثال: (تقديم السّند العالي على السّند النّازل) و(تقديم رواية الفقيه على رواية غير الفقيه) و(تقديم القول على الفعل) و(تقديم قول صاحب الحادثة على قول غيره)[3].

وهذا الانتقاد من أبو زيد إن دلّ على شيء فإنّما يدلّ على عدم اطّلاعه على أقوال العلماء، وتحامله عليهم ونقدهم دون إنصاف.

ثمّ إنّ هؤلاء العلماء –في نظر أبو زيد– لم يتنبّهوا إلى أنّ نشأة علم "أسباب النّزول" لم تكن في عصر الصّحابة، بل كانت بعد ذلك في عصر تال هو عصر التّابعين، حيث احتاج التّابعون إلى معرفة أسباب النّزول لكي يدركوا دلالة بعض النّصوص الّتي أشكلت عليهم، وهو ما جعلهم يسألون الصّحابة عن الوقائع والأحداث الّتي كان لها ارتباط بهذه النّصوص، لكنّ عامل الزّمان كان له أثر في تذكّر الصّحابيّ لسبب النّزول[4].

أمّا إذا أراد بالنّشأة بداية التّدوين فنعم، لأنّ العلم لم يُدوّن في عصر الصّحابة رضي الله عنهم، وأمّا إذا أراد بداية التّطبيق، وتفسير النّصوص على ضوء أسباب نزولها فهذا خطأ، لأنّ ذلك قد كان في عصر الصّحابة.

أمّا قوله إنّ العلماء لم يتنبّهوا إلى أنّ نشأة هذا العلم كانت بعد عصر الصّحابة فقول ظالم، وإذا لم يتنبّه هؤلاء الجهابذة إلى ذلك، فمن يتنبّه له؟. ثمّ إنّ مصنّفاتهم شاهدة على ظلم هذه الدّعوى، فإنّك عندما تقرأ أيّ مصنّف في التّفسير أو علوم القرآن أو أسباب النّزول أو غيرها تجدهم

[1]– أسباب النّزول للواحديّ ص 10.

[2]– كما بيّن ذلك غير واحد من أهل العلم كالعراقيّ في نكته على ابن الصّلاح، ج04/ ص 448، والشّنقيطيّ في "المذكّرة" ص 297 وما بعدها.

[3]– المذكّرة للشّنقيطيّ، ص 299.

[4]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 110.

دائما ينبّهون إلى نشأة العلم الّذي هم بصدد تقرير مسائله، وتاريخ التّدوين فيه. يقول الزّركشيّ[1] (ت794هـ) -في مطلع حديثه عن أسباب النّزول-: (النّوع الأوّل: معرفة أسباب النّزول. وقد اعتنى بذلك المفسّرون في كتبهم، وأفردوا فيه تصانيف، منهم: عليّ بن المدينيّ[2] (ت234هـ) شيخ البخاريّ (ت256هـ)، ومن أشهرها تصنيف الواحديّ (ت468هـ) في ذلك). ويقول السّيوطيّ (ت911هـ): (النّوع التّاسع: معرفة سبب النزول. أفرده بالتّصنيف جماعة، أقدمهم عليّ بن المدينيّ (ت234هـ) شيخ البخاريّ (ت256هـ)، ومن أشهرها كتاب الواحديّ (ت468هـ)، على ما فيه من إعواز...)[3].

يقول أبو زيد: إضافة إلى ذلك فإنّه ليس كلّ الصّحابة يعلمون أسباب نزول الآيات كلّها، بل كان كلّ واحد منهم يعلم شيئا من ذلك على تفاوت بينهم وهو ما تنبّه إليه ابن تيمية (ت728هـ) فقال بالتّفريق في روايات الصّحابة بين ما يحدّد سبب النّزول وبين ما يشير إلى حكم الآية، لكنّ هذا التّنبيه من ابن تيمية (ت728هـ) لا يحلّ لنا مشكلة التّرجيح بين روايتين متعارضتين في سبب نزول آية واحدة.

وإذا كانت معرفة أسباب النّزول تعتمد على القرائن الّتي تحتفّ بالقضايا فإنّ فهم هذه القرائن وتأويلها يختلف من صحابيّ إلى آخر، وعليه فإنّه يجب علينا —في نظر أبو زيد- الحذر من التّأكيدات الجازمة من بعض الصّحابة أو التّابعين في أسباب النّزول، كقول ابن مسعود (ت32هـ): (والّذي لا إله غيره، ما نزلت آية من كتاب الله تعالى إلّا وأنا أعلم فيمن نزلت وأين نزلت)[4].

---

[1]- البرهان، ج 01/ ص 22.

[2]- هو عليّ بن عبد الله بن جعفر المدينيّ، البصريّ، أبو الحسن (161هـ-234هـ) محدّث مؤرّخ، كان حافظ عصره، له نحو مائتي مصنّف، ولد بالبصرة ومات بسامراء، من كتبه: (الأسامي والكنى) و(الطّبقات). الأعلام للزّركليّ، ج04/ ص 303.

[3]- الإتقان، ج01/ ص 189.

[4]- رواه البخاريّ، كتاب فضائل القرآن، باب: القرّاء من أصحاب النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، ح رقم 5002.
مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 110.

قلت: كبرت كلمة تخرج من أفواههم، هذا طعن صريح في صحابة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وتقليل من شأنهم، وانتقاص لهم، واتّهام لحفظهم وضبطهم وأمانتهم، وقد أجمع علماء الأمّة على عدالتهم وحفظهم وضبطهم وإتقانهم[1].

ثمّ يقول المؤلّف إنّ القدماء قد أعطوا الأولويّة لمرويّات الصّحابة في أسباب النّزول حتّى رفعوها إلى درجة الأحاديث المسندة، وكذلك مرويّات أئمّة التّفسير من التّابعين الآخذين عن الصّحابة فقد جعلت في مرتبة الأحاديث المرفوعة، ثمّ إنّ عصر التّابعين كان عصر الخلافات السّياسيّة وعليه فإنّ تحديد أهل الثّقة فيه قد تمّ على أساس أيديولوجيّ انتهى إلى إعطاء سلطة دينيّة لبعض التّابعين دون بعض[2].

وهذا ادّعاء غير صحيح، وهو في حقيقته تشكيك في نزاهة العلماء الّذين استفاضت عدالتهم، وفي من زكّاهم من العدول، كما أنّ التّاريخ يكذّبه، فقد أجمع جماهير أئمّة الحديث والفقه على أنّه يُشترط في من يُحتجُّ بروايته أن يكون عدْلا، ضابطا لما يرويه، وتفصيله: أن يكون مسلما، بالغا، عاقلا، سالما من أسباب الفسق وخوارم المروءة، متيقّظا غير مغفّل، حافظا إن حدّث من حفظه، ضابطا لكتابه إن حدّث من كتابه، وإن كان يحدّث بالمعنى: اشتُرط فيه مع ذلك أن يكون عالما بما يحيل المعاني، والله أعلم[3]. قال الحافظ العراقيّ[4] (ت806هـ) في ألفيّته المشهورة[5]:

معرفة من تُقبل روايته ومن تُردّ:

257- أَجْمَعَ جُمْهُورُ أَئِمَّةِ الْأَثَرْ.....وَ الْفِقْهِ فِي قَبُولِ نَاقِلِ الْخَبَرْ

258- بِأَنْ يَكُونَ ضَابِطًا مُعَدَّلَا.....أَيْ يَقِظًا وَلَمْ يَكُنْ مُغَفَّلَا

259- يَحْفَظُ إِنْ حَدَّثَ حِفْظًا يَحْوِي.....كِتَابَهُ إِنْ كَانَ مِنْهُ يَرْوِي

---

[1]- نقل الإجماع على ذلك الحافظ العراقيّ وغيره من أهل العلم. "النّكت على ابن الصّلاح" ج05/ ص 51.

[2]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 111.

[3]- علوم الحديث لابن الصّلاح، ص 68.

[4]- هو عبد الرّحيم بن الحسين بن عبد الرّحمن، أبو الفضل (725هـ- 806هـ) المعروف بالحافظ العراقيّ، بحّاثة، من كبار حفّاظ الحديث، ولد في رازنان وتوفّي في القاهرة، من أشهر مؤلّفاته (ألفيّة مصطلح الحديث). الأعلام للزّركليّ، ج 03/ ص 344.

[5]- ألفيّة العراقيّ، ص 116-117.

260- يَعْلَمُ مَا فِي اللَّفْظِ مِنْ إِحَالَهْ.....إِنْ يَرْوِ بِالْمَعْنَى، وَفِي الْعَدَالَهْ

261- بِأَنْ يَكُونَ مُسْلِمًا ذَا عَقْلِ.....قَدْ بَلَغَ الْحُلْمَ سَلِيمَ الْفِعْلِ

262- مِنْ فِسْقٍ اَوْ خَرْمِ مُرُوءَةٍ، وَمَنْ.....زَكَّاهُ عَدْلَانِ فَعَدْلٌ مُؤْتَمَنْ

أمّا القول بأنّ تحديد أهل الثّقة قد تمّ على أساس أيديولوجيّ انتهى إلى إعطاء سلطة دينيّة لبعض التّابعين على بعض، فإنّه افتراء يدلّ على النّظر إلى الآثار وأصحابها وكذا أقوال العلماء بنظرة تكذيب واتّهام وسوء ظنّ، دالّة على الحقد.

إنّ منهج القدماء هذا –في نظر أبو زيد– لا يحقّق لنا معرفة سبب النّزول على وجه القطع واليقين، وعليه فإنّه يجب منح حقّ الاجتهاد والتّرجيح بطرق أخرى للباحث المعاصر تستند إلى الدّوال الدّاخليّة والخارجيّة للنّصّ، لأنّ تحليل النّصّ لا ينبغي أن يسير في اتّجاه واحد، بل يجب أن يسير في حركة مكّوكيّة بين الدّاخل والخارج، لا إغفال الدّاخل تماما بالتّرجيح بين الرّوايات كما يفعل القدماء، أو إغفال الخارج تماما بالتّحليل الشّكلي للغة النّصّ[1].

5.تكرار نزول الآية، وتعدّد الآيات عند السّبب الواحد: ختم المؤلّف بعد ذلك هذا الفصل بعنصر خامس سمّاه "تكرار نزول الآية، وتعدّد الآيات عند السّبب الواحد" افتتحه بقوله إنّ منهج القدماء في معرفة أسباب النّزول بالتّرجيح بين الرّوايات ينتهي بنا إلى الدّخول في افتراضات ذهنيّة هدفها الجمع بين أقوال المتقدّمين دون نقد أو تمحيص وهذا بسبب صفة القداسة الّتي أضفيت عليهم[2]، وهي النّتيجة نفسها التي انتهى إليها علم المكّيّ والمدنيّ، ومثّل لذلك بقول الله تعالى: ﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ وَلَوۡ كَانُوٓاْ أُوْلِي قُرۡبَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُمۡ أَنَّهُمۡ أَصۡحَٰبُ ٱلۡجَحِيمِ ١١٣﴾ [التّوبة:113] فذكر لهذه الآية ثلاث روايات تبيّن سبب نزولها، وقد جمع القدماء بين هذه الرّوايات بافتراض تعدّد النّزول، لكنّ هذا الافتراض يستلزم القول بنسيان النّصّ من جانب المتلقّي الأوّل[3]، ثمّ رجّح المؤلّف أنّ رواية البخاريّ (ت256هـ) ومسلم[1]

[1]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 111.

[2]- وقد رددت هذا القول مرارا وبيّنت خطأه. انظر ص 32-55-67 من هذا البحث.

[3]- وقد سبق ردّ هذا الاستلزام وتبيين خطئه، انظر ص 53 من هذا البحث.

(ت261هـ) هي الرّواية الصّحيحة في تبيين سبب نزول الآية، لا ثقة منه في البخاريّ (ت256هـ) ومسلم (ت261هـ) وإنّما اعتمادا منه على تحليل بنية الآية.

يقول المؤلّف بعد ذلك إنّ هذا الافتراض الّذي ورد من القدماء –افتراض تكرّر النّزول- يؤدّي منطقيّا إلى افتراض آخر معاكس له، وهو افتراض تعدّد النّزول عند السّبب الواحد، ومثّل لذلك بحديث أمّ سلمة (ت60هـ) رضي الله عنها أنّها سألت النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم عن ذكر الرّجال في القرآن وعدم ذكر النّساء، فأنزل الله: ﴿إِنَّ ٱلْمُسْلِمِينَ وَٱلْمُسْلِمَٰتِ وَٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ﴾ الآية. [الأحزاب:35] وأنزل: ﴿فَٱسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ أَنِّى لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٍ مِّنكُم مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ﴾ [آل عمران:195] وأنزل: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا۟ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ ۚ وَسْـَٔلُوا۟ ٱللَّهَ مِن فَضْلِهِۦٓ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمًا ﴿٣٢﴾﴾ [النّساء:32]. ثمّ ذكر أنّ هذا ليس سببا لنزول العديد من النّصوص، فغالب الظّنّ أنّ السّؤال من أمّ سلمة (ت60هـ) كان مرّة واحدة، كما أنّ استخدام القرآن للفظ "الرّجال" لا يدلّ على الذّكور فقط، فقد يدلّ على الذّكور والإناث على التّغليب، وهذا أسلوب معروف في لغة العرب، ثمّ إنّ القرآن إذا أراد التّفريق في الأحكام بين الجنسين فإنّه يفصّل ويبيّن.

بناء على هذا فإنّ القول بتعدّد النّزول عند السّبب الواحد قول غير صحيح لأنّه افتراض كسابقه يؤدّي إلى الفصل بين النّصّ ودلالته[2].

إنّ القول بتعدّد النّزول عند السّبب الواحد قول واقع شرعا وجائز عقلا، فما المانع من قبوله؟ قال السّيوطيّ (ت911هـ): (عكس ما تقدّم أن يُذكر سبب واحد في نزول آيات متفرّقة، ولا إشكال في ذلك، فقد ينزل في الواقعة الواحدة آيات عديدة في سور شتّى)[3] ثمّ مثّل لذلك بالعديد من الأمثلة.

---

[1]- هو مسلم بن الحجّاج بن مسلم القشيريّ النّيسابوريّ (204هـ-261هـ) أبو الحسين، حافظ من أئمّة المحدّثين، ولد بنيسابور وتوفّي بها، من أشهر كتبه (صحيح مسلم) و(المسند الكبير) و(الجامع). الأعلام للزّركليّ، ج 07/ ص 221.

[2]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 115.

[3]- الإتقان، ج01/ ص 225.

أمّا ردّ هذا القول بحجّة فصله بين النّصّ ودلالته فإنّه احتجاج عليل، وذلك أنّه لا وجه للفصل في مثل هذا الافتراض بينهما. لأنّ أبو زيد أصلا لم يبيّن كيفيّة وقوع هذا الفصل، فهي مجرّد حجّة وهميّة لردّ أقوال السّلف.

أمّا استدلاله بأنّ لفظ "الرّجال" يطلق على الرّجال والنّساء معا من باب التّغليب، فإنّه استدلال في غير محلّه، لأنّ هذا الأمر لا نختلف فيه، ويلزم منه أنّ أمّ سلمة (ت60هـ) رضي الله عنها لم تكن تفهم خطابات القرآن الكريم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثّالث: النّاسخ والمنسوخ

ناقش المؤلّف هذا المبحث من مباحث علوم القرآن في الفصل الخامس والأخير من الباب الأوّل، فافتتحه بقوله إنّ ظاهرة النّسخ أكبر دليل على جدليّة العلاقة بين النّصّ والواقع[1].

وقد بيّنت سابقا[2] أنّ العلاقة بين النّصّ والواقع ليست علاقة جدليّة، وإنّما هي علاقة تأثير من جانب النّصّ وتأثّر من جانب الواقع، فالنّسخ تعويض حكم سابق بحكم لاحق لتقويم الواقع وعلاج عيوبه تدريجيّا، أي بالتّدرّج في التّشريع.

1.مفهوم النّسخ: افتتح المؤلّف هذا الفصل بعنصر أوّل سمّاه "مفهوم النّسخ" ذكر في مطلعه أنّ علماء القرآن اعتمدوا في تحديد مفهوم النّسخ على آيتين قرآنيّتين، أولاهما الآية 101 من سورة "النّحل" وهي قوله تعالى: ﴿وَإِذَا بَدَّلْنَآ ءَايَةً مَّكَانَ ءَايَةٍ وَٱللَّهُ أَعْلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ قَالُوٓاْ إِنَّمَآ أَنتَ مُفْتَرٍۚ بَلْ أَكْثَرُهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴿١٠١﴾﴾ أمّا الثّانية فهي الآية 106 من سورة "البقرة" وهي قوله تعالى: ﴿۞مَا نَنسَخْ مِنْ ءَايَةٍ أَوْ نُنسِهَا نَأْتِ بِخَيْرٍ مِّنْهَآ أَوْ مِثْلِهَآۗ أَلَمْ تَعْلَمْ أَنَّ ٱللَّهَ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ﴿١٠٦﴾﴾. لكنّ أبو زيد يفسّر معنى "الآية" في هذين الموضعين بالمعنى اللّغويّ وهي "العلامة الدّالّة" دون المعنى الشّرعيّ وهو الآية القرآنيّة[3].

وهذا تخصيص يحتاج إلى دليل شرعيّ، لأنّ لفظ "ءاية" في الموضعين جاء نكرة في سياق الشّرط فهو يفيد العموم كما هو معروف عند الأصوليّين[4]، والأخذ بعموم الألفاظ العامّة واجب حتّى يثبت تخصيصها، لأنّ العمل بنصوص الكتاب والسّنّة واجب على ما تقتضيه دلالتها حتّى يقوم دليل على خلاف ذلك[5].

---

[1]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 117.

[2]- انظر ص 47-61 من هذا البحث.

[3]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 118.

[4]- المذكّرة للشّنقيطي، ص 197. الأصول من علم الأصول لابن عثيمين، ص 25. شرح الورقات للفوزان، ص 93.

[5]- الأصول من علم الأصول لابن عثيمين، ص 26.

ثمّ إنّ أهل العلم بالتّفسير من لدن صحابة النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام إلى الآن –في حدود ما بحثت– لم يرد عنهم تخصيصها بالمعنى اللّغويّ دون الشّرعيّ، فهذا دليل على أنّهم يأخذون بها على عمومها[1]، بل إنّ اللّغويّين أنفسهم فهموا منها العموم ولم يقصروها على المعنى اللّغويّ[2].

ومخالفة هؤلاء العلماء كلّهم بإحداث قول لم يقولوا به غير جائز شرعا لأنّه خرق لإجماعهم، قال في المراقي[3]:

617-وَخَرْقَهُ فَامْنَعْ لِقَوْلٍ زَائِدِ.....إِذْ لَمْ يَكُنْ ذَاكَ سِوَى مُعَانِدِ.

ولأنّه يلزم من ذلك أنّه قد خفي عنهم بعض ما هو صحيح، ويلزم من هذا القول أنّهم كانوا في بعض أمورهم يعبدون الله على جهالة، وهذا غير جائز على أمّة الإسلام المعصومة بنور الوحيين، بدليل قوله عليه الصّلاة والسّلام: "إِنَّ اللهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ"[4].

---

[1]- منهم: ابن عبّاس، ومجاهد، وأبو العالية، ومحمّد بن كعب القرظيّ، والضّحّاك، وعطاء، وقتادة، والسّدّيّ، والحسن البصريّ، وابن أبي حاتم، كما نقله عنهم الطّبريّ في تفسيره، ج02/ ص388، وابن كثير في تفسيره، ج01/ ص149-150. وانظر: أحكام القرآن للبيهقيّ، ج01/ ص34. أحكام القرآن للجصّاص، ج01/ ص72. تفسير القرطبيّ، ج02/ ص300. تفسير القرآن العزيز لابن أبي زمنين، ج01/ ص168. التّفسير الكبير لابن تيمية، ج03/ ص38. تفسير الإمام الشّافعيّ للفرّان، ج01/ ص215. الدّرّ المصون للسّمين الحلبي، ج02/ ص57. الدّرّ المنثور للسّيوطيّ، ج01/ ص542. الجواهر الحسان للثّعالبيّ، ج01/ ص292. اللّباب لأبي حفص الدّمشقيّ، ج02/ ص364. المصابيح للوزير المغربيّ، ص175. تفسير الجلالين، ص17. التّحرير والتّنوير لابن عاشور، ج01/ ص656. التّفسير الوجيز لوهبة الزّحيلي، ص18. التّسهيل للعدويّ، ج02/ ص182. التّفسير الصّحيح لحكمت ياسين، ج01/ ص210. البرهان للزّركشي، ج02/ ص30. الإتقان للسّيوطيّ، ج04/ ص1436. مناهل العرفان للزّرقاني، ج02/ ص140. مباحث في علوم القرآن لمنّاع القطّان، ص228. دراسات في علوم القرآن الكريم لفهد الرّومي، ص406. الواضح في علوم القرآن لمصطفى ديب ومحي الدّين ديب، ص141. المقدّمات الأساسيّة للجديع، ص217. المذكّرة للشّنقيطي، ص65. الأصول من علم الأصول لابن عثيمين، ص40. بحوث منهجيّة في علوم القرآن، موسى إبراهيم، ص148. شرح الورقات للفوزان، ص 13.

[2]- كالفرّاء وغيره. تاج العروس للزّبيدي، مادّة (نسخ)، ج07/ ص355. تفسير البحر المحيط لأبي حيّان، ج01/ ص506. المفردات للرّاغب، ص490.

[3]- مراقي السّعود للشّنقيطي، ص78.

[4]- رواه التّرمذيّ في (كتاب الفتن)، باب: (ما جاء في لزوم الجماعة) ح رقم: 2305، وصححه الألباني في "صحيح سنن الترمذي"، ح رقم: 2167.

ومن ناحية أخرى فإنّ الأصل في ألفاظ النّصوص الشّرعيّة حملها على الحقائق الشّرعيّة، لا على الحقائق اللّغويّة أو العرفيّة إلّا إن دلّ دليل على ذلك، كالسّياق أو غيره. كما أنّ الأصل في كلام أهل اللغّة أن يحمل على الحقائق اللّغويّة، وكلام أهل العرف على الحقائق العرفيّة[1].

2.**وظيفة النّسخ**: ثنّى المؤلّف بعد ذلك هذا الفصل بعنصر سمّاه "وظيفة النّسخ"، ذكر فيه أنّ النّسخ له حكم كثيرة منها التّدرّج في التّشريع، و قد كان هذا المقصد في الحقيقة منطلقا من جدليّة النّصّ مع الواقع[2]، و أنّ النّسخ ليس بَداء كما يعتقده اليهود وأنّه لا يعني تغيّرا في ذات الله تعالى أو في علمه سبحانه، لكنّ معرفة النّاسخ من المنسوخ أمر يعتمد أساسا على معرفة ترتيب نزول الآيات وهو أمر ليس بالسّهل كما نتصوّر.

ثمّ ذكر المؤلّف أنّ علماء السّلف غالَوْا في التّمثيل للنّسخ، وخلطوا بين النّسخ وغيره كتخصيص العامّ وتقييد المطلق وغير ذلك[3].

قلت: إنّ الآيات القرآنيّة في هذا الموضوع على نوعين:

1.آيات متّفق على نسخها بين العلماء، وهذا النّوع قليل جدّا.

2.آيات مختلف في نسخها، والعلماء في هذا النّوع بين مقلّ ومكثر.

وهذا التّفصيل يردّ تعميم القول بأنّ علماء السّلف قد غالوا في التّمثيل للنّسخ، ومن هنا يتبيّن لنا أنّ أبو زيد قد وقع للمرّة الثّالثة في الخطإ الّذي نبّهنا عليه سابقا، وهو تعميمه لخطإ أحد العلماء أو بعضهم على الجميع، واحتسابه على الدّين[4].

أمّا دعوى خلط العلماء بين النّسخ وغيره كتقييد المطلق وتخصيص العامّ فإنّها تدلّ دلالة واضحة على عدم اطّلاع أبو زيد على أقوال علماء السّلف ومقاصدهم من المصطلحات، وذلك أنّ

[1]- الأصول من علم الأصول لابن عثيمين، ص14.

[2]- وقد بيّنت مرارا خطأ هذا القول، والوجه الصّحيح في ذلك. انظر ص 47-61 من هذا البحث.

[3]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص

[4]- انظر ص 60-66 من هذا البحث.

علماء السّلف كانوا يطلقون النّسخ ويريدون به كلّ ما طرأ على النّصّ من تغيير سواء كان تخصيصا للعموم أم تقييدا للإطلاق أم تبيينا للإجمال أم نسخا بمعناه المعروف عند المتأخّرين[1].

ثمّ ذكر أنّ بقاء النّصّ المنسوخ إلى جانب النّصّ النّاسخ أمر ضروريّ لأنّه يمكن أن يفرضه الواقع مرّة أخرى، كالأمر بقتال الكفّار حال القوّة والصّبر عليهم حال الضّعف[2].

إنّ القول بوجوب بقاء النّصّ المنسوخ إلى جانب النّصّ النّاسخ قول غير صحيح، وأصرح ما يدلّ على بطلانه هو الواقع الشّرعيّ، فقد ثبت شرعًا رفعُ نصوصٍ منسوخةٍ بألفاظها، والله جلّ وعلا يُثبت ما يشاء ويمحو ما يشاء ولا معقّب لحكمه: ﴿يَمْحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثْبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلْكِتَٰبِ ﴿٣٩﴾﴾ [الرّعد:39]، كما أنّه سبحانه يفعل ما يشاء: ﴿لَا يُسْـَٔلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾ [الأنبياء:23]. وإذا ثبت وقوعه شرعا ثبت جوازه عقلا، لأنّ الوقوع أوّل دليل على الجواز[3].

ومن الأدلّة العقليّة على جواز نسخ التّلاوة أنّ ما يتعلّق بالنّصوص القرآنيّة من التّعبّد بلفظها، وجواز الصّلاة بها، وحرمتها على الجنب في قراءتها ومسّها، شبيه كلّ الشّبه بما يتعلّق بها من دلالتها على الوجوب والحرمة ونحوهما، في أنّ كلّا من هذه المذكورات حكم شرعيّ يتعلّق بالنّصّ الكريم، وقد تقتضي المصلحة نسخ الجميع، وقد تقتضي نسخ بعض هذه المذكورات دون بعض، وإذن يجوز أن تنسخ الآية تلاوة وحكما، ويجوز أن تنسخ تلاوة لا حكما، ويجوز أن تنسخ حكما لا تلاوة[4].

أمّا احتجاج المؤلّف على هذه الدّعوى بإمكانيّة فرض الواقع لحكم الآية المنسوخة مرّة أخرى فيُرجع إليه في العمل، فإنّه احتجاج يدلّ على خلط المؤلّف بين النّسخ وبين الأحكام المعلّلة.

[1]- المقدّمات الأساسيّة في علوم القرآن للجديع، ص208.

[2]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 122.

[3]- نظريّة النّسخ، شعبان إسماعيل، ص108. ومناهل العرفان للزّرقاني، ج02/ ص167.

[4]- نظريّة النّسخ، شعبان إسماعيل، ص110. ومناهل العرفان للزّرقاني، ج02/ ص169.

أمّا النّسخ فهو رفع تامّ لحكم سابق وتعويضه بحكم لاحق، بحيث لا يجوز العمل بالأوّل مرّة أخرى. وأمّا الأحكام المعلّلة فهي أحكام تدور مع عللها وجودا وعدما، فيوجد الحكم بوجود علّته وينعدم بانعدامها، وهو ما يعرف عند الأصوليّين بالدّوران الوجوديّ والعدميّ. قال في المراقي[1]:

745- أَنْ يُوجَدَ الْحُكْمُ لَدَى وُجُودِ.....وَصْفٍ وَيَنْتَفِي لَدَى الْفُقُودِ.

وقال الزّركشيّ (ت794هـ): (ما أُمر به لسبب ثمّ يزول السّبب، كالأمر حين الضّعف والقلّة بالصّبر وبالمغفرة للّذين يرجون لقاء الله ونحوه من عدم إيجاب الأمر بالمعروف والنّهي عن المنكر والجهاد ونحوها، ثمّ نسخه إيجاب ذلك. وهذا ليس بنسخ في الحقيقة، وإنّما هو نسْء كما قال تعالى: ﴿أَوْ نُنسِهَا﴾ فالمنسأ هو الأمر بالقتال إلى أن يقوى المسلمون، وفي حال الضّعف يكون الحكم وجوب الصّبر على الأذى. وبهذا التّحقيق تبيّن ضعف ما لهج به كثير من المفسّرين في الآيات الآمرة بالتّخفيف أنّها منسوخة بآية السّيف، وليس كذلك بل هي من المنسإ، بمعنى أنّ كلّ أمر ورد يجب امتثاله في وقت ما لعلّة توجب ذلك الحكم، ثمّ ينتقل بانتقال تلك العلّة إلى حكم آخر وليس بنسخ، إنّما النّسخ الإزالة حتّى لا يجوز امتثاله أبدا)[2].

يقول أبو زيد بعد ذلك، وإذا عرفنا ذلك فإنّ النّسخ كلّه يكون من باب "المنسإ" أي المؤجّل، وكلّ حكم يمتثل في وقته ويكون معنى "التّبديل" هو تبديل الأحكام لا النّصوص بلفظها، لأنّ تبديل ألفاظ النّصوص يتناقض مع حكمة التّيسير والتّدرّج في التّشريع[3].

إنّ القول بأنّ النّسخ كلّه من باب المنسإ في حقيقته إنكار لوقوع النّسخ بمعناه المصطلح عليه عند علماء القرآن والأصول، وهذا القول مجازفة تردّها العديد من الأدلّة، هي:

1. الآيات المتّفق على نسخها بين علماء القرآن والتّفسير.
2. أنّه لم يقل أحد من هؤلاء العلماء بجواز العمل بالحكم المنسوخ، وهذا مستوحى من تعريفهم للنّسخ، بل نصّوا على خلاف ذلك، وهو أنّ النّصّ المنسوخ لا يجوز امتثاله بعد نسخه أبدا، كما هو ظاهر كلام الزّركشيّ (ت794هـ) الّذي سقناه قريبا.

---

[1]- مراقي السّعود للشّنقيطي، ص93.

[2]- البرهان للزّركشي، ج02/ ص42. وانظر: الإتقان للسّيوطيّ، ج04/ ص1438.

[3]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 123.

3. أنّ الله جلّ وعلا قد عطف النّسء على النّسخ في الآية: ﴿۞مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا﴾ [البقرة:106] والأصل في العطف عند علماء اللغة أنّه يقتضي المغايرة[1].
4. أنّ العلماء الّذين فسّروا هذه الآية لم يجعلوا للنّسخ والنّسء معنى واحدا، بل فرّقوا بينهما[2].
5. أنّ الاختلاف في المبنى يدلّ على الاختلاف في المعنى.

إنّ نصر أبو زيد لا يلتفت في مسألة النّسخ لأيّ حكمة ربّانيّة سوى التّدرّج في التّشريع، لا لشيء إلّا ليفتح أمام المتلقّي خيارات الانتقاء من جملة الأحكام، ولا يفرّق بين أقسام النّسخ فلا فرق عنده بين ما نُسخ حكمه وبقي لفظه ولا ما نسخ حكمه ولفظه، فهي محاولة للقول بأنّ القارئ يحقّ له وفقا لحاجات عصره أن يختار ما يناسبه حتّى لو كان هذا الخيار تشريعا سابقا أبدله الله تشريعا آخر[3].

ومن جهة أُخرى، فإنّنا إذا تأمّلنا كلام أبو زيد، يظهر لنا جليّا تناقُضُه وعدم ثباته على قول واحد، ففي المبحث السّابق[4] –أسباب النّزول– احتجّ على عدم صحّة القول بنزول القرآن جملة واحدة بأنّ هذا القول معارض للنّسخ الّذي هو إزالة لحكم النّصّ ومنطوقه، وهذا إقرار منه بأنّ النّسخ إزالة لا تأجيل، وأنّه يكون لحكم النّص ومنطوقه، ويأتي هنا ويقول عكس مقالته الأولى، فيجعل النّسخ كلّه تأجيلا ويوجب بقاء النّصّ المنسوخ مع النّصّ النّاسخ!!!.

3.أنماط النّسخ: عقّب المؤلّف بعد ذلك بعنصر ثالث سمّاه "أنماط النّسخ" ذكر في مطلعه اختلاف العلماء حول إمكان نسخ السّنّة للقرآن، واختلافهم هذا نابع من عدم التّفرقة بين النّصوص الدّينيّة[5]!!.

إنّ إطلاق القول بعدم تفريق السّلف بين النّصوص الدّينيّة يدلّ على سوء فهم لكلامهم، فعلماء السّلف لم يفرّقوا بين الكتاب والسّنّة في استنباط الأحكام وفي الاحتجاج، وهذا حقّ، لأنّ

[1]– قواعد التّفسير، خالد السّبت، ج01/ ص 434.
[2]– تفسير الطّبري، ج02/ ص388.
[3]– نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم أبو هادي النّعميّ، ص 86.
[4]– انظر ص63 من هذا البحث..
[5]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 124.

السّنّة بمنزلة القرآن في ذلك لأنّها وحي من عند الله: ﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلۡهَوَىٰٓ ۝٣ إِنۡ هُوَ إِلَّا وَحۡيٞ يُوحَىٰ ۝٤﴾ [النّجم:3-4]، أمّا الآيات القرآنيّة الآمرة بطاعة الرّسول عليه الصّلاة والسّلام فكثيرة جدّا منها قوله تعالى: ﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ وَمَا نَهَىٰكُمۡ عَنۡهُ فَٱنتَهُواْۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَۖ إِنَّ ٱللَّهَ شَدِيدُ ٱلۡعِقَابِ ۝٧﴾ [الحشر:07]، ومن جهة أخرى فإنّ علماء السّلف قد فرّقوا بين الكتاب والسّنّة في ما دلّ عليه الشّرع: كالتّعبّد بالتّلاوة، والإعجاز، وحرمة مسّ القرآن للمحدث والجنب، وغير ذلك.

أمّا إذا كان مقصوده أنّ السّلف لم يكونوا قادرين بعلمهم على التّفريق بين النّصوص الدّينيّة فهذا غير صحيح، فمنذ متى صار علماء السّلف –وهم الّذين يمتلكون قدم السّبق إلى الإبداع في شتّى أنواع علوم الشّريعة– لا يفرّقون بين النّصوص الدّينيّة، إنّ هذا الكلام لا يقوله مُنصف البتّة.

ثمّ ذكر أنماط النّسخ عند القدماء، وهي ثلاثة:

1) الآيات الّتي نسخت تلاوتها دون حكمها، كآية الرّجم.

2) الآيات الّتي نسخ حكمها دون تلاوتها، كآية العدّة.

3) الآيات الّتي نسخ حكمها وتلاوتها معا. كآية الرّضاع.[1]

يقول أبو زيد إنّ القول بنسخ التّلاوة كما هو الأمر في النّمطين الأوّل والثّالث قول له خطورة كبيرة سنناقشها في الفقرة التّالية!!.

ثمّ ذكر أنّ النّسخ في القرآن يصحّ في نمط واحد هو نسخ الحكم وبقاء التّلاوة، لأنّ بقاءها تذكير بالنّعمة ورفع المشقّة، كما أنّها تأجيل للحكم لانتفاء ظروفه[2].

إنّ أبو زيد من خلال كلامه هذا يقرّ بنوع واحد من أنواع النّسخ وهو نسخ الحكم دون التّلاوة، لكنّ إثباته لهذا النّوع ليس كإثبات علماء القرآن له، وإنّما يثبته ويؤوّله بالتّأجيل، فهو يجعله من باب المنسإ، وقد رددت هذا القول وبيّنت خطأه قريبا[1].

[1]– هذا التّمثيل منّي للإيضاح.

[2]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 125.

أمّا النّوعان اللّذان أنكرهما المؤلّف فإنّ إنكارهما مكابرة، لأنّ الشّرع قد دلّ على وقوعهما، والوقوع أعظم دليل على الجواز كما هو مقرّر.

وأمّا حصره لحكمة نسخ الحكم دون التّلاوة في التّذكير بالنّعمة ورفع المشقّة فغير صحيح، لأنّ علماء القرآن قد استنبطوا أكثر من ذلك، كمثل الثّواب على تلاوة الآيات المنسوخة، ومن جهة أخرى فإنّ النّسخ لا يكون دائما إلى أخفّ فقد يكون إلى أثقل.

أمّا الحكمة من نسخ التّلاوة –وهو النّوع الّذي أنكره المؤلّف ورتّب عليه نتائج خطيرة- فهي اختبار الأمّة في العمل بما لا يجدون لفظه في القرآن، وتحقيق إيمانهم بما أنزل الله تعالى، عكس حال اليهود الّذين يكتمون ويبدّلون الكلم عن مواضعه[2].

ذكر المؤلّف بعدها قول جمهور العلماء في أنّ النّسخ يجب أن يعتمد على نقل صحيح أو معرفة للتّاريخ وأنّه لا مجال للاجتهاد فيه، وخالفهم في ذلك بأن فتح فيه باب الاجتهاد[3].

إنّ النّسخ هو إبطال حكم شرعيّ قديم وإبداله بآخر جديد، فهو في حقيقته تشريع، والتّشريع لا يكون إلّا من عند الله تبارك وتعالى: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا لَمْ يَأْذَنۢ بِهِ ٱللَّهُۚ﴾ [الشّورى:21] وقد انقطع التّشريع بوفاة خاتم الأنبياء والمرسلين، وعليه فإنّه لا مجال للاجتهاد في مثل هذه الأمور لأنّها مختصّة بالله سبحانه وتعالى.

ثمّ ذكر أنّ النّسخ لا يكون إلّا في باب الأمر والنّهي وأنّه لا يكون في باب الأخبار، وهذا أمر معروف عند المتقدّمين ورغم ذلك فإنّ توسّعهم في هذا الباب وعدم اتّخاذهم موقفا نقديّا من المرويّات أوقعهم في جملة من الأخطاء منها:

1.القول بنسخ بعض آيات الأخبار، كقوله تعالى:﴿۞سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمْ عَن قِبْلَتِهِمُ ٱلَّتِي كَانُواْ عَلَيْهَاۚ﴾ [البقرة:142] كما جاء عن الزّركشيّ (ت794هـ) في "البرهان"[1].

---

[1]- انظر ص 76-77 من هذا البحث.

[2]- الأصول من علم الأصول لابن عثيمين، ص42.

[3]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 125.

أمّا الدّعاوى الّتي يتذرّع بها أبو زيد ويجعلها أسبابا أوقعت القدماء في الأخطاء، من توسّعهم في باب النّسخ، وعدم نقدهم لمرويّات القدماء، فإنّها دعاوى متهافتة وقد رددت عليها وبيّنت خطأها[2].

أمّا انتقاده للزّركشيّ (ت794هـ) في قوله بنسخ آية البقرة وهي من آيات الأخبار، فإنّه يبيّن لنا وقوع أبو زيد في الخطإ الّذي أشرنا إليه سابقا[3] للمرّة الرّابعة، وهو تعميمه لخطإ أحد العلماء على جميعهم، وتقعيد القواعد عليه واستنتاج الأخطاء على ذلك.

2.القول بنسخ الأمر قبل امتثاله.

إنّ هذا النّوع الّذي ذكره علماء القرآن في كتبهم قد دلّ على وقوعه الشّرعُ، كما أنّ العقل يقرّه، فما المانع من قبوله؟ وعلماء القرآن يمثّلون له بقول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَـٰجَيْتُمُ ٱلرَّسُولَ فَقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَةً﴾الآية. [المجادلة:12] وهي منسوخة بالآية الّتي بعدها: ﴿ءَأَشْفَقْتُمْ أَن تُقَدِّمُواْ بَيْنَ يَدَىْ نَجْوَىٰكُمْ صَدَقَـٰتٍ﴾الآية. [المجادلة:13][4].

3.القول بأنّ ما أتى به النّصّ من أحكام مخالفة لما كان عليه النّاس قبل الإسلام يُعتبر نسخا.

إنّ هذا النّوع قد سمّاه بعض العلماء نسخا تجوّزا، وإلّا فعدم إدخاله في النّسخ أقرب[5]، أمّا أن يُجعل خطأ وقع فيه القدماء فبعيد، لأنّ الخلاف فيه لفظيّ لا أثر له في الأحكام الشّرعيّة.

4.الانفصال بين الحكم والتّلاوة: عقد المؤلّف بعد ذلك عنصرا رابعا سمّاه "الانفصال بين الحكم والتّلاوة" ابتدأه بذكر حديث عائشة (ت58هـ) في التّحريم بخمس رضعات ونسخها للعشر، وأنّ الملاحظ في هذه الرّواية هو عدم تلاوة كلا النّصّين –النّاسخ والمنسوخ– وهو ما يرجّح احتمال كونهما من السّنّة لا من القرآن، لكنّ موقف علماء القرآن من هذه الرّواية تراوح بين الإنكار استنادا

---

[1]- ج02/ ص38.

[2]- انظر الرّدّ على الدّعوى الأولى في ص75، والدّعوى الثّانية في ص55-67.

[3]- انظر ص 57،63.

[4]- البرهان للزّركشي، ج02/ ص41. والإتقان للسّيوطيّ، ج04/ ص 1438.

[5]- المرجع السّابق، ج04/ ص1443.

إلى أنّها خبر آحاد، وبين محاولة التّأويل بقولهم إنّ الله أنساهم هذا النّصّ كما حدث مع كتب الله القديمة، لكنّ محاولة التّأويل هذه محاولة تبريريّة فقط، وهي في ذاتها قول خطير لأنّه يفتح مجال الشّكّ في مصداقيّة النّصّ ممّا يؤدّي إلى إلغاء مفهوم النّصّ ذاته[1].

إنّ ترجيح كون النّصّين –النّاسخ والمنسوخ– من السّنّة ترجيح خاطئ، وذلك لأنّه معارض لصريح الرّواية، فقد قالت عائشة (ت58هـ) رضي الله عنها: "كَانَ فِيمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ يُحَرِّمْنَ، ثُمَّ نُسِخْنَ بِخَمْسٍ مَعْلُومَاتٍ، فَتُوُفِّيَ رَسُولُ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ وَهُنَّ فِيمَا يُقْرَأُ مِنَ الْقُرْآنِ"[2].

يقول أبو زيد بعد ذلك، إنّ القدماء لو اتّبعوا مبدأ تعليق النّصوص في معنى النّسخ لا إلغائها، وأنّ النّسخ لا يقع إلّا داخل النّصّ الواحد لما وقعوا في مثل هذه المتاهات[3].

إنّ هذا الاقتراح غير وجيه، لأنّ حصر معنى النّسخ في التّعليق دون الإلغاء مخالف للأدلّة الشّرعيّة وكلام العلماء وقد بيّنت ذلك سابقا[4]، كما أنّ حصر النّسخ في نصّ واحد أمر مخالف للأدلّة الشّرعيّة وكلام أهل العلم كذلك، لأنّه ثبت في مواضع عديدة أنّ القرآنَ نَسخَ السّنّةَ والعكس على خلاف فيه.

ثمّ ذكر أبو زيد مثالا لمنسوخ التّلاوة وهو آية الرّجم، لكنّ هذه الآية غير متلوّة، وأنكر المؤلّف بدوره هذا النّوع وعلّل ذلك بأنّه تحويل لأحكام الشّريعة إلى أسرار لا يعلمها إلّا الخواصّ[5]!!.

إنّ المسائل الشّرعيّة نوعان:

1.مسائل محكمة يعلمها جميع النّاس أو أكثرهم، كالعلم بوجوب الصّلاة والزّكاة والصّوم والحجّ وبرّ الوالدين وصلة الأرحام، وحرمة الزّنى والرّبا والرّشوة والكذب والغشّ والنّميمة، وغير ذلك.

[1]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 127–128.

[2]– رواه مسلم في (كتاب الرّضاع) باب: (التّحريم بخمس رضعات) ح رقم: 1452.

[3]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص129.

[4]– انظر ص77 من هذا البحث.

[5]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 130.

2.مسائل من المتشابه لا يعلمها إلّا الرّاسخون في العلم، كالعلم بناسخ القرآن ومنسوخه، وهم بدورهم لا يكتمونها بل يبيّنونها للنّاس، لأنّه قد ورد الوعيد في كتمان العلم: ﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ مِنۢ بَعۡدِ مَا بَيَّنَّٰهُ لِلنَّاسِ فِي ٱلۡكِتَٰبِ أُوْلَٰٓئِكَ يَلۡعَنُهُمُ ٱللَّهُ وَيَلۡعَنُهُمُ ٱللَّٰعِنُونَ ١٥٩﴾ [البقرة:159] .وبهذا تُدحض هذه الشّبهة الّتي ذكرها أبو زيد من أنّ نسخ التّلاوة يحوّل أحكام الشّريعة إلى أسرار لا يعلمها إلّا الخواصّ.

يقول المؤلّف بعد ذلك إنّ نسخ التّلاوة إلى غير بدل يتعارض مع آية البقرة الّتي اعتمد عليها العلماء في تحديد معنى النّسخ، والشّاهد منها هو قوله تعالى:﴿نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآۗ﴾ [البقرة:106]، وذكر جوابين للعلماء في ذلك ولم يناقش.

5.النّسخ وأزليّة النّصّ: ختم المؤلّف بعد ذلك هذا الفصل بعنصر خامس سمّاه "النّسخ وأزليّة النّصّ" افتتحه بقوله إنّ ظاهرة نسخ التّلاوة الّتي أقرّ بها القدماء تؤدّي إلى القضاء على تصوّرهم لوجود أزليّ للنّصّ في اللّوح المحفوظ[1].

إنّ هذا اللّازم الّذي استلزمه أبو زيد من نسخ التّلاوة لازم غير صحيح، لأنّ الله تعالى يمحو ما يشاء ويثبت ما يشاء ﴿وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ ٣٩﴾ [الرّعد:39] أي أصله الّذي لا يتغيّر منه شيء وهو ما كتبه في الأزل[2]. فالنّسخ هو تبديل ما تتنزّل به الملائكة، أمّا ما في اللّوح المحفوظ فإنّه لا يبدّل لأنّه أمّ الكتاب.

