المطلق والنسبي في القرآن: دراسة تطبيقية في سورة التوبة

عبد الرحمن حللي*

Abstract

This article addresses the issue of absolute and relative terms in the Qur'an and the criteria for determining those terms which have relative connotations and those terms whose connotations are absolute. Then, it attempts to apply the theoretical considerations pertaining to this issue to contexts of the Qur'anic command to fight the unbelievers *(Kāfirūn)* and polytheists *(Mushrikūn)* in *Surah al-Tawbah*. The article has concluded that though the Qur'an is an absolute text transcending both space and time, that is, it is not bound up with a specific period or area, yet this does not preclude that some of its connotations/meanings might be relative. However this relativity is indicated by the Qur'anic discourse itself either explicitly or implicitly in accordance with the rules of the Arabic language as well as the context of the text/term under consideration. In relation to surah al-Tawbah, it has been found that the definite article (al-) prefixed to the term *Kāfirūn* and *Mushrikūn* denotes a specific rather than a generic meaning. Accordingly, the *Kāfirūn* and *Mushrikūn* Muslims are commanded to fight in Surah al-Tawbah are those of *Quraysh* during the prophet's time. The generic meaning of fighting in other Qur'anic verses remains absolute depending on their specific contexts.

مستخلص البحث

يعالج هذا البحث مسألة المطلق والنسبي في القرآن، وكيفية معرفة النسبي من المطلق في الخطاب القرآني، ثم يحاول تطبيق ذلك على سياقات تتعلق بلفظي الكافرين

* دكتوراه في العلوم الإسلامية من جامعة الزيتونة بتونس، عضو الهيئة التدريسية في كلية الشريعة بجامعة حلب، البريد الإلكتروني: ahelali2000@yahoo.com

والمشركين في سياق الأمر بقتالهم في سورة التوبة، وقد خلص البحث إلى أن القرآن نص مطلق متعال على الزمان والمكان بمعنى أنه غير مقيد بزمان أو مكان معينين، وهذا لا يمنع نسبية بعض معانيه لكن هذه النسبية إنما يحددها الخطاب القرآني نفسه صراحة أو إشارة، وذلك حسب قوانين وقواعد اللغة وسياق النص أو اللفظ موضوع النظر، وعلى المستوى التطبيقي في سورة التوبة دخلت أل العهد على لفظ المشركين فاقتضت قواعد العربية والأصول أن تكون دلالتها نسبية، ففي الأمر بقتل المشركين تختلف دلالة النص بين أن تعتبر أل للجنس فتكون مطلقة لكل مشرك وبين أن تكون للعهد فتختص بمشركي قريش، ويبقى حكم القتال العام مبنياً على الآيات الأخرى.

مقدمة

لم تكد تخل فترة في تاريخ الإسلام من جدل حول نصه المؤسس، سواء كان جدلاً عقدياً في إطار تأكيد إلهية مصدره، أو جدلاً أصولياً فقهياً في طريقة فهم النص واستثماره، وهذا الجدل الثاني مثرٍ للنص من حيث كشفه عن معانيه ودلالات كلماته التي لا تنفد. ولعل العقود الأخيرة من حاضر المسلمين قد شهدت من الجدلين أشدّهما فيما يخص طبيعة القرآن ومنهج التعامل معه، و"التاريخية" هي العنوان الأبرز للجدل حول إلهية النص، و"تجديد أصول الفقه" و"الاستفادة من المناهج الحديثة" هي أبرز عناوين الجدل الإسلامي حول العلاقة مع النص.

فأي دراسة قرآنية ينبغي أن تكون واعية بأبعاد الأسئلة المثارة في هذا المجال، سواء فيما يخص منطلقاتها ومقاصدها، أو ما يمكن أن تثري به المعارف القرآنية الحديثة من خلال ما تثيره من أسئلة. ومن هذا المنطلق كان اختيارنا في هذا البحث لنموذج له صلة وثيقة بقضية الجدل حول تاريخية القرآن، وذلك من خلال عناوين تشخص إشكالها الحقيقي نظرياً، وتبحث في تجلياتها النصية تطبيقياً. ولقد اخترنا المثال التطبيقي لذلك سورة التوبة لأنها تشتمل على أشد الآيات حساسية، كما تتضمن من الأحداث التاريخية ما يثير الالتباس.