يقول أبو زيد إنّ المشكلة تزداد حدّة إذا أضفنا إلى ذلك المرويّات الّتي تخبر عن سقوط أجزاء كثيرة من القرآن ونسيانها. ولحلّ هذه المشكلة افترض المؤلّف عدّة افتراضات:

أوّلها: افتراض سقوط بعض نصوص القرآن من ذاكرة المسلمين، وهذا الافتراض مخالف للمرويّات الكثيرة الّتي تؤكّد حرص النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم والمسلمين على حفظ نصوص الوحي وتدوينها.

[1]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 131.

[2]- تفسير الجلالين، ص254.

الثّاني: أنّ سبب ذلك هو جمع عثمان[1] (ت35هـ) للنّاس على مصحف واحد على لهجة قريش بعد اختلافهم في القراءة.

إنّ عثمان (ت35هـ) رضي الله عنه لم يقم بحذف الألفاظ من النّصّ وإنّما أرشد عند وقوع الخلاف في القراءة إلى كتابتها بما يوافق لهجة قريش.

الثّالث: أنّ هذه المرويّات الكثيرة الّتي تفيد سقوط بعض أجزاء القرآن ونسيانها مكذوبة ومدسوسة استنادا إلى أنّ كثيرا منها ورد على لسان أبيّ بن كعب (ت21هـ) وقد كان حبرا من أحبار اليهود[2].

قلت: كبرت كلمة تخرج من فيه، هذا طعن صريح في أحد أعظم صحابة رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، واتّهام له بالكذب والدّسيسة. نعم، هناك روايات ضعيفة ومكذوبة وغير صحيحة، لكن أن يُجعل صحابيّ مثل أبيّ (ت21هـ) هو السّبب في ذلك لأنّه كان حبرا من أحبار اليهود، فإنّه في غاية سوء الأدب وسوء الظّنّ بالصّحابة الّذين امتدحهم الله تعالى في كتابه الكريم في غير ما موضع من القرآن، كقوله تعالى: ﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ وَٱلَّذِينَ ٱتَّبَعُوهُم بِإِحۡسَٰنٖ رَّضِيَ ٱللَّهُ عَنۡهُمۡ وَرَضُواْ عَنۡهُ وَأَعَدَّ لَهُمۡ جَنَّٰتٖ تَجۡرِي تَحۡتَهَا ٱلۡأَنۡهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَآ أَبَدٗاۚ ذَٰلِكَ ٱلۡفَوۡزُ ٱلۡعَظِيمُ ١٠٠﴾ [التّوبة:100]. وقال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي، فَلَوْ أَنَّ أَحَدَكُمْ أَنْفَقَ مِثْلَ أُحُدٍ ذَهَبًا، مَا بَلَغَ مُدَّ أَحَدِهِمْ وَلَا نَصِيفَهُ"[3]. وقد أجمع أهل العلم على عدالة الصّحابة وضبطهم ونزاهتهم وإتقانهم[4]. ولقد أحسن من قال[5]:

19-وَقُلْ خَيْرَ قَوْلٍ فِي الصَّحَابَةِ كُلِّهِمْ.....وَلَا تَكُ طَعَّانًا تَعِيبُ وَتَجْرَحُ

20-فَقَدْ نَطَقَ الْوَحْيُ الْمُبِينُ بِفَضْلِهِمْ.....وَفِي الْفَتْحِ آيٌ لِلصَّحَابَةِ تَمْدَحُ

---

[1]- هو عثمان بن عفّان بن أبي العاص (47ق.هـ-35هـ) ذو النّورين، ثالث الخلفاء الرّاشدين، ولد بمكّة ومات بالمدينة، دامت خلافته 12 سنة، هو أوّل من زاد في المسجد الحرام والمسجد النّبويّ، روى 146 حديثا. الأعلام للزّركليّ، ج04/ ص210.

[2]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص134.

[3]- رواه البخاريّ في كتاب (فضائل أصحاب النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم) باب: (قول النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "لَوْ كُنْتُ مُتَّخِذًا خَلِيلًا") ح رقم: 3673.

[4]- كما نقل الإجماع غير واحد من أهل العلم كالعراقيّ في نكته على ابن الصّلاح، ج05/ ص51.

[5]- هو ابن أبي داود في منظومته الحائيّة، وهي منظومة قصيرة في بيان عقيدة أهل السّنّة والجماعة، تتكوّن من 33 بيتا.

هذا الصّحابيّ الجليل الّذي شهد بدرًا وأحدًا والخندق والمشاهد كلّها مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم، وكان يفتي على عهده، وشهد مع عمر بن الخطّاب (ت23هـ) وقعة الجابية، وكتب كتاب الصّلح لأهل بيت المقدس، وأمره عثمان (ت35هـ) بجمع القرآن، فاشترك في جمعه[1]، وقد قال النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "خُذُواْ الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ: مِنْ عَبْدِ اللهِ ابْنِ مَسْعُودٍ –فَبَدَأَ بِهِ–، وَسَالِمٍ –مَوْلَى أَبِي حُذَيْفَةَ–، وَمُعَاذِ بْنِ جَبَلٍ، وَأُبَيِّ بْنِ كَعْبٍ"[2]. وقد قال له النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم حين نزلت:﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البيّنة:01]. إِنَّ اللهَ أَمَرَنِي أَنْ أَقْرَأَ عَلَيْكَ: ﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ وَٱلْمُشْرِكِينَ﴾ [البيّنة:01]. قال أُبيّ: (آللهُ سَمَّانِي لَكَ؟). قال: "نَعَمْ". فَجَعَلَ أُبَيٌّ يَبْكِي[3].

يقول أبو زيد وأيًّا كان الافتراض فإنّ هذه المرويّات لا تدخل في باب النّسخ لا من قريب ولا من بعيد[4].

إنّ إطلاق القول بعدم دخول هذه المرويّات في باب النّسخ غير مسلّم به، فما كان منها ضعيفا أو موضوعا فلا يدخل بحال، وأمّا ما صحّ منها فإنّه يدخل في هذا الباب.

[1]- الأعلام للزّركليّ، ج01/ ص82.

[2]- رواه البخاريّ في كتاب (مناقب الأنصار) باب: (مناقب أبيّ بن كعب رضي الله عنه) ح رقم: 3808.

[3]- رواه البخاريّ في كتاب (مناقب الأنصار) باب: (مناقب أبيّ بن كعب رضي الله عنه) ح رقم: 3809. ومسلم في كتاب (فضائل الصّحابة رضي الله عنهم) باب: (من فضائل أبيّ بن كعب وجماعة من الأنصار رضي الله عنهم) ح رقم: 2465.

[4]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 134.

المبحث الثّاني:

العلوم الّتي تمثّل آليّات النّصّ.

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأوّل: الإعجاز.

المطلب الثّاني: المناسبة بين الآيات والسّور.

المطلب الثّالث: الغموض والوضوح.

المطلب الرّابع: العامّ والخاصّ.

المطلب الأوّل: الإعجاز

عقد المؤلّف للباب الثّاني من هذا الكتاب خمسة فصول، أوّلها "الإعجاز"، وافتتحه بقوله إنّ حقيقة الإعجاز هي البحث عن السّمات الخاصّة الّتي تميّز النّصّ عن غيره من نصوص الثّقافة الأخرى وتجعله يعلو عليها ويتفوّق، وفي الوقت نفسه فإنّ النّصّ كانت له سمات مشابهة لسمات النّصوص الأخرى، لكنّ علماء المسلمين كانوا حريصين على نفي أيّ مشابهة بينه وبين نصوص الثّقافة الأخرى، إضافة إلى ذلك فقد عدّوه أعظم معجزة خارقة للعادة، حتّى أنّه أعظم من كلّ مُعجزات الأنبياء السّابقين كإحياء الموتى وغيرها، ذلك لأنّ القرآن في ذاته يدلّ على صدق الرّسول ولا يحتاج إلى معجزة حسّيّة خارجيّة كمعجزات الأنبياء الأخرى، وهذه الخاصّيّة الّتي اختصّ بها القرآن عن غيره إنّما أضفتها عليه الثّقافة السّائدة، لأنّ الله أيّد الأنبياء بمعجزات من جنس ما تفوّق فيه أقوامهم[1].

إنّ إطلاق القول بأنّ العلماء نفوا أيّ مشابهة بين القرآن وغيره لا يسلّم به، فهو يتشابه مع النّصوص الأخرى في كونه عربيّا وفي غير ذلك، لكنّه فاق بلاغة العرب وفصاحتهم حتّى عجزوا عن الإتيان بمثله، فالعلماء إنّما نفوا المشابهة المطلقة الّتي تُعتبر مماثلةً وتسويةً للنّصّ القرآنيّ بغيره من نصوص الثّقافة الأخرى.

1.القرآن والشّعر: افتتح المؤلّف بعد ذلك هذا الفصل بعنصر أوّل سمّاه "القرآن والشّعر"، ذكر في مطلعه أنّ الشّعر ديوان العرب، وأنّه كان يمثّل النّصّ في ثقافة ما قبل الإسلام، حتّى أنّ الصّحابة بعد ذلك كانوا يستعينون به على فهم ما أشكل عليهم من حروف القرآن، إلّا أنّه يشترك مع القرآن في كونه اتّصالا، لكنّه يخالفه في جوانب شتّى:

1) في أطراف الاتّصال.

2) وفي وضعيّته كذلك، لأنّ وضعيّة الاتّصال في الوحي تكون رأسيّة بخلاف الشّعر.

3) وفي عدد الوسائط.

[1]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص137.

4) وفي بناء النّصّ ذاته، إذ النّصّ لا يندرج ضمن الشّعر ولا النّثر ولا الخطابة ولا السّجع[1].

إنّ القول بالتّماثل بين القرآن والشّعر في كون كلٍّ منهما اتّصالًا غير صحيح، لأنّه يلزم منه أنّ الشّاعر يتّصل بالجنّ في قول الشعر، وهذا غير لازم، فكثير من شعراء الأمّة العربيّة يُنشدون الشّعر بما تجود به قرائحُهم، ولا يلزم من ذلك أنّهم يستعينون بالجنّ في قول الشّعر، وشعراء الصّحابة كحسّان بن ثابت (ت54هـ) رضي الله عنه وغيره ممّن يُنزّه عن مثل هذا. نعم، في القرآن اتّصال بين النّبيّ والملك، لكن أن نقول بالاتّصال في الشّعر بين الجنّ والشّاعر مطلقا فهذا بعيد.

يقول أبو زيد، فالعلاقة إذن بين القرآن والشّعر علاقة جدليّة تقوم على "التّماثل" من جهة، وعلى "المخالفة" من جهة أخرى، لكنّ القرآن نفى عن نفسه صفة الشّاعريّة كما نفاها عن النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وذلك لتغايرهما في المصدر والوظيفة، فهو بنفيه لهذه الصّفة عن نفسه وعن نبيّه صلّى الله عليه وسلّم لا يَدين الشّعرَ من حيث هو، وإنّما يَدين الشّعرَ الّذي أراد معاصروا النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم أن يجذبوا النّصّ إلى آفاقه، ودليل ذلك إقرارُ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم لشعر حسّان بن ثابت (ت54هـ) وعبد الله بن رواحة (ت08هـ) رضي الله عنهما، لأنّه يتّحد من حيث مصدره بالوحي الدّينيّ.

وعليه فإنّ موقف النّصّ من الشّعر موقف أيديولوجيّ يقبل ما يوافقه ويرفض ما يخالفه أو يتناقض مع مبادئه.

ثمّ عاد المؤلّف ليكرّر الكلام الّذي ذكره في الفصول الأولى من كتابه وهو أنّ علاقة النّصّ بالواقع تشكّلت من الثّقافة لأنّ اعتراض المشركين لم يكن منصبّا على عمليّة الوحي وإنّما انصبّ على مضمون الوحي أو على شخص الموحى إليه.

ثمّ ختم هذا العنصر بقوله إنّ القرآن قد أحدث للشّعر تغييرا في الثّقافة، فبعد أن كان الشّعر هو النّصّ المسيطر أخذ القرآن مكانته، وصار الشّعر يقوم بدور الشّرح والتّفسير.

2.القرآن والسّجع: ثنّى بعد ذلك المؤلّف هذا الفصل بعنصر سمّاه "القرآن والسّجع"، ذكر في مطلعه أنّ من أهمّ الفروق بين النّصّين المكّيّ والمدنيّ هو مراعاة الفاصلة في المكّيّ على خلاف

[1]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 139.

المدنيّ، وهذه المراعاة شبيهة بالسّجع، لكنّ القدماء –كالباقلّانيّ[1] (ت403هـ) في "إعجاز القرآن"– ينكرون هذا التّماثل والتّشابه بناء على حجج منطقيّة أهمّها:

1) أنّه لو كان سجعا لما كان مُعجزا.

2) أنّ إثبات السّجع في القرآن تشبيه له بالكهانة.

لكنّ الباقلّانيّ (ت403هـ) عاد ليثبت ذلك في مواضع عديدة من آي القرآن، إلّا أنّه لا يسمّي هذه الظّاهرة "سجعا" وإنّما يسمّيها "تجنيسا"[2].

قلت: فهو خلاف لفظيّ لا غير.

يقول المؤلّف وإنّما سعى القدماء إلى نفي صفة السّجع عن القرآن تفرقة منهم بين الكلام الإلهيّ والكلام البشريّ، وهذا الحرص بدوره نابع من اعتقاد أنّ الكلام صفة من صفات الله عند الأشاعرة، وفعل من أفعاله عند المعتزلة[3].

قلت: وهذا الاعتراض يتّجه إلى من نفى أنّ لفظ القرآن من عند الله تبارك وتعالى من المتكلّمين.

3.الإعجاز خارج النّصّ: عقّب المؤلّف بعد هذين العنصرين بعنصر ثالث سمّاه "الإعجاز خارج النّصّ"، ابتدأه بإعادة ما ذكره سابقا من أنّ إعجاز القرآن نابعٌ من ذاته، لكن بالمقابل فقد ظهرت أقوال أخرى تفيد أنّ إعجاز القرآن غير نابع من ذاته، بل من خارجه، فهو كغيره من المعجزات السّابقة، وهذا الإعجاز نابع من عجز العرب المعاصرين لنزوله عن الإتيان بمثله، وهذا العجز كان طارئا عليهم، وهو ما عُرف بعد ذلك بنظريّة "الصِّرفة"، أي أنّ الله صرفهم عن محاولة الإتيان بمثله ولو خلّى سبيلهم لاستطاعوا فعل ذلك، وقد اشتهر بهذا القول النّظّام المعتزليّ[4]

[1]– هو محمّد بن الطّيّب بن محمّد، أبو بكر (338هـ-403هـ) قاض، من كبار علماء الكلام، انتهت إليه الرّياسة في مذهب الأشاعرة، ولد في البصرة وتوفّي ببغداد، من مؤلّفاته: (إعجاز القرآن) و(الإنصاف). الأعلام للزّركليّ، ج06/ ص176.

[2]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص142.

[3]– المرجع السّابق، ص144.

[4]– هو إبراهيم بن سيّار بن هانئ البصريّ (ت231هـ) أبو إسحاق النّظّام، من أئمّة المعتزلة، تبحّر في علوم الفلسفة واطّلع على أكثر ما كتب فيها. انفرد بآراء خاصّة تابعته فيها فرقة من المعتزلة سمّيت (النّظّاميّة) نسبة إليه. الأعلام للزّركليّ، ج01/ ص43.

(ت231هـ) وتبعه ابن حزم[1] (ت456هـ) على ذلك، وقد كان هذا القول نابعا من مبدإ التّوحيد الّذي حرص المعتزلة على تأكيده حرصا شديدا، فالمعجز في اعتقادهم ليس هو القرآن ذاته وإنّما هو القدرة الإلهيّة الّتي صرفت العرب عن الإتيان بمثله. إضافة إلى الصِّرفة فإنّ قضيّة إخبار النّصّ عن الأمور السّابقة واللّاحقة –وكلّها غيب– كذلك مساهمة في تحقيق هذا الإعجاز في نظر المعتزلة، لكنّ هذا الموقف الاعتزاليّ تطوّر فيما بعد على يد القاضي عبد الجبّار المعتزليّ[2] (ت415هـ) نتيجة الجدل المستمرّ بين الفرق المختلفة.

يقول أبو زيد إنّ النّظر إلى اللّغة بمنظور القدم والتّوقيف الإلهيّ يؤدّي إلى عزل النّصّ عن الثّقافة، وقد كان للمعتزلة دور مهمّ في تقريب الوحي من قدرة الإنسان على الشّرح والتّحليل.

إنّ أبو زيد يَعُدُّ الاتّجاه المعتزليّ هو الأنسب لربط النّصّ بالواقع بعيدا عن عالم الغيب، وعليه فإنّ أبو زيد سيصل إلى تطبيق منهجه اللّغويّ الّذي من شأنه أن يوصلنا إلى موقف يسمح لنا بالقول بأنّ النّصوص الدّينيّة نصوص لغويّة شأنها شأن أيّة نصوص أخرى في الثّقافة، وأنّ أصلها الإلهيّ لا يعني أنّها في درسها وتحليلها تحتاج لمنهجيّات ذات طبيعة خاصّة تتناسب مع طبيعتها الإلهيّة الخاصّة[3].

إنّ إقرار هذا المذهب هو خطوة نحو إقرار تاريخيّة النّصّ، وبالتّالي التّعامل معه كأيّ نصّ يخضع للتّحليل والنّقد وإبداء الرّأي متناسين كلّ الخطوط الحمراء الّتي من شأنها تقييد حرّيّاتنا النّقديّة والبحثيّة. لقد تماهى أبو زيد مع أصول المذهب المعتزليّ لكي يبرّر خروجه عن النّصّ الظّاهر إلى معاني أخرى قد لا تقبلها حرفيّة النّصّ على حدّ تعبيره[4].

4.الإعجاز في النّصّ (التّأليف): جعل المؤلّف بعد ذلك عنصرا رابعا في هذا الفصل سمّاه "الإعجاز في النّصّ (التّأليف)"، ابتدأه بإعادة ذكر موقف الباقلّانيّ (ت403هـ) من الإعجاز، وهو

[1]– هو عليّ بن أحمد بن سعيد بن حزم الظّاهريّ (384هـ–456هـ) أبو محمّد، عالم الأندلس في عصره، وأحد أئمّة الإسلام، ولد بقرطبة، وتوفّي ببادية لبلة بالأندلس، من أشهر مؤلّفاته: (المحلّى) و(جمهرة الأنساب). الأعلام للزّركليّ، ج04/ ص254.

[2]– هو عبد الجبّار بن أحمد الهمذانيّ، أبو الحسين (ت415هـ) قاض أصوليّ، كان شيخ المعتزلة في عصره، وهم يلقّبونه قاضي القضاة، ولي القضاء بالرّيّ ومات فيها، من مؤلّفاته: (شرح الأصول الخمسة). المرجع السّابق، ج03/ ص273.

[3]– نقد الخطاب الدّينيّ، نصر أبو زيد، ص206.

[4]– نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم النّعميّ، ص169، 170.

أنّ الإعجاز يكمن داخل النّصّ –أي في النّظم والتّأليف– ولو كان خارجه لما كان هنالك فرق بينه وبين النّصوص الدّينيّة السّابقة كالتّوراة والإنجيل، وهذا الإعجاز في النّظم والتّأليف بالنّسبة للقرآن يميّزه عن غيره من النّصوص من جانبين:

الجانب الأوّل: هو الشّكل الخارجيّ العامّ وهو جانب الجنس والنّوع إضافة إلى جانب الحجم أو الطّول، فالقرآن ليس شعرا ولا نثرا ولا يخضع لمعاييرهما، كما أنّه مباين لكلّ أنواع الكلام.

الجانب الثّاني: هو النّظم العجيب والتّأليف البديع الّذي لا يتفاوت ولا يختلف كما هو الحال في غيره من النّصوص.

وهذا الضّرب الّذي يقصده الباقلّانيّ (ت403هـ) هو ما لا سبيل إليه بالتّعلّم والتّعمّل من البلاغات والسّجع والبديع وغيرها، وبهذا حدث الإعجاز وعجز العرب عن الإتيان بمثله، وعليه فإنّ أيّ محاولة لمحاكاة القرآن تعدّ تقليدا للشّكل الخارجيّ لا غير كما وقع من مسيلمة الكذّاب[1] (ت12هـ) وسجاح بنت الحارث[2] (ت55هـ) وغيرهما.

وهذه المبالغة من الباقلّانيّ (ت403هـ) جعلت من كلام الله غير مشترك مع كلام البشر ولو في النّزر القليل، ممّا أدّى إلى العجز عن تحليل النّصّ في نظر أبو زيد[3].

قلت: إنّ الباقلّانيّ (ت403هـ) لا يقول بنفي الشّبه مطلقا بين النّصّ القرآنيّ والنّصوص الأخرى، وإنّما يقول بنفي المماثلة والتّسوية بينهما لا غير، وهذا حقّ.

أمّا القول بأنّ نفي المماثلة بين كلام الله وكلام البشر يؤدّي إلى العجز عن تحليل النّصّ فإنّه قول غير صحيح، فالله جلّ وعلا قد خاطب النّاس بما يفقهون. فمقصود أبو زيد من كلامه هذا أنّ تحليل كلام الله وشرحه لا يمكن إلّا بعد نزع صفة القداسة عليه، ومعاملته معاملة النّصوص اللّغويّة

[1]– هو مسيلمة بن ثمامة بن كبير بن حبيب الحنفيّ الوائليّ، أبو ثمامة (ت12هـ) متنبّئ من المعمّرين، ولد باليمامة، وعرف برحمن اليمامة، قضى عليه خالد بن الوليد في معركة عظيمة في بني حنيفة في عهد أبي بكر. الأعلام للزّركليّ، ج07/ ص226.

[2]– هي سجاح بنت الحارث التّميميّة (ت55هـ) من بني يربوع، متنبّئة مشهورة، كانت شاعرة أديبة عارفة بالأخبار، لما بلغها مقتل مسيلمة أسلمت وهاجرت إلى البصرة وتوفّيت فيها وصلّى عليها سمرة بن جندب. المرجع السّابق، ج03/ ص78.

[3]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 152.

الأخرى، ويلزم من ذلك أنّ الشّرح والتّحليل لا يكون إلّا لكلام البشر، ويلزم من ذلك أنّ الله قد خاطب النّاس بما لا يفقهون معناه، وهذا باطل.

ثمّ إنّ الدّعوة إلى معاملة النّصّ القرآنيّ كغيره من النّصوص الأخرى في الشّرح والتّحليل دعوة باطلة من أوجه[1]:

1. أنّ تناول النّصوص كلّها بالمنهجيّة نفسها ليس سليمًا ولا علميًّا، فلكلّ نصّ خصائصه وسماته الّتي يجب مراعاتها عند تحليله.

2. لا يمكن تفسير القرآن بوصفه نصّا لغويّا فحسب، ولا يمكن بحال المساواة بين النّصّ القرآنيّ والنّصوص الأخرى في التّفسير والتّحليل.

فقائل النّصّ القرآنيّ هو الله عزّ وجلّ العليم الحكيم، والنّصوص الأخرى مهما أوتي صاحبها من العلم فهي في النّهاية نصوص بشريّة. ويترتّب على هذه الخصّيصة أنّ النّصّ القرآنيّ لا يشوبه ولا يعتريه ما يعتري النّصوص الأخرى من أثر الجهل أو العلم النّسبيّ أو الغفلة أو السّهو أو النّسيان أو عدم الإحاطة بالموضوع.

وبما أنّ قائل النّصّ هو العليم الحكيم فالنّصّ مطلق من الزّمان والمكان، لأنّ المكان والزّمان ليس لهما اعتبار بالنّسبة إلى الله تعالى، لأنّ الله مطّلع وكاشف على كلّ الزّمان وكلّ المكان، فلا ماضي ولا حاضر ولا مستقبل ولا قريب ولا بعيد بالنّسبة إليه سبحانه. أمّا النّصوص البشريّة فصاحبها محدود التّفكير بالزّمان والمكان والبيئة والمؤثّرات الأخرى.

وعليه فلا يمكن فهم النّصّ -أيّ نصّ- بمعزل عن مؤلّفه أو قائله فهمًا سليمًا -حسَب ما يروّج أصحاب هذه النّظريّة- بل لا بدّ لحسن الفهم من دراسة ظروف نشأة النّصّ ومعرفة صفات قائله وغرضه من قوله، فكلّ نصّ له ارتباط وثيق بصاحبه، وهو مقياس صاحبه ومعياره لأنّه به يتمثّل وبه ينطق.

3. أنّ هذه المنهجيّة تفسح للقارئ قراءةً متعسّفةً للنّصّ، فيُسقط عليه ما يريده وما يتخيّله من الظّنون والآراء، ويقوّله ما لم يقل. وهو جناية على إرادة صاحبه.

[1]- التّأويل بين ضوابط الأصوليّين وقراءات المعاصرين، إبراهيم محمد طه بويداين، ص226-229.

4. أنّ النّصّ القرآنيّ مع أنّه نصّ لغويّ، وكتاب العربيّة الأكبر، وأثرها الأدبيّ الخالد، إلّا أنّ أهمّيّته تكمن في بعده الدّينيّ، حيث أسّس شريعةً ونظامًا قامت عليهما حضارة عظيمة –وهو ما لم يتوفّر لنصّ آخر بشهادة أبو زيد نفسه.

إلّا أنّ أبو زيد أراد من وراء هذه الدّعوة إسقاط قدسيّة القرآن الإلهيّة، لأنّ الأثر الأدبيّ قابل للنّقاش والتّداول والتّمحيص، أي أنّه بكل بساطة –تدعو إلى حدّ الفجور– يرى أنّ الأمر متروك للأهواء لتأخذ من هذا الأثر الأدبيّ ما تريد وتترك ما تريد.

5. أنّ النّصّ القرآنيّ نصّ مقدّس مُعجِز وبالتّالي فلا يتأتّى نقدُه، إذ النّقدُ هو إبراز العيوب، والنّصّ القرآنيّ صفةٌ لقائله المنزّه عن العيوب والنّقائص، وكيف للعقل المحدود أن ينقد المطلق واللّامحدود.

6. أنّ النّصّ القرآنيّ يمثّل الإطار المرجعيّ، والمعيار النّهائيّ، والمصدر المعرفيّ الأوّل والأخير الّذي سلّمت وخضعت له أجيال على مرّ قرون متطاولة، ويخضع له الآن ما يزيد على مليار مسلم، وهو ما لم يتحصّل لنصّ آخر.

7. أنّ تصوّر إمكانيّة الفصل بين النّصّ القرآنيّ وقائله سفسطة فارغة، لا تحتاج إلى كدح عقليّ لتفنيدها، بل لا يتقبّلها عقلٌ سويٌّ، وإن غُلّفت –من باب الإرهاب الفكريّ– بمنظومة من المصطلحات والنّظريّات الّتي تُوصَف بالعلميّة.

8. أنّ النّصّ البشريّ يعتري صاحبَه ويؤثّرُ فيه المكانُ والزّمانُ والبيئةُ، وهو متأثّر برموز ومعان وانفعالات وعواطف ومشاعر من غضب ورضىً وخوف ورهبة وحبّ وكره وآلام وآمال، والنّصّ القرآنيّ بريء من هذه المؤثرات، لأنّ الوحي منزّه عن هذه الآفات.

وجّه أبو زيد بعدها انتقاده للباقلّانيّ (ت403هـ) وذلك لتصوّره أنّ إعجاز القرآن لا يتحقّق إلّا بعد التّوجّه إلى كلام البشر –كقصائد امرئ القيس[1] (ت545م) والبحتريّ[2] (ت284هـ)–

[1]– هو امرؤ القيس بن حُجر بن الحارث الكنديّ (497م–545م) أشهر شعراء العرب على الإطلاق، يمانيّ الأصل، مولده بنجد، اشتهر بلقبه، واختلف المؤرّخون في اسمه، فقيل: حندج وقيل: مليكة وقيل: عديّ. الأعلام للزّركليّ، ج02/ ص11.

[2]– هو الوليد بن عبيد بن يحي الطّائيّ، أبو عبادة البحتريّ (206هـ–284هـ) شاعر كبير، يقال لشعره (سلاسل الذّهب)، ولد بمنبج (بين حلب والفرات) وتوفّي بها، له ديوان شعر وكتاب (الحماسة). المرجع السّابق، ج08/ ص121.

بالهدم، وذكر أنّ الصّواب هو أنّ الإعجاز لا بدّ فيه أن يستند إلى قوانين يمكن للبشر فهمها حتّى تثبت دلالة النّصّ على نبوّة النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام.

5.الإعجاز في لغة النّصّ (النّظم): ختم المؤلّف بعد ذلك هذا الفصل بعنصر خامس سمّاه "الإعجاز في لغة النّصّ (النّظم)"، افتتحه بقوله إنّ صياغة مفهوم النّظم والتّأليف قد تمّ على يد المعتزلة الّذين جعلوا اللّغة من نتاج البشر، ولم يفرّقوا هذا التّفريق الحادّ بين الكلام الإلهيّ والكلام البشريّ.

ثمّ ذكر بعد ذلك وجهة نظر أبي هاشم الجبّائيّ[1] (ت321هـ) في الإعجاز –وهي مخالفة لنظرة الباقلّانيّ (ت403هـ)- وحقيقتها أنّ تغاير القرآن عن غيره من النّصوص الأخرى في الشّكل أو الجنس أو النّوع لا يعدّ إعجازا لأنّ هذا التّغاير لا يعني تفوّقا أو امتيازا، وإنّما يكمن إعجازه في الفصاحة الّتي يتميّز بها، والّتي تتحقّق بدورها إذا توفّر حسن المعنى إلى جانب جزالة اللّفظ.

أمّا القاضي عبد الجبّار (ت415هـ) فقد استبعد حسن المعنى من مفهوم الفصاحة، أمّا جزالة الألفاظ فإنّها تتحقّق بالتّركيب والضّم لا بالانفراد.

ثمّ إنّ الفصاحة في نظر القاضي عبد الجبّار (ت415هـ) تقوم على أبعاد ثلاثة هي:

1) الإبدال، والمقصود منه اختيار كلمة معيّنة لاستعمالها في السّياق الخاصّ.

2) الموقع الّذي يختصّ بالتّقديم والتّأخير.

3) الإعراب الّذي يختصّ بالموقع النّحويّ للكلمة في عبارة بعينها.

لكنّ حصر المعتزلة لمعنى الفصاحة في هذه الأوجه الثّلاثة قد أدّى إلى نتيجتين:

أولاهما: استبعاد التّفسيرات الجزئيّة للإعجاز الّتي تحصره مرّة في البلاغة ومرّة في البديع ومرّة في غيرهما. ويرتبط بهذه النّتيجة تحديد قدر المعجز من القرآن، هل هو كلّه؟ أو بعضه؟ أو الآيات مجتمعة؟ أو الآية الواحدة؟.

[1]- هو عبد السّلام بن محمّد الجبّائيّ (247هـ-321هـ) من أبناء أبان مولى عثمان، عالم بالكلام، من كبار المعتزلة، له آراء انفرد بها وتبعته فرقة سمّيت (البهشميّة) نسبة إلى كنيته (أبي هاشم)، من مصنّفاته: (الشّامل). الأعلام للزّركليّ، ج04/ ص07.

النّتيجة الثّانية: هي استبعاد مفهوم "الإيقاع" من تحديد خصائص الكلام، لأنّ مفهوم "الوزن" كان مرتبطا في الثّقافة بالشّعر، وكان القدماء حريصين على نفي أيّ شبه بين القرآن والشّعر.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثّاني: المناسبة بين الآيات والسّور

ناقش المؤلّف هذا المبحث من مباحث علوم القرآن في الفصل الثّاني من الباب الثّاني، وافتتحه بقوله إنّ علم "أسباب النّزول" يبحث في ربط الآية بسياقها التّاريخيّ، في حين أنّ علم "المناسبة" يبحث في ربط الآية مع غيرها من الآيات السّابقة واللّاحقة لها من حيث ترتيب التّلاوة لا من حيث ترتيب النّزول.

وقد اتّفق علماء القرآن على أنّ ترتيب الآيات في السّورة الواحدة توقيفيّ، لكنّهم اختلفوا في ترتيب السّور هل هو توقيفيّ أو كان باجتهاد من الصّحابة؟ فرجّحَ معظمُهم وقفيّتَه لتوافق ذلك مع تصوّر الوجود الأزليّ للنّصّ في اللّوح المحفوظ.

إنّ الفارق بين ترتيب التّلاوة وترتيب النّزول فارق يمكن أن يكشف عن وجه من وجوه الإعجاز كذلك، في حين أنّ الفارق بين علم "أسباب النّزول" وعلم "المناسبة" هو أنّ الأوّل منهما يبحث في دلالة النّصّ على الوقائع الخارجيّة، لهذا وصفه القدماء بأنّه علم "تاريخيّ"، أمّا علم "المناسبة" فإنّه يبحث في جماليّات النّصّ ولهذا وصفه القدماء بأنّه علم "أسلوبيّ"، وهو علم يقوم على أساس أنّ النّصّ وحدة بنائيّة مترابطة الأجزاء.

أمّا اكتشاف العلاقات بين الآيات والسّور فإنّه يعتمد على قدرة المفسّر ونفاذ بصيرته، والبحث عن هذه العلاقات هو في الحقيقة تأسيس لعلاقة بين النّصّ وعقل المفسّر، من خلالها يتمّ اكتشاف علاقات أجزاء النّصّ، ومن هنا قد يعتمد مفسّر على بعض معطيات النّصّ ليكتشف من خلالها علاقات خاصّة، بينما يعتمد مفسّر آخر على معطيات أخرى فيكشف عن نمط آخر من العلاقات[1].

ولعلّ هذا البعد هو الّذي جعل بعض القدماء كالعزّ بن عبد السّلام[2] (ت660هـ) يعترضون على علم المناسبة.

[1]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 161.

[2]- هو عبد العزيز بن عبد السّلام بن أبي القاسم السّلميّ الدّمشقيّ (577هـ-660هـ) الملقّب بسلطان العلماء، فقيه شافعيّ بلغ رتبة الاجتهاد، ولد في دمشق وتوفّي بالقاهرة، من كتبه: (التّفسير الكبير) و(الفوائد). الأعلام للزّركليّ، ج04/ ص21.

إنّ حياة النّصّ الّتي يدندن حولها أبو زيد تستمدّ وجودها من الاختلاف، سواء اختلاف المفسّرين في معنى النّصّ، أو اختلاف النّصّ نفسه مع بعضه بسبب طبيعة اللّغة، ولكي يزول توهّم التّناقض بين أجزاء النّصّ عند أبو زيد فلا بدّ أن يُقرأ النّصّ من خلال المعقول، وبذلك يصبح الاختلاف من باب التّنوّع الّذي لا يعارض وحدة النّصّ ولا الإيمان بوحدة مصدره[1].

1.المناسبة بين السّور: استهلّ المؤلّف هذا العنصر بقوله إنّ العلماء قد انطلقوا في البحث عن المناسبة بين السّور من محاولة إيجاد روابط بينها من حيث المضمون، وبما أنّ سورة "الفاتحة" هي الّتي تمثّل المدخل الأساسيّ للنّصّ فلا بدّ أن تتضمّن كلّ أقسام القرآن ولو تلميحا، وهو ما تضمّنته بالفعل، فأقسام القرآن على سبيل الحصر ثلاثة: توحيد وتذكير وأحكام، لهذا كانت سورة "الإخلاص" تعدل ثلث القرآن لأنّها تشتمل على ذكر أحد هذه الأقسام الثّلاثة وهو التّوحيد.

هذا من حيث العلاقة العامّة، أمّا من حيث العلاقة الخاصّة بين كلّ سورتين متتاليتين فإنّها غالبا ما تكون علاقة أسلوبيّة لغويّة، كالعلاقة بين سورتي "الفاتحة" و"البقرة"، فقد اختُتِمت فاتحة الكتاب بالدّعاء: ﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾ [الفاتحة:06] وهذا الدّعاء وجد الإجابة في صدر سورة "البقرة".

أمّا العلاقة بين سورتي "البقرة" و"آل عمران" فهي علاقة تقوم على تضمّن سورة "البقرة" لإقامة الدّليل على الإقرار بالرّبوبيّة والألوهيّة والصّيانة عن اليهوديّة والنّصرانيّة، أمّا سورة "آل عمران" فإنّها تتضمّن الجواب عن شبهات الخصوم عليه من اليهود والنّصارى.

ومن الطّبيعيّ بعد ذلك كلّه أن تكون سورتا "النّساء" و"المائدة" متضمّنتين لتفاصيل الأحكام، حيث تضمّنت الأولى منهما أحكام العلاقات الاجتماعية، وتضمّنت الأخرى أحكام العلاقات الاقتصادية.

وإذا كانت هذه العلاقات تهدف إلى مقاصد أخرى هي حماية المجتمع وصيانته، فإنّ هذه المقاصد قد تكفّلت بها السّورتان التّاليتان وهما "الأنعام" و"الأعراف".

[1]- نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم أبو هادي النّعميّ، ص87.

إضافة إلى هذه العلاقات المضمونيّة فإنّ هناك علاقات لغويّة وأسلوبيّة بين السّور كذلك، من ذلك مثلا انتهاء سورة "المائدة" بالفصل بين عيسى وقومه الّذين ألّهوه، وابتداء سورة "الأنعام" بعدها بالحمد، والارتباط بين "الفصل" و"الحمد" ورد في مواضع كثيرة من القرآن، كخاتمة سورة "سبأ" وفاتحة "فاطر"، وكذا في الآية الأخيرة من سورة "الزّمر" وهي قوله تعالى: ﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ بِحَمْدِ رَبِّهِمْۚ وَقُضِيَ بَيْنَهُم بِٱلْحَقِّۚ وَقِيلَ ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٧٥﴾﴾ [الزمر:75]، وفي قوله تعالى: ﴿فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلْقَوْمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْۚ وَٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴿٤٥﴾﴾ [الأنعام:45].

وهناك علاقات بين بعض السّور لا تحتاج إلى تأويل، بل تظهر في تكرار اللّفظ في كلتا السّورتين، كما هو الحال في سورة "الواقعة" الّتي اختُتمت بالأمر بالتّسبيح، وسورة "الحديد" بعدها والّتي ابتدئت بالتّسبيح.

وبناء على فكرة التّشابه بين بدايات السّور يمكن تفسير ترتيب السّور الّتي لها بدايات متشابهة مثل "الحواميم" وهي السّور الّتي تبتدئ بـ ﴿حمٓ﴾.

أمّا المناسبة بين قصار السّور فإنّها أكثر تحديدا، كالمناسبة بين سورتي "الفيل" و"قريش"، فانتهاء الأولى بحرف اللّام وابتداء الثّانية به جعل من هذه العلاقة توحيدا بينهما حتّى لكأنّهما سورة واحدة.

وكذا العلاقة بين "المسد" و"الإخلاص" فإنّها تظهر في جانب الإيقاع، وذلك لتوافق فاصلة الآية الأخيرة من سورة "المسد" مع فواصل سورة "الإخلاص"، خاصّة إذا لاحظنا مغايرة هذه الفاصلة لفواصل الآيات الأخرى من سورة "المسد".

وهناك سور أخرى جاءت بينها علاقة "التّقابل" كما هو الحال في سورتي "الماعون" و"الكوثر"، فكلتا السّورتين جاءت فيها صفات أربع، والملاحظ أنّ الصّفات الّتي وردت في سورة "الماعون" تناقض وتقابل الصّفات الّتي وردت في سورة "الكوثر".

وكذلك الحال في سورتي "الضّحى" و"الشّرح" والّتي تسعى الأولى منهما إلى نفي ما أشاعه المشركون من هجر ربّ محمّد له، وتعداد مساندته إيّاه، أمّا الثّانية منهما فإنّها استمرار للأولى، وهو

الاستمرار الّذي يؤكّده التّشابه الأسلوبيّ المعتمد على النّفي والاستفهام ﴿أَلَمْ﴾، وانتهاء كلّ منهما بصيغ التّأكيد.

أمّا العنصر الثّاني والأخير من هذا الفصل فقد عنون له المؤلّف بـ :

2.المناسبة بين الآيات: ذكر في مطلعه أنّ علم المناسبة بين الآيات يختلف عنها في السور، لأنّه هنا لا يبحث عن علاقات خارجيّة ولا يستند إلى شواهد خارجيّة كذلك.

وقد تجنّب العلماء في هذا العلم الحديث عن المناسبة بين الآيات الّتي يكون وجه الارتباط بينها واضحا بيّنا، كأن تكون الثّانية مفسّرة للأولى، أو مؤكّدة لها، أو معطوفة عليها، سواء على وجه الاشتراك –أي في المعنى– أم التّضادّ، كذكر الرّحمة بعد العذاب، والتّرغيب بعد التّرهيب وغيرها.

وممّا كان له عناية خاصّة من العلماء في هذا العلم الآيات الأولى من سورة الإسراء، فقد تحدّثت الآية الأولى عن الإسراء، بينما انتقلت الثّانية إلى الحديث عن موسى وبني إسرائيل، والعلاقة بينهما أنّ الله الّذي أسرى بمحمّد من المسجد الحرام إلى المسجد الأقصى قد أسرى من قبله بموسى حين خرج من المدينة خائفا يترقّب، وقد ذكر هذه العلاقة الزّركشيّ (ت794هـ) في "البرهان"[1].

ومن ناحية أخرى فإنّ الإسراء والقصص لهما هدف واحد وهو معاينة الغيب، فالإسراء يعاين الغيب الميتافيزيقي بينما تعاين القصص الغيب التّاريخيّ، لكنّ الفارق بينهما أنّ الإسراء يعتمد على العيان بينما يعتمد القصص على البيان.

أمّا ذكر نوح بعدها فإنّه من باب تذكير بني إسرائيل بنعمة إنجائهم مع نوح[2].

قلت: إنّ هذا سبق قلم من أبو زيد، إذ الصّواب أنّ ذكر نوح بعدها هو من باب تذكير بني إسرائيل بنعمة إنجائهم مع موسى، لأنّ إهلاك كلٍّ من قوم نوح وموسى كان بطريقة مماثلة هي الإغراق.

يقول أبو زيد، أمّا الانتقال إلى ذكر القرآن بعد ذلك في الآية التّاسعة فإنّه حديث عن الآية الكبرى، وهي بذلك تعدّ الآية الثّالثة بعد الآيتين الأولى والثّانية، وهما الحديث عن الإسراء والإنباء

[1]- ج01/ ص42.

[2]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 171.

عن الغيب بذكر أخبار بني إسرائيل، وهكذا تكون الآيات مترابطة على مستوى الشّكل والمضمون، كما تترابط من حيث دلالتُها على الواقع الّذي يضمّ النّبيّ وبني إسرائيل.

وإذا كانت آيات الإسراء هذه لا تحتاج إلى سبب النّزول في معرفة وجه التّرابط بينها فإنّ هناك آيات يحتاج فيها المفسّر إلى معرفة سبب النّزول لإدراك العلاقة بينها، منها مثلا قوله تعالى: ﴿۞يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَهِلَّةِۖ قُلۡ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ وَٱلۡحَجِّۗ وَلَيۡسَ ٱلۡبِرُّ بِأَن تَأۡتُواْ ٱلۡبُيُوتَ مِن ظُهُورِهَا وَلَٰكِنَّ ٱلۡبِرَّ مَنِ ٱتَّقَىٰۗ وَأۡتُواْ ٱلۡبُيُوتَ مِنۡ أَبۡوَٰبِهَاۚ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ لَعَلَّكُمۡ تُفۡلِحُونَ١٨٩﴾ [البقرة:189]، فما هي العلاقة بين ذكر الأهلّة وبين إتيان البيوت؟.

ذكر علماء القرآن احتمالين:

أوّلهما: أنّ إتيان البيوت نوع من التّمثيل الرّمزيّ لسؤالهم عن الأهلّة الّذي كان تهكّميّا ولم يكن استفهاميّا، فكان من شأن النّصّ تجاهله والإجابة عن سؤال آخر كان هو الّذي ينبغي أن يُسأل، وهذا الأسلوب في اللّغة يُعرف بأسلوب الحكيم، لذلك سخر النّصّ منهم وشبّههم بسبب سؤالهم المعكوس بمن يأتي البيوت من ظهورها.

الاحتمال الثّاني: هو أنّ إتيان البيوت من ظهورها نوع من الاستطراد بعد ذكر الحجّ، وذلك أنّ ناسا كانوا يتحرّجون من دخول بيوتهم إذا كانوا محرمين، فكانوا يثقبون في بيوتهم ثقوبا يدخلون منها، فجاء النّصّ بجوابهم عن هذا السّؤال الّذي كان ينبغي أن يُسأل.

ثمّ ختم المؤلّف هذا الفصل بقوله إنّ علمي "المناسبة" و"الأسباب" مختلفان في الموضوع، من حيث أنّ علم الأسباب يدرس العلاقات خارج النّصّ، في حين أنّ علم المناسبة يدرس العلاقة داخل النّصّ، لكنّهما علمان متكاملان فقد لا يدرك الفقيه المناسبة إلّا إذا استعان بسبب النّزول.

المطلب الثّالث: الغموض والوضوح

عرض المؤلّف هذا المبحث في الفصل الثّالث من الباب الثّاني، وافتتحه بقوله إنّ الغموض والوضوح يُعدُّ معيارًا مهمًّا في تحديد الجودة والرّداءة في النّصوص الإعلامية، خلافا للنّصوص الأدبيّة الّتي يختلف المعيار فيها باختلاف طبيعة النّصّ وباختلاف النّوع الأدبيّ الّذي ينتمي إليه[1].

إنّ كلام أبو زيد هذا يدلّ دلالة واضحة على وجود فروق بين النّصّوص الإعلاميّة والنّصوص الأدبيّة، وهذه الفروق مردّها إلى الاختلاف في طبيعة النّصّ ونوعه، ويلزم من ذلك عدم التّسوية بين هذه النّصوص في منهجيّة الدّرس والتّحليل، فإذا ساغ الاختلاف بين كلام البشر بعضه مع بعض، فإنّه بين كلام الله وكلام البشر من باب أوْلى.