وسنبحث من خلال المثال التطبيقي المذكور أسئلة حول طبيعة النص القرآني بما هو كلام الله من حيث إطلاقية خطابه ونسبيته وأين تتجليان؟ وما سبل معرفة كلٍّ من إطلاقيته ونسبيته؟ وكيف يمكن تطبيقها على سياقات تتعلق بلفظي الكافرين والمشركين في سياق الأمر بقتالهم في سورة التوبة؟ وسيجري البحث في تلك القضايا في مباحث أربعة، هي: أولاً: في مفهوم المطلق والنسبي، ثانياً: محددات وصف القرآن بأنه مطلق، ثالثاً: هل في القرآن ما هو نسبي؟، رابعاً: تطبيق في سورة التوبة.

في مفهوم المطلق والنسبي

ترجع جذور مسألة المطلق والنسبي إلى فلسفة اللغة وطبيعة إطلاق الألفاظ على المسميات والمعاني، ومدى شمولها وعمومها للمسميات أو أفرادها المعينة، وما يتم به ذلك. يقول الإمام الغزالي: "إن الألفاظ بالإضافة إلى خصوص المعنى وشموله تنقسم إلى لفظ يدل على عين واحدة ونسميه **معيناً**، كقولك زيد، وهذه الشجرة، وهذا الفرس، وهذا السواد. وإلى ما يدل على أشياء كثيرة تتفق في معنى واحد ونسميه **مطلقاً**، **والأول حده اللفظ الذي لا يمكن أن يكون مفهومه إلا ذلك الواحد بعينه**، فلو قصدت اشتراك غيره فيه منع نفس مفهوم اللفظ منه. **وأما المطلق فهو الذي لا يمنع نفس مفهومه من وقوع الاشتراك في معناه**، كقولك السواد والحركة والفرس والإنسان. وبالجملة الاسم المفرد في لغة العرب إذا أدخل عليه الألف واللام فهو **للعموم**"[1]. وقد ثار جدل واسع بين الأصوليين حول الصلة بين الحقيقة والمطلق والمعين، يقول الرازي: "اللفظ الدالة على الحقيقة من حيث إنها هي هي من غير أن تكون فيها دلالة على شيء من قيود تلك الحقيقة سلباً كان ذلك القيد أو إيجاباً، فهو **المطلق**. أما اللفظ الدال على تلك الحقيقة مع قيد الكثرة فإن كانت الكثرة كثرة معينة

---

[1] الغزالي، أبو حامد محمد، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق: حمزة حافظ، (ط: المحقق)، ج1، ص94-95.

بحيث لا يتناول ما يزيد عليها فهو اسم العدد، وإن لم تكن الكثرة كثرة معينة فهو **العام**"[1]، و"**المراد من المطلق نفس الحقيقة والمقيد عبارة عن الحقيقة مع قيد زائد**"[2].

لكن هذا البعد في إطلاق الألفاظ ونسبيتها وصلتها بالحقيقة ليس موضوع بحثنا ومثار الإشكال الذي سنناقشه، فقضية الصلة بين اللغة والألفاظ قضية ميتافيزيقة، ولا تختص بنص معين، كما أن استعمالات المطلق فيها متفاوتة والمعاني درجات واصطلاحات خاصة ذات صلة بالعموم من حيث الشمول أو البدلية. وما يهمنا هنا في تعبير المطلق أو النسبي هو الرؤية الكلية الفلسفية التي تتضمن بعداً عقدياً للموصوف به.

يستخدم مصطلح **المطلق** من حيث هو مفهوم فلسفي باعتباره نقيضاً لمفهوم النسبي، فيعني القيام بالذات والثبات والكمال واللاتناهي. فهو بمثابة مقولة متعالية، تنفي الارتباط والمحدودية والتغير، ويختلف استعمالها حسب المذاهب الفلسفية، فتتعلق بالألوهية أو الحرية الإنسانية أو بالأشياء من حيث قيامها بذاتها. فترجع معاني المطلق عموماً إلى العناصر الأساسية التالية:

1. مطلق بمعنى ما لا يحتمل التقييد والحصر.
2. مطلق بمعنى قائم الذات، أي أن وجوده لا يرتهن لأي شرط.
3. مطلق بمعنى ثابت.
4. مطلق بمعنى ما يعتبر بغض النظر عن علاقته بأشياء أخرى.

ولا يعني ذلك حصر المطلق في هذه المعاني والدلالات المعجمية، فالتروع الفلسفي بشكل عام يستلزم المطلق بما هو الغاية الأخيرة له، وقد عُبِّر عن ذلك

---

[1] الرازي، محمد بن عمر بن الحسين، **المحصول في علم الأصول**، تحقيق: طه جابر فياض العلواني، (الرياض: جامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية، ط1، 1400هـ)، ج2، ص521- 522.

[2] المصدر مفسه، ج3، ص216.

بمرادفات كثيرة[1]، أما لفظة **نسبي** فتعبر عن فكرة محورية قائمة في مختلف ميادين التفكير، فمقولة النسبية هي السمة المميزة للوعي الموضوعي حيال الواقعات الملموسة وحيال العمليات الذهنية، وترجع المقاربة المعجمية للنسبي إلى العناصر الأساسية الآتية:

1. نسبي بمعنى المتعلق بشيء ما.
2. نسبي بمعنى الارتهان لشيء آخر يستلزم معه الوجود والعدم.
3. نسبي بمعنى عدم القيام بالذات، فالكينونة مستمدة من كائن آخر.
4. نسبي بمعنى ذاتي أي خاص وشخصي.

ففكرة النسبي ثابتة التلازم مع التفكير الذي يتناول الصعيد الواقعي، بالرغم من المتغيرات الزمانية والمكانية، مما يجعلها إحدى خصائص هذا الفكر. فالمعرفة نسبية من حيث العلاقة بين الذات والموضوع، وكذلك من حيث كونها غير كاملة بمعنى قابليتها للخطأ والغموض. وكذلك هي نسبية من حيث ارتباطها بالتركيب الفيزيائي للإنسان العارف (الحواس)، وبالتركيب الذهني له (التجريد)، وبالوسط الاجتماعي الذي ينتمي إليه[2].

فالمطلق يتعالى على المكان والزمان، ولا يتقيد بشروطهما ومحدداتهما، والنسبي عكسه. لكن المطلق بحاجة إلى النسبي ليتجلى في الواقع الخارجي ويكون فاعلاً ومؤثراً من خلال الاتصال بالمكان والزمان، والنسبي بحاجة إلى المطلق لئلا يتماهى كلياً مع الواقع ويتلاشى. فالتصورات المادية للكون والحياة والإنسان، لا يمكنها أن تتجاوز حدود نسبيتها، كما لا يمكنها أن تدفع بالإنسان خارج نسبيته. في حين أنّ الدين يفتح مجالاً واسعاً للنسبي، كي يتجاوز نقصه بتطلعه إلى المطلق.

هذا عن مفهوم المطلق والنسبي عامة والعلاقة بينهما. والسؤال الآن هو: إلى أي حد يمكننا أن نطرح السؤال حول وجود المطلق والنسبي في القرآن؟ إن الجواب

---

1 انظر **الموسوعة الفلسفية** (بيروت: معهد الإنماء العربي، ط1، 1986)، ج1، ص749-751.

2 المصدر نفسه، ج1، ص808-811.

يتوقف على طبيعة استخدام مفهومي المطلق والنسبي، **وسنستعمل مفردة المطلق هنا قاصدين بها ما يلازم الإلهي من حيث تعالي النص على الزمان والمكان وامتداد صلاحيته ونبعية معانيه، ونعني بالنسبي المحدودية الزمانية أو المكانية لمدلول النص المباشر واقتصاره التاريخي على محدداته النصية.** وهذا التحديد لا يغني عنه اصطلاح العموم والخصوص أو المطلق والمقيد عند الأصوليين، فتلك أوصاف هي من عوارض الألفاظ، ولا يستلزم الوصفُ بها ما يسلزمه الوصفُ بالإطلاق والنسبية الذي حددناه.