إذا تقرّر ذلك فإنّ انتقاد أبو زيد لعلماء السّلف في تفريقهم بين النّصّ القرآنيّ والنّصوص الأخرى في الدّرس والتّحليل انتقادٌ غير سليم، كما أنّ دعوته إلى نزع صفة القداسة عن القرآن ومعاملته معاملة النّصوص الأخرى بذريعة التّمكّن من تحليله دعوة غير صحيحة كذلك.

يقول أبو زيد، أمّا بالنّسبة للقرآن فقد رأينا في فصل "الإعجاز" و"المكّيّ والمدنيّ" و"النّاسخ والمنسوخ" كيفيّة مفارقة النّصّ لغيره من النّصوص.

قلت: إنّ هذا لهو عين التّناقض، فإنّ أبو زيد خلال دراسته لهذه المباحث، دعا إلى نفي المفارقة بين النّصّ القرآنيّ والنّصوص الأخرى، وأنكر بشدّة على علماء السّلف الّذين جعلوا بينهما فروقا، وفي هذا الموضع يقول إنّ هذه المباحث تبيّن كيفيّة مفارقة النّصّ لغيره[2]!!.

وإذا كانت هذه الآليّات تبيّن كيفيّة مخالفة النّصّ لغيره، فإنّ هناك آليّات أخرى تبيّن كيفيّة مخالفة النّصّ لذاته، وهي ما يتمثّل في آليّة "الغموض والوضوح" والّتي تعدّ سمة من سمات النّصّ، وهي ما كشف عنها النّصّ ذاته باسم "المحكم والمتشابه" في الآية السّابعة من سورة آل عمران وهي قوله تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ

[1]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 177.

[2]- انظر ص 50-61 من هذا البحث.

مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلّٞ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ٧﴾ [آل عمران:07].

وقد اتّفق العلماء على ردّ المحكم إلى المتشابه، أي تفسير الغامض اعتمادا على الواضح، وهم بذلك قد اتّفقوا على أنّ النّصّ هو معيار ذاته، وهكذا يكون إنتاج الدّلالة مشتركا بين النّصّ والقارئ.

1.المنطوق والمفهوم (نُدرة النّصوص): افتتح المؤلّف هذا الفصل بعنصر أوّل سمّاه "المنطوق والمفهوم (ندرة النّصوص)" ذكر في مطلعه الأقسام الأربعة الّتي جعلها علماء الأصول للتّركيب اللّغويّ وهي: النّصّ والظّاهر والمؤوّل والغامض (المجمل)، وهذه الأقسام الأربعة استُنبطت اعتمادا على التّدرّج من الوضوح إلى الغموض.

لكنّ هذه الأقسام الأربعة وحدها غير كافية في إنتاج الدّلالة في بعض النّصوص، فقد تكون دلالة المنطوق ضمنيّة سواء بالموافقة أم المخالفة، وهي ما يُعرف عند الأصوليّين بـ "دلالة المفهوم"، أمّا بالموافقة ففي مثل النّهي عن ضرب الوالدين بدلالة "فحوى الخطاب" وذلك انطلاقا من النّهي عن قول ﴿أُفّٖ﴾ لهما، وأمّا بالمخالفة ففي مثل قبول خبر غير الفاسق وعدم وجوب التّبيّن منه.

وقد تكون الدّلالة دلالة إشارة مثل استنتاج صحّة صيام من أصبح جنبا من قوله تعالى: ﴿أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡۚ هُنَّ لِبَاسٞ لَّكُمۡ وَأَنتُمۡ لِبَاسٞ لَّهُنَّۗ عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمۡ كُنتُمۡ تَخۡتَانُونَ أَنفُسَكُمۡ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡ وَعَفَا عَنكُمۡۖ فَٱلۡـَٰٔنَ بَٰشِرُوهُنَّ وَٱبۡتَغُواْ مَا كَتَبَ ٱللَّهُ لَكُمۡۚ وَكُلُواْ وَٱشۡرَبُواْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَكُمُ ٱلۡخَيۡطُ ٱلۡأَبۡيَضُ مِنَ ٱلۡخَيۡطِ ٱلۡأَسۡوَدِ مِنَ ٱلۡفَجۡرِۖ ثُمَّ أَتِمُّواْ ٱلصِّيَامَ إِلَى ٱلَّيۡلِۚ وَلَا تُبَٰشِرُوهُنَّ وَأَنتُمۡ عَٰكِفُونَ فِي ٱلۡمَسَٰجِدِۗ تِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَقۡرَبُوهَاۗ كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ ءَايَٰتِهِۦ لِلنَّاسِ لَعَلَّهُمۡ يَتَّقُونَ١٨٧﴾ [البقرة:187].

وقد أدرك القدماء أنّ النّصّ—أي موافقة المنطوق للمفهوم تماما- نادر جدّا، وذلك مردود إلى طبيعة اللّغة الّتي تعتمد على التّجريد والتّعميم في دلالتها.

أمّا في حالات إنتاج الدّلالة عن طريق الظّاهر أو المؤوّل أو غيرهما، فإنّها في ذلك كلّه تحتاج إلى قارئ، لذا فإنّ إنتاج الدّلالة مرهون بالتّفاعل بين النّصّ والقارئ، فهو ينطلق ابتداء من الأفق الثّقافيّ للقارئ[1].

وهذا الكلام الّذي ذكره أبو زيد يمهّد له ما يريد الوصول إليه من القول بسلطة القارئ أو المفسّر على النّصّ، ففعل القراءة يبدأ من الواقع المحيط بالقارئ وهو ما عبّر عنه أبو زيد بـ "أفق القارئ" ثمّ ينتقل بعد ذلك إلى النّصّ فهمًا وتأويلًا، وهذا هو منهج الهرمنيوطيقا بعينه[2].

2.المجمل: ثنّى بعد ذلك المؤلّف هذا الفصل بعنصر سمّاه "المجمل"، ابتدأه بذكر الأشكال المؤدّية إلى الإجمال، فهي غير منحصرة في الميزان الصّرفيّ للفعل كما هو الحال مع الفعل ﴿يُضَآرَّ﴾ في آية الدّين من سورة "البقرة"[3]، بل قد يكون سبب الإجمال "الاشتراك اللّفظيّ" أو "غرابة اللّفظ" أو "التّقديم والتّأخير" أو "عود الضّمير" أو غير ذلك.

وكلّ هذه الأشكال كانت معروفة عند السّلف وهي الّتي أدّت إلى الاختلاف بينهم في تفسير كثير من آي القرآن الّتي حوت مثل هذه الأشكال.

أمّا تفسير المجمل عند السّلف فقد كان يتمّ بالرّجوع إلى النّصّ ذاته، وأوّل من أسّس لهذه النّواة —أي تفسير القرآن بالقرآن- هو النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم عندما أشكل على الصّحابة معنى الظّلم في آية "الأنعام"[4]، ففسّره لهم بالشّرك على ما ذُكر في سورة "لقمان"[5].

---

[1]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 182.

[2]- نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم أبو هادي النّعميّ، ص82.

[3]- هي الآية: 282.

[4]- هي الآية: 82.

[5]- في الآية: 13.

فالنّصّ في حدّ ذاته هو الّذي أسّس لمعجمه اللّغويّ من خلال نظامه الدّلاليّ، وليس أدلّ على ذلك من إضفاء النّصّ على كثير من الألفاظ اللّغويّة معاني جديدة: كالصّلاة والزّكاة والصّيام والحجّ وغيرها، وهذا هو الفرق بين الدّلالة الشّرعيّة والدّلالة الوضعيّة للألفاظ.

3.الاختلاف الّذي يوهم التّناقض: عقّب المؤلّف بعد هذين العنصرين بعنصر ثالث سمّاه "الاختلاف الّذي يوهم التّناقض"، ابتدأه بقوله إنّ التّكرار الّذي يوجد في النّصّ يُحدِث نوعا من الاختلاف، لكنّ هذا الاختلاف لا يؤدّي إلى تناقض أو غموض، فهو تَكرار يطرح الجديد دائمًا وهو دليل على الإعجاز، والقصصُ القرآنيّ خير دليل على ذلك[1].

وقد تقدّم في موضوع –المكّيّ والمدنيّ– اعتراضُ أبو زيد على البغويّ (ت510هـ) في تفسيره للآية 14 من سورة الأعلى بأنّ المقصود منها هو الزّكاة، واحتجّ على ذلك بأنّ فرض الزّكاة جاء في آية لاحقة لها في ترتيب النّزول، هي الآية 18 من سورة اللّيل، وعلّل ذلك بأنّ تكرار الأحكام في الآيات إطناب يتنزّه عنه النّصّ[2]. وفي هذا الموضع ينقض قوله بنفسه ويجعل التّكرار دليلا على الإعجاز!!.

والاختلاف في نظر بعض العلماء كالغزاليّ (ت505هـ) ظاهرة أحدثها النّصّ بين النّاس، لكنّ الحقيقة أنّ اختلاف النّاس في تأويل بعض الآيات يستند إلى أجزاء مختلفة في النّصّ ذاته، وهذا الاختلاف الّذي وقع بين النّاس قد أدّى إلى إيهامهم بوجود تناقض في النّصّ، لذلك حرص العلماء على إزالة هذا الوهم، وما ردّ المتشابه إلى المحكم وتفسيره به إلّا ضربا من أضرب هذه المحاولة.

وفي الوقت نفسه فإنّ هذا الاختلاف الّذي يوهم التّناقض اختلاف طبيعيّ راجع إلى آليّة النّصّ أي إلى طبيعة اللّغة.

يقول أبو زيد بعد ذلك، إنّ الآراء والأيديولوجيّات تختلف من جماعة إلى جماعة في العصر نفسه، في المجتمع نفسه، وتختلف كذلك إذا اختلف المجتمع، وهي أشدّ اختلافا إذا اختلف العصر، وعليه فإنّ النّصّ يظلّ قابلا للعديد من القراءات والتّفسيرات[3].

[1]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 185.

[2]– انظر ص58 من هذا البحث.

[3]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 187.

ويظلّ بحث أبو زيد عن مظلّة تأوي إليها كلّ الآراء مطلبا ملحًّا، حتّى تتمّ السّيطرة على تناقضات الواقع وصراعاته، وحتّى يتمّ الانسجام بين اللّفظ والمعنى، وبين النّصّ والواقع، وبين مصدر النّصّ الأوّل والمتلقّي أو المفسّر[1].

ثمّ يقول المؤلّف إنّ وجود المتشابه في النّصّ جعل من صاحب كلّ مذهب يبحث وينقّب في هذه المتشابهات ليجد ما يوافق مذهبه وعقيدته، وعليه فإنّ تعدّد التّأويلات في النّصّ للمتشابه جعلت من النّصّ محورا في الثّقافة[2].

إنّ اتّباعَ المتشابه في حقيقته اتّباعٌ للأهواء لا للشّرع، وهذا الفعل قد ورد ذمّه في الشّرع: ﴿فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٞ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ﴾ [آل عمران:07]، وفي الصّحيح من حديث عائشة (ت58هـ) أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم تلا هذه الآية ثمّ قال: "فَإِذَا رَأَيْتِ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ، فَأُولَئِكَ الَّذِينَ سَمَّى اللهُ فَاحْذَرُوهُمْ"[3]. فالواجب اتّباع ما دلّ عليه النّصّ، لا أن يعتقد المرء شيئا ثمّ يستدلّ له. وهذا الّذي ذمّه الشّرع يجعله أبو زيد محورا للثّقافة.

4.الحروف المقطّعة في أوائل السّور: ختم المؤلّف بعد ذلك هذا الفصل بعنصر رابع سمّاه "الحروف المقطّعة في أوائل السّور"، ذكر في مطلعه أنّه إذا كان المتشابه يُفسَّر بناءً على ردّه إلى المحكم فإنّ الحروف المقطّعة في أوائل السّور لا تدخل في أيّ من هذين النّمطين، وذلك أنّ هذه الحروف بمنطوقها ليس لها أيّ مفهوم سواء كان مباشرا أم غير مباشر، ممّا جعل بعض المفسّرين يُدخِلون هذه الحروف ضمن المتشابه الّذي لا يعلمه إلّا الله، وقرأوا آية آل عمران على الاستئناف دون العطف، فأجروها مجرى الغيوب من علم السّاعة ونزول الغيث وما في الأرحام وغيرها.

والحقيقة –في نظر أبو زيد– أنّ تفسير الحروف المقطّعة يرجع إلى زمن نزول الوحي وجدل اليهود مع النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم حول القرآن، حيث فسّروا هذه الحروف تفسيرا عدديّا ظنّا منهم أنّها ستكشف لهم عن مدّة سيادة الإسلام، ولقد وجدت هذه المحاولة من أحبار اليهود في تفسير

[1]– نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم أبو هادي النّعميّ، ص87.

[2]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 187-188.

[3]– رواه البخاريّ، كتاب (تفسير القرآن)، باب: ﴿مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ﴾، ح رقم: 4547.

الحروف المقطّعة متابعة لها، فقد حاول كثيرون الاعتماد على هذا التّفسير في كشف أمد الدّنيا ومدّة العالم ومنهم السّهيليّ[1] (ت581هـ) كما يذكر عنه ابن خلدون (ت808هـ)، لكنّ ابن خلدون (ت808هـ) رفض مثل هذا التّأويل استنادا إلى سببين:

أوّلهما: أنّ دلالة الحروف على الأرقام ليست دلالة عقليّة ولا طبيعيّة وإنّما هي دلالة عرفيّة.

الثّاني: أنّ اليهود الّذين وضعوا الأساس لهذا التّفسير هم أقرب إلى البداوة والأمّيّة، وعليه فإنّه لا يعوّل على اجتهاداتهم في مثل هذه المسائل.

وبالمقابل من تفسير اليهود فإنّ ابن عبّاس (ت68هـ) فسّر هذه الحروف بردّها إلى أسماء الله وصفاته –دلالة البعض عن الكلّ– وعليه فإنّه يمكن أن يكون كلّ حرف دالّا على أسماء عدّة، كما يمكن أن تكون فاتحة كلّ سورة دالّة على عبارة كاملة على سبيل الاختصار، وقد لقي تفسير ابن عباس (ت68هـ) هذا بعد ذلك تطوّرا على يد الشّيعة والمتصوّفة حتّى صار علما قائما بذاته، حيث أصبحت هذه الحروف تدلّ على الأئمّة عند الشّيعة وعلى حقائق الوجود عند المتصوّفة.

وبالمقابل من ذلك كلّه فقد ظهر اتّجاه ثالث يعتبر هذه الحروف غير دالّة في ذاتها، وإنّما هي جزء من النّظام اللّغويّ، ووجودها في النّصّ دليل على الإعجاز، خاصّة إذا لاحظنا إلى جانب ذلك أنّ هذا الاختيار لهذه الحروف بالذّات لم يكن اختيارا عشوائيّا، وإنّما هو اختيار له دلالته وذلك من خلال عدّة أوجه:

1) أنّ هذه الحروف يبلغ عددها أربعة عشر حرفا فهي تمثّل نصف حروف اللّغة.

2) أنّ هذه الحروف تمثّل كلّ الظّواهر الصّوتيّة من همس وشدّة ورخاوة وغيرها.

3) كما أنّها تمثّل كذلك تقسيم الحروف من حيث المخرج إلى حلقيّة وغير حلقيّة.

وهناك اتّجاه رابع يذكر أصحابُه أنّ هذه الحروف تدلّ على أسماء السّور الّتي وقعت فيها، لكنّ المؤلّف ردّ هذا القول بناء على أنّ كثيرا من سور القرآن تشترك في الابتداء بالحروف نفسها، كمثل

[1]– هو عبد الرّحمن بن عبد الله بن أحمد الخثعميّ السّهيليّ (508هـ–581هـ) حافظ، عالم باللّغة والسّير، ولد في مالقة وتوفّي بمرّاكش، عمي وعمره 17 سنة، من كتبه: (الرّوض الأنف) و(تفسير سورة يوسف). الأعلام للزّركليّ، ج03/ ص313.

سور: "البقرة" و"آل عمران" و"العنكبوت" و"الرّوم" و"لقمان" و"السّجدة" فكلّها تبتدئ بـ: ﴿الٓمٓ﴾.

ثمّ ختم المؤلّف بعد ذلك هذا الفصل بقوله إنّ المقام لا يسمح بذكر جميع الأقوال الّتي وردت في شأن تأويل هذه الحروف، فقد بلغت هذه الأقوال ثلاثة عشر قولا، ممّا جعل بعض العلماء يسلّمون بها جميعا ويجعلونها كالقول الواحد، ولا شكّ أنّ هذا التّسليم إحساس من المتقدّمين بغموض دلالة هذه الأحرف الّتي تؤكّد الاختلاف بين القرآن وبين غيره من النّصوص، وهي من ثمّ تبيّن قدرة النّصّ على التّفاعل مع الثّقافة في الزّمان والمكان.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الرّابع: العامّ والخاصّ

عرض المؤلّف هذا المبحث في الفصل الرّابع من الباب الثّاني، وافتتحه بقوله إنّ علم "الخاصّ والعامّ" يزيد وحدة النّصّ وضوحا، وفي هذا العلم بالذّات اختلف العلماء حول دلالة الخاصّ، هل العبرة فيها بعموم اللّفظ أو بخصوص السّبب؟. وقد كان هذا الخلاف خلافا فقهيّا مرتبطا بآيات الأحكام دون غيرها، وسبب ترجيح كثير من العلماء لعموم اللّفظ على حساب خصوص السّبب مرجعه إلى احتجاج الصّحابة في وقائع كثيرة بعموم آيات نزلت لأسباب خاصّة، إضافة إلى ذلك فإنّ هناك عاملا لغويّا يرجّح ذلك وهو أنّ الأصل في آليّات اللّغة التّعميم.

يقول أبو زيد بعد ذلك إنّ الانتقال بدلالة النّصّ من خصوص السّبب إلى عموم اللّفظ لا بدّ أن يستند إلى دوال في النّصّ ذاته، وهذه الدّوال تتمثّل في آليّات العموم.

1.آليّات العموم: افتتح المؤلّف هذا الفصل بعنصر أوّل سمّاه "آليّات العموم"، ذكر في مطلعه أنّ الأصوليّين يحصرون أدوات العموم في ستّة وسائل هي:

1) لفظ "كلّ".

2) الأسماء الموصولة.

3) "أيّ" و"ما" و"مَن".

4) الجمع المعرّف، سواء بـ "ال" أم بالإضافة.

5) اسم الجنس المعرّف.

6) النّكرة في سياق النّفي أو النّهي أو الشّرط أو الاستفهام أو الامتنان.

ويضيف الزّركشيّ (ت794هـ) عاملا آخر هو حذف المعمول حيث يُعامَل الفعل المتعدّي معاملة اللّازم.

ذكر المؤلّف بعد ذلك أمثلة عن آليّتي "الأسماء الموصولة" و"حذف المعمول"، وحلّل هذه الأمثلة تحليلا لغويّا يكشف كيفيّة الانتقال بواسطة هاتين الآليّتين من دلالة الخاصّ إلى دلالة العامّ.

ثمّ ختم هذا العنصر بقوله إنّ هذا الانتقال من دلالة الخصوص إلى دلالة العموم بواسطة هذه الآليّات لا ينفي علاقة النّصّ بالواقع ولا يتصادم معها البتّة.

2. **آليّات الخصوص:** ثنّى بعد ذلك المؤلّف هذا الفصل بعنصر سمّاه "آليّات الخصوص"، ذكر في مطلعه أنّ في اللّغة وسائل تحوّل دلالة العموم إلى دلالة خصوص، وهذا الخصوص لا يعتمد على المناسبة أو السّبب، بل يعتمد على آليّات أخرى، كأن يكون اللّفظ عامّا وتكون دلالته غير شاملة لكلّ الأفراد، وهذه الدّلالة الخاصّة تُكتشف من السّياق، وهو ما يطلق عليه الأصوليّون اسم (العامّ الّذي أريد به الخصوص)، كما أنّه قد يكون اللّفظ عامّا لكنّ الحكم الوارد لا ينطبق على جميع الأفراد وذلك لكون هذا اللّفظ العامّ قد خصّص بمخصّصات متّصلة أو منفصلة، وهو ما يُطلق عليه الأصوليّون اسم (العامّ المخصوص) وهو الغالب على نصوص الشّرع كما يذكر ذلك كثير من العلماء.

قام المؤلّف بعد ذلك بإجراء مقارنة بين هذين النّمطين وهما (العامّ الّذي أريد به الخصوص) و(العامّ المخصوص)، وذكر أنّهما يختلفان في ثلاثة أمور هي:

1) الدّلالة اللّفظيّة، فهي خاصّة في الأوّل عامّة في الثّاني.

2) طبيعة الدّلالة، فهي مجازيّة في الأوّل حقيقيّة في الثّاني.

3) أداة التّخصيص، فهي عقليّة متّصلة في الأوّل، لفظيّة متّصلة أو منفصلة في الثّاني.

وهذه الفروق كلّها ذكرها الإمام السّيوطيّ (ت911هـ) وغيره من العلماء.

ذكر بعد ذلك المؤلّف الأدوات اللّغويّة الّتي تخصّص العموم، وهي على نوعين: متّصلة ومنفصلة، أمّا المتّصلة فإنّها تتمثّل في خمس أدوات هي:

1) الاستثناء، نحو قوله تعالى: ﴿۞وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۖ كِتَٰبَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡۚ﴾ [النّساء:24].

2) الوصف، نحو قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ﴾ [النّساء:23].

3) الشّرط، نحو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ إِنْ عَلِمْتُمْ فِيهِمْ خَيْرًا﴾ [النّور:33].

4) الغاية، نحو قوله تعالى: ﴿وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَ﴾ [البقرة:222].

5) بدل البعض من الكلّ، نحو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران:97].

انتقل بعد ذلك المؤلّف إلى ذكر تحليل عبد القاهر الجرجانيّ (ت471هـ) لسبع آيات من أوائل سورة "البقرة" –من الآية 08 إلى الآية 15– في باب الوصل والفصل، فذكر أنّ الفصل في هذه الآيات دليل على التّفريق بين الحكاية والخبر، ثمّ عقّب أبو زيد على تحليل الجرجانيّ (ت471هـ) هذا بقوله إنّ الفصل ليس هو الدّالّ الوحيد الّذي يُفهم من السّياق وإنّما هناك دالّ آخر لم يذكره الجرجانيّ (ت471هـ) ألا وهو اختلاف الضّمائر، أو ما يسمّيه البلاغيّون بـ "أسلوب الالتفات".

ثمّ ذكر أنّ أساس الفصل والوصل عند الجرجانيّ (ت471هـ) من أهمّ الأسس الّتي تنتج الدّلالة ومن ثمّ فإنّه يعدّ أغمض أبواب البلاغة وأصعبها.

ثمّ أطنب المؤلّف بعد ذلك في ذكر تحليل الجرجانيّ (ت471هـ) لآليّة الفصل والتّعليق على كلامه.

3.المطلق والمقيّد: ختم المؤلّف بعد ذلك هذا الفصل بعنصر ثالث سمّاه "المطلق والمقيّد"، ذكر في مطلعه أنّ هذا الموضوع الّذي سيناقشه في هذا الموضع هو نفسه الآليّات أو المخصّصات المنفصلة للنّصوص العامّة.

ثمّ ذكر المؤلّف أنّ القاعدة الّتي يعتمد عليها الأصوليّون في هذا الباب هي أنّ النّصّ المطلق يبقى على إطلاقه ما لم يرد دليل يقيّده، وهذه الجدليّة القائمة بين الإطلاق والتّقييد تدلّ على أنّ الفقهاء والأصوليّين كانوا يتعاملون مع النّصّ القرآنيّ على أنّه وحدة دلاليّة واحدة، ودليل ذلك أنّ علماء القرآن جمعوا بين النّصوص الخاصّة بالأحكام وغيرها من النّصوص عند حديثهم عن ظاهرة الإطلاق والتّقييد.

ذكر أبو زيد بعد ذلك أنّ المشيئة الإلهيّة مقيّدة لكلّ ما ورد في القرآن من الوعود الّتي وعد الله بها الإنسان في هذه الحياة الدّنيا.

يقول أبو زيد إنّ تحديد عمومِ اللّفظ أو إطلاقِه ليس هو معيار الدّلالة، لأنّ الدّلالة محصّلة تفاعل علاقات السّياق، وهي الكفيلة بتحديد الخاصّ والعامّ أو المطلق والمقيّد.

إضافة إلى ذلك فإنّه من المهمّ العودة إلى ترتيب النّزول عند وجود تعارض بين النّصوص، عندها يجب أن يتّسع مفهوم النّصّ ليضمّ إليه السّنّة النّبويّة والإجماع إلى جانب القرآن الكريم، كما ذكر ذلك الأصوليّون كالأستاذ أبي إسحاق الإسفراييني[1] (ت418هـ) وغيره.

ثمّ ختم بعد ذلك هذا الفصل بقوله إنّ التّعارض الّذي يُتوهّم عند تفسير بعض آي القرآن يجب أن يُزال، وإزالته تحتاج إلى عقل الفقيه والمفسّر، وعليه فإنّ عقل القارئ له دور كبير في اكتشاف دلالة النّصّ وسبر أغواره.

[1] – هو إبراهيم بن محمّد بن إبراهيم بن مهران (ت418هـ) أبو إسحاق، عالم بالفقه والأصول، كان يلقّب بركن الدّين، نشأ في أسفرايين (بين نيسابور وجرجان)، مات في نيسابور ودفن في أسفرايين، من كتبه: (الجامع). الأعلام للزّركليّ، ج01/ ص61.

الفصل الثّاني:

النّصّ والمفسّر عند نصر حامد أبو زيد

وفيه ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: الخطاب الدّينيّ والمنهج العلميّ (الوحي وفهم الوحي).

المبحث الثّاني: خطاب الوحي.

المبحث الثّالث: التّقييم العامّ للكتاب.

المبحث الأوّل:

الخطاب الدّينيّ والمنهج العلميّ

(الوحي وفهم الوحي).

وفيه مطلبان:

المطلب الأوّل: مفهوم الوحي.

المطلب الثّاني: التّفسير والتّأويل.

المطلب الأوّل: مفهوم الوحي

عرض المؤلّف هذا الموضوع في الفصل الأوّل من الباب الأوّل من هذه الدّراسة، وافتتحه بقوله إنّ مفهوم الوحي هو المفهوم المركزيّ للنّصّ، وإنّ لفظ "الوحي" يستوعب جميع مسمّيات القرآن الكريم كالذّكر والكتاب وغيرها، فبينهما عموم وخصوص مطلق.

ثمّ ذكر المعنى اللّغويّ لكلمة "الوحي" والّذي يتلخّص في الإعلام والاتّصال السّرّيّ، وهذا الإعلام له طرق عدّة منها: الكلام والإلهام والإشارة وغيرها.

ثمّ قسّم المؤلّف هذا الفصل الأوّل إلى خمسة عناصر، أوّلها:

1.الوحي عمليّة اتّصال: ذكر فيه أنّ حقيقة الوحي عمليّة اتّصال بين طرفين –مرسل ومستقبل– تتضمّن إعلاما خفيّا، من خلال طريقة تخاطب خاصّة لا يفهمُها إلّا هذان الطّرفان، وهذا المفهوم موجود في الشّعر كوجوده في القرآن، لكنّ وجوده في القرآن مختلف عن وجوده في غير القرآن، لأنّ طرفي الاتّصال –في القرآن– لا ينتميان إلى مرتبة وجوديّة واحدة، وعلى الرّغم من ذلك فقد كان هذا المفهوم مألوفا في الثّقافة العربيّة قبل الإسلام.

أمّا العنصر الثّاني من هذا الفصل فقد سمّاه:

2.اتّصال البشر بالجنّ: ذكر في مطلعه أنّ ظاهرة الوحي لم تكن غريبة عن العقل العربيّ لأنّه كان لديه تصوّر سابق عن إمكانيّة الاتّصال بين البشر والجنّ من خلال معايشة ظاهرتي الشّعر والكهانة، والدّليل على ذلك أنّ العرب المعاصرين لنزول القرآن لم يعترضوا على ظاهرة الوحي ذاتها، بل كان اعتراضُهم منصبًّا إمّا على مضمون الوحي أو على شخص الموحى إليه.

ثمّ ساق أبو زيد بعدها خمس آيات من سورة الجنّ –من الآية 04 إلى الآية 09– وأخذ يحلّلها تحليلا لغويّا، ذكر فيه أنّ المتكلّم في الآيات الأربع الأولى من هذه السّورة هم الجنّ، بخلاف الآيات الثّلاث الموالية لها، فالمتكلّم فيها هو شخص آخر غير الجنّ[1].

[1]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 34–35.

قلت: أمّا الآيتان الثّانية والثّالثة من الآيات الثّلاث الموالية فهما الآيتان 06 و07 من هذه السّورة، وهما قوله تعالى: ﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٌ مِّنَ ٱلْإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٍ مِّنَ ٱلْجِنِّ فَزَادُوهُمْ رَهَقًا ۝٦ وَأَنَّهُمْ ظَنُّوا۟ كَمَا ظَنَنتُمْ أَن لَّن يَبْعَثَ ٱللَّهُ أَحَدًا ۝٧﴾ ويُحتمل أن يكون المتكلّم فيهما هو الله تبارك وتعالى، كما أفاد ذلك بعض المفسّرين[1].

أمّا الآية الأولى من هذه الثّلاث فهي الآية الخامسة من هذه السّورة وهي قوله تعالى: ﴿وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن تَقُولَ ٱلْإِنسُ وَٱلْجِنُّ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبًا ۝٥﴾ وهي لا تَحتمل أن يكون المتكلّم فيها هو الله سبحانه، فالمتكلّم فيها هم الجنّ دون غيرهم لدلالة السّياق عليه، وذلك أنّ المتكلّم في الآية يتحدّث بالظّنّ الّذي هو الحسبان وهو مستحيل في حقّ الله جلّ وعلا، إضافة إلى ذلك لم أجد -في حدود ما بحثت- من المفسّرين من سبقه إلى هذا القول[2]. يقول الإمام ابن القيّم[3] (ت751هـ) في تفسير هذه الآية: (فهذا يُعرف سرّه من السّياق، فإنّ هذا حكاية كلام مؤمني الجنّ حين سماع القرآن)[4].

ثمّ ذكر المؤلّف بعد ذلك الفرق بين اتّصال النّبيّ بالملإ الأعلى واتّصال الكاهن، فالأوّل يقوم على الفطرة والاصطفاء، أمّا الثّاني فهو بحاجة إلى وسائل تساعده على هذا الاتّصال، ومع ذلك يكون اتّصاله ناقصا.

---

[1] - كالقرطبيّ في تفسيره، ج21/ ص285.

[2] - تفسير القرآن العظيم، لابن كثير، ج04/ ص2171-2172، وأحكام القرآن، لابن العربيّ، ج04/ ص314-320، وأضواء البيان، للشّنقيطيّ، ج08/ ص541-542، والتّفسير الصّحيح، لحكمت ياسين، ج04/ ص542-543، والتّفسير الوجيز، لوهبة الزّحيليّ، ص573، والجامع لأحكام القرآن، للقرطبيّ، ج21/ ص282-283، والدّرّ المصون، للسّمين الحلبيّ، ج10/ ص488، وتفسير الجلالين، ص571، واللّباب، للدّمشقيّ، ج19/ ص416، وتأويل مشكل القرآن، لابن قتيبة، ص427، والبحر المحيط، لأبي حيّان، ج08/ ص341، والتّحرير والتّنوير، لابن عاشور، ج29/ ص224، والجواهر الحسان، للثّعالبيّ، ج05/ ص494، وجامع البيان، للطّبريّ، ج23/ ص322.

[3] - هو محمّد بن أبي بكر بن أيّوب الدّمشقيّ (691هـ-751هـ) أبو عبد الله، أحد كبار العلماء، مولده ووفاته بدمشق، تتلمذ لشيخ الإسلام ابن تيمية حتّى كان لا يخرج عن شيء من أقواله، من مؤلّفاته: (إعلام الموقّعين). الأعلام للزّركليّ، ج06/ ص56.

[4] - بدائع التّفسير، يسري السّيّد محمّد، ج03/ ص207.

ثمّ نقل كلاما لابن خلدون (ت808هـ) مفاده أنّ صنفا من الأنبياء مفطورون على الانسلاخ من البشريّة، وأنّ النّبيّ يتحوّل في لمح البصر إلى ملك[1].

وهذا كلام غير صحيح، لأنّ هذا أمر غيبيّ، ولا سبيل إلى معرفته إلّا بدليل شرعيّ، ثمّ إنّ النّصوص الشّرعيّة دلّت على خلاف ذلك، فإنّ النّاس كانوا يُطالبون بنزول ملك من السّماء، لكنّ الله جلّ وعلا أبى إلّا أن يكون الرّسول بشرا، قال تعالى: ﴿وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ مَلَكٞۖ وَلَوۡ أَنزَلۡنَا مَلَكٗا لَّقُضِيَ ٱلۡأَمۡرُ ثُمَّ لَا يُنظَرُونَ ٨ وَلَوۡ جَعَلۡنَٰهُ مَلَكٗا لَّجَعَلۡنَٰهُ رَجُلٗا وَلَلَبَسۡنَا عَلَيۡهِم مَّا يَلۡبِسُونَ ٩﴾ [الأنعام:08-09]. ثمّ إنّ من حكمة الله جلّ وعلا أن جعل الرّسول من جنس المرسل إليهم، يقول تعالى: ﴿قُل لَّوۡ كَانَ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَلَٰٓئِكَةٞ يَمۡشُونَ مُطۡمَئِنِّينَ لَنَزَّلۡنَا عَلَيۡهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكٗا رَّسُولٗا ٩٥﴾ [الإسراء:95].

إضافة إلى ذلك فالواقع يكذّب هذا القول، فقد كان الوحي ينزل على نبيّنا عليه الصّلاة والسّلام أمام صحابته –رضي الله عنهم– ولم يَنقُل لنا أحد منهم أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم تحوّل يوما إلى ملك بجسمانيّته، ولو وقع ذلك لنقلوه لنا، لأنّ الله جلّ وعلا تكفّل لنا بحفظ هذا الدّين بأن سخّر له رجالا نقلوه لنا تامّا كاملا دون ما نقصان.

3.الوحي بالقرآن: جعل المؤلّف بعد ذلك عنصرا ثالثا في هذا الفصل الأوّل سمّاه "الوحي بالقرآن"، ذكر فيه أنّ الموقف الاتّصاليّ في حالة الوحي أكثر تعقيدا منه في الحالات الأخرى، وأنّ الوحي له طرق عدّة مذكورة في آية الشّورى[2]، وهي: الإلهام، والمخاطبة من وراء حجاب، وإرسال الرّسول الملك. وهذه الأخيرة هي الّتي تمّ بها إنزال القرآن[3].

إنّ الخطأ الّذي وقع فيه المؤلّف خلال تحليله لقول الله تعالى: ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ رُوحٗا مِّنۡ أَمۡرِنَاۚ﴾ [الشّورى:52] هو تأويلُه لـ "الرُّوح" بالرّسول الملك وهذا لا يَحتمله السّياق، إذ أنّ السّياق جاء بذكر حقيقة الموحى به وهو القرآن، ولا يُحتمل أن يكون الملك.

[1]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 37.

[2]– الآية رقم: 51.

[3]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 40.

ثمّ تطرّق المؤلّف بعد ذلك إلى ذكر كيفيّة الاتّصال بين "الله" و"جبريل"، وهي أنّ "الله" أفهم كلامه "جبريل" ثمّ "جبريل" أدّاه إلى "محمّد"، وذكر قولين للعلماء في كيفيّة ذلك:

أوّلهما: أنّ جبريل نزل باللّفظ والمعنى من اللّوح المحفوظ. لكنّ أبو زيد خطّأ هذا القول بحجّة إهداره لجدليّة العلاقة بين النّصّ والواقع الثّقافيّ[1].

صحيح أنّ القول بنزول جبريل باللّفظ والمعنى من اللّوح المحفوظ قول غير صحيح، لكنّ إرجاع ذلك إلى إهداره لجدليّة العلاقة بين النّصّ والواقع غير صائب، لأنّ الواقع لا يصلح أن يكون معيارا تُحدّد على أساسه صحّة الأقوال من عدمها، بل الصّواب في ذلك هو أنّ هذا القول أمر غيبيّ يحتاج إلى دليل شرعيّ لإثباته.

الثّاني: أنّه نزل بالمعنى فقط دون اللّفظ، وتكون الصّياغة اللّغويّة من جبريل تارة، ومن محمّد تارة أخرى. وذهب المؤلّف إلى تخطئة هذا القول كذلك بناء على أدلّة قرآنيّة صريحة ذكر منها أربع آيات تدلّ على أنّ الموحى به إنّما هو "قول"[2].

والصّواب هو اعتقاد أهل السّنّة في ذلك، وهو أنّ جبريل سمع القرآن من الله، ثمّ أدّاه كما سمعه بلفظه ومعناه[3].

ثمّ عاد إلى مناقشة كيفيّة الاتّصال بين الملك والنّبيّ، فذكر في ذلك ثلاث حالات نقلا عن ابن خلدون (ت808هـ):

الأولى: انسلاخ النّبيّ من البشريّة واستحالته إلى ملك.

قلت: وقد سبق تفنيد هذا القول قريبا[4].

الثّانية: انسلاخ الملك من الملكيّة واستحالته إلى رجل.

الثّالثة: حالة الدّويّ.

---

[1]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 42.

[2]- المرجع السّابق، ص44.

[3]- مجموع الفتاوى لابن تيمية، ج03/ ص170 وما بعدها. وج12/ ص30-35-36.

[4]- انظر ص115.

وهاتان الأخيرتان دلّ عليهما الدّليل الشّرعيّ كما ورد في الصّحيح من حديث عائشة (ت58هـ) -رضي الله عنها-: أنّ الحارثَ بن هشام (ت18هـ) —رضي الله عنه- سألَ رسولَ الله صلّى الله عليه وسلّم فقال: يَا رَسُولَ اللهِ، كَيْفَ يَأْتِيكَ الْوَحْيُ؟ فقال رسولُ الله صلّى الله عليه وسلّم: "أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ -وَهُوَ أَشَدُّهُ عَلَيَّ-، فَيُفْصَمُ عَنِّي وَقَدْ وَعَيْتُ عَنْهُ مَا قَالَ، وَأَحْيَانًا يَتَمَثَّلُ لِيَ الْمَلَكُ رَجُلًا، فَيُكَلِّمُنِي فَأَعِي مَا يَقُولُ"[1].

لكنّ ابن خلدون (ت808هـ) خصّص حالة الدّويّ بالنّبيّ غير المرسل، وحالة تمثّل الملك رجلا بالنّبيّ المرسل.

وهذا تخصيص يحتاج إلى دليل، بل الدّليل على خلافه وهو ما ذكر أبو زيد بعد ذلك من أنّ نبيّنا عليه الصّلاة والسّلام نبيّ مرسل وقد أتته الحالتان كلتاهما، كما ثبت ذلك في حديث الحارث بن هشام (ت18هـ) الذّي ذكرته قبل أسطرٍ قليلة.

لكنّ أبو زيد ذهب في تفسير هاتين الحالتين والتّفريق بينهما إلى تخصيص كلّ واحدة منهما بنوع من أنواع الوحي، فحالة الدّويّ خاصّة بالوحي بالسّنّة، والأخرى خاصّة بالوحي بالقرآن[2].

وهذا تخصيص يحتاج إلى دليل شرعيّ كذلك.

يقول أبو زيد بعد ذلك إنّ تفسير النّبوّة اعتمادا على مفهوم الخيال معناه أنّ ذلك الانتقال من عالم البشر إلى عالم الملائكة انتقال يتمّ من خلال فاعليّة المخيّلة الإنسانيّة الّتي تكون في الأنبياء أقوى منها عند من سواهم من البشر[3].

إنّ نصر أبو زيد يرى أنّ النّبوّة خارجة عن قانون الواقع والمادّة لا لكونها إلهيّة وإنّما لأنّها بشريّة.

إنّ أبو زيد يجعل النّبيّ مثل غيره من النّاس يتّصل بالغيب عن طريق المخيّلة ويتميّز عن غيره بقوّة المخيّلة عنده وعدم تأثير الصّوارف الطّبيعيّة عليها[4].

---

[1]- رواه البخاريّ في كتاب (بدء الوحي) باب: (كيف كان بدء الوحي إلى رسول الله صلّى الله عليه وسلّم)، ح رقم: 02.

[2]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 48.

[3]- المرجع السّابق، ص 49.

[4]- نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم النّعميّ، ص294.

وبالتّالي فالنّبوّة عنده ليست إعجازا مفارقا لقوانين المادّة والطّبيعة والواقع، وإنّما هي مجرّد درجة قويّة من درجات الخيال النّاشئ عن فاعليّة المخيّلة الإنسانيّة، يتّصل بها النّبيّ بالملك، كما يتّصل بها الشّاعر بشيطانه، وكما يتّصل بها الكاهن بالجانّ، فهي –أي النّبوّة– حالة من حالات الفعّاليّة الخلّاقة للمخيّلة الإنسانيّة، وليست ظاهرة فوقيّة مفارقة للواقع وقوانينه المادّيّة، والفرق بين النّبيّ والشّاعر والصّوفيّ والكاهن هو فقط في الدّرجة –درجة قوّة المخيّلة– وليس في الكيف والنّوع[1].

وهذا يوقع أبو زيد فيما وقع فيه من قبله من الفلاسفة المنتسبين للإسلام الّذين جعلوا خاصّيّة الرّسول هي (التّخييل) فوقعوا في تكذيب ما جاء به الرّسل، وذلك لأنّهم لم يقرّوا بأنّ الأنبياء يعلمون بخبر يأتيهم عن الله، بل زعموا أنّه يأتيهم بقوّة عقليّة، لكونهم أكمل من غيرهم في قوّة الحدس، فحصروا علوم الأنبياء في ذلك[2].

أخذ المؤلّف بعد ذلك في تفسير مفهوم انسلاخ الرّسول عن البشريّة إلى الملكيّة، وقال إنّ ذلك الانسلاخ غير مقصود بحرفيّته، وإنّما هو تغيّر طفيف كان يطرأ على النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم استعانة منه بفاعليّة المخيّلة.

ثمّ تطرّق إلى ذكر "الرّؤيا" وأنّها تعدّ طريقة من طرائق الوحي، وهذا صحيح كما تدلّ على ذلك قصّة إبراهيم الخليل مع ابنه إسماعيل عليهما صلوات الله وسلامه.

4.القرآن والكتاب: جعل المؤلّف بعد ذلك عنصرا رابعا سمّاه "القرآن والكتاب"، ذكر في مطلعه أنّ العلماء اختلفوا في معنى كلمة "القرآن"، فمنهم من قال إنّها بمعنى "التّرديد"، ومنهم من قال إنّها بمعنى "الجمع"، وجنح المؤلّف إلى ترجيح القول الأوّل اعتمادا على المعيار الثّقافيّ، وذلك أنّ النّصّ تشكّل في ثقافة شفاهيّة ليس للتّدوين فيها دور يُذكر[3].

[1]– التّفسير الماركسيّ للإسلام، محمّد عمارة، ص55. وأعلام وأقزام في ميزان الإسلام، سيّد العفّاني، ج02/ ص05-06. وأزمة النّصّ في مفهوم النّصّ، فريدة زمرّد، ص100 نقلا عن: نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم النّعميّ، ص208.

[2]– نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم النّعميّ، ص295.

[3]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 52.

وحتّى ولو كان القولُ الأوّلُ الّذي اختاره المؤلّف هو القولَ الرّاجح، فإنّ معيار الثّقافة في تحديد المعاني غير صحيح، إذ أنّ مرجع المعاني اللّغويّة إلى كلام العرب، وما قصدوه من وضع كلّ كلمة، وليس هو الثّقافة.

ذكر أبو زيد بعد ذلك أنّ إطلاقَ القرآن على نفسه اسم "الكتاب" تمييزٌ له عن ثقافة "الأمّيّين" من جهةٍ، وثقافة "أهل الكتاب" من جهةٍ أخرى، وهذا الاسم بدوره قد أحدث تحويلا في الثّقافة السّائدة حيث انتقل بها من مرحلة الشّفاهيّة إلى مرحلة التّدوين.

5.الرّسالة والبلاغ: ختم المؤلّف بعد ذلك هذا الفصل الأوّل بعنصر خامس سمّاه "الرّسالة والبلاغ"، ذكر فيه أنّ غاية النّصّ هي النّاس المخاطبون به، وذلك لأجل إبلاغهم بمضمونه، وعلى هذا فخطابه ينحو إلى المخاطب أكثر منه إلى المتكلّم، وهذا ما كان سائدا في الثّقافة العربيّة قبل الإسلام، لكنّ التّركيز –في نظر أبو زيد– على قائل النّصّ دون غيره يعتبر إهدارًا لطبيعةِ النّصّ ووظيفتِه[1].

ولم يصب أبو زيد في ذلك، لأنّ النّصّ يجب أن يُفهم على مراد قائله، لا أن تُجعل الثّقافة حاكمًا على النّصّ فتوجّهَه كيفما شاءت.

[1]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 55.

المطلب الثّاني: التّفسير والتّأويل

عرض المؤلّف هذا الموضوع في الفصل الخامس من الباب الثّاني، وافتتحه بإعادة ما ذكره في أوّل كتابه بوصفه للحضارة العربيّة الإسلاميّة بأنّها حضارة النّصّ، وعليه فهي حضارة التّأويل، لأنّ التّأويل هو الوجه الآخر للنّصّ، لكنّ هذا المصطلح قد تحوّل إلى مصطلح مكروه في الفكر الدّينيّ المعاصر –في نظر أبو زيد– على خلاف التّفسير، والغرض من هذا التّحويل هو مصادرة كلّ اتّجاه فكريّ معارض لهذا الفكر الرّسميّ السّائد[1].

إنّ هذه الدّعوى على عمومها ناشئة من عدم التّفريق بين معاني التّأويل المختلفة في استعمال أهل العلم لهذه الكلمة، إذ أنّ أهل العلم يستعملونها في أربعة معان، هي:

1.أنّها بمعنى التّفسير، وقد كان المتقدّمون يستعملونها بهذا المعنى كثيرا، كابن جرير[2] (ت310هـ) كما يظهر ذلك من اسم تفسيره: (جامع البيان عن تأويل آي القرآن).

2.أنّها بمعنى امتثال الأمر، وعليه يحمل قول عائشة (ت58هـ) رضي الله عنها: (كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُكْثِرُ أَنْ يَقُولَ –فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ–: "سُبْحَانَكَ اللَّهُمَّ رَبَّنَا وَبِحَمْدِكَ، اللَّهُمَّ اغْفِرْ لِي"، يَتَأَوَّلُ الْقُرْآنَ)[3].

3.بمعنى عاقبة الأمر وغايته، وعليه يُحمل قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾[4] [النّساء:59].

4.صرف اللّفظ عن ظاهره المتبادر، وهو التّأويل عند الأصوليّين، ولا يكون مقبولا إلّا بثلاثة شروط، هي:

---

[1]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص219.

[2]– هو محمّد بن جرير الطّبريّ (224هـ–310هـ) المؤرّخ المفسّر الإمام، ولد في طبرستان وتوفّي في بغداد، عُرض عليه القضاء فامتنع، كان مجتهدا في أحكام الدّين لا يقلّد أحدا، من مؤلّفاته (أخبار الرّسل والملوك). الأعلام للزّركليّ، ج06/ ص69.

[3]– رواه البخاريّ في كتاب (الأذان)، باب: (التّسبيح والدّعاء في السّجود)، ح رقم: 817.

[4]– تفسير الطّبري، ج05/ ص222.

- أن يكون اللّفظ قابلا للتّأويل.

- أن يقوم دليل صحيح على صحّة صرف اللّفظ عن ظاهره.

- أن يكون هناك موجب للتّأويل.

فإن لم تتوفّر فيه هذه الشّروط فهو تأويل فاسد مردود[1].

ومن هذا التّفصيل يظهر بطلان هذه الدّعوى وأنّها تحامل على أهل العلم، وذلك لأنّ أهل العلم لم يردّوا إلّا التّأويل الفاسد الّذي لم تتوفّر شروطه.

ثمّ توجّه المؤلّف بالانتقاد إلى الفكر الرّسميّ السّائد، لأنّ هذا الفكر يظنّ أنّ تفسيره هو الصّواب، وتفسير غيره كلّه تأويل فاسد، وفي أحسن أحواله هو تفسير بالرّأي المذموم، وقد تمّ تصنيف أصحاب هذا التّفسير من بعد ضمن أهل البدع في مقابل أهل السّنّة والجماعة.

وأصحاب هذا الفكر النّقيض قد تمّ حصرهم بعد ذلك في اتّجاهين رئيسيّين هما: المعتزلة والمتصوّفة.

أمّا خطأ المعتزلة فإنّه يكمن في الدّلالات الّتي حملوا عليها ألفاظ القرآن.

وأمّا المتصوّفة فإنّ خطأهم يكمن في حملهم لألفاظ القرآن على معان هي في ذاتها صحيحة ولكنّ الألفاظ لا تدلّ عليها.

أمّا إذا نظرنا إلى تيّار ثالث وهم (الأشاعرة) فإنّنا نجدهم يشاركون المعتزلة في بدعتهم التّأويليّة، وذلك عند تفسيرهم لآيات الصّفات، وإن كانوا أقرب إلى أهل السّنّة لموافقتهم لهم فيما سوى ذلك.

ثمّ ذكر أنّ المعيار المعتمَد في التّفسير عند أهل السّنّة هو تفسير القرآن بأحاديث النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم وأقوال الصّحابة لا غير –وجاء ذكره لذلك بأسلوب السّخرية والاستهزاء–، وأنّ الكلام فيه –أي القرآن– دون الاعتماد على هذا المعيار يوجب الوقوع في الخطإ، فهو تفسير يعتمد على سلطة القدماء وفهمهم دون فهم غيرهم.

[1]- شرح الورقات للفوزان، ص122-123. والمذكّرة للشّنقيطيّ، ص170-171.

أمّا الخلاف الّذي كان واقعا بين القدماء حول تفسير النّصّ فإنّه يحتاج إلى نوع من التّأويل حتّى يصحّ الاستناد إلى سلطتهم في فهم النّصّ، وهذا الخلاف الّذي وقع بين السّلف قليل وهو اختلاف تنوّع لا اختلاف تضادّ، لكنّ هذا التّأويل لخلاف القدماء لا يحلّ لنا كثيرا من الإشكاليّات الموجودة في التّفسير المأثور لأنّه يؤدّي إلى ربط دلالة النّصّ بالإطار الثّقافيّ والأفق العقليّ لذلك الجيل من المسلمين، وهذا الرّبط يتعارض مع تجاوز دلالة النّصّ لحدود الزّمان والمكان.

إنّ التّمسّك بتفسير القدماء وحصر دور المفسّر الحديث في نقل كلامهم يؤدّي إلى نتائج خطيرة في حياة المجتمع –في نظر أبو زيد–، ذلك لأنّه يحوّل تفسير القدماء إلى عقيدة وتكون نتيجة ذلك الاكتفاء بهذه الحقائق الأزليّة والتّخلّي عن منهج التّجريب في درس الظّواهر الطّبيعيّة والإنسانيّة.

ثمّ انتقل أبو زيد بعد ذلك إلى الحديث عن المفسّر الحديث ومشروعيّة تفسيره، فيقول: (وحين يودّ أن يضفي على تفسيره صفة العقلانيّة يلجأ إلى نقد سند الرّواية الّتي ورد فيها هذا التّفسير دون أن يعي أنّ نفي نسبتها إلى ابن عبّاس أو إلى غيره من الصّحابة لا ينفي نسبتها إلى العصر ذاته)[1].

فأبو زيد لا يهتمّ بصاحب القول من حيث وثوقيّته وعدالته كما هو دأب جهابذة المحدّثين، ولا من حيث موافقته للصّواب من عدمها، بقدر ما يهتمّ بتاريخيّة القول نفسه ونسبته لحقبة زمنيّة محدّدة أكثر من نسبته لقائله، وهو بهذه الطّريقة يرى أنّه يُكْسِبُ القولَ شرعيّةً، فالشّرعيّة عنده لا تعني دعما سليما من النّقل أو موافقة للعقل، بقدر ما تعني طرحا ثقافيّا تاريخيّا لذلك القول[2].

أمّا الخطأ في موقف أهل السّنّة –في نظر أبو زيد– فإنّه يكمن في نظرهم إلى حركة التّاريخ واعتقادهم أنّها حركة نحو الأسوإ على جميع المستويات، لذلك تجدهم يربطون معنى النّصّ بالعصر الذّهبيّ، فهم بذلك يؤكّدون زمانيّة الوحي من حيث الدّلالة والمغزى، وموقفهم هذا مساند للتّخلّف، مناهض للحركة والتّقدّم[3].

إنّ موقف أهل السّنة هذا والّذي يعتبره أبو زيد خطئًا لا أدلّ على صحّته من الواقع المعيش والتّاريخ الّذي دوّن كلّ شيء، فإنّ المسلمين ما كانوا في أوج قوّتهم وعزّهم وتمكّنهم إلّا في عصر

[1]– مفهوم النّصّ، نصر حامد أبو زيد، ص223.

[2]– نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم أبو هادي النّعميّ، ص48.

[3]– مفهوم النّصّ، نصر حامد أبو زيد، ص223.

النّبوة والخلافة الرّاشدة، ثمّ بدأت أحوال المسلمين تتدهور يوما بعد يوم منذ ذلك الحين إلى يومنا هذا، وذلك بسبب تركهم لدينهم وبعدهم عن ربّهم.

1.بين التّفسير والتّأويل (الدّلالة اللّغويّة): افتتح المؤلّف بعد ذلك هذا الفصل بعنصر أوّل سمّاه "بين التّفسير والتّأويل (الدّلالة اللّغويّة)"، ذكر في مطلعه أنّ اللّغويّين اختلفوا في الأصل الاشتقاقيّ لكلمة "تفسير" هل هي من "فَسَّر" أو من "سَفَر"؟.

فالأوّل منهما مشتقّ من "الفَسْر" الّذي هو نظر الطّبيب إلى الماء، و"التّفسرة" الّتي هي البول الّذي يُستدلّ به على المرض، وعليه فالتّفسير على هذا الاشتقاق يكون معناه "اكتشاف علّة المريض"، وهو يتطلّب أمرين: الموضوع (المادّة)، والنّظر الّذي يكون من جانب الطّبيب، وعليه فإنّ المفسّر يجب أن يكون طبيبا أي لديه علم بالعلل.

أمّا الأصل الاشتقاقيّ الثّاني وهو مادّة "سَفَر" فإنّ له دلالات عديدة مركزها الانتقال والارتحال، والّتي تتفرّع عنها دلالة الكشف والظّهور، ومنه "السّفير" وهو الرّسول والمصلح بين القوم، و"السِّفْر" الّذي هو الكتاب، و"السَّفَرة" وهم الملائكة الكتبة.

وعلى هذا تكون دلالة كلّ من هذين الأصلين الاشتقاقيّين واحدة، ومرجعها إلى الكشف والبيان عن ما كان مستورا ومخبوءا.

وعليه فإنّ لفظ "التّفسير" يشترك مع لفظ "المعنى" في الدّلالة اللّغويّة وهي "البيان"، فقد وردت كلمة التّفسير في القرآن الكريم كلّه مرّة واحدة، وجاءت بمعنى البيان وذلك في قوله تعالى: ﴿وَلَا يَأْتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئْنَاكَ بِالْحَقِّ وَأَحْسَنَ تَفْسِيرًا ﴿٣٣﴾﴾ [الفرقان:33].

انتقل المؤلّف بعدها إلى الكشف عن الدّلالة اللّغويّة لكلمة "التّأويل" فقد وردت هذه الكلمة في القرآن سبعة عشر مرّة، وهذا يدلّ على أنّ هذه الكلمة كانت أكثر دورانا واستعمالا في اللّغة من كلمة "التّفسير"، حيث كان معروفا في ثقافة ما قبل الإسلام قصّة رؤيا ربيعة بن نصر[1] الّتي أوّلها كلّ

[1]- هو ربيعة بن نصر، كان ملك اليمن بين أضعاف ملوك التّبابعة. السّيرة النّبويّة لابن هشام، ج01/ ص13.
وقد روى قصّة رؤيا ربيعةَ هذا ابنُ هشام في السّيرة النّبويّة، ج01/ ص13.

من سطيح[1] (ت572م) وشقّ بن أنمار[2] (ت573م)، إضافة إلى قصّة يوسف الّتي يدور جلّها على تأويل الأحلام.

لكنّ مفهوم التّأويل في الاستخدام القرآنيّ غير قاصر على الأحاديث والرّؤى، فقد يتجاوز هذا المعنى إلى غيره وذلك كمثل إخبار يوسف لرفيقيه في السّجن عن إتيان الطّعام إليهما قبل علمهما بذلك، وعليه يكون من معاني التّأويل كذلك: الإخبار عن الشّيء قبل وقوعه.

واعتمادا على هذين المعنيين، نستنتج أنّ التّأويل يعتمد على وجود وسيط يساعد على اكتشاف الدّلالة الخفيّة، وأنّ هناك نمطا آخر من التّأويل يصل إلى دلالة الحدث وصولا مباشرا ويتنبّأ به قبل وقوعه.

إنّ معنى التّأويل هو الكشف عن الدّلالة الخفيّة للأفعال، وهذا يعني الكشف عن أسبابها الحقيقيّة والّذي يعني بدوره الكشف عن الأصول، وهذا يتطابق مع الاشتقاق اللّغويّ لهذه الكلمة وهو "الأَوْل" أي "الرّجوع".

وعليه يكون معنى التّأويل العودة إلى أصل الشّيء سواء كان فعلا أم حديثا، وذلك لاكتشاف دلالته ومغزاه، تماما كما فعل العبد الصّالح مع موسى عليه السّلام، فقد كشف له عن الأسباب والعلل الحقيقيّة الّتي دفعته إلى تلك الأفعال.

إضافة إلى ذلك، فإنّ كلمة "التّأويل" تدلّ على معنى آخر، وهو الوصول إلى هدف وغاية وعاقبة، وقد ورد هذا المعنى في الاستخدام القرآنيّ، كما هو الحال في قول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْۖ فَإِن تَنَـٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْـَٔاخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا ﴿٥٩﴾﴾ [النّساء:59].

---

[1] – هو ربيع بن ربيعة بن مسعود بن عديّ بن الذّئب من بني مازن (ت572م) من الأزد، كاهن جاهليّ غسّانيّ من المعمّرين، يُعرف بسطيح، كان العرب يحتكمون إليه ويرتضون بقضائه، وكان يضرب المثل بجودة رأيه. الأعلام للزّركليّ، ج03/ ص14.

[2] – هو شقّ بن صعب بن يشكر بن رهم القسريّ البجليّ الأنماريّ الأزديّ (ت573م) كاهن جاهليّ من عجائب المخلوقات، عمّر طويلا وكان نصف إنسان: له عين واحدة ويد واحدة ورجل واحدة. المرجع السّابق، ج03/ ص170.

ومن جهة أخرى فإنّ الدّلالة الصّرفيّة لهذه الكلمة وهي وزن "تفعيل" تجمع بين الدّلالتين كلتيهما وهما: "الرّجوع إلى الأصل" و"الوصول إلى الغاية".

من ذلك كلّه نستخلص معنى شاملا لهذه الكلمة، وهو: أنّ التّأويل حركة بالظّاهرة إمّا في اتّجاه الأصل بالرّجوع أو في اتّجاه الغاية والعاقبة بالسّياسة والرّعاية، لكنّ هذه الحركة حركة ذهنيّة وليست حركة مادّيّة.

بناء على هذا المعنى الشّامل يمكننا فهم الآية الّتي أشكلت على الفكر الدّينيّ المعاصر، وهي آية المحكم والمتشابه: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٌ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٌۖ فَأَمَّا ٱلَّذِينَ فِى قُلُوبِهِمۡ زَيۡغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَٰبَهَ مِنۡهُ ٱبۡتِغَآءَ ٱلۡفِتۡنَةِ وَٱبۡتِغَآءَ تَأۡوِيلِهِۦۖ وَمَا يَعۡلَمُ تَأۡوِيلَهُۥٓ إِلَّا ٱللَّهُۗ وَٱلرَّٰسِخُونَ فِى ٱلۡعِلۡمِ يَقُولُونَ ءَامَنَّا بِهِۦ كُلٌّ مِّنۡ عِندِ رَبِّنَاۗ وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلۡأَلۡبَٰبِ ۝٧﴾ [آل عمران:07]، فالآية تتحدّث عن حركة اتّباع لتحقيق غايتين هما: الفتنة والتّأويل، وعليه يكون معنى التّأويل في الآية الوصول إلى الغاية، وهذا المعنى يتجاوب مع ابتغاء الفتنة، وعليه فإنّ الوقف يكون على اسم الجلالة والواو بعدها استئنافيّة، ويكون العطف على سبيل المقابلة بين الفريقين[1].

وهذا كلام غير صحيح، لأنّ الواو لا يمكن أن تكون في اللّغة حرف عطف واستئناف في الوقت نفسه.

ثمّ ذكر المؤلّف أنّ القدماء أخطأوا في تفسير الآية لسببين:

أوّلهما: خطؤهم في فهم دلالة التّأويل.

والثّاني: خطؤهم في عدم استنتاج أنّ الآية تضع قانونا عامّا للمتشابه[2].

قلت:

[1]- مفهوم النّصّ، نصر حامد أبو زيد، ص231.

[2]- المرجع السّابق، ص 231.

1. أمّا كون القدماء مخطئين في تفسير الآية فهو كلام غير صحيح، بل المخطئ في تفسيرها هو أبو زيد بدليل خلطه بين العطف والاستئناف من جهة، ومن جهة ثانية فإنّه لا يمكن أن يعبد الله في زمن من الأزمان على جهالة، بدليل قول النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم: "لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَذَلَهُمْ حَتَّى يَأْتِيَ أَمْرُ اللهِ وَهُمْ كَذَلِكَ"[1]، وعليه فإنّه يستحيل أن يغيب الفهم الصّحيح لهذه الآية عن السّلف حتّى يستدركه عليهم أبو زيد وأمثاله.

2. أنّ وصفه للقدماء بعدم فهم دلالة التّأويل غير صحيح، بل هم أفقه وأعلم، ذلك لأنّ أبو زيد ذكر للتّأويل في اللّغة معنيين، أمّا السّلف فقد كانوا يستعملونها في أربعة معان بأدلّتها، وقد سبق ذكرها[2].

3. أنّ القدماء ذكروا لهذه الآية معنى أدقّ من الّذي ذكره أبو زيد، كما أفاد ذلك شيخ الإسلام ابن تيمية (ت728هـ) في الفتوى الحمويّة[3]، وملخّصها أنّه إذا وقف القارئ على لفظ الجلالة فإنّ الواو بعدها تكون استئنافيّة، وعليه يكون معنى التّأويل في الآية "عاقبة الأمر"، أمّا إذا كان الوقف على: ﴿وَٱلرَّٰسِخُونَ فِي ٱلۡعِلۡمِ﴾ فإنّ الواو تكون عاطفة، وعليه يكون معنى التّأويل في الآية "التّفسير والكشف عن المعنى والدّلالة" وعليه يُحمل قول ابن عبّاس (ت68هـ) رضي الله عنهما: (وأنا ممّن يعلم تأويله)[4].

يقول أبو زيد بعد ذلك إنّ هذا الفهم لدلالة التّأويل يجعل من عمليّة التّأويل أوسع من عمليّة التّفسير، وعليه فإنّ العلاقة بينهما علاقة عموم وخصوص مطلق على لغة الأصوليّين.

2.الدّلالة الاصطلاحيّة: ثنّى المؤلّف بعد ذلك هذا الفصل بعنصر سمّاه "الدّلالة الاصطلاحيّة"، ابتدأه بقوله إنّ الفرق بين عمليّتي التّفسير والتّأويل استنادا إلى المعنى اللّغويّ يكمن في أنّ أولاهما يجب أن تقوم على وسيط أو تفسرة، وعليه تكون العلاقة بين الذّات والموضوع من خلال

[1]- رواه مسلم في كتاب (الإمارة)، باب قوله صلّى الله عليه وسلّم: (لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ لَا يَضُرُّهُمْ مَنْ خَالَفَهُمْ)، ح رقم: 1920.

[2]- انظر ص120.

[3]- مجموع فتاوى ابن تيمية، ج05/ ص35-36.

[4]- رواه ابن جرير في تفسيره، ج05/ ص220.

هذه العمليّة علاقة غير مباشرة، في حين أنّ الثّانية منهما لا تحتاج إلى هذا الوسيط دائما فالعلاقة فيها غالبا ما تكون علاقة مباشرة.

أمّا الفرق بين التّفسير والتّأويل من النّاحية الاصطلاحيّة عند علماء القرآن، فإنّه يكمن في أنّ التّفسير يتعلّق بالجوانب الخارجيّة للنّصّ: كعلم أسباب النّزول، والمكّيّ والمدنيّ، والنّاسخ والمنسوخ، والخاصّ والعامّ، والمطلق والمقيّد، وغيرها. أمّا التّأويل فهو صرف الآية إلى ما تحمله من المعاني.

وعليه فإنّ علم التّفسير يبدو من خلال هذا الحصر علما يجمع كلّ العلوم الممهّدة للتّأويل، فالتّأويل يرتبط بالاستنباط في حين يغلب على التّفسير النّقل والرّواية.

وهذا التّفريق الّذي ذكرناه قد ثبت عن جمع من العلماء كالبجليّ[1]، وأبي نصر القشيريّ[2] (ت514هـ)، وأبي القاسم بن حبيب النّيسابوريّ[3] (ت406هـ)، والبغويّ (ت510هـ)، والكواشيّ[4] (ت680هـ)، وغيرهم كما نقله عنهم السّيوطيّ (ت911هـ).

وفي عمليّة التّأويل يجب أن يكون المؤوّل على دراية بالتّفسير الّذي يمكّنه من التّأويل الصّحيح المقبول للنّصّ، وهو التّأويل الّذي لا يخضع لأهواء النّفس وميولاتها، وعليه فإنّ التّأويل المكروه المرفوض هو التّأويل الّذي لا يعتمد على التّفسير.

3. آليّات التّأويل: ختم المؤلّف هذا الفصل بعنصر ثالث سمّاه "آليّات التّأويل"، ذكر في مطلعه أنّ المؤوّل خلال قيامه بعمليّة التّأويل فإنّه يجب عليه الاستعانة بعلمين هامّين جدّا هما: علوم القرآن وعلوم اللّغة، وعليه فإنّه يتحتّم على المفسّر قبل أن يطرق باب التّفسير أن يكون على علم ودراية واسعتين بهذين العلمين المهمّين.

---

[1]- هو حبيب بن أبي حبيب البجليّ، أبو عمرو، وقيل: أبو عميرة، وقيل: أبو كشوثاء، البصريّ، نزيل الكوفة، يعدّ من الطّبقة الرّابعة من طبقات روّاة الحديث النّبويّ، روى عن أنس بن مالك. ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/28م.

[2]- هو عبد الرّحيم بن عبد الكريم بن هوازن القشيريّ (ت514هـ) أبو نصر، واعظ من علماء نيسابور، من بني قشير، كان ذكيّا حاضر الخاطر فصيحا جريئا يحفظ كثيرا من الشّعر والحكايات، له: (المقامات والآداب). الأعلام للزّركليّ، ج03/ ص346.

[3]- هو الحسن بن محمّد بن حبيب بن أيّوب، أبو القاسم النّيسابوريّ (ت406هـ) أديب واعظ مفسّر، صاحب (عقلاء المجانين)، صنّف في القراءات والتّفسير والأدب، كان كرّامي المذهب ثمّ تحوّل شافعيّا. المرجع السّابق، ج02/ ص213.

[4]- هو أحمد بن يوسف بن الحسن بن رافع الشّيبانيّ (590هـ-680هـ) موفّق الدّين، أبو العبّاس الكواشيّ، عالم بالتّفسير، من فقهاء الشّافعيّة. من أهل الموصل، كفّ بصره بعد بلوغه السّبعين، من كتبه: (تبصرة المتذكّر). المرجع السّابق، ج01/ ص274.

أمّا علم اللّغة فإنّه يبدأ من العلم بالصّيغ الصّرفيّة ودلالتها، إلى العلم بدلالة الألفاظ المفردة، ثمّ العلم بالاشتقاق والتّصريف اللّغويّ، وبعد ذلك العلم بقوانين النّحو والإعراب، ثمّ علوم البلاغة بأقسامها الثّلاثة المعروفة (البديع والبيان والمعاني).

فهذان العلمان يمثّلان التّفسرة الّتي يحتاجها المفسّر لإدراك دلالة النّصّ الّتي ينطلق منها المؤوّل للغوص في أعماق النّصّ من خلال حركة الذّهن لاستخراج مكنوناته، لكنّ استخراج هذه المكنونات يختلف من مؤوّل إلى آخر، لأنّ المؤوّلين يتمتّعون بقدرات متفاوتة في الاجتهاد والفهم، وعليه فإنّ التّأويل يعتمد كثيرا على الاجتهاد، لكنّ الاجتهاد غالبا ما ينصبّ على التّأويل في مجال الفقه واستخراج الأحكام لذلك كان عاملا مهمّا من عوامل اختلاف الفقهاء، والاجتهاد في التّفسير لا يختلف عنه في الفقه –في نظر أبو زيد– من حيث أنّ كليهما يعتمد على حركة العقل للنّفاذ إلى أعماق النّصّ.

يقول أبو زيد بعدها، بما أنّ الاختلاف في مجال الفقه اختلاف من قبيل الرّحمة، فإنّه يجب النّظر إلى الاختلاف في أقسام النّصّ الأخرى بالمنظور نفسه[1].

قلت: إنّ هذا الكلام غير صحيح، لأنّ الخلاف على نوعين: اختلاف سائغ واختلاف غير سائغ، وهذا الأخير ليس من قبيل الرّحمة بحال، وإنّما هو من الخلاف المذموم.

ثم إنّ الخلاف السّائغ نفسه لم يتعمّد العلماء الوقوع فيه، ولو كان الأمر بأيديهم –ولم تكن له أسبابه الشّرعيّة– لكانوا على قول واحد.

إضافة إلى ذلك، فإنّ الخلاف ليس من قبيل الرّحمة بحال، وذلك لأنّ الله تعالى قد رتّب عليه وعيدا شديدا، كما في قوله سبحانه: ﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلۡبَيِّنَٰتُۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ عَذَابٌ عَظِيمٞ ١٠٥﴾ [آل عمران:105].

ثمّ يقول أبو زيد إنّ اكتشاف أسرار النّصّ يبدأ بالقراءة الأولى، ثمّ يثنّى بالقراءة التّحليليّة الّتي تكشف لنا مفاتيح النّصّ ومرتكزاته الدّلاليّة، ومن خلال هذه المرتكزات يكتشف المؤوّل بعض أسرار النّصّ، وعندها يصبح النّصّ قابلا للقراءة الجديدة.

[1]– مفهوم النّصّ، نصر حامد أبو زيد، ص239.

يقول أبو زيد بعد ذلك، إنّ التّفرقة الّتي أجراها الخطاب الدّينيّ المعاصر بين مصطلحي التّأويل والتّفسير تفرقة صحيحة من حيث الدّلالة، لكنّ الخطأ الّذي وقع فيه الخطاب الدّينيّ يكمن في توظيف هذه التّفرقة للإعلاء من شأن التّفسير في مقابل التّأويل.

ثمّ ختم المؤلّف بعد ذلك هذا الفصل بتوجيه ملاحظة مهمّة، وهي أنّ قبول النّصّ للقراءات المتعدّدة يفتح باب الشّقاق بين صفوف الأمّة من جهة، ومن جهة أخرى فإنّه يؤدّي إلى فتح باب التّأويلات الأيديولوجيّة، وهو ما يؤدّي بدوره إلى نشر الأهواء والذّاتيّة على مفهوم النّصّ[1].

قلت: إنّ المؤلّف بملاحظته هذه ينقض منهجه بنفسه، ويبيّن فساد هذا القول بعقله.

لكنّ المؤلّف علّل لهذا القول بتعليل عليل، وهو الاحتجاج بأنّ هذا الشّقاق الّذي هو واقع في الأمّة له جذوره الاقتصاديّة والاجتماعيّة بين الأقلّيّة الحاكمة والأغلبيّة الفقيرة، فهو بذلك يجعل اختلاف التّأويل نتيجة لهذا الشّقاق.

والحقّ أنّ هذا الاختلاف هو سبب هذا الشّقاق وليس نتيجة له، فما انشقّت صفوف الأمّة وتشتّت شملها وتفرّقت كلمتها إلّا بعد اختلافهم في فهم كلام الله تبارك وتعالى.

[1]- مفهوم النّصّ، نصر حامد أبو زيد، ص240.

المبحث الثّاني:

المبحث الثاني

خطاب الوحي

خطاب الوحي

وفيه مطلبان:

المطلب الأوّل: المتلقّي الأوّل للنّصّ.

المطلب الثّاني: تحويل مفهوم النّصّ ووظيفته

(مشروع الغزاليّ من منظور نصر حامد أبو زيد).

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الأوّل: المتلقّي الأوّل للنّصّ

عرض المؤلّف هذا المبحث في الفصل الثّاني من الباب الأوّل، واستهلّه بوصفه للنّبيّ عليه الصّلاة والسّلام بأنّه جزء من الواقع فهو ابن بيئته وعصره ومجتمعه، لكنّ الواقع الّذي كان ينتمي إليه ليس هو الواقع السّائد والمسيطر، وإنّما هو الواقع الضّعيف خافت الصّوت.

ثمّ شدّد المؤلّف بعد ذلك النّكير على الفكر الدّينيّ، لا لشيء إلّا لأنّه حوّل هذا النّبيّ الرّسول إلى حقيقة مثاليّة[1].

وقد أخطأ أبو زيد في إنكاره هذا، لأنّ الفكر الدّينيّ الّذي انتقده أبو زيد إنّما أنزل النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم منزلته المطلوبة شرعا، فهو نبيّ رسول لا يعامل معاملة غيره من البشر، وإنّما يجب أن يحترم ويعظّم ويوقّر، كما أمر بذلك ربّ العزّة جلّ جلاله وعظم سلطانه في غير ما موضع من كتابه العزيز، كقوله تعالى: ﴿إِنَّآ أَرۡسَلۡنَٰكَ شَٰهِدٗا وَمُبَشِّرٗا وَنَذِيرٗا ٨ لِّتُؤۡمِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَتُعَزِّرُوهُ وَتُوَقِّرُوهُۚ وَتُسَبِّحُوهُ بُكۡرَةٗ وَأَصِيلًا ٩﴾ [الفتح:08-09]، وقوله سبحانه: ﴿لَّا تَجۡعَلُواْ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيۡنَكُمۡ كَدُعَآءِ بَعۡضِكُم بَعۡضٗاۚ﴾ [النّور:63]، وقوله جلّ وعلا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرۡفَعُوٓاْ أَصۡوَٰتَكُمۡ فَوۡقَ صَوۡتِ ٱلنَّبِيِّ وَلَا تَجۡهَرُواْ لَهُۥ بِٱلۡقَوۡلِ كَجَهۡرِ بَعۡضِكُمۡ لِبَعۡضٍ أَن تَحۡبَطَ أَعۡمَٰلُكُمۡ وَأَنتُمۡ لَا تَشۡعُرُونَ ٢﴾ [الحجرات:02].

ثمّ ربط المؤلّف بين التّحويل الّذي مارسه الفكر الدّيني في شخصيّة النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم بالتّحويل الّذي مارسه الفكر ذاته على النّصّ من كونه موجّها إلى المخاطبين إلى كونه دالّا على المتكلّم[2].

وهذا ادّعاء غير صحيح، لأنّ الفكر الدّينيّ لم يحوّل لا شخصيّة النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم ولا تصوّر النّصّ، وإنّما غاية ما في الأمر أنّه أنزل النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم منزلته –وقد تحدّثنا عن هذا

[1]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 59.

[2]–المرجع السّابق، ص 59.

قريبا-، كما أنّه يعتقد أنّ النّصّ موجّه إلى المخاطبين، وإنّما يجب أن يفهم على مراد قائله سبحانه وتعالى لأنّه الآمر النّاهي.

1.محمّد والحنيفيّة: عقد المؤلّف بعد هذا التّقديم عنصرا أوّلا لهذا الفصل سمّاه "محمّد والحنيفيّة"، ذكر فيه كلاما مفاده أنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم كان حنيفا مسلما على ملّة إبراهيم عليه السّلام، ولم يثبت عنه أنّه ارتكب شيئا قبل نبوّته يقدح في حنيفيّته.

ثمّ أجرى مقارنة بين سلوك النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم وطريقة تعامله مع قومه، وسلوك زيد بن عمرو بن نفيل[1] (ت606م) رغم أنّ كليهما كان حنيفا، فذكر أنّ زيدا (ت606م) كان متشدّدا في مفارقة قومه والإنكار عليهم على عكس النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم.

2.دين إبراهيم: ثنّى بعد ذلك المؤلّف هذا الفصل بعنصر سمّاه "دين إبراهيم"، افتتحه بطرح استفسار يكمن في سبب عودة الأفراد الأحناف في ذلك الزّمن إلى دين إبراهيم، ورفضهم اعتناق اليهوديّة أو النّصرانيّة؟.

وأجاب عن ذلك بأنّ هؤلاء الأحناف كانوا يبحثون عن أيديولوجيّة لغرض التّوحّد، وذلك لتحقيق هدفين:

أوّلهما: ضمان بقاء الحياة في ظلّ الظّروف الاقتصاديّة الحسنة.

الثّاني: مواجهة الخطر الخارجيّ الّذي كان يحيط بالجزيرة آنذاك.

وهذه الأهداف لا يمكن لليهوديّة ولا النّصرانيّة تحقيقها، لأنّ النّصرانيّة كانت دينا معتديا، أمّا اليهوديّة فقد كانت دينا عنصريّا منغلقا.

3.الموقف الاتّصاليّ الأوّل: عقّب المؤلّف بعد ذلك بعنصر ثالث سمّاه "الموقف الاتّصاليّ الأوّل"، استهلّه بقوله إنّ النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم كانت لديه أسئلة تحيّره وتدفعه إلى الخلوة والتّحنّث، وهي أسئلة تدور حول أصل الإنسان ومصيره، وهذه الأسئلة لم يكن يمكن لمحمّد

[1]- هو زيد بن عمرو بن نفيل بن عبد العزّى القرشيّ العدويّ (ت606م) نصير المرأة في الجاهليّة وأحد الحكماء، وهو ابن عمّ عمر بن الخطّاب، لم يدرك الإسلام، وكان حنيفا موحّدا على ملّة إبراهيم. الأعلام للزّركليّ، ج03/ ص60.

الإفصاح عنها بسبب الواقع المرّ الّذي كان يعيشه –اليتم والفقر– في حين أنّ مجتمعه كان يعطي للعصبيّة مركز الصّدارة.

ثمّ انتقل المؤلّف –قبل الابتداء في تحليل الآيات الأولى من النّصّ– إلى ذكر مسألتين:

أولاهما: أنّ الأمر بالقراءة –في الآيات الأولى من سورة العلق– أمر بالتّرديد.

الثّانية: أنّ إنكار النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام للقراءة في بادئ الأمر لا يعني العجز عن القراءة، وإنّما هو تجسيد لحالة الخوف الّتي انتابته في ذلك الحين.

ثمّ ابتدأ المؤلّف في تحليل الآيات الأولى من سورة العلق، فذكر أنّ الخطاب القرآنيّ ابتدأ بالتّعريف بالمرسِل، ثمّ أسند كلمة "ربّ" إلى ضمير المخاطب الّذي هو المتلقّي الأوّل ليدلّ على عنايته به، ويداوي عنده الإحساس باليتم والفقر، وهذه اللّفظة في ذاتها تنتمي –في اللّغة– إلى مجال الأوصاف الإنسانيّة.

ثمّ خصّص المؤلّف معنى لفظ "الأكرم" الّذي ورد في الآية الثّالثة بالشّرف والأصالة، ونفى أن يكون معناه "كرم العطاء"[1].

وهذا تخصيص يحتاج إلى دليل شرعيّ من الكتاب أو السّنّة، ثمّ ما المانع أن يكون هذا اللّفظ دالّا على المعنيين كليهما[2].

وهذا اللّفظ –يعني الأكرم– يهدف –في نظر المؤلّف– إلى تطييب نفس محمّد.

أمّا الإشارة إلى التّعليم بالقلم بعد ذلك فإنّها تعتبر تجاوزا من النّصّ للواقع، لأنّ التّعليم في ذلك الواقع كان شفاهيّا لا يستعمل فيه القلم.

وهذه الآيات الخمس الأولى –في نظر أبو زيد– تنتمي إلى مجالين دلاليّين، فالآيات: الأولى والثّالثة والرّابعة تنتمي إلى المجال الدّلالي الإنسانيّ، في حين أنّ الآيتين: الثّانية والخامسة تنتميان إلى مجال دلاليّ جديد.

[1]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 67.

[2]– تفسير البحر المحيط لأبي حيّان، ج08/ ص488.

4.**التّوجّه للواقع بالبلاغ:** ثمّ ختم المؤلّف هذا الفصل الثّاني بعنصر رابع سمّاه "التّوجّه للواقع بالبلاغ"، افتتحه بذكر الخلاف الّذي ورد بين علماء القرآن حول أوّل الآيات نزولا، هل هي من سورة "العلق" أو من سورة "المدّثّر"؟ لكنّ المؤلّف رجّح أنّ أوّل الآيات نزولا هي آيات "العلق"، أمّا آيات "المدّثّر" فنزلت فيما بعد.

ثمّ انتقد المؤلّف رواية جاءت في صحيح مسلم تفيد أنّ نزول آيات "المدّثّر" كان بسبب تدثّر النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم عندما حزن من شدّة الإيذاء والتّكذيب الّذي لقيه من قومه[1].

من المعلوم أنّ "صحيح مسلم" من أصحّ كتب السّنّة، كما قال الإمام النّوويّ[2] (ت676هـ) –رحمه الله– في مقدّمة شرحه لصحيح مسلم[3]: "وأصحّ مصنّف في الحديث، بل في العلم مطلقا الصّحيحان للإمامين القدوتين: أبي عبد الله محمّد بن إسماعيل البخاريّ (ت256هـ)، وأبي الحسين مسلم بن الحجّاج القشيريّ (ت261هـ) –رضي الله عنهما–، فلم يوجد لهما نظير في المؤلّفات"، ومرجع تصحيح الرّوايات وتضعيفها ليس هو القياس والتّحليل العقليّين، وإنّما يخضع ذلك إلى جملة شروط معروفة عند المحدّثين، وهي: "اتّصال السّند، وعدالة الرّاوي وضبطه، والسّلامة من الشّذوذ والعلّة القادحة". قال الحافظ العراقيّ (ت806هـ) في ألفيّته[4]:

11- وَأَهْلُ هَذَا الشَّأْنِ قَسَّمُوا السُّنَنْ .....إِلَى صَحِيحٍ وَضَعِيفٍ وَحَسَنْ.

12- فَالْأَوَّلُ الْمُتَّصِلُ الْإِسْنَادِ.....بِنَقْلِ عَدْلٍ ضَابِطِ الْفُؤَادِ.

13- عَنْ مِثْلِهِ مِنْ غَيْرِ مَا شُذُوذِ.....وَعِلَّةٍ قَادِحَةٍ فَتُوذِي.

ثمّ إنّه إذا ظهر تعارض بين الرّوايتين، فإنّه يمكن الجمع بينهما بافتراض نزول آيات من القرآن على أسباب متعدّدة.

ثمّ انتقل المؤلّف إلى الحديث عن حالة الخوف الّتي أصابت النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم بعد عمليّة الاتّصال الأولى، وأنّها كانت تجربة محيّرة لكنّها تدلّ في الوقت ذاته على صدقه وعدم كذبه.

---

[1]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 70.

[2]- هو يحي بن شرف بن مرّي بن حسن الحزاميّ الحورانيّ النّوويّ الشّافعيّ (631هـ-676هـ) أبو زكريّا، علّامة بالفقه والحديث، مولده ووفاته في (نَوَا) بسوريا، من أشهر كتبه: (المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجّاج). الأعلام للزّركليّ، ج08/ ص149.

[3]- ص16.

[4]- ص93.

أمّا المهمّة الّتي أُسندت إليه فإنّها مهمّة عظيمة تتطلّب القيام والاستعداد.

ثمّ انتقل بعد ذلك إلى تحليل الآيات الأولى من سورة "المدّثّر"، فذكر أنّ حذف مفعولي "أنذر" يحقّق غايتين:

أولاهما: محافظة النّصّ على الفاصلة.

الثّانية: أن يَعْلم المتلقّي الأوّلُ المنذَرين وأسباب الإنذار.

أمّا توالي أفعال الأمر في هذه الآيات فإنّه يدلّ على تكليف محمّد بمهمّة تستلزم القيام لا التّدثّر.

ثمّ ناسب بعد هذه الأوامر المتتالية –الّتي تشعر المتلقّي بثقل العبء الّذي ألقي على كاهله– أن يليها نهي عن الاستكثار.

لكنّ المؤلّف خطّأ جمهور المفسّرين في تفسيرهم لمعنى الاستكثار أنّه استكثار العطاء في الإنفاق، وقال إنّ المعنى الصّحيح هو النّهي عن استكثار الأوامر المتتالية واستثقالها بدليل أنّ الأمر الّذي ورد بعد ذلك أمر بالصّبر، وهذا الصّبر الّذي أمر به هو الصّبر على أوامر ربّه لا الصّبر على أذى قومه كما ذكر ذلك جمهور المفسّرين[1].

قلت: إنّ كِلا المعنيين محتمل، فما المانع أن يُحمل المعنى عليهما جميعا لأنّه لا تضادّ بينهما، أمّا القول الّذي قال به المؤلّف من النّهي عن استكثار الأوامر، فقد ثبت عن مجاهد[2] (ت104هـ)، وأمّا القول الآخر فقد ثبت عن جمع من المفسّرين والسّياق يحتمله، لأنّ تقدير الكلام: (لا تمنن مستكثرا) فيكون الفعل (تَسْتَكْثِرُ) في محلّ نصب حال[3]، أي: لا تكن مستكثرا لما تمنّ به من مال على النّاس تبتغي بذلك أكثر منه، أو من عملك الصّالح على الله تعالى[4].

[1]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 73.

[2]– البحر المحيط لأبي حيّان، ج08/ ص364.

[3]– المرجع السّابق، ج08/ ص364.

[4]– تفسير الطّبريّ، ج23/ ص412-416. والتّحرير والتّنوير لابن عاشور، ج29/ ص298.

والنّصّ في عمليّة الاتّصال الثّانية –هذه– لا زال يتجاوب مع النّبيّ عليه الصّلاة والسّلام، فكان الأمر بالإنذار ردّا على حيرته، وكانت الأوامر بالتّكبير وتطهير الثّياب وهجر الرّجز تأهيلا له، وكانت المرحلة الثّالثة هي مرحلة بدء الدّعوة وإعلان الرّسالة.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثّاني: تحويل مفهوم النّصّ ووظيفته (مشروع الغزاليّ من منظور نصر حامد أبو زيد)

ختم المؤلّف دراسته هذه بباب ثالث سمّاه "تحويل مفهوم النّصّ ووظيفته"، افتتحه بقوله إنّ الفكر الدّينيّ المتأخّر قد حوّل حركة الوحي من حركة نازلة –من الله إلى الإنسان– إلى حركة صاعدة، وعلى حين كانت هذه الحركة في بدايتها تستهدف الواقع لإصلاحه، فقد كانت حركة الإنسان في الفكر الصّوفيّ حركة للخلاص الذّاتيّ، وكان من نتيجة ذلك إعادة تصوّر مفهوم النّصّ في الفكر الدّينيّ لتحقيق هذه الوظيفة، وبصيغة أخرى لقد تحوّلت حركة الكشف إلى حركة اكتشاف.

إنّ نظرة الفكر الصّوفيّ للنّصّ على أنّه يستهدف الخلاص الذّاتيّ للإنسان نظرة قاصرة، أمّا نظرة أبو زيد للنّصّ على أنّه يستهدف الواقع لإصلاحه فإنّها نظرة أقصر من سابقتها، لأنّ هدف الوحي ليس مقصورا على إحداهما دون الأخرى، بل إنّه جاء لتحقيق كلا الهدفين، فالنّصّ قد أنزله الله للإنسان بهدف إصلاح دينه ودنياه.

وإذا كان الجيل الأوّل من المسلمين متّفقا على مفهوم موحّد للنّصّ، فإنّ اتّساع البلاد الإسلاميّة بعد ذلك وتعدّد طبيعة القوى المكوّنة لها، قد أدّى إلى قيام صراع اقتصاديّ، اجتماعيّ، سياسيّ، ممّا أفضى إلى تعدّد الرّؤى حول طبيعة النّصّ الدّينيّ، فعلى حين ركّزت الاتّجاهات العقليّة –والّتي يعتبر المعتزلة أهمّ ممثّليها– على الإنسان لأنّه المخاطب بالنّصّ، كان تركيز الأشاعرة منصبّا على قائل النّصّ.

انتقل المؤلّف بعد ذلك إلى ذكر تصوّر الغزاليّ (ت505هـ) للنّصّ، والّذي ينشأ من منطلقين أساسيّين: أحدهما أشعريّ والثّاني صوفيّ.

أمّا منطلقه الأشعريّ فيظهر من خلال وصفه للنّصّ بأنّه صفة من صفات الذّات الإلهيّة وليس فعلًا كما يعتقده المعتزلة.

وأمّا المنطلق الصّوفيّ فإنّه يظهر من خلال حصر غاية الوجود الإنسانيّ في الفوز في الآخرة، والّذي لا يتأتّى إلّا عن طريق الزّهد في الدّنيا والانقطاع إلى الله.

إضافة إلى ذلك فإنّه يتحدّد من خلال هذين المنطلقين المشروع الفكريّ الّذي حاول الغزاليّ (ت505هـ) أن يقدّمه للمسلمين، وحقيقة هذا المشروع (إحياء علوم الدّين) بالعودة إلى الماضي لحلّ معضلات الحاضر، كما أنّ هذا المشروع يَفترض تقسيم العلوم إلى نمطين: علوم الدّين وعلوم الدّنيا.

لكنّ الغزاليّ (ت505هـ) غالى في تصنيفه هذا، فحصر علوم الدّين في العلوم الّتي غايتها الخلاص والنّجاة في الآخرة، لذلك لا يُستغرب تصنيفه لعلم الفقه ضمن علوم الدّنيا، وهذا التّقسيم الّذي صدر من الغزاليّ (ت505هـ) نابع من تصوّره لتعارض حادّ بين الدّنيا والآخرة حيث يستحيل الجمع بينهما، وهذا التّصوّر مخالف لتصوّر القرآن الّذي يطلب من الإنسان أن لا ينسى نصيبه من الدّنيا: ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ مِنَ ٱلدُّنۡيَاۖ وَأَحۡسِن كَمَآ أَحۡسَنَ ٱللَّهُ إِلَيۡكَۖ وَلَا تَبۡغِ ٱلۡفَسَادَ فِي ٱلۡأَرۡضِۖ إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُحِبُّ ٱلۡمُفۡسِدِينَ٧٧﴾ [القصص:77]، كما أنّه مخالف لتصوّر المأثورات الّتي تطلب من الإنسان أن يعمل لدنياه وآخرته على حدّ سواء.