محددات وصف القرآن بأنه مطلق

إذا أخذنا المطلق بمعنى الثبات والكمال والتعالي وعدم المحدودية والتغير، فإن **النص القرآني يتصف بالإطلاق**، ومورد هذا الوصف هو المحددات التالية:

1. كون النص القرآني نصاً إلهياً: ورد لفظ القرآن في القرآن 68 مرة، ثمان منها فقط في آيات مدنية[1]. وكان ورود لفظ القرآن متقدماً في تاريخ النزول[2]. وقد اقترنت بلفظ القرآن صفات متعددة تدل على كونه إلهيَّ المصدر، فهو **منزل** من الله[3]، **وموحى** منه[4]، **وملقى** إلى رسوله[5]، **ومؤتى** إليه[6]. كما وصف الْقُرْآن بأنه حَكِيمٍ مُبِينٌ كَرِيمٌ مَجِيد في لوح محفوظ، هُدًى وَشِفَاء، غَيْرَ ذِي عِوَجٍ، ذِي الذِّكْرِ، يَهْدِي لِلَّتِي هِيَ

---

[1] البقرة: 185، النساء: 82، المائدة: 101، التوبة: 111، الرعد: 31، محمد: 24، الحشر: 21، الإنسان: 23.

[2] ورد لفظ القرآن في ثالث سورة أنزلت (المزمل: 4)، فيما ورد لفظ الكتاب في ثاني سورة أنزلت (القلم). أما فيما يخص تسمية القرآن بالكتاب، فأول مرة وردت في سورة ص التي ترتيبها في النزول 38، وهو رابع ورود للفظ الكتاب في القرآن بعد سور القلم والمدثر وق.

[3] البقرة: 185، المائدة: 101، يوسف: 2، طه: 2-113،الفرقان: 32، الزخرف: 31، الحشر: 21، الإنسان: 23، الإسراء: 82.

[4] الأنعام: 19، يوسف: 3، الشورى: 7.

[5] ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾ (النمل: 6).

[6] الحجر: 87، يونس: 15.

أَقْوَمُ[1]. وقد اقترن القرآن والكتاب معاً في سياق واحد في أربع آيات، آيتان منها تدلان على **التماهي** بينهما[2]، ووردت نيف وأربعون آية يُقصد بلفظ الكتاب فيها القرآن المترل على محمدﷺ. وقد وُصف الكتاب في هذه الآيات بأنه لا ريب فيه، وأنه هدى، ومترل من الله، ومبارك، ومصدق الذي بين يديه، وتكرر وصفه بأنه حكيم ومبين. وقد جاءت معظم هذه الأوصاف في الآيات المفتتحة بها السور، وخصوصاً بعد الأحرف المقطعة[3]. وجاءت الآيات الأخرى تتحدث عن الكتاب مبينة أوصافه وخصائصه، وهي آيات تتحدث عن صفة ملازمة للكتاب هي كونه **مترلاً** (25 مرة) ووحياً من قبل الله[4].