والنّصّ في تصوّر الغزاليّ (ت505هـ) هو صفة إلهيّة قديمة، أمّا القرآن المكتوب في المصحف والمقروء بالألسنة فإنّه محاكاة لهذه الصّفة، بناء على هذا واعتمادا على ثنائيّة (الظّاهر والباطن) المعروفة عند المتصوّفة، استنتج الغزاليّ (ت505هـ) أنّ للقرآن ظاهرا وباطنا على مستوى التّركيب والمعنى، فالباطن يتمثّل في الأسرار والجواهر أمّا الظّاهر فإنّه القشر والصّدف وهو اللّغة الّتي يظهر بها النّصّ.

1.علـوم القشـر والصّـدف: افتـتح المؤلّـف هـذا البـاب بعنصـر أوّل سمّـاه "علـوم القشـر والصّدف"، ذكر في مطلعه أنّ اللّغة في هذا التّصوّر مجرّد وسيط يؤدّي إلى اكتشاف القشرة الخارجيّة دون أن تحقّق ولوجا لعالم النّصّ.

وتبدأ فعّاليّات اللّغة من مستوى الصّوت وتنتهي عند مستوى الدّلالة مرورا بمستويات أخرى تشكّل في مجموعها خمسة علوم تعدّ علوم القشر والصّدف هي:

1) علم مخارج الحروف.

2) علم لغة القرآن (الألفاظ).

3) إعراب القرآن.

4) علم القراءات.

5) علم التّفسير الظّاهر.

وهذا التّرتيب في حقيقته ترتيب تصاعديّ من الجزء إلى الكلّ، كما أنّه في الوقت نفسه ترتيب تقييميّ يبدأ بالأدنى ويرتقي إلى الأسمى، فكلّما اقترب العلم من القشر والصّدف قلّت قيمته والعكس، فالعلوم الأربعة الأولى تعدّ خادمة للعلم الأخير الّذي هو علم التّفسير الظّاهر، والّذي يعدّ بدوره خادما لعلوم الدّرر والجواهر بعده.

2.علوم اللّباب (الطّبقة العليا): ثنّى بعد ذلك المؤلّف هذا الباب بعنصر سمّاه "علوم اللّباب (الطّبقة العليا)"، افتتحه بعلمِ (معرفة الله) فذكر في مطلعه أنّ معرفة الله قد صارت –في الفكر الصّوفيّ– هي الغاية الأسمى من نزول الوحي، فقد تحوّلت غاية الوحي من تحقيق وجود أمثل للإنسان عن طريق الالتزام بالأوامر والنّواهي إلى محاولة التّعرّف على المتكلّم بالوحي (الذّات الإلهيّة)، وعلى هذا الأساس قسّم الغزاليّ (ت505هـ) آيات القرآن، فجعل الآيات الدّالّة على (معرفة الله) هي الطبقة العليا من علوم اللّباب.

وهذا العلم الأوّل الّذي هو لبّ اللّبّ وهو (معرفة الله)، ينقسم إلى ثلاثة أقسام تتدرّج من الضّيق إلى الاتّساع، أي من قلّة الآيات المعبّرة عنها إلى كثرتها:

فأوّلها: علم (معرفة الذّات الإلهيّة)، الّذي لم يجد له الغزاليّ (ت505هـ) آيات تعبّر عنه سوى سورة الإخلاص، إضافة إلى آية أخرى تدلّ على التّقديس المطلق، وهي قوله تعالى: ﴿لَيۡسَ كَمِثۡلِهِۦ شَيۡءٞۖ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلۡبَصِيرُ ١١﴾ [الشّورى:11]، وآية تدلّ على التّعظيم المطلق، وهي قوله تعالى: ﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلۡجِنَّ وَخَلَقَهُمۡۖ وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتِۢ بِغَيۡرِ عِلۡمٖۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ١٠٠ بَدِيعُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ أَنَّىٰ يَكُونُ لَهُۥ وَلَدٞ وَلَمۡ تَكُن لَّهُۥ صَٰحِبَةٞۖ وَخَلَقَ كُلَّ شَيۡءٖۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيۡءٍ عَلِيمٞ ١٠١﴾ [الأنعام:100-101].

أمّا العلم الثّاني: والّذي هو علم (الصّفات الإلهيّة)، فإنّ له آيات كثيرة تعبّر عنه. ثمّ يليهما:

العلم الثّالث: الّذي هو علم (الأفعال الإلهيّة)، والّذي يحظى بعدد أكثر من الآيات.

وهذا التّقسيم الّذي ورد من الغزاليّ (ت505هـ) –وهو نفسه تقسيم ابن عربيّ (ت638هـ)– منشؤه حرص الأشاعرة على المفارقة بين الذّات الإلهيّة وصفاتها.

ثمّ إنّ آخر هذه العلوم الثّلاثة والّذي هو علم (الأفعال الإلهيّة)، يُعتبر بالنّسبة لعلم (الذّات الإلهيّة) كعلم القشر بالنّسبة للّبّ، لأنّه يمثّل عالم (الحسّ والشّهادة) في مقابلة عالم (الغيب والملكوت)، ونقطة التقاء هذين العالمين هي خيال الإنسان الّذي يُعتبر الدّرجة الأخيرة من عالم (الغيب والملكوت) وهو في الوقت نفسه يُعتبر الدّرجة الأولى من درجات عالم (الحسّ والشّهادة).

وإذا كانت علوم الدّين –في تصوّر الغزاليّ (ت505هـ)– تنتمي إلى عالم (الغيب والملكوت)، وعلوم الدّنيا تنتمي إلى عالم (الحسّ والشّهادة)، فإنّ الغزاليّ (ت505هـ) يَعتبر القرآنَ منبعَ العلوم كلّها دنيويّة كانت أم أخرويّة.

يقول أبو زيد وهكذا أدّى التّوحيد بين القرآن وبين الصّفات الإلهيّة –صفة الكلام– إلى تحويل النّصّ إلى بحر من الأسرار[1].

قلت: القرآن كلام الله بلفظه ومعناه، وهو صفة من الصّفات الإلهيّة، ولا يلزم من هذا أن يكون بحرا من الأسرار، لأنّ الله تعالى خاطبنا بلسان عربيّ مبين، وخاطبنا بما نفقه معناه.

ثمّ يتلو هذا العلمَ –أي علم (معرفة الله) بأصنافه الثّلاثة– من حيث الشّرف والأهمّيّة علم (الآخرة) أو المعاد، وهو في حقيقة الأمر متّصل به.

أمّا العلم الثّاني من علوم اللّباب فإنّه علم (طريق السّلوك إلى الله)، وقد تحوّلت حقيقة هذا العلم عند الغزاليّ (ت505هـ) من الاستجابة إلى أوامر الوحي وتطبيقها بهدف إقامة مجتمع العدل والحرّيّة والسّلام، إلى التّبتّل والانقطاع إلى الله، وهذا الانقطاع والتّبتّل من شأنه أن يؤدّي –في المعتقد الصّوفيّ– إلى الانتقال من عالم (الحسّ والشّهادة) إلى عالم (الغيب والملكوت) –بالرّوح والقلب دون الجسد–، وبهذا الانتقال يتمّ العبور من الظّاهر إلى الباطن، وتأويل النّصّ بمجاوزة التّفسير الظّاهر وصولا إلى الجواهر والأسرار، ودون هذا السّفر يستحيل الوصول، ووجه العلاقة بين العالمين يستحيل على غير الصّوفيّ العارف اكتشافه ومعرفته.

لكنّ السّؤال المطروح هنا هو: كيف يتمّ الانتقال من عالم (الحسّ والشّهادة) إلى عالم (الغيب والملكوت)؟.

أجاب الغزاليّ (ت505هـ) بإسهاب عن هذا السّؤال في كتاب (الإحياء)، وخلاصة جوابه أنّ هذا الانتقال يتمّ بالمجاهدة الّتي يتمّ بها التّقليل من المطالب الحيوانيّة على القلب إلى الحدّ الأدنى، ثمّ ينتقل السّالك بعد ذلك إلى تطهير القلب من الخصال الذّميمة، وبهذا التّطهير يتمّ صفاء الرّوح فتنجلي الحقائق في القلب.

[1]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 255.

وإذا كان كلّ من علم (معرفة الله) وعلم (طريق السّلوك إلى الله) يمثّلان جوهر النّصّ ولبابه، فإنّ آخر علوم الطّبقة العليا هو علم (تعريف الحال عند الوصول إلى الله) أو (الثّواب والعقاب)، والمقصود من (تعريف الحال) هو بيان المآل في الآخرة على حسب طريق السّلوك في الدّنيا.

أمّا تصوّر الغزاليّ (ت505هـ) للثّواب والعقاب فإنّه تصوّر يدور في ثنائيّة (الظّاهر والباطن)، أمّا المستوى الظّاهر فإنّه بمثابة الغذاء لعموم الخلق، وأمّا المستوى الباطن فإنّه بمثابة الحياة للخواصّ من العارفين.

وبين علوم الدّنيا وعلوم الآخرة -في تصوّر الغزاليّ (ت505هـ)- تقع علوم في منطقة وسطى بين النّمطين، هي علوم الطّبقة السّفلى من علوم اللّباب.

3. علوم اللّباب (الطّبقة السّفلى): ضمّن الغزاليّ (ت505هـ) هذه الطبقة ثلاثة علوم هي: الفقه وعلم الكلام والقصص القرآنيّ.

أ_ الفقه: يضع الغزاليّ (ت505هـ) هذا العلم أحيانا ضمن علوم الدّنيا، لأنّه يحدّد للمسلم السّلوك اللّازم في الحياة الدّنيا والّتي تُعتبر الطّريق الموصل إلى الآخرة، فهو من علوم الدّنيا إذا قورن بعلوم اللّباب.

ومن جهة أخرى يَعتبر الغزاليّ (ت505هـ) كُلًّا من علم (الفقه) وكتابه (الإحياء) متشابهين في الشّكل العامّ دون المحتوى والمضمون، ذلك لأنّ علم (الفقه) يُعَدّ بمثابة تمهيدٍ لعلم (السّلوك إلى الله)، وعليه فإنّ مهمّة علم (الفقه) تنحصر في (تعريف عمارة منازل الطّريق، وكيفيّة التّأهّب للزّاد)[1] -على حدّ تعبير الغزاليّ (ت505هـ)-.

أمّا موضوعاته –أي علم الفقه- فإنّها تتمثّل في العلم بأحكام الأموال والنّساء، للمحافظة على النّفس والنّسل، وهو ما يُدرس عند الفقهاء تحت اسم (فقه المعاملات والنّكاح والجنايات).

[1]- جواهر القرآن للغزاليّ، ص 13.

يقول أبو زيد تعليقا على ذلك، إنّ حصر الغزاليّ (ت505هـ) لموضوعات علم الفقه فيما سبق يحوّل مقاصد الشّريعة من إقامة المجتمع إلى الخلاص الفرديّ، وفي إطار هذا التّحويل يتحوّل الجهاد من وسيلة لنشر العدل إلى وسيلة لحماية الوجود، وهذا التّحويل من شأنه أن يهوّن من علم الفقه بوصفه علما من العلوم التّوابع الّتي تساعد على الحفاظ على الحياة الإنسانيّة.

إنّ اتّهام الغزاليّ (ت505هـ) بأنّه حصر موضوعات علم الفقه فيما سبق اتّهام غير صحيح، وأوّل ما يبيّن بطلانه هو مؤلّفات الغزاليّ (ت505هـ) في علم الفقه، ك (البسيط) و(الوسيط)، فهي مؤلّفات في الفقه الشّافعيّ.

وعلم الفقه في تصوّر الغزاليّ (ت505هـ) علم متوسّط بين علوم الدّنيا وعلوم الآخرة، لذلك فإنّه يكفي الضّروريّ منه الّذي يحقّق غاية الخلاص الأخرويّ، لذلك نجد الغزاليّ (ت505هـ) يَدين فقهاء عصره لتوسّعهم في هذا العلم ودخولهم في الفروع والتّشعيبات.

ب _ علم الكلام: وهو العلم الّذي يلي علم الفقه في ترتيب العلوم الّتي يدلّ عليها القرآن، وهذا العلم يسمّيه الغزاليّ (ت505هـ) "محاجّة الكفّار ومجادلتهم"، ويقسّم هذه المحاجّة إلى ثلاثة أقسام: أوّلها يتعلّق بإنكار الألوهيّة، والثّاني بإنكار النّبوّة، والثّالث بإنكار البعث والنّشور.

وهذا العلم يمثّل في تصوّر الغزاليّ (ت505هـ) التّرياق الأكبر.

ج _ القصص القرآنيّ: وهو العلم الّذي يلي علم الكلام في التّرتيب، وهو في حقيقته العلم الّذي يبيّن أحوال السّابقين من السّالكين والنّاكبين، وفائدة هذا العلم التّرهيب والتّنبيه والاعتبار، ولا شكّ أنّ الغزاليّ (ت505هـ) يُدرِج ضمن هذا القصص أحوال أهل مكّة والمدينة مع نبيّهم عليه الصّلاة والسّلام، فهو بذلك يُدرِج عصر تكوّن النّصّ وتشكّله ضمن هذا العلم.

4.مكانة الفقهاء والمتكلّمين: عقد المؤلّف بعد ذلك عنصرا رابعا لهذا الباب الأخير سمّاه "مكانة الفقهاء والمتكلّمين"، ذكر فيه أنّ مراتب العلماء تتحدّد بناء على ترتيب علوم هذه الطّبقة

الأخيرة (أي الطّبقة السّفلى)، فيكون الفقهاء أعلاهم منزلة وشأنا لأنّهم الّذين يُؤَمِّنون طريق السّلوك إلى الله، ويليهم المتكلّمون الّذين يقومون بدور قوافل الحراسة –على حدّ تعبير الغزاليّ (ت505هـ)– ورغم ذلك فإنّ مكانة الفقهاء والمتكلّمين في تصوّر الغزاليّ (ت505هـ) أدنى من مكانة السّالكين إلى الله لأنّ الأوّلين ينتمون إلى علماء الدّنيا، في حين أنّ السّالكين يُعتَبرون من علماء الآخرة، ويأتي في مؤخّرة التّرتيب القصّاصُ والوعّاظ.

إنّ تفضيل الغزاليّ (ت505هـ) للعُبّاد الزُّهّاد على العلماء غير صحيح لأنّ النّصوص الشّرعيّة دلّت على خلاف ذلك، وأبيّن ذلك في النّقاط الآتية[1]:

1. فالعالم أفضل من العابد، وما ضلّ النّصارى إلّا لتمسّكهم بالعبادة وتركهم للعلم، ومنه يتبيّن أنّ الجهل هو سبب ضلال النّاس.

2. جاء في الحديث: (فَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ)[2]، كما أنّ حديث القاتل تسعة وتسعين نفسًا خيرُ دليل على ذلك[3].

3. ثمّ إنّه لا تنافر بين العلم والعبادة، بل هما متلازمان، فالعلم هو الّذي يورث الخشية، كما قال تعالى: ﴿إِنَّمَا يَخۡشَى ٱللَّهَ مِنۡ عِبَادِهِ ٱلۡعُلَمَٰٓؤُاْۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ غَفُورٞ ٢٨﴾ [فاطر:28].

4. ومن جهة أخرى، فإنّ العقل يعضّد ما ذكرنا، فلو وضعت –مثلًا– رجلا في الصّحراء وكان عارفًا بدُرُوبها لَنَجَا، أمّا لو وضعت مكانَه رجلًا غيرَ عالمٍ بدُرُوبها فإنّه يهلك لا محالة.

---

[1]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 268.

[2]– رواه التّرمذيّ في كتاب (العلم)، باب: (ما جاء في فضل الفقه على العبادة)، ح رقم: 2877. وأبو داود في كتاب (العلم)، باب: (الحثّ على طلب العلم)، ح رقم: 3641، كلاهما من حديث أبي الدّرداء رضي الله عنه. وصحّحه الألبانيّ في (صحيح سنن التّرمذيّ)، ح رقم: 2682، و(صحيح سنن أبي داود) ح رقم: 3641.

[3]– رواه البخاريّ في كتاب (أحاديث الأنبياء)، ح رقم: 3470. ومسلم في كتاب (التّوبة)، باب: (قبول توبة القاتل وإن كثر قتله)، ح رقم: 2766.

5.التّأويل (من القشر إلى اللّبّ): جعل المؤلّف بعد ذلك عنصرا خامسا سمّاه "التّأويل (من القشر إلى اللّبّ)"، ابتدأه بسؤال مهمّ في بابه وهو أنّ تقسيم علوم القرآن إلى علوم قشر وعلوم لباب يُبقِي السّؤالَ مطروحًا عن كيفيّة تجاوز حدود القشر والوصول إلى اللّباب؟.

أجاب الغزاليّ (ت505هـ) عن ذلك بلزوم الطّريق المستقيم في السّلوك إلى الله، وهذا السّلوك في ذاته يحتاج إلى التّصوّف، وعليه يكون الغزاليّ (ت505هـ) قد أوقعنا في الدّخول في الدّور المنطقيّ!!.

نستنتج بعد ذلك من كلام الغزاليّ (ت505هـ) أنّ الولوج إلى عالم اللّبّ وتجاوز عالم القشر، يكون عن طريق التّدرّج السّلوكيّ المعرفيّ في حركة صاعدة بواسطة التّأويل بدءا بأدنى المستويات وصولا إلى القمّة، وهذا العبور الذّي يتمّ بواسطة التّأويل يوازي عمليّة العروج الخياليّة بالقلب من عالم (الحسّ والشّهادة) إلى عالم (الغيب والملكوت)، وكلاهما يتمّ بواسطة الخيال.

أمّا المقصود بالقشر في علوم النّصّ فهو الكلمات في مستواها اللّغويّ، وأمّا اللّبّ فإنّه الدّلالة الباطنيّة للتّركيب.

يقول أبو زيد: وقد كانت هذه الأفكار الّتي تكلّم بها الغزاليّ (ت505هـ) بذورا أقام عليها ابن عربيّ (ت638هـ) تصوّراته عن الإنسان والله والوجود.

وقد عبّر أبو زيد عن ثنائيّة (الصّورة والمعنى) والّتي يقصد بها الغزاليّ (ت505هـ) عالمي (الحسّ والملكوت) بثنائيّة أخرى يمكن على أساسها تقبّل هذا النّسق الفكريّ هي ثنائيّة (الدّنيا والآخرة)، لأنّ الأولى منهما هي عالم (الصّورة والحسّ) والثّانية هي عالم (المعاني والأرواح)[1].

إنّ التّعبير عن الدّنيا بعالم (الحسّ والشّهادة)، وعن الآخرة بعالم (الغيب والملكوت) تعبير غير صحيح على إطلاقه بل يصحّ تغليبًا، ذلك لأنّ الدّنيا تحوي الكثير من الغيبيّات، كوجود الملائكة

[1]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 272.

والجنّ، وقصص الأمم الغابرة، وغير ذلك، وحتّى الآخرة فإنّها غيبٌ نسبيٌّ وليست غيبًا مطلقًا، لأنّه بعد معايشته يصير حسًّا مشهودًا.

ثمّ ذكر الغزاليّ (ت505هـ) أمثلة على ذلك، فذكر القلم والأصبع، وأوّل القلم بالكتابة والأصبع بالتّقليب، على أساس أنّ المقصود هو المعنى، فجعل المعنى هو الحقيقة دون اهتمام بالصّورة والشّكل، وعليه يكون الغزاليّ (ت505هـ) قد قلب التّأويل الاعتزاليّ، لأنّ التّأويل الاعتزاليّ يقوم على أساس استخدام الألفاظ استخداما مجازيّا يتجاوز الدّلالة الحقيقيّة للّفظ، فالأصبع –مثلا– في التّأويل الاعتزاليّ لفظة استُخدِمت مجازا للدّلالة على التّقليب، أمّا في تصوّر الغزاليّ (ت505هـ) فإنّ التّقليب هو الدّلالة الحقيقيّة الرّوحيّة، والأصبع صورة مجازيّة لهذه الدّلالة الحقيقيّة.

قال أبو زيد: ولا حرج في هذا القلب الّذي صدر من الغزاليّ (ت505هـ).

إنّ اعتبار هذه الألفاظ مجازا غير صحيح، وذلك لأنّ الأصل حملُ الألفاظ على ظاهرها المتبادر، وعدم صرفها عن ظاهرها إلّا بقرينة، وَهُمْ أنفسهم قعّدوا هذه القواعد.

يقول أبو زيد بعد ذلك، إنّه إذا اعترض معترِض على الغزاليّ (ت505هـ) بأنّ مقاصد الوحي لا بدّ أن تكون واضحة بالدّلالة اللّغويّة والوحي يستهدف هداية البشر، فإنّ الغزاليّ (ت505هـ) يحيله إلى تجربة النّوم والأحلام مرّة، وإلى تفسير الصّحابة لآيات المثَل مرّة أخرى[1].

يقول أبو زيد: وإذا لم نقتنع بهاتين الإحالتين لأنّ أولاهما تدخل في مجال القضايا الخلافيّة، والثّانية تُدخِلُنا معه في خلاف حول مفهوم المثل، فإنّ الغزاليّ (ت505هـ) يطلب من المعترِض عليه أن ينتظر معاينة الحقائق بالموت.

[1]– هي قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۖ وَمِمَّا يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِى ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ ﴿١٧﴾﴾ [الرّعد:17].

يقول الغزاليّ (ت505هـ) إنّ ثنائيّة (الحسّ والشّهادة) و(الغيب والملكوت) ستنقلب في العالم الأخرويّ، وذلك لأنّ الظّهور في العالم الدّنيويّ كان لـ (الحسّ والشّهادة) على حساب (الغيب والملكوت)، أمّا في الآخرة فإنّ الظّهور سيكون للغيبيّات والمستورات على حساب الحسّيّات والمشهودات، لذلك فإنّه يجب على العالِم الحقيقيّ أن يسلك مسلك الصّوفيّ العارف في تجاوز ظواهر النّصّ بالغوص فيه لاستخراج مكنوناته ولآلئه، وذلك لأنّها هي الحقيقة المقصودة، أمّا الألفاظ فإنّها مجرّد صور مجازيّة توصل إلى المعنى الحقيقيّ.

يقول أبو زيد تعليقا على كلام الغزاليّ (ت505هـ): وهكذا يتحوّل النّصّ إلى سرّ مقفل لا يطمح الإنسان العاديّ في فتح مغالقه واكتشاف كنوزه وأسراره.

6.التّأويل (من المجاز إلى الحقيقة): عقد المؤلّف بعد ذلك عنصرا سادسا سمّاه "التّأويل (من المجاز إلى الحقيقة)"، ابتدأه بتشبيه القرآن ببحر، ساحله علوم القشر والصّدف، لكنّه مليء في أعماقه بالجواهر والدّرر، أمّا القارئ المهتمّ بطرائق الأداء فليس إلّا طوّافا بالسّاحل.

يقول أبو زيد: إنّ العلاقة بين الرّمز والمرموز إليه علاقة قلب وتحويل، ذلك لأنّ معرفة الله ومعرفة صفاته وأفعاله تقلب حال الإنسان من الجهل والضّلال إلى العلم والهداية، ومن الطّبيعيّ بعد ذلك أن يكون تصنيف الغزاليّ (ت505هـ) لعلوم القرآن باستخدام ثنائيّة (القشر واللّبّ) تصنيفا حقيقيّا حرفيّا وليس تصنيفا اعتباطيّا.

أخذ بعد ذلك الغزاليّ (ت505هـ) في الكشف عن أسرار لغته، فعبّر بـ "الكبريت الأحمر" عن علم معرفة الله، ويتفرّع عنه "الياقوت الأحمر" وهو علم الذّات الإلهيّة، و"الياقوت الأكهب" وهو علم الصّفات الإلهيّة، و"الياقوت الأصفر" وهو علم أفعال الله تعالى، و"الدّرّ الأزهر" وهو القسم الثّاني من أقسام علوم القرآن وهو تعريف طريق السّلوك إلى الله، أمّا القسم الثّالث والخاصّ بتعريف الحال عند الوصول فقد أشار إليه باسم "الزّمرّد الأخضر".

أمّا علم الكلام والّذي وظيفته حماية العقائد من هجوم الكفّار والمبتدعة –والّذي يعتبره الغزاليّ (ت505هـ) القسم الخامس من أقسام علوم القرآن– فقد أشار إليه باسم "التّرياق الأكبر"، وأمّا علم الفقه والّذي هو أعلى مرتبة من علم الكلام فإنّ الغزاليّ (ت505هـ) يماثل بينه وبين "المسك الأذفر"، أمّا قصص السّابقين من الأمم البائدة وأحوال الجاحدين والنّاكبين فقد ماثلها بـ "العود"، وذلك من حيث إنّها لا يُنتَفع بها في ذاتها، وإنّما يُنتَفع بما فيها من تنبيه واعتبار[1].

قلت: وهل الألفاظ الّتي اصطلح عليها العلماء للدّلالة على هذه العلوم لا تؤدّي المقصود، ولا تفي بالغرض، حتّى يلجأ الغزاليّ (ت505هـ) إلى تغييرها بألفاظ أخرى لا يعرفها النّاس.

والغزاليّ (ت505هـ) في هذا كلّه يتعامل مع اللّغة بوصفها رموزا، وبعبارة أُخرى بوصفها ألفاظا ذات بعدين: أحدهما حقيقيّ وهو المعنى الرّوحيّ، والآخر قشرة خارجيّة وهو الدّلالة اللّغويّة المألوفة.

يقول أبو زيد: إنّ موقف الغزاليّ (ت505هـ) من التّأويل يتّسم بكثير من التّناقض، وذلك لأنّه كثيرا ما يتمسّك بالفهم الحرفيّ لكثير من آيات القرآن انطلاقا من عقيدته الأشعريّة، فما أوقعه في التّناقض إلّا محاولته الجمع بين النّهج الأشعريّ الّذي يُعتَبر نهجا كلاميّا تلفيقيّا، وبين النّهج الصّوفيّ الّذي يُعتَبر نهجا حدسيّا ذوقيّا.

7.العامّة والخاصّة (الظّاهر والباطن): عقد المؤلّف بعد ذلك عنصرا سابعا لهذا الباب الأخير سمّاه "العامّة والخاصّة (الظّاهر والباطن)"، ذكر في مطلعه أنّ الغزاليّ (ت505هـ) جعل الخلاص الأخرويّ يتلخّص في ثنائيّتين هما: الخاصّة والعامّة، وذلك أنّ العقائد الأشعريّة كافية للعامّة في تحقيق خلاصهم الأخرويّ، بينما يستطيع الخاصّة تجاوز هذا الأفق إلى الفوز بالنّعيم الحقيقيّ، وإذا كان الأمر كذلك فإنّ مصير كلّ الفرق من معتزلة وشيعة وخوارج وفلاسفة هو الهلاك لا محالة[2].

[1]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 279.

[2]– المرجع السّابق، ص 282.

إنّ تعليق خلاص الإنسان بهاتين الثّنائيّتين غير صحيح، لأنّ الفوز بالنّعيم المقيم قد وعد الله به جميع النّاس بشرط تحقيقهم للإيمان والتّقوى، يقول تعالى: ﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشْقَىٰ ﴿١٢٣﴾ وَمَنْ أَعْرَضَ عَن ذِكْرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا وَنَحْشُرُهُۥ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ أَعْمَىٰ ﴿١٢٤﴾﴾ [طه:123-124]، ويقول سبحانه: ﴿مَنْ عَمِلَ صَٰلِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةً طَيِّبَةً ۖ وَلَنَجْزِيَنَّهُمْ أَجْرَهُم بِأَحْسَنِ مَا كَانُوا۟ يَعْمَلُونَ ﴿٩٧﴾﴾ [النّحل:97].

يقول الغزاليّ (ت505هـ) بعد ذلك، وهذان الطّريقان كلاهما يؤدّي إلى الجنّة الّتي هي في ظاهرها الجنّة الّتي وصفها لنا القرآن بمادّيّاتها، أمّا باطنها وحقيقتها -أي معناها الملكوتيّ- فهو "المعرفة" أي التّنعّم في جنان العرفان ومداومة النّظر إلى وجه الله ومعاينة الحقيقة[1].

إنّ الجنّة الّتي وصفها لنا القرآن بمادّيّاتها هي في حقيقتها كذلك، أمّا القول بأنّ ظاهرها مادّيّ وباطنها معنويّ فهو قول غير صحيح لأنّه لا دليل عليه، ثمّ إنّ النّصوص الشّرعيّة دلّت على خلاف ذلك، والواجب الأخذ بها على ظاهر ما دلّت عليه، وعدم صرفها عنه إلّا بقرينة تبيح ذلك.

يقول أبو زيد: وهكذا لا يحقّق الغزاليّ (ت505هـ) في نظامه الفكريّ العدالة المفتقدة في الواقع الّذي أدانه وهرب منه.

إنّ كلّ الثّنائيّات الّتي انطلق منها الغزاليّ (ت505هـ) تنتهي به إلى ثنائيّة حادّة بين البله أهل الجنّة المادّيّة وذوي الألباب أهل جنّة المعارف، وإذا كان وصف ذوي الألباب لا ينطبق إلّا على المتصوّفة العارفين فإنّنا يمكن أن نقول إنّ الغزاليّ (ت505هـ) قد انتهى إلى تقسيم طبقيّ للمسلمين في الآخرة، يقع في أسفله العامّة وفي قمّته أهل العرفان، ويقع بين هاتين الطّبقتين الفقهاء والمتكلّمون

[1]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 283.

والفلاسفة، وهؤلاء الّذين يقعون في الطّبقة الوسطى يتباعدون عن الخلاص بقدر تباعدهم عن عقيدة الأشاعرة الّتي جعلها الغزاليّ (ت505هـ) معيارا لخلاص العامّة.

فإذا أضفنا إلى ذلك أنّ الهداية –من منظور الأشاعرة– أمرٌ مرهونٌ بالإرادة الإلهيّة، أدركنا أنّ الّذي أراد للنّاس التّفاوت في الدّنيا هو الّذي أراد لهم التّفاوت في الآخرة.

إنّ تحقيق العدل في منظور الغزاليّ (ت505هـ) يكون بحرمان الّذين تمتّعوا بنعيم الدّنيا وزخرفها من التّنعّم بلذّات الآخرة والعكس.

يقول أبو زيد تعليقا على كلام الغزاليّ (ت505هـ): ولو أدرك الغزاليّ (ت505هـ) أنّ الفقر والكفر غالبا ما يتلازمان لأدرك أنّ العيب كامن في ثنائيّته، وفي تحويله لوظيفة الدّين وغاية الوحي.

8.تفاوت مستويات النّصّ: ثمّ ختم بعد ذلك المؤلّف هذا الباب بعنصر ثامن سمّاه "تفاوت مستويات النّصّ"، ابتدأه بقوله إنّه من الطّبيعيّ بعد ذلك كلّه أن ينعكس مفهوم الغزاليّ (ت505هـ) للنّصّ على فهمه لمستويات النّصّ، وإذا كان تفضيل بعض أجزاء النّصّ على بعض أمرا مرفوضا في إطار الثّقافة الإسلاميّة فإنّ الغزاليّ (ت505هـ) يرى أنّها تتفاضل بتفاوت مضمونها، واستدلّ على ذلك بجملة من الأحاديث النّبويّة الّتي تبيّن فضل بعض الآيات والسّور ومضاعفة الأجر في تلاوتها كآية الكرسيّ وسورة الإخلاص وأمّ الكتاب وغيرها[1].

إنّ ادّعاء أبو زيد أنّ تفضيل بعض أجزاء النّصّ على بعض أمر مرفوض في الثّقافة الإسلاميّة ادّعاء غير مسلّم به، وذلك لأنّ علماء الدّين يثبتون ما أثبته الغزاليّ (ت505هـ) من تفاضل أجزاء النّصّ فيما بينها بدلالة الأحاديث الصّحيحة، أمّا التّفاضل المنفيّ في إطار الثّقافة الإسلاميّة فهو التّفاضل الّذي ينجرّ عنه انتقاص المفضول.

[1]– مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص 287.

يقول أبو زيد: وإذا قلنا للغزاليّ (ت505هـ) إنّ هذه الأحاديث وإن صحّت سندا ومتنا -وهو أمر غير مسلّم به- لا يُراد من ألفاظها الحقيقة بل استخدمت مجازا للتّرغيب في التّلاوة، فإنّ مفهومه للحقيقة والمجاز كفيل بأن يجعله يسحب الأرض من تحت أقدامنا، فالغزاليّ (ت505هـ) يفهم ألفاظ هذه الأخبار فهما حرفيّا، فتقدير الثّلث في تقييم سورة الإخلاص مثلا قائم على أساس القيمة والكيف لا على أساس الكمّ، وعليه فإنّ ثنائيّة القشر واللّبّ لا تنطبق على النّصّ من حيث تقسيمه إلى لفظ ومعنى فقط، بل تنطبق حتّى على التّقسيم الدّاخليّ للنّصّ، فليست العبرة بطول الآيات أو قصرها أو كثرتها أو قلّتها، بل العبرة بمحتواها الّذي تعبّر عنه، والمقصود بالمحتوى هو العلوم المستنبطة من القرآن والّتي أسهب المؤلّف في ذكرها سابقا.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المبحث الثّالث:

التّقييم العامّ للكتاب.

وفيه ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: التّقييم الأسلوبيّ.

المطلب الثّاني: التّقييم العلميّ.

المطلب الثّالث: التّقييم المنهجيّ.

المطلب الأوّل: التّقييم الأسلوبيّ

صاغ المؤلّف كتابه هذا في قالب يجمع بين المتانة والتّعقيد، وكتابُ المؤلّف في أسلوبه أقرب إلى كتب الفلسفة المعقّدة من كتب علوم القرآن المعروفة بسلاستها ومتانتها، والدّليل على ذلك هو أنّ من يقرأ الكتاب فإنّه لا يفهم غالب الكلام في المبحث إلّا بعد أن يعيد قراءته ثانية وثالثة، ثمّ بعد غوصه في الكتاب وتجاوزه لكثير من الصّفحات يعتاد على لغة المؤلّف وأسلوبه، الّذي يتّسم في العديد من المواضع بالغموض ودقّة العبارة، وذلك –في تقديري– لتأثّر مؤلّفه بكتب الفلسفة والكتب الّتي تُعنى بالدّراسات الغربيّة عن الإسلام والمسلمين، لتميّزها بمثل هذا الأسلوب.

وممّا يؤكّد هذا القول ويعضّده استعمالُ المؤلّف لكثير من الألفاظ والمصطلحات الغربيّة الغامضة، والّتي لا يدرك القارئ معناها إلّا بعد رجوعه إلى المعاجم الفلسفيّة الّتي عنيت بشرحها، وإجلاء معناها، وقد أفردت لها ملحقا خاصّا فيما سبق سمّيتُه (ملحق غريب الألفاظ والمصطلحات العلميّة).

ومن خصائص أسلوب المؤلّف في هذا الكتاب أنّه أسلوب يتميّز بالسّخرية والاستهزاء والازدراء في حقّ علماء الشّريعة عموما، وعلماء السّلف خصوصا، وذلك لاعتقاد المؤلّف أنّ فهمهم لنصوص الوحيين فهم بدائيّ غير دقيق، يتناسب مع واقعهم وبيئتهم وثقافتهم، وعليه فإنّه لا يصلح لكلّ زمان ومكان.

والدّليل على ما قلت أنّه يخطّئ أقوالهم ويستلزم منها استلزامات فاسدة، كما أنّه يخرج ويحيد عن أقوالهم إلى ما يخالفها من أقوال أخرى محدثة لم يُسبق إليها، ويصف أقوالهم بأنّها مخالفة للواقع والثّقافة وأنّها لا تفي بالغرض، كما أنّها لا تحلّ لنا الكثير من المشكلات السّائدة في الواقع الفكريّ والثّقافيّ الّذي نعايشه في وقتنا الرّاهن.

المطلب الثّاني: التّقييم العلميّ

إنّ الرّاد العلميّ الّذي يتميّز به أبو زيد، والّذي ظهر لي خلال دراسة كتابه هذا، يتلخّصّ في النّقاط الآتية:

1. إنّ أبو زيد لا يعتمد في فهمه للنّصّ على آليّات المدرسة الأثريّة، وإنّما يعتمد على آليّات المدرسة الحديثة، إضافة إلى اعتماده على آليّات أخرى كالعلاقة بين النّصّ وبين الواقع والثّقافة السّائدة.

2. دعواه أنّ النّصّ تشكّل من خلال الواقع والثّقافة وتأثّر بهما.

3. تحامله على علماء السّلف وانتقاد أقوالهم، وسبب ذلك –غالبا– هو عدم فهمه لكلامهم وعدم إحاطته بمقاصدهم من المصطلحات، كما فعل –مثلا– مع مصطلحي (النّسخ) و(التّأويل).

4. دعواه إلى معاملة النّصّ القرآنيّ كغيره من نصوص الثّقافة السّائدة، استنادا إلى أنّه نصّ لغويّ، وأنّ نفي المماثلة بينه وبين النّصوص الأخرى يؤدّي إلى العجز عن فهمه وتحليله.

5. تناقضه في العديد من الأقوال، وارتباكه في كثير من الآراء كما بيّنت ذلك في مواضعه من هذه الدّراسة كذلك.

6. إنكاره لافتراضات علماء القرآن دون دليل مقنع، وترتيب استلزامات فاسدة عن هذه الافتراضات.

7. عدم الإنصاف في النّقد والتّحليل، ويظهر ذلك جليّا في تعميم أبو زيد لخطإ العالم على جميعهم، ونسبته إلى الدّين.

8. عدم إحاطته بالمعارف والعلوم المتعلّقة بالقرآن، كما يظهر ذلك من خلال قوله –مثلا– أنّ كلّ آية لها سبب لنزولها.

9. طعنه في عدالة العلماء والرّواة حتّى من الصّحابة، ويظهر ذلك في اتّهامه لهم بأنّهم يحدّدون أهل الثّقة على أساس أيديولوجيّ.

10. عدم تقيّده بمنهج العلماء في الدّرس والتّحليل، ويظهر ذلك في تخصيصه للعديد من الألفاظ العامّة دون ثبوت مخصّص شرعيّ لها، كما فعل –مثلا- مع لفظ (آية) في سورة البقرة، و(الأكرم) في سورة العلق، و(النّهي عن الاستكثار) في سورة المدّثّر.

11. خلطه بين المواضيع والمباحث أثناء الدّرس، كما وقع له بين (النّسخ) و(الأحكام المعلّلة).

12. خرقه لما اتّفق عليه علماء السّلف، ويظهر ذلك من خلال إحداثه لأقوال جديدة لم يقولوا بها.

13. قوله ببعض الافتراضات الّتي تعارض صريح الرّوايات وتصادمها، كما فعل –مثلا- مع روايات التّحريم بالرّضاع.

14. دعواه إلى حرّيّة القراءة المتجدّدة للنّصّ، وأنّه قابل للعديد من التّفسيرات والتّأويل، والّتي تخضع بدورها لاختلاف الأفكار والأيديولوجيّات بين الأشخاص مع تغاير الزّمان والمكان.

15. ومن الملاحظات الجليّة الّتي يلاحظها القارئ لهذا الكتاب، الشّحّ في المصادر والمراجع حيث بلغت أربعين مرجعا ومصدرا بين عربيّة وأجنبيّة، وهو عدد قليل جدّا مقارنة بكتاب في علوم القرآن بمثل هذا الحجم.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

المطلب الثّالث: التّقييم المنهجيّ

يمكننا أن نلخّص المنهج الّذي سار عليه المؤلّف في كتابه هذا في النّقاط الآتية:

1. فيما يتعلّق باختيار الأنواع والمباحث المتعلّقة بعلوم القرآن، فقد اختار المؤلّف منها الأكثر أهمّيّة.

2. تطرّق أبو زيد في كتابه هذا إلى ذكر ثمانية مباحث من مباحث علوم القرآن، وجعل كلّ مبحث منها يضمّ مسائل متنوّعة تندرج تحته، وجعل لكلّ مسألة منها عنوانا خاصّا بها.

3. يُعنى المؤلّف أحيانا ببيان معنى العنوان الّذي وضعه للمبحث قيد الدّراسة، كما يذكر أحيانا فوائد معرفة أو دراسة هذا المبحث، وكذلك أهمّيّته والفرق بينه وبين المباحث المقاربة له، ووجه الارتباط بينه وبين المباحث السّابقة له، كما فعل مثلا مع علمي (أسباب النّزول) و(المناسبة بين الآيات والسّور).

4. يورد المؤلّف –غالبا– خلاف أهل العلم في المسألة الّتي هو بصدد تقريرها، مع عرض أدلّتهم ومناقشتها، ثمّ يذكر القول الرّاجح، لكنّ الملاحظ عليه أنّه لا يستعمل أصول وقواعد أهل العلم المعروفة في التّرجيح، بل يستعمل معايير أخرى كالعقل والواقع والثّقافة.

ومن جهة أخرى، فإنّه غالبا ما يأتي بقول محدث من عنده، ولا يرجّح أحد الأقوال الّتي اختلف حولها علماء السّلف.

5. يختم المؤلّف بعض المباحث بخاتمة مختصرة، يبيّن فيها خلاصة هذا المبحث، ووجه الارتباط بينه وبين المبحث الّذي يليه.

6. أمّا عن المنهج العلميّ الّذي اعتمده المؤلّف في كتابه هذا، فهو المنهج التّحليليّ النّقديّ، فتجده يعرض الأقوال ويحلّلها ويشرحها، ومن ثمّ يحكم عليها بالصّحّة أو البطلان، اعتمادا على معايير معيّنة عنده، وقد صرّح المؤلّف نفسه في مقدّمة كتابه بهذا المنهج قائلا: (وكان النّهج الّذي

سرنا عليه هو قراءة ما كتبه القدماء عن الموضوع أوّلا، ثمّ مناقشة آرائهم من خلال منظور معاصر ثانيا)[1].

[1]- مفهوم النّصّ، نصر أبو زيد، ص05.

الملاحق:

الملحق الأوّل: فهرس غريب الألفاظ

والمصطلحات العلميّة.

الملحق الثّاني: الأخطاء المعرفيّة في الكتاب.

الملحق الثّالث: الأخطاء النّحويّة في الكتاب.

الملحق الرّابع: الأخطاء المطبعيّة في الكتاب.

الملحق الخامس: الأخطاء اللّغويّة في الكتاب.

الملحق السادس: الأخطاء المنهجيّة في الكتاب.

الملحق الأوّل: فهرس غريب الألفاظ والمصطلحات العلميّة

استعمل المؤلّف في كتابه هذا ألفاظا عديدة تحتاج إلى إجلاء معناها وكشف مغزاها، وغالب هذه الألفاظ ليست عربيّة وإنّما هي ألفاظ مستوحاة من الكتب الغربيّة لكنّها معرّبة، وقد قمت بشرح هذه الألفاظ وترتيبها ترتيبا هجائيّا، مع ذكر عدد مرّات ورودها في الكتاب وصيغ ورودها والصّفحات الّتي وردت فيها، وقد اعتمدت في شرحها على المعاجم الفلسفيّة إلّا بعض المصطلحات الّتي لم أجد لها تفسيرا في هذه المعاجم فقد اضطررت إلى اللّجوء إلى مواقع الشّبكة الاجتماعيّة لمعرفة معناها، وهي على النّحو التّالي:

1. الأرابيسك[1]: وردت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف مرّة واحدة -في الصّفحة 13- بهذه الصّيغة، ومعناها:

فنّ الزّخرفة العربيّة، ويتكوّن من خطوط منسوجة مع بعضها ومنحنيات مرتّبة ترتيبا هندسيّا، وقد تحتوي على خليط من الطّيور والحيوانات في تشابك هندسيّ.

2.الأفلاطونيّة[2]: وردت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف مرّة واحدة -في الصّفحة 270- بصيغة (الأفلاطونيّ) نسبة إلى أفلاطون "Platon" فيلسوف يونانيّ قديم (427ق.م-347ق.م)، وأحد أعظم الفلاسفة الغربيّين، حتّى أنّ الفلسفة الغربيّة اعتبرت أنّها ما هي إلّا حواش لأفلاطون (ت347ق.م)، عرف من خلال مخطوطاته الّتي جمعت بين الفلسفة والشّعر والفنّ، كانت كتاباته على شكل حوارات ورسائل وإبيغرامات (إبيغرام: قصيدة قصيرة محكمة منتهية بحكمة وسخرية).

يعرّف أرسطو (ت322ق.م) الفلسفة بمصطلحات الجواهر، فيعرّفها قائلا إنّها علم الجوهر الكلّيّ لكلّ ما هو واقعيّ، في حين يحدّد أفلاطون (ت347ق.م) الفلسفة بأنّها عالم الأفكار قاصدا بالفكرة الأساسَ اللّاشرطيّ للظّاهرة.

[1]- الأرابيسك: www.almaany.com بتاريخ: 2015/05/26م.

[2]- المعجم الفلسفيّ، مصطفى حسيبة، ص76.

3.الأكاديميّة[1]: "Academy" وردت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف خمس مرّات بصيغتين مختلفتين، وقد كان هذا الاسم يطلق على المدرسة الّتي أسّسها أفلاطون (ت347ق.م) نسبة إلى المكان غير البعيد عن أثينا الّذي كان يعلّم فيه تلاميذه (حدائق البطل الأسطوريّ أكاديموس[2]).

الرّقم	الصّيغة	عدد مرّات ورودها	الصّفحات الّتي وردت فيها
01	الأكاديميّ	مرّتين	ص05 (مرّتين).
02	الأكاديميّة (وردت بالتّعريف والتّنكير)	ثلاث مرّات	ص05، ص18، ص20.

4.الأيديولوجيّة[3]: "**Ideology**" وردت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف 45 مرّة على أربع صيغ، وهي عبارة عن منهج في التّفكير مبنيّ على الافتراضات المترابطة والمعتقدات وتفسيرات الحركات أو السّياسات الاجتماعيّة، وقد يكون محتواه دينيّا أو اقتصاديّا أو سياسيّا أو فلسفيّا.

وبعض الأيديولوجيّات مثل: الشّيوعيّة والاشتراكيّة، تنسب إلى نظم اقتصاديّة وسياسيّة، ومن الأيديولوجيّات الأخرى: الرّأسماليّة، والدّيمقراطيّة، والفاشيّة، والمساواة بين الجنسين، والاجتماعيّة، والعنصريّة، والكاثوليكيّة الرّومانيّة، والشّموليّة أو الدّكتاتوريّة.

وفي الغالب لا يعتمد أصحاب المذاهب بصفة عامّة على معلومات حقيقيّة لدعم معتقداتهم، فمعظم الأشخاص الّذين يعتنقون مذهبا فكريّا معيّنا يرفضون ما سواه من المذاهب الّتي لها المضمون نفسه.

وبالنّسبة لهؤلاء الأشخاص فإنّ النّتائج الّتي قامت على مذهبهم الفكريّ تبدو أنّها الوحيدة المنطقيّة والصّحيحة.

وهكذا، فإنّ الأشخاص الّذين يعتنقون مذهبا فكريّا معيّنا يجدون صعوبة في التّفاهم أو الاتّصال مع مؤيّدي النّظريّة المعارضة لهم.

---

[1]- المعجم الفلسفيّ، مصطفى حسيبة، ص83.

[2]- لم أجد في ترجمته سوى أنّه بطل أسطوريّ يونانيّ، كان يعتبر حامي أثينا في زمانه. أكاديموس: ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/29م.

[3]- المعجم الفلسفيّ، مصطفى حسيبة، ص106-107.

الرّقم	الصّيغة	عدد مرّات ورودها	الصّفحات الّتي وردت فيها
01	الأيديولوجيّ (وردت بالتّعريف والتّنكير)	17 مرّة	ص10 (مـــــــرّتين)، ص11، ص17، ص23، ص26، ص65، ص82، ص111، ص112، ص140 (مـرّتين)، ص223، ص239 (مـرّتين)، ص240، ص241.
02	الأيديولوجيّة (وردت بالتّعريف والتّنكير)	24 مرّة	ص10، ص19، ص23، ص25، ص63، ص64 (04 مـــرّات)، ص69، ص77، ص82، ص100، ص139، ص178، ص234 (مـرّتين)، ص235، ص239، ص240(03 مـــــــرّات)، ص241، ص297.
03	الأيديولوجيّات (وردت بالتّعريف والتّنكير)	ثلاث مرّات	ص16، ص18، ص187.
04	الأيديولوجيّتان	مرّة واحدة	ص64.

5.أيقونة[1]: ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف مرّة واحدة –في الصّفحة44– بهذه الصّيغة، وقد استعملت هذه الكلمة للدّلالة على عدّة معان، هي:

1. صورة أو تمثال مصغّر لشخصيّة دينيّة يقصد بها التّبرّك.

2. غلافة صغيرة من فضّة أو ذهب تحفظ فيها ذخيرة من ذخائر القدّيسين، وتعلّق في العنق عادة.

3. علامة أو رمز لبرنامج معيّن تمّ تخزينه داخل الحاسوب، تظهر على سطح المكتب، وبالنّقر عليها يتمّ فتح هذا البرنامج.

[1]– أيقونة: www.almaany.com بتاريخ: 2015/05/26م.

6. الاشتراكيّة[1]: "**Socialism**" ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف مرّة واحدة –في الصّفحة20– بهذه الصّيغة، وهي مشتقّة من الاشتراك، فقد يشترك الأشخاص في بناء شركة ويبنون شراكة لاتّخاذ القرار.

والاشتراكيّة مصطلح يعبّر عن نظام اقتصاديّ أو اقتصاديّ اجتماعيّ، وظهر مصطلح الاشتراكيّة بعدّة تفسيرات فقد كانت: الاشتراكيّة المسيحيّة، والاشتراكيّة الفرنسيّة، والاشتراكيّة الدّيمقراطيّة، والاشتراكيّة العلميّة أبرز الأنظمة الاشتراكيّة.

كان الاتّحاد السّوفياتيّ الّذي اتّبع الاشتراكيّة العلميّة، وفرنسا في عهد ميتران[2] (ت1996م) هي اشتراكيّة ديمقراطيّة، والاشتراكيّة مصطلح واسع فقد تكون اشتراك طبقة قليلة أو طبقة واسعة في تقاسم ثروات الوطن.

7. الإمبرياليّة[3]: "Imperialism" ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف مرّة واحدة –في الصّفحة13– بهذه الصّيغة، ومعناها من اللّاتينيّة سلطة الرّأسماليّة الاحتكاريّة، المرحلة الأخيرة في تطوّر الرّأسماليّة حيث تشكّل سيطرة الاحتكارات (التّجمّعات الضّخمة) سمتها المميّزة.

8.الإمبريقيّة[4]: "Empiricism" ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف مرّتين –في الصّفحتين24 و97– بهذه الصّيغة، وهي المذهب الّذي يرى أنّ أصل المعرفة هو التّجربة، لذا يطلق عليه أحيانا (المذهب التّجريبيّ)، فالمقولة الأساسيّة لهذا المذهب هي أنّ الإنسان لا يمكنه أن يعرف إلّا الأشياء الّتي هي نتيجة مباشرة للمشاهدة والملاحظة والتّجربة.

يترتّب على هذا أنّ المعرفة القبليّة غير موجودة أصلا أو أنّها تكون مقصورة على الحقائق التّحليليّة، وهي الحقائق الّتي لا تعتمد مصداقيّتها إلّا على معاني الكلمات المستخدمة في التّعبير عنها.

---

[1]– المعجم الفلسفيّ، مصطفى حسيبة، ص70.

[2]– هو فرونسوا ميتران (1916م–1996م) رجل سياسة فرنسيّ وزعيم الحزب الاشتراكيّ، ولد بـ (جارناك) وتوفّي بـ (باريس)، شغل منصب رئيس الجمهوريّة لفترتين رئاسيّتين بين عامي: 1981م–1995م. معجم أعلام المورد، منير البعلبكّيّ، ص445.

[3]– المعجم الفلسفيّ، مصطفى حسيبة، ص98.

[4]– المرجع السّابق، ص98.

ونظرة المذهب الإمبريقيّ هذه لأصل المعرفة أدّت إلى ظهور نظريّة في العلوم الطّبيعيّة مؤدّاها أنّ العالم يتكوّن من مجموعة متشابكة من الأشياء، وأنّ ما يربط هذه الأشياء بعضها ببعض ليس علاقات سببيّة حتميّة، وإنّما علاقات نظاميّة ترتيبيّة لا ترجع إلى أيّ سبب فوقيّ يملك مقدّرات الأمور في هذا العالم ويغيّرها إذا أراد ومتى أراد.

ولقد بدأت مؤخّرا دعوات من بعض علماء السّياسة لنقل المفهوم الإمبريقيّ، والهدف المطبّق في ميدان العلوم الطّبيعيّة إلى ميدان العلوم السّياسيّة.

9.الدّيالكتيكا أو الجدليّة[1]: "**Dialectic**" ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف ثلاث مرّات بهذه الصّيغة، وهذه الكلمة الّتي نترجمها عربيّا بـ "جدليّة" مشتقّة من الفعل اليونانيّ "Dialogein" والّذي يعني تحديدا: الكلام عبر المجال الفاصل بين المتحاورين كطريقة استقصاء وضعها زينون الإيلي[2] (430ق.م) قبل أن تستكمل شكلها على يد أفلاطون (ت347ق.م).

والكلمة تعني أيضا كمفهوم أفلاطونيّ: التّقسيم المنطقيّ الّذي يوصل المرء عبر المقاربة إلى اكتشاف المعاني الأساسيّة المجرّدة (أو المثل).

الرّقم	الصّيغة	عدد مرّات ورودها	الصّفحات الّتي وردت فيها
01	ديالكتيك (وردت بالتّعريف والتّنكير)	ثلاث مرّات	ص26 (مرّتين)، ص27.

10.الدّكتاتوريّة[3]: ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف مرّتين بهذه الصّيغة كلتاهما في الصّفحة13، وهي كلمة ذات أصل يونانيّ رافقت المجتمعات البشريّة منذ تأسيسها، وهي تدلّ في معناها السّياسيّ حاليا على سياسة تصبح فيها جميع السّلطات بيد شخص واحد -يسمّى دكتاتورا- يمارسها حسب إرادته، دون اشتراط موافقة الشّعب على القرارات الّتي يتّخذها، وقلّما يكون النّظام الدّكتاتوريّ في صالح الرّعيّة ونادرا ما يحترم حقوق الإنسان، ومن أشهر دكتاتوريّات القرن العشرين:

[1]- المعجم الفلسفيّ، مصطفى حسيبة، ص154.

[2]- هو زينون الإيلي (495ق.م-430ق.م) أحد فلاسفة ما قبل سقراط، ولد في إيليا وهي مدينة يونانيّة على جنوب إيطاليا ومات في صقلّيّة، وهو من أنصار بارمنيدس في أنّ عالم الحسّ وهم باطل. معجم أعلام المورد، منير البعلبكّيّ، ص227.

[3]- الدّكتاتوريّة: www.almaany.com بتاريخ: 2015/05/26م.

دكتاتوريّة أودولف هتلر[1] (1889م-1945م) في ألمانيا، ودكتاتوريّة بينيتو موسوليني[2] (1883م-1945م) في إيطاليا، ودكتاتوريّة جوزيف ستالين[3] (1879م-1953م) في الاتّحاد السّوفياتي.

11.الدّيمقراطيّة[4]: "**Democracy**" ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف مرّة واحدة بصيغة (ديمقراطيّ) في الصّفحة241، وهي نظام سياسيّ يمارس السّيادة فيه الشّعب، أي مجموع المواطنين، عن طريق الاقتراع العامّ، وبحسب روسو[5] (ت1778م) فإنّ الدّيمقراطيّة الّتي تحقّق الاتّحاد بين الأخلاق والسّياسة هي دولة القانون الّتي تعبّر عن الإرادة العامّة لمواطنيها الّذين هم في الوقت نفسه مشرّعون ورعايا يخضعون لقوانين دولتهم، وكنقيض للاستبداد والأوليغارخيّة (أي حكم الأقليّة) كانت تسمية (ديمقراطيّة) تطلق على بعض نظم الحكم في العصور القديمة (ديمقراطيّة أثينا مثلا)، أمّا في العصر الحديث فنحن نميّز بين الدّيمقراطيّة المباشرة حيث تمارس السّلطة بلا وسيط من قبل الشّعب، وبين الدّيمقراطيّة البرلمانيّة أو التّمثيليّة الّتي يفوّض الشّعب فيها سلطاته لهيئة منتخبة (برلمان)، أمّا تعبير الدّيمقراطيّة الشّعبيّة فقد كان يطلق على الدّول الّتي كانت تعتمد المبادئ الاشتراكيّة المستمدّة إلى حدّ ما من الفلسفة الماركسيّة.

وفي شكل عامّ، فإنّ الدّيمقراطيّة كما تفهم في الغرب تقتضي فصل السّلطات التّشريعيّة والتّنفيذيّة والقضائيّة بعضها عن بعض، وتضمن الحقوق الأساسيّة للكائن البشريّ.

12.السّيكولوجيّة[6]: (**Psychologism**) ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف مرّة واحدة بصيغة (السّيكولوجيّ) في الصّفحة260، ويطلق هذا الاصطلاح على الاتّجاه الّذي يتناول المسائل الفلسفيّة سواء كانت خلقيّة، أم منطقيّة، أم جماليّة، أم ميتافيزيقيّة من وجهة نظر

---

[1]- هو أودلف ألويس هتلر (1889م-1945م) سياسيّ ألمانيّ نازيّ، ولد في النّمسا، حكم ألمانيا بين: 1933م-1945م، مات في برلين انتحارا مع عشيقته إيفا براون بعد زواجهما بيومين. معجم أعلام المورد، منير البعلبكّيّ، ص471.

[2]- هو بينيتو أندريا موسوليني (1883م-1945م) حاكم إيطاليا بين: 1922م-1943م، وهو مؤسّس الحركة الفاشيّة، سمّي بالدّوتشي، أي: القائد، أعدمته المقاومة الإيطاليّة بالقرب من بحيرة كومو. المرجع السّابق، ص440.

[3]- هو جوزيف فيساريونوفيتش ستالين (1878م-1953م) ولقبه الأصليّ (جوغاشفيلي)، ولد في (غوري) وتوفّي في موسكو، وهو القائد الثّاني ورئيس الوزراء والمؤسّس الحقيقيّ للاتّحاد السّوفياتيّ. المرجع السّابق، ص233.

[4]- المعجم الفلسفيّ، مصطفى حسيبة، ص224.

[5]- هو جون جاك روسو (1712م-1778م) كاتب وفيلسوف فرنسيّ، ولد في جنيف وتوفّي بها، من كتّاب عصر العقل، ساعدت فلسفته في تشكيل الأحداث السّياسيّة الّتي أدّت إلى قيام الثّورة الفرنسيّة. معجم أعلام المورد، منير البعلبكّيّ، ص211.

[6]- المعجم الفلسفيّ، مراد وهبة، ص353.

سيكولوجيّة، ويتضمّن هذا الاصطلاح عند هوسرل[1] (ت1938م) وغيره من الألمان استهجانا للمبالغة في النّظر إلى الأشياء.

وفي الرّياضة، جملة من الحدود مرتّبة على حسب قانون معروف.

13.السّيمفونيّة[2]: (**Symphony**) ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف مرّة واحدة بهذه الصّيغة في الصّفحة 162، ومعناها الاتّساق والاتّحاد والاتّفاق والانسجام، وتطلق في الموسيقى ويراد بها اللّحن الموسيقيّ الطّويل المعدّ لكي تعزفه أوركسترا سيمفونيّة، وسمّي كذلك لتآلف الألوان الموسيقيّة فيه.

14.السّميوطيقا[3]: (**Semiotics**) ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف مرّة واحدة بصيغة (السّيميوطيقيّة) في الصّفحة44، وينقسم هذا المصطلح إلى ثلاثة أقسام:

1. براجماطيقا (Pragmatics) بحث في مدلولات الألفاظ.
2. سمانطيقا (Semantics) بحث في مدلولات المعاني.
3. سنتاطيقا (Syntax) بحث في العبارات اللّفظيّة من حيث تركيبها وتكوينها بغضّ النّظر عمّا تشير إليه الألفاظ من مدلولات.

15.شفرة[4]: ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف 27 مرّة بهذه الصّيغة، ومعناها ما عرّض وحدّد من الحديد كحدّ السّيف والسّكّين وإزميل الإسكاف، وتجمع على (شفَرات وشفْرات وشِفار وشَفْر)، وهي الآن تطلق على الرّموز الّتي يستعملها فريق من النّاس للتّفاهم السّرّيّ فيما بينهم.

الرّقم	الصّيغة	عدد مرّات ورودها	الصّفحات الّتي وردت فيها
01	شفرة (وردت بالتّعريف والتّنكير)	27 مرّة	ص32 (ثلاث مرّات)، ص33، ص38 (ثلاث مرّات)، ص40،

[1]- هو إيدموند هوسرل (1859م-1938م) فيلسوف نمساويّ ومؤسّس الفينومينولوجيا أو علم الظّاهرات، ولد في تشيكوسلوفاكيا، من أشهر تلاميذه: سارتر، ومن أشهر آثاره: (مباحث منطقيّة). معجم أعلام المورد، منير البعلبكّيّ، ص481.

[2]- السّيمفونيّة: www.almaany.com بتاريخ: 2015/05/26م.

[3]- المعجم الفلسفيّ، مراد وهبة، ص354.

[4]- شفرة: www.almaany.com بتاريخ: 2015/05/27م.

			ص41، ص42 (ثـــلاث مـــرّات)، ص44 (مـــرّتين)، ص45 (مـــرّتين)، ص46، ص48، ص50، ص59، ص89، ص147 (مـرّتين)، ص188، ص250، ص257، ص296.

16.العلمانيّة[1]: (**Secularism**) ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف أربع مرّات بصيغتين مختلفتين، ويعدّ هذا المصطلح من أهمّ المصطلحات في الخطاب التّحليليّ الاجتماعيّ والسّياسيّ والفلسفيّ الحديث، لكنّه ما يزال مصطلحا غير محدّد المعاني والمعالم والأبعاد.

العَلمانيّة (بفتح العين) مشتقّة من الكلمة (عَلم) بفتح العين، وهي مرادفة لكلمة (عَالَم)، ومن ثمّ صارت الكلمة تدلّ على القضايا الشّعبيّة "الدّنيويّة" بعكس الكهنوتيّة "الدّينيّة".

وكلمتنا العربيّة هي ترجمة مستعارة من السّريانيّة لأنّ السّريان اشتقّوها أوّلا في لغتهم ترجمة مستعارة عن اليونانيّة أيضا، فالعَلمانيّ في السّريانيّة هو "الدّنيويّ، الدّهريّ"، ولا علاقة لهذا المعنى بالعِلم (بكسر العين).

والعَلمانيّة بالإنجليزيّة "Secularism" وترجمتها الصّحيحة: اللّادينيّة أو الدّنيويّة، وهي دعوة إلى إقامة الحياة على غير الدّين، وتعني في جانبها السّياسيّ بالذّات: اللّادينيّة في الحكم، وهي اصطلاح لا صلة له بكلمة (العِلم) "Science" والمذهب العِلميّ "Scientism"، وكلمة (العَلمانيّة) هي ترجمة لكلمة (Secularism) الإنجليزيّة، وهي مشتقّة من كلمة لاتينيّة (Saeculum) وتعني العَالَمَ أو الدّنيا وتوضع في مقابل الكنيسة، وقد استخدم مصطلح (Secular) لأوّل مرّة مع توقيع صلح وستفاليا عام 1648م، الّذي أنهى أتون الحروب الدّينيّة المندلعة في أوربا وبداية ظهور الدّولة القوميّة الحديثة (أي الدّولة العَلمانيّة) مشيرا إلى عَلمنة ممتلكات الكنيسة، بمعنى نقلها إلى سلطات غير دينيّة أي لسلطة الدّولة المدنيّة.

الرّقم	الصّيغة	عدد مرّات ورودها	الصّفحات الّتي وردت فيها
01	العلمانيّة (وردت	ثلاث مرّات	ص20 (مرّتين)، ص23.

[1]- المعجم الفلسفيّ، مصطفى حسيبة، ص344-345.

	بالتّعريف والتّنكير)		
02	العلمانيّون	مرّة واحدة	ص20.

17.الغنوصيّة[1]: (Gnosticism) ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف مرّة واحدة -في الصّفحة191- بهذه الصّيغة، وهي تطلق على نزعة فلسفيّة معيّنة نشأت بتأثير الدّيانة اليهوديّة والبوذيّة والمجوسيّة والصّينيّة، وتهدف إلى إدراك كافّة الأسرار الرّبّانيّة، ظهرت في القرون الأولى من المسيحيّة (كردّ فعل ضدّها) في فلسطين على يد سيمون السّاحر[2] الّذي تأثّر باليهوديّة والمسيحيّة والوثنيّة اليونانيّة فارتأى أنّ الكون يتكوّن من قوى إلهيّة لها تجلّيات تتسلسل في الهبوط حتّى تصل إلى القوى الإلهيّة الّتي تشرف على العالم السّفليّ، ويعاونها الملائكة ورؤساء الملائكة، كما ارتأى أنّ النّفس الإنسانيّة في حالة تناسخ حتّى تتطهّر وتعود إلى حضن الألوهيّة الّذي انفصلت عنه، ثمّ انتشرت في مناطق متعدّدة من البحر المتوسّط والشّرق الأدنى، وفي القرن الثّاني ظهر غنوصيّون مسيحيّون من أشهرهم: باسيليوس[3] (ت379م) وفالنتين[4] ومرقيون[5] (ت160م)، ويشترك هؤلاء الثّلاثة في قوّة العاطفة الدّينيّة وفي الجزع من سلطان الأهواء على النّفس، وفي تنصّرهم لاعتقادهم أنّ النّصرانيّة ترضي حاجاتهم العقليّة والرّوحانيّة.

[1]- المعجم الفلسفيّ، مراد وهبة، ص449.

[2]- هو سمعان المجوسيّ ويلقّب بـ:سيمون السّاحر، وهو اسم استعمله الكتّاب المسيحيّون القدماء للإشارة إلى شخص عُرِف بأنّه سامريّ غنوصيّ أسّس فرقة دينيّة خاصّة به، كما يعتبر أوّل الهراطقة. سيمون السّاحر: ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/29م.

[3]- هو باسيليوس قيصريّة (330م-379م) المعروف باسم القدّيس باسيليوس الكبير، الأسقف اليونانيّ للقيصريّة التّركيّة الموجودة في كبادوكيا (تركيا حاليا)، وهو من أهمّ علماء اللّاهوت. باسليوس: ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/29م.

[4]- هو القدّيس فالنتين أو فالانتاين، كاهن مسيحيّ وقدّيس رومانيّ من القرن 03م، مشهور بـ: عيد الفالنتين أو عيد الحبّ والّذي يحتفل باسمه في 14 فبراير من كلّ سنة، أعدمته السّلطات الرّومانيّة. فالنتين: ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/29م.

[5]- هو مرقيون السّينوبيّ (104م-160م) ابن أسقف سينوب في إقليم البنطس (على شاطئ البحر الأسود) تأثّر بالأفكار الغنوصيّة وكان معاصرا لباسيليدس، طاف آسيا الصّغرى حتّى روما. مرقيون: ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/29م.

18.الكربونيّة[1]: ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف مرّة واحدة –في الصّفحة 60- بهذه الصّيغة، والكربون عنصر لافلزّيّ يوجد على صور مختلفة، بعضها غير متبلور كالسّناج والفحم، وهُمَا صورتان نقيّتان، وبعضها متبلور كالماس والجرافيت.

19.اللاّأدريّة[2]: (**Agnosticism**) ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف مرّتين بصيغتين مختلفتين، وهي توجّه فلسفيّ يقول إنّ القيمة الحقيقيّة للقضايا الدّينيّة أو الغيبيّة غير محدّدة، ولا يمكن لأحد تحديدها.

إنّ قضايا وجود الله أو الذّات الإلهيّة بالنّسبة لهم موضوع غامض كلّيّة ولا يمكن تحديده في الحياة الطّبيعيّة للإنسان، ويتوقّفون في الحكم على الأشياء ويكثرون من قول "لا أدري"، وهم تابعون في فلسفتهم لبيرون[3] (ت270ق.م) الفيلسوف اليونانيّ.

فاللاّأدريّة فلسفة أو مذهب دينيّ يؤمنون باستحالة التّعرّف على وجود الله والتّوصّل لهذا الإيمان ضمن شروط الحياة الإنسانيّة.

والأغنوستيّة ليست عكس الغنّوصيّة (Gnosticism) كما قد توحي الأسماء الإنجليزيّة، فاللاّأدريّة هي نفي وجود يقين دينيّ أو إلحاديّ، بينما الغنوصيّة هي طائفة قديمة يعاد إحياؤها الآن في الخارج وهي دين باطنيّ صوفيّ، وسرى لحدّ ما ازدهر قديما في العالم الهلينستي واستخدمت بعض فرقه مصطلحات مسيحيّة للتّعبير عن فكرها الفريد.

الرّقم	الصّيغة	عدد مرّات ورودها	الصّفحات الّتي وردت فيها
01	اللاّأدريّة	مرّة واحدة	ص21.
02	اللاّأدري	مرّة واحدة	ص22.

[1]- الكربونيّة: www.almaany.com بتاريخ: 2015/05/27م.

[2]- المعجم الفلسفيّ، مصطفى حسيبة، ص520.

[3]- فيلسوف يونانيّ (360ق.م-270ق.م) مؤسّس النّزعة الشّكّيّة ومذهب الشّكّ، ولد في مدينة (إليس) اليونانيّة، تلقّى العلم من السوفسطائيّين العراة بالهند، نشرت أفكاره بواسطة تلميذه (الفليوسي). بيرون: ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/29م.

20.اللّيبراليّة[1]: (**Liberalism**) ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف مرّة واحدة بصيغة (اللّيبراليّين) في الصّفحة10، وهذه الكلمة مشتقّة من "ليبر" (Liber) وهي كلمة لاتينيّة تعني (الحرّ)، واللّيبراليّة حاليا مذهب أو حركة وعي اجتماعيّ سياسيّ داخل المجتمع، تهدف إلى تحرير الإنسان كفرد وكجماعة من القيود السّلطويّة الثّلاثة (السّياسيّة والاقتصاديّة والثّقافيّة)، وتتحرّك وفق أخلاق وقيم المجتمع الّذي يتبنّاها.

تتكيّف اللّيبراليّة حسب ظروف كلّ مجتمع، وتختلف من مجتمع غربيّ متحرّر إلى مجتمع شرقيّ محافظ، واللّيبراليّة أيضا مذهب سياسيّ واقتصاديّ معا، ففي السّياسة تعني تلك الفلسفة الّتي تقوم على استقلال الفرد، والتزام الحرّيّات الشّخصيّة، وحماية الحرّيّات السّياسيّة والمدنيّة، وتأييد النّظم الدّيمقراطيّة البرلمانيّة، والإصلاحات الاجتماعيّة.

21.المكّوكيّة[2]: ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف مرّة واحدة –في الصّفحة 111- بهذه الصّيغة، والمكّوك بكرة من المعدن تستعمل في آلة الخياطة أو في نول النّسج، كما يطلق هذا اللّفظ أيضا على الطّاس الّذي يشرب به، أعلاه ضيّق ووسطه واسع. وإذا أضيف إلى لفظ "الحركة" فقيل: حركة مكّوكيّة فإنّه يقصد بها حركة دائريّة.

22.الميتافيزيقا[3]: (**Metaphysics**) أو (ما بعد الطّبيعة)، ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف أربع مرّات بصيغتين مختلفتين، ويرجع هذا اللّفظ إلى أحد أتباع أرسطو (ت322ق.م) اسمه أندرونيقوس[4]، وقد عني بترتيب كتبه فوجد لواحد منها ثلاثة أسماء هي: الحكمة والفلسفة الأولى والعلم الإلهيّ، لاشتماله على ثلاثة مباحث كبرى، أوّلها مبادئ المعرفة إطلاقا، والثّاني الأمور العامّة للوجود، والثّالث الألوهيّة رأس الوجود، وهي مباحث تؤلّف علما واحدا يقع بعد الطّبيعيّات في التّرتيب فأطلق عليه ذلك التّابع اسما مأخوذا من مكانه، وقد أخذ فلاسفة العرب بهذا التّرتيب.

أمّا في العصر الحديث فقد تعدّدت معاني هذا العلم ولكنّها تدور جميعا على معنى المطلق.

---

[1]- المعجم الفلسفيّ، مصطفى حسيبة، ص549-550.

[2]- المكّوكيّة: www.almaany.com بتاريخ: 2015/05/27م.

[3]- المعجم الفلسفيّ، مراد وهبة، ص552-553.

[4]- هو أندرونيقوس الأوّل، بابا الإسكندريّة وبطريرك الكنيسة القبطيّة بين عامي: 616م-623م، من معاصري هرقل، ومن عائلة عريقة، درس الكتب المقدّسة وبرع في معرفة معانيها. أندرونيقوس: ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/29م.

الرّقم	الصّيغة	عدد مرّات ورودها	الصّفحات الّتي وردت فيها
01	ميتافيزيقيّ (وردت بالتّعريف والتّنكير)	مرّتين	ص24، ص171.
02	الفيزيقيّ	مرّتين	ص49، ص196.

23.الميكانيكا[1]: (**Mechanics**) ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف ثلاث مرّات بصيغتين، ومعناها علم قوانين الحركة.

الرّقم	الصّيغة	عدد مرّات ورودها	الصّفحات الّتي وردت فيها
01	الميكانيكيّ (وردت بالتّعريف والتّنكير)	مرّتين	ص97، ص210.
02	الميكانيكيّة	مرّة واحدة	ص172.

24.الهيراركيّة[2]: ذكرت هذه الكلمة في كتاب المؤلّف مرّة واحدة –في الصّفحة287– بصيغة (هيراركيّ)، ومعناها التّتابع والتّدرّج والتّسلسل.

[1]– المعجم الفلسفيّ، مراد وهبة، ص638.

[2]– الهيراركيّة: www.almaany.com بتاريخ: 2015/05/27م.

الملحق الثّاني: الأخطاء المعرفيّة في الكتاب

1.ذكره في ص11 أنّ السّيوطيّ (ت911هـ) توفّي سنة 910هـ.

والصّواب أنّه توفّي بعد أذان الفجر يوم الجمعة 19 جمادى الأولى سنة 911هـ، الموافق لسنة 1505م، عن 61 سنة و10 أشهر و18 يوما[1].

2.قوله في ص20: (المسجد الأقصى أولى القبلتين وثاني الحرمين).

أمّا كون الأقصى أولى القبلتين فصحيح، وأمّا كونه ثاني الحرمين فخطأ، لأنّ أوّل الحرمين "مكّة" وثانيهما "المدينة" ولا ثالث لهما، لأنّ الله جلّ وعلا حرّم مكّة والمدينة فقط ولم يحرّم غيرهما.

يقول الشّيخ محمّد صالح المنجّد: (الحرم له أحكام تخصّه، شرعها الله تعالى، منها: تحريم القتال فيه. ومنها: أنّه يحرم صيد الحيوانات والطّيور الموجودة به، ويحرم قطع نباته الّذي نبت بفعل الله تعالى ولم يزرعه أحد...والقدس ليس حَرَمًا بهذا المعنى باتّفاق المسلمين)[2].

3.ذكر في ص40 أنّ السّورة الثّانية من حيث ترتيب النّزول هي سورة "المزّمّل".

وقد اختلف أهل العلم في السّورة الثّانية من حيث ترتيب النّزول على أقوال:

الأوّل: أنّها سورة "ن والقلم"[3].

الثّاني: أنّها سورة "المدّثّر"[4].

الثّالث: أنّها سورة "نوح"[1].

---

[1]- استفدت ذلك من ترجمة له على موقع جامعة أمّ القرى uqu.edu.sa بتاريخ: 2015/06/01م، قام بتقديمها: محمّد ردّة عطيّة الله العمريّ، عضو هيئة التّدريس بقسم اللّغة العربيّة بجامعة أمّ القرى. وقد سبق أن أوردت ترجمته في هذا البحث. انظر: ص54.

[2]- فتوى للشّيخ محمّد صالح المنجّد، المشرف العام على موقع (الإسلام سؤال وجواب) www.islamQA.com نشرت على هذا الموقع، بتاريخ:2015/06/01م.

[3]- ومن القائلين به: مجاهد، وجابر بن زيد، والبرهان الجعبريّ، كما نسبه إليهم السّيوطيّ في (الإتقان)، ج01/ ص160-168-169. وانظر: البرهان في ترتيب سور القرآن للغرناطيّ، ص56.

[4]- حكاه الزّركشيّ في (البرهان) عن ابن حبّان، ج01/ ص206.

أمّا سورة "المزّمّل" فهي الثّالثة في ترتيب النّزول[2].

4.ذكر في ص192 أنّ (القاف والطّاء) من حروف الهمس.

وهذا غير صحيح فهما حرفيان جهريّان، يقول ابن الجزريّ[3] (ت833هـ) في نظمه المشهور بـ (المقدّمة الجزريّة)[4] في علم التّجويد:

20- صِفَاتُهَا جَهْرٌ وَرِخْوٌ مُسْتَفِلْ.....مُنْفَتِحٌ مُصْمَتَةٌ وَالضِّدَّ قُلْ.

21- مَهْمُوسُهَا (فَحَثَّهُ شَخْصٌ سَكَتْ) .....شَدِيدُهَا لَفْظُ (أَجِدْ قَطٍ بَكَتْ).

5.ذكر في ص192 كذلك أنّ حروف (اللّام والنّون والعين والميم والرّاء) من حروف الشّدّة.

وهي ليست كذلك، والصّواب أنّها حروف بينيّة بين الشّدّة والرّخاوة. يقول ابن الجزري (ت833هـ) في منظومته[5]:

22- وَبَيْنَ رِخْوٍ وَالشَّدِيدِ (لِنْ عُمَرْ).....وَسَبْعُ عُلْوٍ (خُصَّ ضَغْطٍ قِظْ) حَصَرْ.

6.ذكر في ص193 أنّ (الظّاء والياء) من حروف الشّدّة.

وهي ليست كذلك، والصّواب أنّها من حروف الرّخاوة، وقد تقدّم البيت الّذي ذكر فيه ابن الجزريّ (ت833هـ) حروف الشّدّة.

7.ذكر في ص238 أنّ القول المشهور: (اخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ) يعتبر حديثا.

والصّواب أنّه موضوع مكذوب على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم.

---

[1]- حكاه الزّركشيّ في (البرهان) عن مجاهد، والقاضي أبي بكر، ج01/ ص208.

[2]- وبه قال: جابر بن زيد، والبرهان الجعبريّ، كما نسبه إليهما السّيوطيّ في (الإتقان)، ج01/ ص168-169. وانظر: البرهان في ترتيب سور القرآن، أبي جعفر الغرناطي، ص56. والتّبيان لبعض المباحث المتعلّقة بالقرآن، طاهر الجزائريّ، ص11.

[3]- هو محمّد بن محمّد بن عليّ، أبو الخير الدّمشقيّ الشّافعيّ الشّهير بابن الجزريّ (751هـ- 833هـ) شيخ الإقراء في زمانه، من حفّاظ الحديث، ولد في دمشق ومات في شيراز، من كتبه: (النّشر في القراءات العشر). الأعلام للزّركليّ، ج07/ ص45.

[4]- المقدّمة الجزريّة، لابن الجزريّ ، باب صفات الحروف، ص02-03.

[5]- المرجع السّابق، ص03.

قال الإمام الألبانيّ[1] (ت1999م) رحمه الله: (لا أصل له، وقد جهد المحدّثون في أن يقفوا له على سند فلم يوفّقوا، حتّى قال السّيوطيّ (ت911هـ) في (الجامع الصّغير): "ولعلّه خُرّج في بعض كتب الحفّاظ الّتي لم تصل إلينا"، وهذا بعيد عندي إذ يلزم منه أنّه ضاع على الأمّة بعض أحاديثه صلّى الله عليه وسلّم، وهذا ممّا لا يليق بمسلم اعتقاده)[2].

وقال: ((الجواب من وجهين:

الأوّل: أنّ الحديث لا يصحّ، بل هو باطل لا أصل له، قال العلّامة السّبكيّ[3] (ت771هـ): "لم أقف له على سند صحيح، ولا ضعيف، ولا موضوع".

قلت: وإنّما روي بلفظ: "..اخْتِلَافُ أَصْحَابِي لَكُمْ رَحْمَةٌ" و"أَصْحَابِي كَالنُّجُومِ فَبِأَيِّهِمُ اقْتَدَيْتُمُ اهْتَدَيْتُمْ". وكلاهما لا يصحّ: الأوّل واهٍ جدًّا، والآخر موضوع، وقد حقّقت القول في ذلك كلّه في "سلسلة الأحاديث الضّعيفة والموضوعة" رقم 58 و59 و61.

الثّاني: أنّ الحديث مع ضعفه مخالف للقرآن الكريم، فإنّ الآيات الواردة فيه –في النّهي عن الاختلاف في الدّين، والأمر بالاتّفاق فيه– أشهر من أن تُذْكَر..))[4] .

وقال فيه الإمام ابن حزم (ت456هـ): (باطل مكذوب)[5].

وقال الإمام عبد العزيز ابن باز[6] (ت1999م): (ليس بصحيح، ليس من كلام النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، وإنّما هو من كلام بعض التّابعين)[7].

---

[1]– هو أبو عبد الرّحمن محمّد ناصر الدّين الألبانيّ (1914م–1999م) من علماء الحديث ذوي الشّهرة في العصر الحديث، ولد في ألبانيا وتوفّي في الأردن، من كتبه: (صحيح الجامع). ترجمة موجزة لفضيلة المحدّث الألباني، عاصم القريوتي، ص03.

[2]– سلسلة الأحاديث الضّعيفة والموضوعة، للألبانيّ، ج01/ ص141، ح رقم: 57.

[3]– هو عبد الوهّاب بن عليّ بن عبد الكافي السّبكيّ (727هـ–771هـ) أبو نصر، قاضي القضاة، المؤرّخ الباحث، ولد في القاهرة وتوفّي في دمشق، كان طلق اللّسان، قويّ الحجّة، من مؤلّفاته: (طبقات الشّافعيّة الكبرى). الأعلام للزّركليّ، ج04/ ص184.

[4]– صفة صلاة النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم للألبانيّ، ص59.

[5]– سلسلة الأحاديث الضّعيفة والموضوعة، للألبانيّ، ج01/ ص141.

[6]– هو الإمام عبد العزيز بن عبد الله بن باز (1910م–1999م) عالم وفقيه سعوديّ، فقد بصره في العشرين من عمره، شغل منصب مفتي عام المملكة منذ عام 1992م إلى وفاته. تراجم لتسعة من الأعلام، محمّد بن إبراهيم الحمد، ص425.

[7]– من إحدى فتاوى "نور على الدّرب" نشرت له على موقعه: www.binbaz.org.sa بتاريخ: 2015/06/02م.

وقال الحافظ العراقيّ (ت806هـ) : (وحديث "اخْتِلَافُ أُمَّتِي رَحْمَةٌ" ذكره البيهقيّ[1] (ت458هـ) في "رسالته الأشعريّة" تعليقا، وأسنده في "المدخل" من حديث ابن عبّاس (ت68هـ) بلفظ: "اخْتِلَافُ أَصْحَابِي لَكُمْ رَحْمَةٌ" وإسناده ضعيف)[2].

[1]- هو أحمد بن الحسين بن عليّ، أبو بكر (384هـ- 458هـ) من أئمّة الحديث، ولد في بيهق بنيسابور ومات بها، له تصانيف كثيرة في نصرة مذهب الشّافعيّ، من مصنّفاته: (السّنن الكبرى) و(دلائل النّبوّة). الأعلام للزّركليّ، ج01/ ص116.

[2]- المغني عن حمل الأسفار، للعراقيّ، باب: في العلم المحمود والمذموم، ص23-24.

الملحق الثّالث: الأخطاء النّحويّة في الكتاب

جاء في كتاب المؤلّف العديد من الأخطاء النّحويّة، جمعتها على النّحو التّالي:

1. جرّه للاسم الّذي يأتي بعد كلمة "حيثُ" والصّحيح عند النّحاة أنّه يأتي مرفوعا لأنّه مبتدأ، لأنّ "حيث" لا تضاف إلّا إلى الجمل. يقول ابن مالك[1] (ت672هـ) في ألفيّته[2]:

399- وَأَلْزَمُوا إِضَافَةً إِلَى الْجُمَلْ....."حَيْثُ" وَ"إِذْ"، وَإِنْ يُنَوَّنْ يُحْتَمَلْ.

قال ابن عقيل[3] (ت769هـ) شارحًا: (من الملازم للإضافة: ما لا يضاف إلّا إلى الجملة وهو: (حيث، وإذْ، وإذاً)، فأمّا (حيثُ) فتضاف إلى الجملة الاسميّة، نحو: (اجلس حيث زيد جالس)، وإلى الجملة الفعليّة، نحو: (اجلس حيث جلس زيد) أو (حيث يجلس زيد)، وشذّ إضافتها إلى مفرد)[4].

وقد وقع هذا الخطأ في كتاب المؤلّف ثلاث مرّات، بيّنتها في الجدول التّالي:

الرّقم	الخطأ	الصّفحة	الصّواب
01	من حيث بنائِه وتركيبِه.	18	من حيث بناؤُه وتركيبُه.
02	من حيث صيغتِه وبنائِه.	52	من حيث صيغتُه وبناؤُه.
03	وإلى النّصّ من حيث مضمونِه وبنائِه.	77	من حيث مضمونُه وبناؤُه.

2. قوله في ص26: (...يؤكّد أنّ القرآنَ والحديثَ النّبويَّ **نصوصًا** يمكن أن نطبّق عليها..).

والصّواب (نصوصٌ) لأنّها خبر (أنّ)، وخبر (أنّ) يكون مرفوعا.

3. قوله في ص117: (إذ النّسخُ هو إبطالُ الحكم و**إلغائِه**).

والصّواب (إلغاؤُه)، لأنّها معطوفة على كلمة (إبطالُ)، والمعطوف على المرفوع تابع له.

---

[1]- هو محمّد بن عبد الله ابن مالك الطّائيّ الجيّانيّ (600هـ-672هـ) أبو عبد الله، أحد الأئمّة في علوم العربيّة، ولد في جيّان بالأندلس وتوفّي بدمشق، من أشهر مؤلّفاته: (الألفيّة) في النّحو، و(تسهيل الفوائد). الأعلام للزّركليّ، ج06/ ص233.

[2]- باب الإضافة، ص26.

[3]- هو عبد الله بن عبد الرّحمن بن عبد الله القرشيّ الهاشميّ ابن عقيل (694هـ-769هـ) من أئمّة النّحاة، من نسل عقيل بن أبي طالب، مولده ووفاته بالقاهرة، كان مهيبا، كريما، في لسانه لثغة، له (شرح ألفيّة ابن مالك). الأعلام للزّركليّ، ج04/ ص96.

[4]- شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك، ج03/ ص43.

4. قوله في ص138: (ومن المؤكّد أنّ اتّحادَ الدّليل والمدلول في مفهوم الوحي **مفهومًا**..).

والصّواب (مفهومٌ) لأنّها خبر (أنّ).

5. قوله في ص145: (...يتجاهلون عادة ربطَه للإعجاز بإخبارِ النّصّ عن الأمور الماضية و**تنبّؤُه** بأمور تحدث في المستقبل).

والصّواب (تنبّئِه) لأنّها معطوفة على كلمة (إخبارِ)، والمعطوف على المجرور تابع له.

6. قوله في ص159: (لكنّ العلماء المتأخّرين يميلون إلى جَعْلِ ترتيب السّور داخل المصحف **توقيفيٌّ** أيضا).

والصّواب (توقيفيًّا)، لأنّها مفعولٌ ثانٍ للمصدر (جَعْل) والمصدر يعمل عمل فعله، والفعل (جَعَلَ) ينصب مفعولين. قال ابن مالك (ت672هـ) في ألفيّته[1]:

424- بِفِعْلِهِ الْمَصْدَرَ أَلْحِقْ فِي الْعَمَلْ.....مُضَافًا اَوْ مُجَرَّدًا أَوْ مَعَ (أَلْ).

7. قوله في ص219: (وكأنّ الإمامَ **أبو القاسم**).

والصّواب (أبا القاسم)، لأنّه بدل من لفظ (الإمامَ) والبدل من المنصوب تابع له.

8. قوله في ص220: (فكان **خطأَهم**).

والصّواب (خطؤُهم) لأنّه اسم (كان)، وعليه فإنّه ينبغي أن يكون مرفوعا.

9. قوله في ص239: (ليس في حقيقته إلّا **توجيهٌ أيديولوجيٌّ**).

والصّواب (توجيهًا أيديولوجيًّا) لأنّ الاستثناء مفرّغ، وعليه يكون لفظ (توجيه) خبرًا لـ (ليس)، وعليه فإنّه يكون منصوبا.

10. قوله في ص240: (وليس معنى ذلك أنّ التّأويلَ الموضوعيَّ للنّصّ الدّينيّ أو للنّصّ الأدبيّ **مطلبًا** عسير التّحقيق).

[1]- باب إعمال المصدر، ص28.

والصّواب (مطلبٌ) لأنّها خبر (أنّ)، وعليه فإنّه يكون مرفوعا.

11. قوله في ص241: (وعلى ذلك يكون الفقهاءُ **الممثّلين** لهم معبّرين عن مصالحهم).

والصّواب (الممثّلون) لأنّه نعت، والنّعت تابع لمنعوته.

12.قوله في ص245: (كان تصوّرُهم للنّصّ أنّه صفةٌ ذاتيّةٌ للقائل لا **فعلًا** من أفعاله).

والصّواب (فعلٌ) لأنّه معطوف على كلمة (صفةٌ) فيتبعها حكمًا.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الملحق الرّابع: الأخطاء المطبعيّة في الكتاب

جاء في كتاب المؤلّف العديد من الأخطاء المطبعيّة جمعتها على النّحو التّالي:

الرّقم	الخطأ	الصّفحة	الصّواب
01	والحقّ أنّ دين الكتاب وصاحبه أكبر من **هذا** الإشارات السّريعة.	07	هذه.
02	في أيّ عمليّة **تأويليّه**.	10	تأويليّة.
03	**التّشويس** الأيديولوجيّ.	26	التّشويش.
04	قوله تعالى: ﴿قُلْ اوحِيَ **إِلَيْهِ** أَنَّهُ..﴾ [الجنّ:01].	35	﴿قُلْ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسْتَمَعَ﴾ [الجنّ:01]
05	لا ينتميان المرتبة الوجوديّة نفسها.	45	لا ينتميان **إلى** المرتبة الوجوديّة نفسها.
06	نقل عن السّيوطيّ (ت911هـ) قوله: (وأوّل نزل للرّسالة..).	48	وأوّل **ما** نزل للرّسالة.
07	**أخدته** إلى ورقة بن نوفل (ت12ق.هـ).	53	أخذته.
08	قوله تعالى: ﴿وَلِيَتَذَكَّرَ **أُوْلُو** الَالْبَابِ﴾ [ص:29].	53	﴿وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿٢٩﴾﴾.
09	وهل كان محمّد الإنسان ابن **واقعة** ومجتمعه.	63	واقعه.
10	في موقف لا **يسندعيه** ولا يحتاجه.	71	يستدعيه.
11	وإذا **أخدنا** هذين المعيارين **الأسلوبين**.	81	أخذنا- الأسلوبيّين.
12	أيّ محاولة **لاتّخاد** موقف نقديّ من التّراث.	82	لاتّخاذ.
13	ومن شأن هذه الافتراضات وما يصاحبها...أن **يقضي** على مفهوم النّصّ.	87	أن تقضي.
14	قوله تعالى: ﴿**وَ يُتِمَّ** نِعْمَتَهُ عَلَيْكُمْ﴾ [المائدة:06].	90	﴿وَلِيُتِمَّ نِعْمَتَهُۥ

			عَلَيْكُمْ﴾.
15	في **السّور** ذاتها.	93	في السّورة ذاتها.
16	إنّ **السّور** كلّها عشرون آية.	93	السّورة.
17	من جانب محمّد على إيمان **عبد المطّلب** (ت579م)، ولا شكّ أنّ وفاة **عبد المطّلب** (ت579م).	113	أبي طالب (ت03ق.هـ).
18	قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ اللهُ بَعْضَكُمْ عَلَى بَعْضٍ..﴾ [النّساء:32].	115	﴿وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ﴾.
19	قوله تعالى: ﴿مَا يَوَدُّ الذِينَ كَفَرُواْ مِنَ اَهْلِ الْكِتَابِ وَلاَ الْمُشْرِكِينَ أَنْ **يُّتَنَزَّلَ** عَلَيْكُم﴾ [البقرة:105].	118	﴿أَن يُنَزَّلَ عَلَيْكُم﴾.
20	لا ينسخ القرآن إلّا بقرآن **كقوله** تعالى.	123	لقوله تعالى.
21	فإنّ الرّجم حدّ **أقصى** من الجلد.	124	أقسى.
22	**ففرأ**.	132	فقرأ.
23	قوله تعالى: ﴿**أَلَمْ** يَكُنِ الذِينَ كَفَرُواْ مِنَ اَهْلِ الْكِتَابِ وَالْمُشْرِكِينَ﴾ [البيّنة:01].	132	﴿لَمْ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنْ أَهْلِ ٱلْكِتَٰبِ﴾.
24	عن يزيد بن عمرو **المغافريّ**.	133	المعافريّ.
25	دلالةُ **القرآنُ** الكريم.	137	القرآنِ.
26	ونفيه عن النّبيّ **صفه** الشّاعر.	139	صفة.
27	**معاصرو** محمّد.	140	معاصروا.
28	لا يجب النّظر إليها من **زواية** واحدة.	142	زاوية.
29	بين الكلام **الألهيّ** والكلام الإنسانيّ.	144	الإلهيّ.