فجميع الصفات المقترنة بلفظ الكتاب بما هو القرآن أو بلفظ القرآن تقرر مصدره الإلهي الذي تأكد في بعض السياقات بمناقشة جدلية لهذه الحقيقة، سواء لطبيعته الذاتية الظاهرة كالإحكام والتفصيل: ﴿الٓرۚ كِتَٰبٌ أُحۡكِمَتۡ ءَايَٰتُهُۥ ثُمَّ فُصِّلَتۡ مِن لَّدُنۡ حَكِيمٍ خَبِيرٍ﴾ (هود: 1)، ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلۡقُرۡءَانَۚ وَلَوۡ كَانَ مِنۡ عِندِ غَيۡرِ ٱللَّهِ لَوَجَدُواْ فِيهِ ٱخۡتِلَٰفٗا كَثِيرٗا﴾ (النساء: 82) أو للإدعاءات التاريخية النافية لها: ﴿وَلَقَدۡ نَعۡلَمُ أَنَّهُمۡ يَقُولُونَ إِنَّمَا يُعَلِّمُهُۥ بَشَرٞۗ لِّسَانُ ٱلَّذِي يُلۡحِدُونَ إِلَيۡهِ أَعۡجَمِيّٞ وَهَٰذَا لِسَانٌ عَرَبِيّٞ مُّبِينٞ﴾ (النحل: 103). وأبطل القرآن هذه الادعاءات التاريخية بحقيقة أبدية تلازم التنزيل الحكيم وهي الإعجاز القرآني: ﴿وَإِن كُنتُمۡ فِي رَيۡبٖ مِّمَّا نَزَّلۡنَا عَلَىٰ عَبۡدِنَا فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّن مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ شُهَدَآءَكُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ (البقرة: 23) ﴿أَمۡ يَقُولُونَ ٱفۡتَرَىٰهُۖ قُلۡ فَأۡتُواْ بِسُورَةٖ مِّثۡلِهِۦ وَٱدۡعُواْ مَنِ ٱسۡتَطَعۡتُم مِّن دُونِ ٱللَّهِ إِن كُنتُمۡ صَٰدِقِينَ﴾ (يونس: 38)، ﴿قُل لَّئِنِ ٱجۡتَمَعَتِ ٱلۡإِنسُ

---

[1] يس: 2-69، ق: 1، البروج: 21، الواقعة: 77، فصلت: 44، الزمر: 28،ص 1، الإسراء: 9.

[2] ﴿الٓرۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡكِتَٰبِ وَقُرۡءَانٖ مُّبِينٖ﴾ الحجر: 1، ﴿طسٓۚ تِلۡكَ ءَايَٰتُ ٱلۡقُرۡءَانِ وَكِتَابٖ مُّبِينٖ﴾ النمل: 1.

[3] ورود لفظ الكتاب مقترناً بأوائل سور: البقرة، يونس، هود، يوسف، الرعد، إبراهيم، الحجر، الشعراء، النمل، القصص، لقمان، السجدة، الزمر، غافر، فصلت، الزخرف، الدخان، الجاثية، الأحقاف، الطور، الجمعة.

[4] تكرر مع لفظ الإنزال عبارة ﴿أَنزَلَ عَلَيۡكَ﴾ آل عمران: 3-7، النحل: 64-89، العنكبوت: 51، الزمر: 41، أو ﴿وَٱلۡكِتَٰبِ ٱلَّذِي نَزَّلَ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ﴾ النساء: 136، ﴿أَنزَلَ عَلَىٰ عَبۡدِهِ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ الكهف: 1، أو عبارة ﴿إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ﴾ النساء: 105-113، المائدة: 48، الأعراف: 2، إبراهيم: 1، العنكبوت: 47،ص 29، الزمر: 2. ﴿وَٱتۡلُ مَآ أُوحِيَ إِلَيۡكَ مِن كِتَابِ رَبِّكَۖ﴾ الكهف: 27، العنكبوت: 45، فاطر:31.

وَٱلْجِنُّ عَلَىٰٓ أَن يَأْتُوا۟ بِمِثْلِ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ لَا يَأْتُونَ بِمِثْلِهِۦ وَلَوْ كَانَ بَعْضُهُمْ لِبَعْضٍ ظَهِيرًا ﴾ (الإسراء: 88)، ﴿بِحَدِيثٍ مِّثْلِهِۦٓ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ ﴾ (الطور: 34). هذا البعد الإلهي في الخطاب القرآني يتجلى بوضوح في وصفه بأنه كلام الله: ﴿وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ﴾ (التوبة: 6) ﴿يُرِيدُونَ أَن يُبَدِّلُوا۟ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ۚ قُل لَّن تَتَّبِعُونَا كَذَٰلِكُمْ﴾ (الفتح: 15)[1].

ومن ميزات النص القرآني التي تشير إلى مصدره الإلهي أنه يحتوي من المعاني ما لا يخلق على كثرة الرد، وكلما تقدمت العلوم والأيام اكتشف من معانيه الجديد: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِى ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴾ (لقمان: 27)، ﴿قُل لَّوْ كَانَ ٱلْبَحْرُ مِدَادًا لِّكَلِمَٰتِ رَبِّى لَنَفِدَ ٱلْبَحْرُ قَبْلَ أَن تَنفَدَ كَلِمَٰتُ رَبِّى وَلَوْ جِئْنَا بِمِثْلِهِۦ مَدَدًا﴾ (الكهف: 109). وبالتالي فصفة الإطلاق صفة ملازمة للنص القرآني؛ لأن الإطلاق ملازم للإلهي، وهذا البعد إيماني من جهة وبرهاني من جهة أخرى، بمعنى أن المؤمن يقر بإلهية النص وإطلاقه باعتبار ذلك أمراً لازماً لإيمانه، وغير المؤمن في حالة تحدٍّ مع النص يدعي أنه بشري والنص يتحداه.

2. ختم النبوة وعالمية الخطاب:

وردت آيات كثيرة تربط بين القرآن والعالمين: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرَىٰ لِلْعَٰلَمِينَ﴾ (الأنعام: 90)، ﴿ وَمَا كَانَ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ أَن يُفْتَرَىٰ مِن دُونِ ٱللَّهِ وَلَٰكِن تَصْدِيقَ ٱلَّذِى بَيْنَ يَدَيْهِ وَتَفْصِيلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا رَيْبَ فِيهِ مِن رَّبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ ﴾ (يونس: 37). وهناك آيات كثيرة تشير إلى أنه تنزيل من رب العالمين (الشعراء: 192) (السجدة: 2) (الواقعة: 80) (الحاقة: 43). وفي هذا الآيات إشارة صريحة إلى عالمية الخطاب القرآني، نظراً لطبيعة مضمونه إذ يتضمن ذكرى للعالمين، ولهوية مرسله فهو رب العالمين وخطابه بالتالي يعني العالمين.

من جهة أخرى، فإن عالمية الخطاب القرآني تجلّيها طبيعة الرسالة التي يحملها، فقد جاءت الرسالة الخاتمة تسترجع الرسالات السابقة وتنطلق ببعدها العالمي، لتكمل

---

[1] انظر حول مفهوم الكلمات في القرآن، حللي، عبد الرحمن، "الأسماء والكلمات: دراسة مفاهيمية قرآنية"، مجلة **التجديد**، الجامعة الإسلامية العالمية بماليزيا، العدد: 19، السنة العاشرة، محرم 1427/فبراير 2006م.

دين الإسلام الذي سيطرح على الناس باعتباره **دين الله الواحد في الماضي**: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ ۗ وَمَا ٱخْتَلَفَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ إِلَّا مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَهُمُ ٱلْعِلْمُ بَغْيًۢا بَيْنَهُمْ﴾ (آل عمرن: 19)، وفي **المستقبل**: ﴿وَمَن يَبْتَغِ غَيْرَ ٱلْإِسْلَٰمِ دِينًا فَلَن يُقْبَلَ مِنْهُ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾ (آل عمران: 85). وجاء الرسول الخاتم ينتسب إلى سلسلة الأنبياء، وإلى إبراهيم عليه السلام بالذات لكونه المركز الذي لم تتحول دعوته إلى خصوصية بل بقي إبراهيم عالمياً يخاطب الناس وتنتسب إليه الأديان. فكان تجاوز القرآن النسبي لما بعد إبراهيم في الانتساب ليؤكد عالمية الرسالة الخاتمة ببعدها التاريخي[1] ﴿قُلْ إِنَّنِى هَدَىٰنِى رَبِّىٓ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ دِينًا قِيَمًا مِّلَّةَ إِبْرَٰهِيمَ حَنِيفًا ۚ وَمَا كَانَ مِنَ ٱلْمُشْرِكِينَ﴾ (الأنعام: 161) ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ ۚ مِّلَّةَ أَبِيكُمْ إِبْرَٰهِيمَ ۚ هُوَ سَمَّىٰكُمُ ٱلْمُسْلِمِينَ مِن قَبْلُ﴾ (الحج: 78)، وتكميلاً وتأكيداً لهذه العالمية نوَّه القرآن إلى فطرية الدين فهو مرتبط بخلق الإنسان وتكوينه ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾ (الروم: 30).