30	اعلم –**علماء** الله الخير–.	146	علّمك.
31	قوله تعالى : ﴿وَعَدَ اللهُ الذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ الصّالِحَاتِ **لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ**..﴾ [النّور:55].	146	﴿لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ﴾.
32	ليربطه بمفهوم **التّشابة**.	163	التّشابه.
33	قوله تعالى: ﴿ثُمَّ **الذِيمَ** كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ﴾ [الأنعام:01].	165	﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمْ يَعْدِلُونَ ۝١﴾.
34	نقل آية من سورة الأنعام وجعلها برقم: 245.	166	رقم الآية هو: 45.
35	نقل عن الباقلّانيّ (ت403هـ) من (إعجاز القرآن): (إنّما **يؤاخدهم** بذنوبهم).	170	يؤاخذهم.
36	فيذهب إلى أنّ **إتيا** البيوت.	172	إتيان.
37	قوله تعالى: ﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ **أُوْلُو** الالْبَابِ﴾ [آل عمران:07].	178	﴿وَمَا يَذَّكَّرُ إِلَّآ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٧﴾.
38	أنّ غير الفاسق لا يجب **التّبيين** في خبره.	181	التّبيّن.
39	و أخرج **الفريانيّ**.	183	الفريـــــــابيّ[1] (ت212هـ).
40	قوله تعالى: ﴿وَلَوْ كَانَ مِنْ عِندِ غَيْرِ اللهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ اخْتِلاَفًا **كَبِيرًا**﴾ [النّساء:82].	185	﴿لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخْتِلَٰفًا كَثِيرًا ۝٨٢﴾.
41	وهو استشهاد لا **يوافقة** عليه.	186	لا يوافقه.
42	حييّ أخطب.	189	حيـــيّ **بـــن** أخطـــب (ت05هـ).
43	قوله تعالى: ﴿أَيًّا مَّا **تَـدْعُو** فَلَهُ الاَسْمَآءُ الْحُسْنى﴾	199	﴿أَيًّا مَّا تَدْعُواْ فَلَهُ

[1]– هو محمّد بن يوسف بن واقد الضّبّيّ (120هـ–212هـ) أبو عبد الله الفريابيّ، عالم بالحديث، من الحفّاظ، أخذ بالكوفة عن سفيان، نزل فلسطين وتوفّي بها، روى عنه البخاريّ 26 حديثا، وله (مسند) في الحديث. الأعلام للزّركليّ، ج07/ ص148.

	[الإسراء:110].		﴿ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾.
44	قوله تعالى: ﴿إِنُ امَّهَاتُهُمُ اللَّآئِيْ...إِنَّ اللهَ **لَغَفُورٌ رَّحِيمٌ**﴾ [المجادلة:02].	200	﴿إِنۡ أُمَّهَٰتُهُمۡ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي ...وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٞ ۝٢﴾
45	قوله تعالى: ﴿وَ**يَدْرَأُونَ** عَنْهَا الْعَذَابَ﴾ [النّور:08].	200	﴿وَيَدۡرَؤُاْ عَنۡهَا ٱلۡعَذَابَ﴾.
46	قوله تعالى: ﴿وَلاَ تَقْبَلُواْ لَهُمْ شَهَادَةً اَبَدًا اوْلَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾ [النّور:04].	201	﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ۝٤﴾.
47	وحذفه للفعل (أجرّ) في البيت الثّاني.	202	وحذفه **لمفعول** الفعل (أجرّ).
48	ومعنى ذلك أنّ **التّخصّص**.	214	التّخصيص.
49	قوله تعالى: ﴿لَوْلاَ أُنزِلَ **عَلَيْهِ** الْمَلاَئِكَةُ﴾ [الفرقان:21].	226	﴿لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾.
50	و**أطلاق** لفظ (حديث).	227	وإطلاق.
51	قوله تعالى: ﴿ذَلِكَ تَاوِيلُ مَا لَمْ **تَسْتَطِع** عَّلَيْهِ صَبْرًا﴾ [الكهف:82].	229	﴿ذَٰلِكَ تَأۡوِيلُ مَا لَمۡ تَسۡطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرٗا ۝٨٢﴾.
52	قوله تعالى: ﴿قُلْ فَاتُواْ بِسُورَةٍ **مِّن** مِّثْلِهِ﴾ [يونس:38].	232	﴿قُلۡ فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّثۡلِهِۦ﴾.
53	وإذا كانت علوم القرآن علوما **لصيغة** الصّلة بالنّصّ.	237	لصيقة.
54	ينتهي إلى التّهوين من شأن علم **الفقة**.	246	الفقه.
55	تتمّ أيضا عبر **لخيال**.	270	الخيال.
56	و**ضلاله** الجهل.	278	ضلالة.

57	وأنت تعلم أنّ علم **الفقة**.	280	الفقه.
58	قوله تعالى: ﴿وَالذِينَ جَاهَدُواْ فِينَا لَنَهْدِيَنَّهُمْ سُبُلَنَا إِنَّ اللهَ لَمَعَ الْمُحْسِنِينَ﴾ [العنكبوت:69].	282	﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلْمُحْسِنِينَ﴿٦٩﴾﴾.
59	قوله تعالى: ﴿إِنَّ أَصْحَابَ الْجَنَّةِ فِي شُغْلٍ فَاكِهُونَ﴾ [يس:55].	285	﴿إِنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ ٱلْيَوْمَ فِى شُغُلٍ فَٰكِهُونَ﴿٥٥﴾﴾.

أمّا همزات الوصل والقطع فلم أتتبّعها لكثرتها كثرة فاحشة في الكتاب.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الملحق الخامس: الأخطاء اللّغويّة في الكتاب

جاء في كتاب المؤلّف عدّة أخطاء لغويّة، هي:

1. إدخال حرف الجرّ (الباء) على كلمة (دون).

ولم يجز هذا أحد من أهل اللّغة إلّا أقلّ القليل، وقد وقع هذا الخطأ في كتاب المؤلّف سبع مرّات، جمعتها في الجدول الآتي:

الرّقم	الخطأ	الصّفحة	الصّواب
01	بدونها.	11	دونَها.
02	بدون وعي.	16	دون وعي.
03	فهو كلام بدون قول.	41	فهو كلام دون قول.
04	إمكانيّة الوحي/الاتّصال بدون نصّ.	90	إمكانيّة الوحي/الاتّصال دون نصّ.
05	وبدون هذه المعرفة.	224	ودون هذه المعرفة.
06	وبدون هذا الاستغراق.	239	ودون هذا الاستغراق.
07	وبدون هذا السّفر.	258	ودون هذا السّفر.

2. فتح همزة (أنّ) الّتي تأتي بعد القول.

والواجب كسرها بإجماع أهل اللّغة، قال القرطبيّ (ت671هـ): (لا خلاف في كسر ما بعد القول)[1]. وقد وقع هذا الخطأ في كتاب المؤلّف مرّتين:

الرّقم	الخطأ	الصّفحة	الصّواب
01	يصحّ أن يقال معه **أنّ** الآيات الأخيرة.	121	إنّ.
02	يمكن أن نقول **أنّ** تصوّر النّظّام والمعتزلة.	146	إنّ.

3. قوله في ص27: (يتّفقون معنا كذلك في أنّ الله سبحانه وتعالى..).

والصّواب (يتّفقون معنا كذلك على أنّ الله..)، لأنّ الفعل (اتّفق) يتعدّى بـ (على).

4. قوله في ص27: (وإذا كانوا يتّفقون معنا كذلك في أنّه سبحانه شاء..).

[1]- الجامع لأحكام القرآن للقرطبيّ، ج02/ ص280.

والصّواب (على أنّه سبحانه..).

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الملحق السّادس: الأخطاء المنهجيّة في الكتاب

قد يظنّ بعض من يقرأ هذا العنوان أنّي غلوت في النّقد وتصيّد الأخطاء، كما قد يلومني آخرُ على ذلك ويقول: إنّ إدراج هذه الأخطاء ليس في محلّه، وذلك أنّ كتاب المؤلّف ليس رسالة أكاديميّة حتّى تحاسبه على منهج البحث.

فأقول لهذا وذاك: إنّ هذه الملاحظات قد عرضت لي أثناء دراستي للكتاب، فارتأيت ذكرها من باب الفائدة لا غير، حتّى يستّى للقارئ معرفتها وللباحث اجتنابها ما استطاع إلى ذلك سبيلا.

فأقول مستعينا بالله:

1. تخريج الأحاديث النّبويّة تخريجا غير دقيق، وذلك أنّه يذكر الكتاب الّذي روي فيه ذاك الحديث، ثمّ يتبعه بذكر الجزء ورقم الصّفحة.

وإنّما الصّحيح ذكر الكتاب والباب ورقم الحديث.

وقد وقع هذا الخطأ في كتاب المؤلّف إحدى عشرة مرّة، جمعتها على النّحو الآتي:

الرّقم	الحديث	التّخريج	الصّفحة
01	حديث القُرعة.	صحيح مسلم، الجزء الخامس، ص97.	22
02	حديث السّعاية.	صحيح مسلم، الجزء الرّابع، ص 213.	22
03	حديث الرّؤيا.	مختصر صحيح مسلم، الجزء الأوّل، ص24.	50
04	حديث خديجة (ت03ق.هـ) لما أخذت النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم إلى ورقة ابن نوفل (ت12ق.هـ).	مختصر صحيح مسلم، الجزء الأوّل، ص25.	54
05	حديث (الوحي) وتطمين خديجة (ت03ق.هـ) للنّبيّ صلّى الله عليه وسلّم.	مختصر صحيح مسلم، الجزء الأوّل، ص25.	60

06	حديث نزول سورة المدّثّر.	مختصر صحيح مسلم، الجزء الأوّل، ص 25.	70
07	حديث نزول سورة المدّثّر.	الجزء الأوّل، ص260.	70
08	حديث عائشة (ت58هـ) في نسخ الرّضعات.	صحيح مسلم، ج04، ص167.	128
09	حديث عمر (ت23هـ) في آية الرّجم.	صحيح مسلم، ج05، ص116، نقلا عن مختصر صحيح مسلم، ج02، ص36.	130
10	حديث ذمّ الشّعر.	مختصر صحيح مسلم، ج02، ص 157.	140
11	حديث النّهي عن المزابنة.	مختصر صحيح مسلم، الجزء الثّاني، ص 06-07.	205

2. عدم الاعتناء بضبط الآيات القرآنيّة على الرّسم العثمانيّ، وقد ذكرت في ملحق الأخطاء المطبعيّة الكثير من الآيات الّتي أخطأ في نقلها.

3. إساءة الأدب مع المولى تبارك وتعالى في ذكر الآيات القرآنيّة، إذ المطلوب أن يقول مثلا: (يقول الله تبارك وتعالى)، لكنّه يسوق الآيات مباشرة دون أن يذكر شيئا يشعر أنّها آية قرآنيّة، وقد لا يشعر القارئ الّذي لا يحفظ القرآن أنّها آية أصلا، وأحيانا يقول: (جاء في النّصّ).

4. إساءة الأدب مع النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم، فلا تجده يعظّمه ولا يوقّره ولا حتّى يصلّي عليه كما أمر بذلك ربّ العزّة، وإنّما يعامله معاملة غيره من البشر، فتجده يقول مثلا: (لقد كان محمّد..)، (إنّ الواقع الّذي ينتمي إليه محمّد..)، (محمّد والحنيفيّة).

5. الغفلة عن تخريج بعض الأحاديث، وقد جمعتها كالآتي:

الرّقم	الحديث	الصّفحة
01	قوله عليه الصّلاة والسّلام لرجل أعرابيّ: "إِنَّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَةٍ كَانَتْ تَأْكُلُ الْقَدِيدَ بِمَكَّةَ".	**59**
02	حديث النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم لما سأله سعيد بن زيد (ت51هـ) وعمر بن الخطّاب (ت23هـ) عن الاستغفار لوالد سعيد، وهو زيد بن عمرو بن نفيل	**61**

	(ت606م).	
03	حديث عبد الله بن عمر (ت73هـ) لما روى لقاء النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم بزيد بن عمرو بن نفيل (ت606م) قبل البعثة في صحيح البخاريّ.	**61**
04	قوله عليه الصّلاة والسّلام: "مَنْ صَامَ الدَّهْرَ فَلاَ صَامَ وَلاَ آلَ".	**229**

6.عدم توثيقه للكثير من المنقولات، وقد جمعتها كما يلي:

الرّقم	المنقول	الصفحة
01	المعنى اللّغويّ لـ(الوحي) من (اللّسان).	**31**
02	المعنى اللّغويّ لـ(الرّمز) من (اللّسان).	**32**
03	نقل مثلًا عن صاحب اللّسان.	**33**
04	ثلاثة أبيات شعريّة من قول الأعشى[1] (ت07هـ).	**34**
05	بيت شعريّ من قول بدر بن عامر[2].	**34**
06	نقل شرح مثل عن صاحب اللّسان.	**55**
07	نقل كلاما عن المغربيّ[3] (ت1956م) من (تفسير جزء تبارك)، ولم يذكر رقم الصّفحة.	**71**
08	نقل كلاما عن المغربيّ (ت1956م) من تفسير جزء تبارك)، ولم يذكر رقم الصّفحة كذلك.	**73**
09	نقل كلاما عن الزّمخشريّ[4] (ت538هـ) من (أساس البلاغة)، ولم يذكر رقم الصّفحة.	**73**

[1]- هو ميمون بن قيس بن جندل (ت07هـ) من بني قيس الوائليّ، أبو بصير، المعروف بالأعشى، لقّب به لضعف بصره، شاعر جاهليّ وأحد أصحاب المعلّقات، أدرك الإسلام ولم يسلم، مولده ووفاته باليمامة. الأعلام للزّركليّ، ج07/ ص341.

[2]- هو بدر بن عامر الهذليّ، ذكر أبو الفرج الأصبهانيّ أنّه شاعر مخضرم، أسلم في عهد عمر بن الخطّاب رضي الله عنه، نزل هو وابن عمّه مصر وأورد له في ذلك أشعارا. بدر بن عامر: ar.wikipedia.org بتاريخ: 2015/06/30م.

[3]- هو عبد القادر بن مصطفى المغربيّ (1868م-1956م) من العلماء باللّغة والأدب، ولد في اللّاذقيّة وتوفّي بدمشق، كان نائبا لرئيس المجمّع العلميّ العربيّ بدمشق، من مؤلّفاته: (الاشتقاق والتّعريب) و(البيّنات). الأعلام للزّركليّ، ج04/ ص47.

[4]- هو محمود بن عمر بن محمّد الزّمخشريّ (467هـ-538هـ) أبو القاسم، من أئمّة التّفسير واللّغة والآداب، ولد في زمخشر وتوفّي بالجرجانيّة، كان معتزليّاً مجاهراً، من كتبه: (أساس البلاغة) و(الكشّاف). المرجع السّابق، ج07/ ص178.

10	المعنى اللّغويّ لـ (الْفَسْرِ) من (اللّسان).	**223**

7. قوله في هامش ص62 بعدما نقل كلاما لابن هشام[1] (ت213هـ) من (السّيرة النّبويّة): (طه عبد الرّؤوف سعد[2]: السّيرة النّبويّة، الجزء الأوّل، ص206-207 هامش 2).

والخطأ يكمن في ذكره للمحقّق قبل اسم المصدر، والصّواب أن يذكر اسم المؤلّف لا اسم المحقّق.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

[1]- هو عبد الملك بن هشام بن أيّوب المعافريّ (ت213هـ) أبو محمّد، مؤرّخ، كان عالما بالأنساب واللّغة وأخبار العرب، ولد في البصرة وتوفّي بمصر، من أشهر كتبه: (السّيرة النّبويّة) المعروف بسيرة ابن هشام. المرجع السّابق، ج04/ ص166.

[2]- لم أجد له ترجمة لا في الكتب ولا في المواقع الإلكترونيّة، والّذي يظهر أنّه من المحقّقين المعاصرين لأنّي وجدت له تحقيقا للكثير من المؤلّفات.

خاتمة: أهمّ النّتائج والتّوصيات

بعد هذه الرّحلة الشّاقّة في بطن هذا الكتاب، وبعد هذا العناء الشّديد في دراسة مباحثه قراءة وتحليلا، واستكناها وتفسيرا، تراكمت لديّ قناعات كانت هي نتاج هذا البحث وخلاصته وهي:

1. إنّ هدف دراسة أبو زيد هذه يظهر من خلال سعيه الدّءوب للتّأكيد على أنّ أيّة قراءة للنّصّ إنّما يجب أن تصدر من مسلّمة أساسيّة (كان شاغل أبو زيد التأكيد والبرهنة عليها) تتمثّل في أنّ النّصّ طالما هو نصّ لغويّ، وطالما أنّ اللّغة لا يمكن أن تكون مفارقة لثقافة الجماعة المستخدمة، وعليه فإنّه يترتّب على هذه المقدّمة نتيجة قرّر بموجبها أبو زيد أنّ النّصّ ليس هو الآخر بمفارق للثّقافة والواقع، وهو الأمر عينُه الّذي أكّدت عليه (الهرمنيوطيقا) في تعاملها وتعاطيها مع كافّة النّصوص اللّغويّة بوصفها فنَّ فهمٍ وقراءةِ النّصوص، حيث تتساوى من منظورها كلّ النّصوص باعتبارها نصوصا تاريخيّة، وهو ما ينزع عن بعضها (الدّينيّة تحديداً) صفة القداسة والتّعالي على التّاريخ.

2. إنّ أبو زيد يقرأ النّصوص والأحكام والتّراث جملة، لا بعين النّاقد المنصف الّذي يعتزّ بدينه وتراثه ويحترمه، ولكن يقرأه بعين الحاقد الباحث عن الشّبهات، أو المثالب التّاريخيّة، محاولًا إيجاد طريقة للتّخلّص من الإسلام كلّه باسم الإسلام.

3. توزيعه تهم الجمود والرّجعيّة والتّخلّف جزافا على أصحاب الفكر الدّينيّ عموما، وهو بها أولى.

4. إنّ مقصود الشّارع يتبيّن من لفظه، لا ممّا يظنّ المتأوّل أنّه مراد الشّارع وقصده، لأنّ أصحاب رسول الله صلّى الله عليه وسلّم كانوا يعرفون قصده من ظاهر لفظه، ويكتفون به، ولا يميلون إلى غيره.

5. إنّ أبو زيد لم يستطع تحديد مفهوم (النّصّ) تحديدا دقيقا.

6. إنّ القائلين بوجوب إعادة قراءة النّصوص الشّرعيّة قراءة معاصرة تتلاءم ومعطيات الحياة في عصرنا الرّاهن مدارس كثيرة، تقترب وتبتعد عن الفهم الصّحيح للنّصوص على قدر فساد صاحبها ورغبته في التّلبيس، ولذلك فإنّه قد يقع من بعض أصحاب القصد الحسن شيء من التّأويل والمتابعة لأصحاب القراءة الجديدة للنّصوص، ولذلك فإنّه يجب الحذر من المزالق الّتي تبدأ صغيرة ثمّ تكبر.

7. إنّ أصحاب هذه المدرسة قد أعطوا للعقل البشريّ والواقع المعيش أكثر من حقّهما، وكلّفوهما ما لا يطيقان، ورفعوا من قيمتهما، وضخّموا حجمهما حتّى ساووهما بالوحي، بل قدّموهما عليه.

8. لقد قام أصحاب هذه المدرسة بتأويل حقائق النّصوص الشّرعيّة بما يتماشى مع عقولهم القاصرة، وأفهامهم السّقيمة، وواقعهم الكارثيّ، ومكتشفات الحضارة الغربيّة، والنّظريّات العلميّة الغربيّة.

التّوصيات:

إنّ لي بعض التّوصيات الّتي أنصح بها في هذا الموضوع، أوجّهها إلى هؤلاء:

1. إلى ورثة الأنبياء، أهل العلم الغيورين على دينهم من التّحريف والتّبديل، أن يتصدّوا لموجة التّحريف والتّأصيل لمفاهيم الغرب التي يحمل لواءها كُتّاب ومفكّرون وصحفيّون وغيرهم، وأن يقولوا فيها قولا فصلا لا يخافون في الله لومة لائم، فتلك وظيفتهم الأولى ولهم في علمائنا السّابقين سلف صالح حين تصدّوا لمقولات أهل الزّيغ والضّلال.

2. إلى طلّاب الدّراسات العليا، أن يركّزوا دراساتهم ورسائلهم ويصبّوا جهودهم في هذا الجانب الهامّ في الذّود عن الدّين والمنافحة عن الشّريعة والكشف عن زيف الدّعاوى المناوئة لها.

3. كما أوصي كلّ طالب للحقّ بأن يتمسّك بمنهج السّلف رضوان الله عليهم في الفهم والاستنباط، والّذي وضحه وبيّنه العلماء الثقات رحمهم الله، وأن يعضّوا عليها بالنّواجذ ولا يلتفتوا إلى البهرج الزّائف من دعوات التّجديد، واتّهام الفكر الدّينيّ بالتّعقيد، والعجز عن توليد فهم عصريّ مواكب لتطوّرات الحياة، كائنا من كان صاحبها.

4. كما أوصي أن يتخلّص الدّعاة وأهل العلم من عُقدة النّقص والانهزاميّة والشّعور بالدّونيّة أمام مفاهيم العلمانيّة الّتي طمّت وعمّت، حتّى حالت ممّا يحول دون جهرهم بالكفر بها، لمناقضتها أسس العقيدة الإسلاميّة ومحكمات الشّريعة، وأنّه لا مكان لاحترامها كحريّة الاعتقاد والرّأي والتّعبير، والمواطنة الّتي أصبحت أوثانا تُعبد من دون الله.

5. الحرص على العمل بالعلم، لأنّ من يعمل ويتعبّد لله تعالى بعلمه فهو طائع له سبحانه، وجدير بأن يثبّته الله على الحقّ. والنّاظر في سير دعاة القراءة الجديدة للنّصّ يجدهم من أبعد النّاس

عن العمل بالدّين ، إن لم يكونوا عديمي الدّين أصلا. يقول حسن حنفي[1] في أوّل كتابه (من العقيدة إلى الثّورة): (وإذا كان القدماء قد وضعوا عقائدهم بناء على سؤال الأمراء والسّلاطين، أو بعد رؤية صالحة للوليّ أو النّبيّ أو بعد استخارة الله، فإنّنا وضعنا "من العقيدة إلى الثّورة" دون أيّ سؤال من أحد أو رؤية أو استخارة)[2]. ويقول: (وكما يستعين القدماء بالله، فإنّنا نستعين بقدرة الإنسان على الفهم والفعل)[3]. ويقول أيضا: (حالنا لا يتطلّب حمدا ولا ثناء)[4].

[1]- هو حسن حنفيّ حسنين، مفكّر مصريّ من مواليد 1935م، يقيم في القاهرة ويعمل أستاذا جامعيّا، وهو واحد من منظّري تيّار اليسار الإسلاميّ. من مؤلّفاته: (التّراث والتّجديد). نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث، إبراهيم النّعميّ، ص33.

[2]- من العقيدة إلى الثّورة، حسن حنفي ص44. نقلا عن (بدعة إعادة فهم النّصّ) للمنجّد، ص105-106.

[3]- المرجع السّابق، ص50. نقلا عن (بدعة إعادة فهم النّصّ) للمنجّد، ص106.

[4]- المرجع السّابق، ص14. نقلا عن (بدعة إعادة فهم النّصّ) للمنجّد، ص106.

ملخّص الرّسالة

تعتبر هذه الرّسالة دراسة تحليليّة نقديّة لكتاب (مفهوم النّصّ، دراسة في علوم القرآن) للمفكّر المصريّ نصر حامد أبو زيد، وهو واحد من الكتّاب الّذين ذاع صِيتهم في الآونة الأخيرة، ولقيَتْ كتُبُهم انتشارًا ورواجًا كبيرًا خصوصًا بين أوساط المثقّفين، وقد حاولتُ في هذه الدّراسة الكشفَ عن موقفِ المؤلّف من القرآن الكريم وعلومه، كما تطرّقْتُ كذلك إلى ذكر الأسس الّتي يعتمدها في فهم كلام الله تبارك وتعالى، وقمت بتحليل كلام المؤلّف عن مباحث علوم القرآن الّتي ذكرها في كتابه هذا وعرضها عرضا ميسّرا حتّى يتسنّى للقارئ فهمها بسهولة ويسر، وقد كان هذا التّحليل مقرونا بنقد موضوعيّ لا يبخس المحسن حقّه.

والكاتب هو واحد من أولئك الكتّاب الّذين يعتقدون أنّ المنهج القويم الّذي ينبغي سلوكه أثناء محاولة فهم النّصّ هو منهج الشّكّ والمراجعة وإعادة النّظر لا منهج الاتّباع والإيمان الأعمى واليقين الزّائف والطّاعة والتّقليد للسّابقين الأوّلين، لأنّ هذا المنهج من شأنه أن يعوق حركة النّصّ ومرونته كما يعوق كذلك حركة الأمّة إلى التّقدّم والرّقيّ والازدهار واللّحاق بركب الأمم المتقدّمة.

الباحث:

كمال سكاك

المشرف:

الدّكتور: الجمعي شبايكي

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

Dissertation's summary

The following dissertation is an analytical and critical study to the work of the Egyptian thinker Nasr Hamed Abu Zayd called « meaning of the passage, a study in Quranic sciences". The author is one of the writers who have become well known lately, and whose books and works have realized a great deal of success among intellectual people. I have also tried to portray the view of The Modernism School's followers; to which the author belongs; about heritage which is mainly represented by Koran. Besides, I spoke about the principles which they base their studies on in understanding Allah's "exalted be He" message and speech.

Moreover, I did a thorough analysis to the sourses of Koran sciences which were mentioned by the author in his book and I tried to present it in an easy and concise way so that the reador could understand it easily and without any complications. What's more, this analysis was based on an objective criticism which doesn't deprive the author the gratitude he deserves as the author is one of those who believe that the true and steadfast approach everybody should follow to understand the passage is that approach based on doubt, revision and considering other variations not the one based on imitation and believing blindly in what's provided by those who came before them without any critical thinking, because this approach may well paralyse the passage movement and smoothness as it may paralyse the movement of Ummah (nation or community) to progress, develop and reach a respectable rank as of those developed nations.

Researcher: Kamel Sekak

Supervisor: Dr. Djemai Chebaiki

Résumé

Ce modeste mémoire porte sur l'analyse critique du livre "Le Concept du texte, l'étude des sciences du Coran" du Penseur égyptien Nasr Hamed Abou Zeid, l'un des écrivains qui ont pris de l'essor ces derniers temps et qui compte parmi les grands intellectuels dont leurs livres ont connu une réputation considérable.

J'ai essayé dans cette étude de se pencher sur la position des partisans de l'école moderniste - dont il fait partie le penseur - vis-à-vis du patrimoine que représente principalement le Coran. Je me suis aussi étalé à citer les fondements sur lesquels se sont basés ces modernistes pour expliquer les paroles de Dieu, le Tout-Puissant. Enfin, j'ai analysé les différentes études des Sciences du Coran mentionnées par l'auteur dans son livre et qui sont présentées sous forme d'un modeste exposé afin de faciliter la compréhension du lecteur. Ce travail comporte une critique objective du livre du penseur pour ne pas sous-estimer son travail .

L'auteur est un de ces écrivains qui croient que l'approche du texte coranique repose sur le doute, la ré-examination et la révision et non d'être des adeptes et avoir la foi aveugle, les fausses certitudes, l'obéissance et la tradition comme le faisaient les anciens prédécesseurs, car cette approche pourrait entraver le mouvement du texte et sa flexibilité et il peut constituer aussi un frein au développement de la nation, de sa progression et de sa prospérité.

Réalisé par: Sous la direction de:

Sekak kamel Dr. Chebaiki Djemai

فهارس

فهارس

1. فهرس الآيات القرآنيّة.
2. فهرس الأحاديث النّبويّة.
3. فهرس الآثار.
4. فهرس الأعلام.
5. فهرس الأماكن.
6. فهرس المصادر والمراجع.
7. فهرس الموضوعات.

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

1.فهرس الآيات القرآنيّة

الرّقم	الآية	رقمها	الصّفحة
	﴿سورة الفاتحة﴾		
01	﴿ٱهۡدِنَا ٱلصِّرَٰطَ ٱلۡمُسۡتَقِيمَ ۝٦﴾	06	98
	﴿سورة البقرة﴾		
02	﴿وَٱدۡخُلُواْ ٱلۡبَابَ سُجَّدٗا﴾	58	31
03	﴿أَن يُنَزِّلَ عَلَيۡكُم﴾	105	181
04	﴿۞مَا نَنسَخۡ مِنۡ ءَايَةٍ أَوۡ نُنسِهَا نَأۡتِ بِخَيۡرٖ مِّنۡهَآ أَوۡ مِثۡلِهَآ﴾	106	74- 78- 79- 84
05	﴿۞سَيَقُولُ ٱلسُّفَهَآءُ مِنَ ٱلنَّاسِ مَا وَلَّىٰهُمۡ عَن قِبۡلَتِهِمُ﴾	142	81
06	﴿إِنَّ ٱلَّذِينَ يَكۡتُمُونَ مَآ أَنزَلۡنَا مِنَ ٱلۡبَيِّنَٰتِ وَٱلۡهُدَىٰ﴾	159	84
07	﴿شَهۡرُ رَمَضَانَ ٱلَّذِيٓ أُنزِلَ فِيهِ ٱلۡقُرۡءَانُ﴾	185	62
08	﴿أُحِلَّ لَكُمۡ لَيۡلَةَ ٱلصِّيَامِ ٱلرَّفَثُ إِلَىٰ نِسَآئِكُمۡ﴾	187	103
09	﴿۞يَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلۡأَهِلَّةِ قُلۡ هِيَ مَوَٰقِيتُ لِلنَّاسِ﴾	189	101
11	﴿وَلَا تَقۡرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطۡهُرۡنَ﴾	222	111
12	﴿لِّلَّذِينَ يُؤۡلُونَ مِن نِّسَآئِهِمۡ تَرَبُّصُ أَرۡبَعَةِ أَشۡهُرٖ﴾	226	27
13	﴿إِلَّآ أَن يَعۡفُونَ أَوۡ يَعۡفُوَاْ ٱلَّذِي بِيَدِهِۦ عُقۡدَةُ ٱلنِّكَاحِ﴾	237	32
	﴿سورة آل عمران﴾		
14	﴿هُوَ ٱلَّذِيٓ أَنزَلَ عَلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ مِنۡهُ ءَايَٰتٞ مُّحۡكَمَٰتٌ هُنَّ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ وَأُخَرُ مُتَشَٰبِهَٰتٞ﴾	07	102- 106- 127- 182
15	﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلۡبَيۡتِ مَنِ ٱسۡتَطَاعَ إِلَيۡهِ﴾	97	111

16	﴿وَلَا تَكُونُواْ كَٱلَّذِينَ تَفَرَّقُواْ وَٱخۡتَلَفُواْ مِنۢ بَعۡدِ﴾	105	130
17	﴿ٱلَّذِينَ قَالَ لَهُمُ ٱلنَّاسُ إِنَّ ٱلنَّاسَ قَدۡ جَمَعُواْ لَكُمۡ﴾	173	67
18	﴿فَٱسۡتَجَابَ لَهُمۡ رَبُّهُمۡ أَنِّي لَآ أُضِيعُ عَمَلَ عَٰمِلٖ﴾	195	72
	﴿سورة النّساء﴾		
19	﴿فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ﴾	03	34
20	﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِيٓ أَوۡلَٰدِكُمۡۖ لِلذَّكَرِ﴾	11	44
21	﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي﴾	23	111
22	﴿۞وَٱلۡمُحۡصَنَٰتُ مِنَ ٱلنِّسَآءِ إِلَّا مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۖ﴾	24	110
23	﴿وَلَا تَتَمَنَّوۡاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعۡضَكُمۡ عَلَىٰ بَعۡضٖۚ﴾	32	72- 181
24	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ﴾	59	122- 126
25	﴿لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا ٨٢﴾	82	182
	﴿سورة المائدة﴾		
26	﴿وَلِيُتِمَّ نِعۡمَتَهُۥ عَلَيۡكُمۡ﴾.	06	180
27	﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقۡطَعُوٓاْ أَيۡدِيَهُمَا﴾	38	38
	﴿سورة الأنعام﴾		
28	﴿ثُمَّ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ بِرَبِّهِمۡ يَعۡدِلُونَ ١﴾	01	182
29	﴿وَقَالُواْ لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡهِ مَلَكٞۖ وَلَوۡ أَنزَلۡنَا مَلَكٗا﴾	8-9	117
30	﴿فَقُطِعَ دَابِرُ ٱلۡقَوۡمِ ٱلَّذِينَ ظَلَمُواْۚ وَٱلۡحَمۡدُ لِلَّهِ﴾	45	99
31	﴿وَجَعَلُواْ لِلَّهِ شُرَكَآءَ ٱلۡجِنَّ وَخَلَقَهُمۡۖ وَخَرَقُواْ لَهُۥ بَنِينَ وَبَنَٰتِۢ بِغَيۡرِ عِلۡمٖۚ سُبۡحَٰنَهُۥ وَتَعَٰلَىٰ عَمَّا يَصِفُونَ ١٠٠﴾	100 – 101	142
32	﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِي مَآ أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٖ يَطۡعَمُهُۥٓ﴾	145	65
	﴿سورة التّوبة﴾		

33	﴿وَٱلسَّٰبِقُونَ ٱلۡأَوَّلُونَ مِنَ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ وَٱلۡأَنصَارِ﴾	100	85
34	﴿مَا كَانَ لِلنَّبِيِّ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَن يَسۡتَغۡفِرُواْ لِلۡمُشۡرِكِينَ﴾	113	71
	﴿سورة يونس﴾		
35	﴿قُلۡ فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّثۡلِهِۦ﴾	38	183
	﴿سورة هود﴾		
36	﴿وَأَقِمِ ٱلصَّلَوٰةَ طَرَفَيِ ٱلنَّهَارِ وَزُلَفٗا مِّنَ ٱلَّيۡلِۚ﴾	114	52
	﴿سورة الرّعد﴾		
37	﴿يَمۡحُواْ ٱللَّهُ مَا يَشَآءُ وَيُثۡبِتُۖ وَعِندَهُۥٓ أُمُّ ٱلۡكِتَٰبِ ٣٩﴾	39	77- 84
	﴿سورة النّحل﴾		
38	﴿وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلذِّكۡرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيۡهِمۡ﴾	44	30
39	﴿مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ﴾	97	151
40	﴿وَإِذَا بَدَّلۡنَآ ءَايَةٗ مَّكَانَ ءَايَةٖ وَٱللَّهُ أَعۡلَمُ بِمَا يُنَزِّلُ﴾	101	74
	﴿سورة الإسراء﴾		
41	﴿۞وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعۡبُدُوٓاْ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلۡوَٰلِدَيۡنِ إِحۡسَٰنًاۚ﴾	23	31
42	﴿وَيَسۡـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلرُّوحِۖ قُلِ ٱلرُّوحُ مِنۡ أَمۡرِ رَبِّي﴾	85	53
43	﴿قُل لَّوۡ كَانَ فِي ٱلۡأَرۡضِ مَلَٰٓئِكَةٞ يَمۡشُونَ مُطۡمَئِنِّينَ﴾	95	117
44	﴿أَيّٗا مَّا تَدۡعُواْ فَلَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ﴾.	110	182
	﴿سورة الكهف﴾		
45	﴿ذَٰلِكَ تَأۡوِيلُ مَا لَمۡ تَسۡطِع عَّلَيۡهِ صَبۡرٗا ٨٢﴾	82	183
	﴿سورة طه﴾		
46	﴿فَمَنِ ٱتَّبَعَ هُدَايَ فَلَا يَضِلُّ وَلَا يَشۡقَىٰ ١٢٣ وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةٗ ضَنكٗا﴾	123 - 124	151

	﴿سورة الأنبياء﴾		
47	﴿لَا يُسۡـَٔلُ عَمَّا يَفۡعَلُ وَهُمۡ يُسۡـَٔلُونَ ﴿٢٣﴾﴾	23	77
48	﴿فَفَهَّمۡنَٰهَا سُلَيۡمَٰنَۚ﴾.	79	23
	﴿سورة النّور﴾		
49	﴿وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلۡفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾﴾	04	183
50	﴿وَيَدۡرَؤُاْ عَنۡهَا ٱلۡعَذَابَ﴾.	08	183
51	﴿وَلۡيَضۡرِبۡنَ بِخُمُرِهِنَّ عَلَىٰ جُيُوبِهِنَّۖ﴾	31	38
52	﴿وَٱلَّذِينَ يَبۡتَغُونَ ٱلۡكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡ﴾	33	111
53	﴿لَيَسۡتَخۡلِفَنَّهُمۡ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾.	55	182
54	﴿لَّا تَجۡعَلُواْ دُعَآءَ ٱلرَّسُولِ بَيۡنَكُمۡ كَدُعَآءِ بَعۡضِكُم﴾	63	133
	﴿سورة الفرقان﴾		
55	﴿لَوۡلَآ أُنزِلَ عَلَيۡنَا ٱلۡمَلَٰٓئِكَةُ﴾	21	183
56	﴿وَقَالَ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ لَوۡلَا نُزِّلَ عَلَيۡهِ ٱلۡقُرۡءَانُ جُمۡلَةٗ﴾	32	62
57	﴿وَلَا يَأۡتُونَكَ بِمَثَلٍ إِلَّا جِئۡنَٰكَ بِٱلۡحَقِّ﴾	33	125
	﴿سورة القصص﴾		
58	﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ﴾	77	140
	﴿سورة العنكبوت﴾		
59	﴿وَإِنَّ ٱللَّهَ لَمَعَ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ﴿٦٩﴾﴾.	69	184
	﴿سورة الأحزاب﴾		
60	﴿إِنَّ ٱلۡمُسۡلِمِينَ وَٱلۡمُسۡلِمَٰتِ وَٱلۡمُؤۡمِنِينَ وَٱلۡمُؤۡمِنَٰتِ﴾	35	72
	﴿سورة سبأ﴾		
61	﴿قُلۡ جَآءَ ٱلۡحَقُّ وَمَا يُبۡدِئُ ٱلۡبَٰطِلُ وَمَا يُعِيدُ ﴿٤٩﴾﴾	49	59
	﴿سورة فاطر﴾		

62	﴿إِنَّمَا يَخْشَى ٱللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ ٱلْعُلَمَٰٓؤُاْ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ﴾	28	146
	﴿سورة يس﴾		
63	﴿إِنَّ أَصْحَٰبَ ٱلْجَنَّةِ ٱلْيَوْمَ فِى شُغُلٍ فَٰكِهُونَ ۝٥٥﴾	55	184
	﴿سورة ص﴾		
64	﴿وَلِيَتَذَكَّرَ أُوْلُواْ ٱلْأَلْبَٰبِ ۝٢٩﴾	29	180
	﴿سورة الزّمر﴾		
65	﴿ٱللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ ٱلْحَدِيثِ كِتَٰبًا مُّتَشَٰبِهًا مَّثَانِىَ﴾	23	59
66	﴿وَتَرَى ٱلْمَلَٰٓئِكَةَ حَآفِّينَ مِنْ حَوْلِ ٱلْعَرْشِ يُسَبِّحُونَ﴾	75	99
	﴿سورة الشّورى﴾		
67	﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ وَهُوَ ٱلسَّمِيعُ ٱلْبَصِيرُ ۝١١﴾	11	142
68	﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُاْ شَرَعُواْ لَهُم مِّنَ ٱلدِّينِ﴾	21	81
69	﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ رُوحًا مِّنْ أَمْرِنَا﴾	52	117
	﴿سورة الجاثية﴾		
70	﴿إِنَّا كُنَّا نَسْتَنسِخُ مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ ۝٢٩﴾	29	33
	﴿سورة الفتح﴾		
71	﴿إِنَّآ أَرْسَلْنَٰكَ شَٰهِدًا وَمُبَشِّرًا وَنَذِيرًا ۝٨ لِّتُؤْمِنُواْ بِٱللَّهِ﴾	9-8	133
72	﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ﴾	29	27
	﴿سورة الحجرات﴾		
73	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَرْفَعُوٓاْ أَصْوَٰتَكُمْ﴾	02	133
	﴿سورة النّجم﴾		
74	﴿وَمَا يَنطِقُ عَنِ ٱلْهَوَىٰٓ ۝٣ إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْىٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾	4-3	80
	﴿سورة القمر﴾		
75	﴿سَيُهْزَمُ ٱلْجَمْعُ وَيُوَلُّونَ ٱلدُّبُرَ ۝٤٥﴾	45	59

	﴿سورة المجادلة﴾		
76	﴿إِنۡ أُمَّهَٰتُهُمۡ إِلَّا ٱلَّٰٓـِٔي ...وَإِنَّ ٱللَّهَ لَعَفُوٌّ غَفُورٞ ۝٢﴾	02	183
77	﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَٰجَيۡتُمُ ٱلرَّسُولَ﴾	12	82
78	﴿ءَأَشۡفَقۡتُمۡ أَن تُقَدِّمُواْ بَيۡنَ يَدَيۡ نَجۡوَىٰكُمۡ صَدَقَٰتٖۚ﴾	13	82
	﴿سورة الحشر﴾		
79	﴿وَمَآ ءَاتَىٰكُمُ ٱلرَّسُولُ فَخُذُوهُ﴾	07	80
	﴿سورة الجنّ﴾		
80	﴿قُلۡ أُوحِيَ إِلَيَّ أَنَّهُ ٱسۡتَمَعَ﴾	01	180
81	﴿وَأَنَّا ظَنَنَّآ أَن لَّن تَقُولَ ٱلۡإِنسُ وَٱلۡجِنُّ عَلَى ٱللَّهِ كَذِبٗا﴾	05	116
82	﴿وَأَنَّهُۥ كَانَ رِجَالٞ مِّنَ ٱلۡإِنسِ يَعُوذُونَ بِرِجَالٖ مِّنَ﴾	7-6	116
	﴿سورة المزّمّل﴾		
83	﴿وَأَقِيمُواْ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتُواْ ٱلزَّكَوٰةَ﴾	20	58
	﴿سورة النّبإ﴾		
84	﴿وَكَأۡسٗا دِهَاقٗا ۝٣٤﴾	34	32
	﴿سورة الطّارق﴾		
85	﴿وَٱلسَّمَآءِ وَٱلطَّارِقِ ۝١ وَمَآ أَدۡرَىٰكَ مَا ٱلطَّارِقُ ۝٢﴾	3-1	30
	﴿سورة الأعلى﴾		
86	﴿قَدۡ أَفۡلَحَ مَن تَزَكَّىٰ ۝١٤﴾	14	58
	﴿سورة الليل﴾		
87	﴿وَسَيُجَنَّبُهَا ٱلۡأَتۡقَى ۝١٧ ٱلَّذِي يُؤۡتِي مَالَهُۥ يَتَزَكَّىٰ ۝١٨﴾	17-18	58
	﴿سورة القدر﴾		
88	﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَٰهُ فِي لَيۡلَةِ ٱلۡقَدۡرِ ۝١﴾	01	62

	﴿سورة البيّنة﴾		
89	﴿لَمۡ يَكُنِ ٱلَّذِينَ كَفَرُواْ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡكِتَٰبِ﴾	01	86 (مرّتين)-181

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2.فهرس الأحاديث النّبويّة

الرّقم	طرف الحديث	الرّاوي	الصّفحة
	❖ أ		
01	أَحْيَانًا يَأْتِينِي مِثْلَ صَلْصَلَةِ الْجَرَسِ.	عائشة	119
02	أنّ رجلا أصاب من امرأة قُبلة.	ابن مسعود	65 -52
03	إِنَّ اللهَ أَمَرَنِي أَنْ أَقْرَأَ عَلَيْكَ.	/	86
04	إِنَّ اللهَ لَا يَجْمَعُ أُمَّتِي عَلَى ضَلَالَةٍ.	/	75
05	إِنَّمَا أَنَا ابْنُ امْرَأَةٍ كَانَتْ تَأْكُلُ الْقَدِيدَ بِمَكَّةَ.	/	188
	❖ ت		
06	تفسير النّبيّ للظّلم بالشّرك في آية الأنعام.	/	104
	❖ ح		
08	حديث القاتل تسعة وتسعين نفسًا.	/	146
09	حين دفع من عرفات سار العَنَقَ.	/	25
	❖ خ		
10	خُذُواْ الْقُرْآنَ مِنْ أَرْبَعَةٍ.	/	86
	❖ د		
11	دخلوا متزحّفين على أوراكهم.	أبو هريرة	31
	❖ س		
12	سؤال أمّ سلمة للنّبيّ عن ذكر الرّجال في القرآن وعدم ذكر النّساء.	/	72
	❖ ش		
13	الشّجرة الّتي مَثَلُها مَثَلُ المسلم.	ابن عمر	23
	❖ ف		
14	فَإِذَا رَأَيْتِ الَّذِينَ يَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ.	عائشة	106

15	فَضْلُ الْعَالِمِ عَلَى الْعَابِدِ كَفَضْلِ الْقَمَرِ عَلَى سَائِرِ الْكَوَاكِبِ.	/	146
	❖ ل		
16	لَا تَزَالُ طَائِفَةٌ مِنْ أُمَّتِي ظَاهِرِينَ عَلَى الْحَقِّ.	/	128
17	لَا تَسُبُّوا أَصْحَابِي.	/	85
	❖ م		
18	مَنْ صَامَ الدَّهْرَ فَلاَ صَامَ وَلاَ آلَ.	/	189
	❖ ن		
19	نزول آية الرّوح في المدينة.	ابن مسعود	53
20	نزول آية الرّوح في مكّة.	ابن عبّاس	54

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

3.فهرس الآثار المرويّة

الرّقم	الأثر	القائل	الصّفحة
	❖ أ		
01	إذا بلغ النّساءُ نصَّ الحقاق فالعصبة أولى.	عليّ	26
02	أمر.	ابن عبّاس	32
03	إنّما أخطأ النّاس في كثير من تأويل القرآن لجهلهم بلغة العرب.	الزّهريّ	34
04	أوجب.	الرّبيع بن أنس	32
	❖ ت		
05	تفسير الحروف المقطّعة بأسماء الله وصفاته.	ابن عبّاس	108
	❖ ز		
06	الزّوج.	عليّ	32
	❖ ص		
07	صافية.	عكرمة	32
	❖ س		
08	السّيف.	ابن مسعود	59
	❖ ع		
09	عامّة من تزندق بالعراق لقلّة علمهم بالعربيّة.	أيّوب السّختيانيّ	34
	❖ ك		
10	كَانَ فِيمَا أُنْزِلَ مِنَ الْقُرْآنِ عَشْرُ رَضَعَاتٍ مَعْلُومَاتٍ.	عائشة	82-83
11	كَانَ النَّبِيُّ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ يُكْثِرُ أَنْ يَقُولَ – فِي رُكُوعِهِ وَسُجُودِهِ–.	عائشة	122

	❖ ل		
12	لا يحلّ لأحد يؤمن بالله واليوم الآخر أن يتكلّم في كتاب الله إذا لم يكن عالما بلغات العرب.	مجاهد	33
	❖ م		
13	ما كنت قائلة لو أنّ رسول الله صلّى الله عليه وسلّم عارضك ببعض الفلوات.	أم سلمة	25
14	ما نزلت آية من كتاب الله إلّا وأنا أعلم فيمن نزلت.	ابن مسعود	69
15	متتابعة.	مجاهد	32
16	مملوءة.	ابن عبّاس	32
	❖ ن		
17	نكتب.	مجاهد	33
	❖ هـ		
18	هذا أوردني الموارد.	أبو بكر	26
	❖ و		
19	وأنا ممّن يعلم تأويله.	ابن عبّاس	128
20	وصّى.	مجاهد	32
21	الوليّ.	ابن عبّاس	32
	❖ ي		
22	يقول الجبّار احذروني فإنّي لا أُناصُّ عبدا إلّا عذّبته.	كعب	27

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

4.فهرس الأعلام

الرّقم	العلم	الصّفحة
	❖ أ	
01	ابتهال يونس	05
02	ابن تيمية	30- 31- 65- 69 (مرّتين)- 128
03	ابن جرير الطّبريّ	122
04	ابن الجزريّ	173 (03 مرّات)
05	ابن حجر	24- 55
06	ابن حزم	91- 173
07	ابن الحصّار	58
08	ابن خلدون	49- 107 (مرّتين)- 116- 118- 119
09	ابن الصّلاح	67
10	ابن عبّاس	31- 32 (03مـــرّات)- 54- 107 (مـــرّتين)- 124- 128- 175
11	ابن عثيمين	29
12	ابن عقيل	176
13	ابن عمر	23- 24- 188
14	ابن قيّم الجوزيّة	116
15	ابن كثير	54
16	ابن مالك	176- 177
17	ابن مسعود	31- 52- 53- 54 (مرّتين)- 59- 69- 85
18	ابن منظور	188 (مرّتين)
19	ابن هشام	189
20	أبو إسحاق الإسفراييّنيّ	111

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

21	أبو بكر	26
22	أبو تراب	27
23	أبو حذيفة	86
24	أبو طالب	180
25	أبو عبيد	26 (مرّتين)- 34
26	أبو القاسم النّيسابوريّ	129- 177
27	أبو هاشم الجبّائيّ	95
28	أبو نصر القشيريّ	129
29	أبو هريرة	30
30	أبو يعلى	28
31	أبيّ بن كعب	85 (مرّتين)- 86 (03 مرّات)-
32	أحمد هيكل	06
33	أرسطا طاليس	34- 159- 170
34	الأزهريّ	26
35	إسماعيل سالم	06
36	الأصمعيّ	34
37	الأعشى	188
38	أفلاطون	159 (03مرّات)- 160- 163
39	إقبال بركة	40
40	أكاديموس	160
41	الألباني	173
42	أمّ سلمة	25- 71- 72 (مرّتين)
43	امرؤ القيس	94
44	أمين الخولي	04
45	أندرونيقوس	170

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

46	أودولف هتلر	165
47	أيّوب بن عبائة	26
48	أيّوب السّختيانيّ	34
	❖ ب	
49	باسيليوس	165
50	الباقلّانيّ	89 (مرّتين)- 90- 91 (03 مرّات)- 93- 95- 181
51	البجليّ	129
52	البحتريّ	94
53	البخاريّ	23- 53- 68- 69- 71 (مرّتين)- 136
54	بدر بن عامر	188
55	البغويّ	58- 105- 129
56	بنت السّائب	25
57	بيرون	169
58	بينيتو موسوليني	165
59	البيهقيّ	175
	❖ ت	
60	التّرمذيّ	54
61	تشارلز دارون	44
	❖ ج	
62	الجرجاني	23- 29- 110 (05 مرّات)
63	جوزيف ستالين	165
64	الجوينيّ	28
	❖ ح	
65	الحارث بن هشام	118-119
66	الحاكم	68

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

67	حذيفة بن اليمان	42
68	حسّان بن ثابت.	89 (مرّتين)
69	حسن التّرابيّ	39 (مرّتين)
70	حسن حنفي	193
71	حيي بن أخطب	182
	❖ خ	
72	خالد محمّد خالد	04
73	خديجة	186-187
74	الخليل بن أحمد	34
	❖ ر	
75	الرّاغب الأصفهانيّ	23
76	الرّبيع بن أنس	32
77	ربيعة بن نصر	125
78	رفعت عبد المطّلب	08
79	روسو	165
	❖ ز	
80	الزّركشيّ	54- 56- 63 (مـرّتين)- 64- 68- 77 (مـرّتين)- 81- 82- 100- 108
81	الزّمخشريّ	190
82	الزّهريّ	25- 34
83	زيد بن عمرو بن نفيل	134 (مرّتين)- 188 (مرّتين)
84	زينون الإيلي	163
	❖ س	
85	سالم	86
86	السّبكيّ	173

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

87	سجاح بنت الحارث	92
88	سطيح	126
89	سعيد بن زيد	188(مرّتين)
90	السّهيليّ	106
91	سيبويه	23
92	سيّد العفّاني	08
93	سيّد قطب	04 (ثلاث مرّات)
94	سيزا قاسم	12
95	سيمون السّاحر	169
96	السّيوطيّ	54-55-56- 59(مرّتين)- 60- 64-65- 68- 72- 109- 128- 172- 174- 179
	❖ ش	
97	الشّاطبيّ	33
98	الشّافعيّ	11 (مرّتين)- 12 (05مرّات)- 33- 65
99	شريفة مجدي	10
100	شقّ بن أنمار	125
101	شكري عيّاد	04
102	الشّنقيطيّ	28
	❖ ط	
103	طارق منينه	08
104	طه حسين	03
105	طه عبد الرّؤوف سعد	190
	❖ ع	
106	عائشة	25- 81- 82- 105- 117- 121- 187
107	عبد الجبّار المعتزليّ	90- 95 (مرّتين)

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

108	عبد الصّبور شاهين	06 (مرّتين)- 08
109	عبد العزيز بن باز	174
110	عبد الله بن رواحة	88
111	عبد الله بن زمعة	25
112	عبد المطّلب	180 (مرّتين)
113	عثمان	84 (مرّتين)- 85
114	العراقيّ	70- 136- 175
115	العزّ بن عبد السّلام	97
116	العقّاد	03
117	عكرمة	32
118	عليّ	26- 32
119	عليّ بن المدينيّ	68 (مرّتين)
120	عليّ حرب	08- 38
121	عمر	26- 85- 187- 188
122	عمرو بن دينار	25
123	عوّاد العنزي	08
	❖ غ	
124	الغزاليّ	17 (05 مـــــــرّات)- 18- 104- 137- 138 (05 مرّات)- 139- 140 (04 مرّات)- 141 (مرّتين)- 142 (06 مـــرّات)- 143 (08 مـــرّات)- 144 (03 مـــرّات)- 145 (05 مـــرّات)- 146 (08 مـــرّات)- 147 (05 مـــرّات)- 148 (04 مـــرّات)- 149 (06 مـــرّات)- 150 (07 مرّات).
	❖ ف	
125	فاروق عبد العليم	07

126	فالنتين	168
127	الفريابيّ	181
128	فهم بن عمرو بن قيس بن عيلان	23
	❖ ق	
129	القرطبيّ	184 -34
	❖ ك	
130	كعب الأحبار	26
131	الكواشيّ	128
	❖ م	
132	مالك بن أنس	65 -33
133	المبرّد	26
134	مجاهد	32 (مرّتين)- 33 (مرّتين)- 136
135	محمّد أحمد خلف الله	04
136	محمّد أركون	38 (مرّتين)- 42- 43- 47
137	محمّد بلتاجي	06
138	محمّد جلال كشك	07
139	محمّد حسين هيكل	04
140	محمّد حميدة عبد الصّمد	06
141	محمّد سالم أبو عاصي	08
142	محمّد شحرور	38- 43- 44
143	محمّد صالح المنجّد	40- 171
144	محمّد عبده	05
145	محمّد الغزاليّ	04

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

146	محمّد قطب	04 (مرّتين)
147	محي الدّين ابن عربيّ	09- 11 (مرّتين)- 140- 145
148	مرقيون	167
149	مسلم بن الحجّاج	71 (مرّتين)- 135
150	مسيلمة الكذّاب	91
151	معاذ بن جبل	85
152	المغربيّ	188 (مرّتين)
153	مكرم محمّد أحمد	07
154	المنفلوطي	03
155	ميتران	163
	❖ ن	
156	نافيد كرماني	10
157	نجيب محفوظ	03
158	النّظّام المعتزليّ	89
159	نظمي لوقا	04
160	النّوويّ	135
	❖ هـ	
161	هرقل	27
162	هوسرل	165
	❖ و	
163	الواحديّ	67 (مرّتين)- 68- 69
164	ورقة بن نوفل	178- 186
	❖ ي	
165	يزيد بن عمرو المعافريّ	180

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

5.فهرس الأماكن

الرّقم	المكان	الصّفحة
	❖ أ	
01	الاتّحاد السّوفياتي	161- 163
02	أثينا	159- 163
03	الأحباس	15
04	إسبانيا	07
05	الإسكندريّة	07
06	ألمانيا	163
07	إيطاليا	163
	❖ ب	
08	بنسلفانيا	05
09	بيروت	15
	❖ ج	
10	الجيزة	07 (03 مرّات)
	❖ خ	
11	الخرطوم	06
	❖ د	
12	الدّار البيضاء	17
	❖ س	
13	السّودان	06
	❖ ط	
14	طنطا	03 (مرّتين)- 13
	❖ ف	

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

15	فرنسا	162
16	فلسطين	167
	❖ ق	
17	القاهرة	03-05 (05 مرّات)- 06 (04 مرّات)- 07 (03 مرّات)
18	قحافة	13
19	القدس	171
	❖ ل	
20	لبنان	15
	❖ م	
21	محافظة الغربيّة	03
22	المدينة	171 (مرّتين)
23	مصر	03- 06 -07- 11- 13
24	المغرب	15
25	مكّة	59- 62- 171 (مرّتين)
	❖ هـ	
26	هولندا	06- 07- 11
	❖ و	
27	وستفاليا	166
28	الولايات المتّحدة الأمريكيّة	05
	❖ ي	
29	اليابان	06

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

6.فهرس المصادر والمراجع

❖ القرآن الكريم.

❖ أ

1. اتّجاهات التّفسير في القرن الرّابع عشر، فهد بن عبد الرّحمن بن سليمان الرّوميّ، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط 03، 1418هـ/1997م.
2. الإتقان في علوم القرآن، للحافظ أبي الفضل جلال الدّين عبد الرّحمن بن أبي بكر السّيوطيّ (ت911هـ). ت: مركز الدّراسات القرآنيّة، مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، المدينة المنوّرة، المملكة العربيّة السّعوديّة، 1426هـ.
3. أثر الواقع الاجتماعيّ في تفسير القرآن في العصر الحديث – تفسير المنار نموذجا- أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدّكتوراه علوم في التّفسير وعلوم القرآن، جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلاميّة، قسنطينة، الجزائر، الجمعي شبايكي، 1431هـ-2010م.
4. أحكام القرآن، للإمام: أبي بكر أحمد بن عليّ الرّازيّ الجصّاص، ت: محمّد الصّادق قمحاوي، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، لبنان، 1412هـ-1992م.
5. أحكام القرآن، لأبي بكر محمّد بن عبد الله المعروف بابن العربيّ (ت543هـ)، مراجعة: محمّد عبد القادر عطا، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط03، 1424هـ-2003م.
6. أحكام القرآن، للإمام: أبي عبد الله محمّد بن إدريس الشّافعيّ، جمعه: أبو بكر أحمد بن الحسين بن عليّ بن عبد الله بن موسى البيهقيّ النّيسابوريّ، ت: محمّد زاهد بن الحسن الكوثريّ، مكتبة الخانجيّ، القاهرة، ج.م.ع، ط02، 1414هـ-1994م.
7. أسباب نزول القرآن، للإمام: أبي الحسن عليّ بن أحمد الواحديّ، ت: كمال بسيوني زغلول، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط01، 1411هـ-1991م.
8. الاستيعاب في أسماء الأصحاب، لأبي عمر يوسف بن عبد البرّ النّمريّ القرطبيّ، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، 1426هـ-1427هـ/2006م.
9. الأصول من علم الأصول، محمّد بن صالح بن عثيمين، دار الإمام مالك للكتاب،باب الوادي، الجزائر العاصمة، ط01، 1424هـ-2004م.

10. أضواء البيان في إيضاح القرآن بالقرآن، محمّد الأمين بن محمّد المختار الجكنّي الشّنقيطيّ (ت1393هـ)، إشراف: بكر بن عبد الله أبو زيد، دار عالم الفوائد، مكّة المكرّمة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط01، 1426هـ.

11. الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرّجال والنّساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، خير الدّين الزّركليّ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط 15، ماي 2002م.

12. أعلام وأقزام في ميزان الإسلام، سيّد بن حسن العفّاني، دار ماجد عيري للنّشر والتّوزيع، جدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط01، 1424هـ-2004م.

13. ألفيّة ابن مالك، للإمام: أبي عبد الله محمّد ابن مالك الطّائيّ الجيّانيّ، ت: عبد اللّطيف بن محمّد الخطيب، مكتبة دار العروبة، الكويت، ط01، 1427هـ-2006م.

14. ألفيّة العراقيّ، المسمّاة بـ: التّبصرة والتّذكرة في علوم الحديث، للإمام: أبي الفضل عبد الرّحيم بن الحسين العراقيّ، ت: العربيّ الدّائز الفرياطيّ، مكتبة دار المنهاج، الرّياض، م.ع.س.

❖ ب

15. بحوث منهجيّة في علوم القرآن الكريم، موسى إبراهيم الإبراهيم، دار عمّار، عمّان، الأردن، ط02، 1416هـ-1996م.

16. بدائع التّفسير الجامع لما فسّره الإمام ابن قيّم الجوزيّة، جمع: يسري السّيّد محمّد، مراجعة: صالح أحمد الشّاميّ، دار ابن الجوزيّ، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط01، رمضان 1427هـ.

17. بدعة إعادة فهم النّصّ، محمّد صالح المنجد، تقديم: صالح بن فوزان الفوزان، مجموعة زاد.

18. البرهان في ترتيب سور القرآن، للفقيه أبي جعفر أحمد بن إبراهيم بن الزّبير الغرناطيّ (ت 708هـ)، ت: محمّد شعباني، المملكة المغربيّة، 1410هـ-1990م.

19. البرهان في علوم القرآن، للإمام بدر الدّين محمّد بن عبد الله الزّركشيّ، ت: محمّد أبو الفضل إبراهيم، مكتبة دار التّراث، القاهرة، جمهوريّة مصر العربيّة.

❖ ت

20. تاج العروس من جوهر القاموس، للسّيّد محمّد مرتضى الحسينيّ الزّبيديّ، ت: عبد السّتّار أحمد فرّاج، مطبعة حكومة الكويت، الكويت، 1385هـ-1965م.

21. تاريخيّة الفكر العربيّ الإسلاميّ، محمّد أركون، ترجمة: هاشم صالح، مركز الإنماء القوميّ، بيروت، لبنان، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، ط02، 1996م.

22. التّأويل بين ضوابط الأصوليّين وقراءات المعاصرين –دراسة أصوليّة فكريّة معاصرة-، إبراهيم محمّد طه بويداين، وهي عبارة عن أطروحة مقدّمة لنيل درجة الماجستير في الدّراسات الإسلاميّة، جامعة القدس، 2001م.

23. تأويل مشكل القرآن، أبو محمّد عبد الله بن مسلم بن قتيبة الدّينوريّ (ت276هـ)، شرح ونشر: السّيّد أحمد صقر، دار التّراث، القاهرة، جمهوريّة مصر العربيّة، ط02، 1393هـ-1973م.

24. التّبيان لبعض المباحث المتعلّقة بالقرآن على طريق الإتقان، المعتصم بالله طاهر بن صالح بن أحمد الجزائريّ، مطبعة المنار، مصر، ط01، 1334هـ.

25. تتمّة الأعلام للزّركليّ، محمّد خير رمضان يوسف، دار ابن حزم، بيروت، لبنان، ط 02، 1422هـ- 2002م.

26. التّراث والتّجديد، حسن حنفي، المؤسّسة الجامعيّة للدّراسات والنّشر والتّوزيع، بيروت، لبنان، ط04، 1412هـ-1992م.

27. تراجم لتسعة من الأعلام، محمّد بن إبراهيم الحمد.

28. ترجمة موجزة لفضيلة المحدّث الشّيخ أبي عبد الرّحمن محمّد ناصر الدّين الألباني وأضواء على حياته العلميّة، عاصم عبد الله القريوتي، دار المدني، جدّة، م.ع.س.

29. التّسهيل لتأويل التّنزيل، لأبي عبد الله مصطفى بن العدويّ، مكتبة الهدى، ط01، 1416هـ-1996م.

30. التّعريفات، عليّ بن محمّد الجرجانيّ، المطبعة الخيريّة المنشأة بجماليّة مصر المحميّة، ط01، 1306هـ.

31. تفسير الإمام الشّافعيّ، للإمام: أبي عبد الله محمّد بن إدريس الشّافعيّ، ت: أحمد بن مصطفى الفرّان، دار التّدمريّة، الرّياض، م.ع.س، ط01، 1427هـ-2006م.

32. تفسير البحر المحيط، محمّد بن يوسف أبي حيّان الأندلسيّ (ت745هـ)، ت: عادل أحمد عبد الموجود، عليّ محمّد عوض، زكريّا عبد المجيد النّونيّ، أحمد النّجوليّ الجمل، تقريظ: عبد المجيد الفرماوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط01، 1413هـ-1993م.

33. تفسير التّحرير والتّنوير، محمّد الطّاهر بن عاشور، الدّار التّونسيّة للنّشر، 1984م.

34. تفسير الجلالين، جلال الدّين المحلّي وجلال الدّين السّيوطيّ، تقديم: عبد القادر الأرناؤوط، دار ابن كثير.

35. التّفسير الصّحيح، حكمت بن بشير بن ياسين، دار المآثر، المدينة النّبويّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط01، 1420هـ-1999م.
36. تفسير القرآن العزيز، للإمام أبي عبد الله محمّد بن عبد الله بن أبي زمنين، ت: أبي عبد الله حسين بن عكاشة، محمّد بن مصطفى الكنز، الفاروق الحديثة للطّباعة والنّشر، القاهرة، ج.م.ع، ط01، 1423هـ-2002م.
37. تفسير القرآن العظيم، للحافظ أبي الفداء إسماعيل بن عمر بن كثير القرشيّ الدّمشقيّ، دار الكتاب الحديث، ط01.
38. تفسير القرآن الكريم، محمّد بن صالح العثيمين، دار ابن الجوزيّ، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط01، 1423هـ.
39. التّفسير الكبير، للإمام تقيّ الدّين ابن تيمية، ت: عبد الرّحمن عميرة، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان.
40. التّفسير الماركسيّ للإسلام، محمّد عمارة، دار الشّروق، القاهرة، ج.م.ع، ط02، 1422هـ-2002م.
41. التّفسير الوجيز على هامش القرآن العظيم، وهبة الزّحيليّ، دار الفكر، دمشق، سوريا.

❖ ج

42. جامع البيان عن تأويل آي القرآن، أبو جعفر محمّد بن جرير الطّبريّ (ت310هـ)، ت: عبد الله بن عبد المحسن التّركيّ، هجر للنّشر والتّوزيع، القاهرة، مصر، ط01، 1422هـ-2001م.
43. الجامع لأحكام القرآن والمبيّن لما تضمّنه من السّنّة وآي الفرقان، لأبي عبد الله محمّد بن أحمد بن أبي بكر القرطبيّ (ت671هـ)، ت: عبد الله بن عبد المحسن التّركيّ، محمّد رضوان عرقسوسي، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط01، 1427هـ-2006م.
44. جدليّة الخطاب والواقع، يحي محمّد، دار الانتشار العربيّ، لبنان، بيروت، ط01، 2002م.
45. الجواهر الحسان في تفسير القرآن، عبد الرّحمن بن محمّد بن مخلوف أبو زيد الثّعالبيّ المالكيّ (ت875هـ)، ت: عليّ محمّد عوض، عادل أحمد عبد الموجود، عبد الفتّاح أبو سنّة، دار إحياء التّراث العربيّ، بيروت، لبنان، ط01، 1418هـ-1997م.
46. جواهر القرآن، محمّد بن محمّد أبو حامد الغزاليّ.

❖ خ

47. الخطاب والتّأويل، نصر حامد أبو زيد، ط 03، 2008م، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء-المغرب.

❖ د

48. الدّرّ المصون في علوم الكتاب المكنون، أحمد بن يوسف المعروف بالسّمين الحلبيّ (ت756هـ)، ت: أحمد محمّد الخرّاط، دار القلم، دمشق، سوريا.

49. الدّرّ المنثور في التّفسير بالمأثور، للإمام: جلال الدّين السّيوطيّ، ت: عبد الله بن عبد المحسن التّركيّ، مركز هجر، القاهرة، ج.م.ع، ط01، 1424هـ-2003م.

50. دراسات في علوم القرآن الكريم، لفهد بن عبد الرّحمن بن سليمان الرّومي، الرّياض، م.ع.س، ط14، 1426هـ-2005م.

❖ ذ

51. ذيل الأعلام، قاموس تراجم لأشهر الرّجال والنّساء من العرب والمستعربين والمستشرقين، أحمد العلاونة، دار المنارة للنّشر والتّوزيع، جدّة، م.ع.س، ط01، 1998م/1418هـ.

❖ س

52. سلسلة الأحاديث الضّعيفة والموضوعة وأثرها السّيّء في الأمّة، محمّد ناصر الدّين الألبانيّ، مكتبة المعارف، الرّياض، م.ع.س، ط01، 1412هـ-1992م.

53. سّنن أبي داود، للإمام: أبي داود سليمان بن الأشعث الأزديّ السّجستانيّ، ت: شعيب الأرناؤوط، ومحمّد كامل قره بللي، دار الرّسالة العالميّة، دمشق، سوريا، ط01، 1430هـ-2009م.

54. سنن التّرمذيّ، المسمّى: الجامع الكبير، للحافظ: أبي عيسى محمّد بن عيسى بن سورة التّرمذيّ، ت: شعيب الأرناؤوط، عبد اللّطيف حرز الله، دار الرّسالة العالميّة.

55. سير أعلام النّبلاء، للحافظ: شمس الدّين محمّد بن أحمد بن عثمان الذّهبيّ، ت: شعيب الأرناؤوط، حسين الأسد، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط03، 1405هـ-1985م.

56. السّيرة النّبويّة، لأبي محمّد عبد الملك ابن هشام المعافريّ، ت: طه عبد الرّؤوف سعد، مكتبة الرّياض الحديثة، الرّياض، م.ع.س.

❖ ش

57. شرح ابن عقيل على ألفيّة ابن مالك، لقاضي القضاة بهاء الدّين عبد الله بن عبد الرّحمن بن عبد الله بن عقيل القرشيّ، الهاشميّ، العقيليّ، الهمدانيّ، المصريّ (ت769هـ)، مكتبة دار التّراث، القاهرة، جمهوريّة مصر العربيّة، 1426هـ-2005م.

58. شرح ثلاثة الأصول، محمّد بن صالح العثيمين، دار الثّريّا، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط04، 1418هـ-1998م.

59. شرح مقدّمة في أصول التّفسير لابن تيمية، مساعد بن سليمان بن ناصر الطّيّار، دار ابن الجوزيّ، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط 02، 1428هـ.

60. شرح الورقات في أصول الفقه، عبد الله بن صالح الفوزان، مكتبة دار المنهاج للنّشر والتّوزيع، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط03، 1432هـ.

❖ ص

61. صحيح البخاريّ المسمّى (الجامع المسند الصّحيح المختصر من أمور رسول اللّه صلّى اللّه عليه وسلّم وسننه وأيّامه) للإمام: أبي عبد اللّه محمّد بن إسماعيل بن إبراهيم بن المغيرة الجعفيّ البخاريّ (ت256هـ)، ت: عليّ بن حسن بن عليّ بن عبد الحميد الحلبيّ الأثريّ، الزّهراء للإعلام العربيّ، القاهرة، ج.م.ع، 2008م.

62. صحيح سنن أبي داود، محمّد ناصر الدّين الألبانيّ، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، الرّياض، م.ع.س، ط01، 1419هـ-1998م.

63. صحيح سنن التّرمذيّ، محمّد ناصر الدّين الألبانيّ، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، الرّياض، م.ع.س، ط01، 1420هـ-2000م.

64. صحيح فقه السّنّة وأدلّته وتوضيح مذاهب الأئمّة، أبو مالك كمال بن السّيّد سالم، المكتبة التّوقيفيّة، القاهرة، ج.م.ع.

65. صحيح مسلم المسمّى: المسند الصّحيح المختصر من السّنن بنقل العدل عن العدل إلى رسول الله، للإمام: أبي الحسين مسلم بن الحجّاج بن مسلم القشيريّ النّيسابوريّ (ت261هـ)، ت: أبو قتيبة نظر محمّد الفاريابيّ، دار طيبة للنّشر والتّوزيع، الرّياض، م.ع.س، ط01، 1426هـ-2006م.

66. صفة صلاة النّبيّ صلّى الله عليه وسلّم من التّكبير إلى التّسليم كأنّك تراها، محمّد ناصر الدّين الألبانيّ، مكتبة المعارف للنّشر والتّوزيع، الرّياض، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط02، 1417هـ-1996م.

❖ ع

67. علماء ومفكّرون عرفتهم، محمّد المجذوب، دار الشّوّاف للنّشر والتّوزيع، القاهرة، ج.م.ع، ط 04، 1992م.

68. علوم الحديث، للإمام: أبي عمرو عثمان بن عبد الرّحمن الشّهرزوريّ، ت: إسماعيل زرمان، مؤسّسة الرّسالة، دمشق، سوريا، ط01، 1428هـ-2007م.

❖ ف

69. فتح الباري بشرح صحيح البخاري، للإمام الحافظ أحمد بن عليّ بن حجر العسقلانيّ (852هـ)، ترقيم: محمّد فؤاد عبد الباقي، ت: عبد العزيز بن باز، دار المعرفة، بيروت، لبنان.

70. الفكر الأصوليّ واستحالة التّأصيل، محمّد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار السّاقي، بيروت، لبنان، ط01، 1999م.

71. فهم السّلف الصّالح للنّصوص الشّرعيّة، عبد الله بن عمر الدّميجيّ، مركز البحوث والدّراسات، البيان.

❖ ق

72. القاموس المحيط، مجد الدّين محمّد بن يعقوب الفيروزأبادي، ت: أنس محمّد الشّامي، زكريّا جابر أحمد، دار الحديث، القاهرة، ج.م.ع، 1429هـ-2008م.

73. قضايا في نقد العقل الدّينيّ، محمّد أركون، ترجمة: هاشم صالح، دار الطّليعة، بيروت، لبنان.

74. قواعد التّفسير –جمعا ودراسة-، خالد بن عثمان السّبت، دار ابن عفّان، القاهرة، ج.م.ع، ط02، 1429هـ-2008م.

❖ ك

75. كتاب الزّينة في الكلمات الإسلاميّة العربيّة، أبو حاتم أحمد بن حمدان الرّازي، ت: حسين بن فيض الله الهمدانيّ اليعبريّ الحرّازيّ، مركز الدّراسات والبحوث اليمنيّ، صنعاء، اليمن، ط01، 1415هـ-1994م.

76. كتاب العين، الخليل بن أحمد الفراهيديّ (ت170هـ)، ت: عبد الحميد هنداوي، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط01، 2003م، 1424هـ.

77. الكتاب والقرآن، محمّد شحرور، الأهالي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا.

78. كيف نتعامل مع القرآن، محمّد الغزاليّ، نهضة مصر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، ج.م.ع، ط07، 2005م.

❖ ل

79. اللّباب في علوم الكتاب، أبي حفص عمر بن عليّ بن عادل الدّمشقيّ الحنبليّ (ت:880هـ)، ت: عادل عبد الموجود، عليّ محمّد عوض، محمّد سعد رمضان حسن، محمّد المتولّي الدّسوقيّ، دار الكتب العلميّة، بيروت، لبنان، ط01، 1419هـ-1998م.

80. لسان العرب، لابن منظور، ت: عبد الله عليّ الكبير، محمّد أحمد حسب الله، هاشم محمّد الشّاذليّ، دار المعارف، القاهرة، جمهوريّة مصر العربيّة.

❖ م

81. مباحث في علوم القرآن، منّاع القطّان، مكتبة وهبة، القاهرة، ج.م.ع، ط11، 1421هـ-2000م.

82. مجموع الفتاوى، لشيخ الإسلام أبي العبّاس عبد الحليم بن تيمية الحرّانيّ، جمع وترتيب: عبد الرّحمن بن محمّد بن قاسم، مجمّع الملك فهد لطباعة المصحف الشّريف، المدينة المنوّرة، م.ع.س، 1425هـ-2004م.

83. مذكّرة في أصول الفقه، محمّد الأمين بن محمّد المختار الشّنقيطيّ (ت1393هـ)، دار العلوم والحكم للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، ط04، 1425هـ-2004م.

84. مراقي السّعود لمبتغي الرّقيّ والصّعود، سيدي عبد الله بن الحاج إبراهيم الشّنقيطيّ، مراجعة: محمّد ولد سيدي ولد حبيب الشّنقيطيّ، دار المنارة للنّشر والتّوزيع، جدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط01، 1416هـ-1995م.

85. المستصفى من علم الأصول، للإمام أبي حامد محمّد بن محمّد الغزاليّ، ت: د.حمزة بن زهير حافظ، المدينة المنوّرة، 1413هـ.

86.المصابيح في تفسير القرآن العظيم، للحسين بن عليّ المعروف بالوزير المغربيّ، ت: عبد الكريم بن صالح بن عبد الله الزّهرانيّ، بحث مقدّم لنيل درجة الدّكتوراه، بقسم الدّراسات العليا العربيّة، كلّيّة اللّغة، جامعة أمّ القرى، م.ع.س، 1421هـ-2000م.

87. المصباح المنير، أحمد بن محمّد بن عليّ الفيّوميّ المقرئ، مكتبة لبنان، بيروت، لبنان، 1987م.

88. معجم أعلام المورد، منير البعلبكّيّ، دار العلم للملايين، بيروت، لبنان، ط01، 1992م.

89. المعجم الفلسفيّ، مراد وهبة، دار قباء الحديثة للطّباعة والنّشر والتّوزيع، القاهرة، جمهوريّة مصر العربيّة، ط 05، 2007م.
90. المعجم الفلسفيّ، مصطفى حسيبة، دار أسامة للنّشر والتّوزيع، عمّان، الأردن، ط 01، 2009م.
91. معجم مقاييس اللّغة، لأبي الحسين أحمد بن فارس بن زكريّا (ت395هـ)، ت: عبد السّلام محمّد هارون، دار الفكر للطّباعة والنّشر والتّوزيع، 1399هـ-1979م.
92. المغني عن حمل الأسفار في الأسفار في تخريج ما في الإحياء من الأخبار، عبد الرّحيم بن الحسين العراقيّ، ت: أبو محمّد أشرف بن عبد المقصود، مكتبة دار طبريّة، الرّياض، م.ع.س، ط01، 1415هـ-1995م.
93. المفردات في غريب القرآن، أبي القاسم الحسين بن محمّد المعروف بالرّاغب الأصفهانيّ، مكتبة نزار مصطفى الباز.
94. مفهوم النّصّ، دراسة في علوم القرآن، نصر حامد أبو زيد، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، ط05، 2000م.
95. المقدّمات الأساسيّة في علوم القرآن، عبد الله بن يوسف الجديع، مؤسّسة الرّيّان، بيروت، لبنان، ط01، 1422هـ-2001م.
96. مناهل العرفان في علوم القرآن، محمّد عبد العظيم الزّرقاني، ت: فوّاز أحمد زمرلي، دار الكتاب العربيّ، بيروت، لبنان، ط01، 1415هـ-1995م.
97. المنظومة الحائيّة، لابن أبي داود.
98. منظومة المقدّمة فيما يجب على قارئ القرآن أن يعلمه، محمّد بن محمّد بن محمّد بن عليّ بن يوسف ابن الجزريّ (ت833هـ)، ت: أيمن رشدي سويد، دار نور المكتبات للنّشر والتّوزيع بجدّة، المملكة العربيّة السّعوديّة، ط04، 1427هـ-2006م.
99. المنهاج في شرح صحيح مسلم بن الحجّاج، شرح النّوويّ على مسلم، للإمام الحافظ محي الدّين أبو زكريّا يحي بن شرف النّوويّ (631هـ-676هـ)، بيت الأفكار الدّوليّة، عمّان-الأردن، الرّياض-السّعوديّة.
100. منهج المدرسة العقليّة الحديثة في التّفسير، فهد بن عبد الرّحمن بن سليمان الرّوميّ، مؤسّسة الرّسالة، بيروت، لبنان، ط04، 1414هـ.

❖ ن

101. نحو أصول جديدة للفقه الإسلاميّ، محمّد شحرور، الأهالي للطّباعة والنّشر والتّوزيع، دمشق، سوريا، ط01، 2000م.
102. النّصّ القرآنيّ أمام إشكاليّة البنية والقراءة، طيّب تيزيني، دار الينابيع، دمشق، سوريا، 1997م.
103. نصر أبو زيد ومنهجه في التّعامل مع التّراث –دراسة تحليليّة نقديّة– إبراهيم بن محمّد أبو هادي النّعميّ، وهي رسالة مقدّمة لنيل درجة الدّكتوراه في العقيدة، قسم العقيدة، كلّيّة الدّعوة وأصول الدّين، جامعة أمّ القرى، المملكة العربيّة السّعوديّة، العام الجامعيّ: 1432هـ/1433هـ.
104. نظريّة النّسخ في الشّرائع السّماويّة، شعبان محمّد إسماعيل، دار السّلام، ط01، 1408هـ-1988م.
105. نقد الخطاب الدّينيّ، نصر حامد أبو زيد، سينا للنّشر، القاهرة، ج.م.ع، ط02، 1994م.
106. نقد النّصّ، عليّ حرب، المركز الثّقافيّ العربيّ، الدّار البيضاء، المغرب، الطّبعة الرّابعة، 2005م.
107. النّكت على ابن الصّلاح، المسمّاة بـ: التّقييد والإيضاح لما أطلق وأغلق من كتاب ابن الصّلاح، للحافظ: عبد الرّحيم بن الحسين العراقيّ، ت: أبو معاذ طارق بن عوض الله بن محمّد، دار ابن القيّم، الرّياض، م.ع.س، دار ابن عفّان، القاهرة، ج.م.ع، ط01، 1429هـ-2008م.

❖ و

108. الواضح في علوم القرآن لمصطفى ديب ومحي الدّين ديب، دار الكلم الطّيّب، ودار العلوم الإنسانيّة، دمشق، سوريا، ط02، 1418هـ-1998م.

❖ **المجلّات والجرائد:**

109. جريدة الحزب العربيّ النّاصريّ، 13نوفمبر 2005م.
110. جريدة الدّستور المصريّة.

❖ **المقالات:**

111. التّأويل، أحمد صبحي منصور.
112. نصر أبو زيد والهرمنيوطيقا، سليمان بن صالح الخراشي، منشور على موقع (صيد الفوائد).

❖ **المواقع الإلكترونيّة:**

113. Ar.wikipedia.org
114. Nauss.academia.edu
115. www.almaany.com

116. www.binbaz.org.sa
117. موقع (الإسلام سؤال وجواب) www.islamQA.com
118. www.jadaliyya.com
119. www.startimes.com

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

7.فهرس الموضوعات

الموضوع **الصّفحة**

مقدّمة.....أ

فصل تمهيديّ: التّعريف بالكاتب وكتابه وتوطئة عن فهم النّصّ.....1

المبحث الأوّل: التّعريف بالكاتب وكتابه.....2

المطلب الأوّل: ترجمة نصر حامد أبو زيد.....3

1.مولده ونشأته.....3

2.مسيرته الأكاديميّة.....5

3.مسيرته العمليّة.....5

4.فكره ومنهجه.....8

5.نبذة عن أهمّ مؤلّفاته.....9

6.وفاته.....13

المطلب الثّاني: التّعريف بالكتاب.....14

الفرع الأوّل: الجانب الشّكليّ للكتاب.....15

الفرع الثّاني: مضمون الكتاب (تقسيم الكتاب).....18

المبحث الثّاني: فهم النّصّ بين المدرسة الأثريّة والمدرسة الحديثة.....21

المطلب الأوّل: فهم النّصّ في المدرسة الأثريّة.....22

الفرع الأوّل: معنى الفهم.....23

1. لغة.....23

2. اصطلاحا.....23

الفرع الثّاني: معنى النّصّ.....25

1. لغة.....25

2. اصطلاحا.....27

الفرع الثّالث: طرق فهم النّصّ في المدرسة الأثريّة.....30

1. تفسير القرآن بالقرآن.....30

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

2. تفسير القرآن بالسّنّة.....30
3. تفسير القرآن بأقوال الصّحابة.....31
4. تفسير القرآن بأقوال التّابعين.....32
5. تفسير القرآن بعموم لغة العرب.....33
المطلب الثّاني: فهم النّصّ في المدرسة الحديثة.....35
الفرع الأوّل: المقصود بالنّصّ في الدّراسات الحديثة.....36
الفرع الثّاني: آليّات فهم النّصّ في المدرسة الحديثة.....37
1. تفسير القرآن بناء على حركة الواقع المتغيّر.....37
2. القول بالظّنّيّة المطلقة لدلالة النّصّ الشّرعيّ.....37
3. إهدار فهم علماء الأمّة للنّصوص الشّرعيّة.....39
4. القول بتاريخيّة النّصّ الشّرعيّ.....39
5. التّقليل من شأن التّفسير بالمأثور.....40
الفرع الثّالث: التّجديد في فهم النّصّ.....42
الفصل الأوّل: علوم القرآن من منظور نصر حامد أبو زيد.....45
المبحث الأوّل: العلوم المتعلّقة بالثّقافة السّائدة.....46
المطلب الأوّل: المكّيّ والمدنيّ.....47
1. معايير التّمييز.....48
2. معيار الأسلوب.....49
3. منهج التّلفيق بين الرّوايات.....50
4. فرض تكرّر النّزول.....55
5. الفصل بين النّصّ والحكم.....57
المطلب الثّاني: أسباب النّزول.....61
1. علّة التّنجيم.....62
2. كيفيّة التّنجيم.....62
3. الدّلالة بين عموم اللّفظ وخصوص السّبب.....64
4. تحديد سبب النّزول.....67

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

5. تكرار نزول الآية، وتعدّد الآيات عند السّبب الواحد.....71
المطلب الثّالث: النّاسخ والمنسوخ.....74
1. مفهوم النّسخ.....74
2. وظيفة النّسخ.....76
3. أنماط النّسخ.....79
4. الانفصال بين الحكم والتّلاوة.....82
5. النّسخ وأزليّة النّصّ.....84
المبحث الثّاني: العلوم الّتي تمثّل آليّات النّصّ.....87
المطلب الأوّل: الإعجاز.....88
1. القرآن والشّعر.....88
2. القرآن والسّجع.....89
3. الإعجاز خارج النّصّ.....90
4. الإعجاز في النّصّ (التّأليف).....91
5. الإعجاز في لغة النّصّ (النّظم).....95
المطلب الثّاني: المناسبة بين الآيات والسّور.....97
1. المناسبة بين السّور.....98
2. المناسبة بين الآيات.....100
المطلب الثّالث: الغموض والوضوح.....102
1. المنطوق والمفهوم (ندرة النّصوص).....103
2.المجمل.....104
3. الاختلاف الّذي يوهم التّناقض.....105
4. الحروف المقطّعة في أوائل السّور.....106
المطلب الرّابع: العامّ والخاصّ.....109
1. آليّات العموم.....109
2. آليّات الخصوص.....110
3. المطلق والمقيّد.....111

جامعة الأمير عبد القادر للعلوم الإسلامية

الفصل الثّاني: النّصّ والمفسّر عند نصر حامد أبو زيد.....113
المبحث الأوّل: الخطاب الدّينيّ والمنهج العلميّ (الوحي وفهم الوحي).....114
المطلب الأوّل: مفهوم الوحي.....115
1. الوحي عمليّة اتّصال.....115
2. اتّصال البشر بالجنّ.....115
3. الوحي بالقرآن.....117
4. القرآن والكتاب.....120
5. الرّسالة والبلاغ.....121
المطلب الثّاني: التّفسير والتّأويل.....122
1. بين التّفسير والتّأويل (الدّلالة اللّغويّة).....125
2. الدّلالة الاصطلاحيّة.....128
3. آليّات التّأويل.....129
المبحث الثّاني: خطاب الوحي.....132
المطلب الأوّل: المتلقّي الأوّل للنّصّ.....133
1. محمّد والحنيفيّة.....134
2. دين إبراهيم.....134
3. الموقف الاتّصاليّ الأوّل.....134
4. التّوجّه للواقع بالبلاغ.....136
المطلب الثّاني: تحويل مفهوم النّصّ ووظيفته (مشروع الغزاليّ من منظور أبو زيد).....139
1. علوم القشر والصّدف.....141
2. علوم اللّباب (الطّبقة العليا).....141
3. علوم اللّباب (الطّبقة السّفلى).....144
4. مكانة الفقهاء والمتكلّمين.....145
5. التّأويل (من القشر إلى اللّبّ).....147
6. التّأويل (من المجاز إلى الحقيقة).....149
7. العامّة والخاصّة (الظّاهر والباطن).....150

8. تفاوت مستويات النّصّ.....152
المبحث الثّالث: التّقييم العامّ للكتاب.....154
المطلب الأوّل: التّقييم الأسلوبيّ.....155
المطلب الثّاني: التّقييم العلميّ.....156
المطلب الثّالث: التّقييم المنهجيّ.....158
الملاحق.....160
الملحق الأوّل: فهرس غريب الألفاظ والمصطلحات العلميّة.....161
الملحق الثّاني: الأخطاء المعرفيّة في الكتاب.....173
الملحق الثّالث: الأخطاء النّحويّة في الكتاب.....177
الملحق الرّابع: الأخطاء المطبعيّة في الكتاب.....180
الملحق الخامس: الأخطاء اللّغويّة في الكتاب.....185
الملحق السّادس: الأخطاء المنهجيّة في الكتاب.....187
خاتمة: أهمّ النّتائج والتّوصيات.....191
ملخّص الرّسالة.....194
ملخّص الرّسالة (باللّغة الإنجليزيّة).....195
ملخّص الرّسالة (باللّغة الفرنسيّة).....196
الفهارس.....197
1. فهرس الآيات القرآنيّة.....198
2. فهرس الأحاديث النّبويّة.....205
3. فهرس الآثار المرويّة.....207
4. فهرس الأعلام.....209
5. فهرس الأماكن.....217
6. فهرس المصادر والمراجع.....219
7. فهرس الموضوعات.....230