وهذا البعد هو ما أشير إليه في صورة رمزية بأخذ الميثاق من بني آدم وهم في عالم الذر[2]، وكان تحويل القبلة رمزاً مادياً لتحول أهم يتمثل بالمنهج المعرفي الذي أسسه القرآن في ضوء نقد الموروث الروحي في التاريخ واسترجاعه في سياق ترميم ما طرأ على الرسالات الإلهية من تحريف، وإكمال الدين وختم النبوة: ﴿ٱلْيَوْمَ أَكْمَلْتُ لَكُمْ دِينَكُمْ وَأَتْمَمْتُ عَلَيْكُمْ نِعْمَتِى وَرَضِيتُ لَكُمُ ٱلْإِسْلَٰمَ دِينًا ۚ﴾ (المائدة: 3)، ليتم بذلك ما تعهد الله به لهذا الدين من عالمية عبر نسخه للأديان والرسالات السابقة وإظهاره دين الحق من خلال الرسول الخاتم: ﴿هُوَ ٱلَّذِىٓ أَرْسَلَ رَسُولَهُۥ بِٱلْهُدَىٰ وَدِينِ ٱلْحَقِّ لِيُظْهِرَهُۥ عَلَى ٱلدِّينِ كُلِّهِۦ وَلَوْ

---

[1] حاج حمد، محمد أبو القاسم، **العالمية الإسلامية الثانية** (بيروت: نشر دار ابن حزم، ط2، 1996م)، ج2، ص501.

[2] ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنۢ بَنِىٓ ءَادَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ ۖ قَالُوا۟ بَلَىٰ ۛ شَهِدْنَآ ۛ أَن تَقُولُوا۟ يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَٰذَا غَٰفِلِينَ﴾ (الأعراف: 172). انظر: المرزوقي، أبو يعرب، **شروط نهضة العرب والمسلمين**، (دمشق: دار الفكر، ط1، 2001م)، ص13.

كَرِهَ ٱلْمُشْرِكُونَ ﴾ (التوبة: 33، الفتح: 28، الصف: 9)، وقد تكررت هذه الآية في القرآن ثلاث مرات بصيغة واحدة تأكيداً للعهد الإلهي بإظهار هذا الدين على سائر الأديان. ولأجل هذا الظهور كان خطاب التوجيه للرسول الخاتم متضمناً هذه العالمية من خلال إرساله إلى الناس كافة ووصفت رسالته بأنها رحمة للعالمين[1]، واتسمت رسالته بالشمولية التي تتناسب مع العالمية التي تتجه إليها[2]، وهي شمولية لا ترجع إلى الكم التعليمي أو التشريعي إذ النص متناه والحياة متجددة، فآلت شمولية الكتاب والدين لكل شيء إلى المنهجية المعرفية القرآنية التي تميز الرسالة الخاتمة[3].

وقد **أكد القرآن الكريم عالمية التكليف بالدعوة والتبليغ:** ﴿وَكَذَٰلِكَ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ قُرْءَانًا عَرَبِيًّا لِّتُنذِرَ أُمَّ ٱلْقُرَىٰ وَمَنْ حَوْلَهَا وَتُنذِرَ يَوْمَ ٱلْجَمْعِ لَا رَيْبَ فِيهِ ۚ فَرِيقٌ فِى ٱلْجَنَّةِ وَفَرِيقٌ فِى ٱلسَّعِيرِ﴾ (الشورى: 7)، فهي عالمية في المكان، يرى ابن حيان أن من حولها يشمل جميع الأرض وليس ما يخص جزيرة العرب[4]. كما هي عالمية في الزمان لكل من يصله هذا الخطاب: ﴿قُلْ أَىُّ شَىْءٍ أَكْبَرُ شَهَٰدَةً ۖ قُلِ ٱللَّهُ ۖ شَهِيدٌۢ بَيْنِى وَبَيْنَكُمْ ۚ وَأُوحِىَ إِلَىَّ هَٰذَا ٱلْقُرْءَانُ لِأُنذِرَكُم بِهِۦ وَمَنۢ بَلَغَ ۚ أَئِنَّكُمْ لَتَشْهَدُونَ أَنَّ مَعَ ٱللَّهِ ءَالِهَةً أُخْرَىٰ ۚ قُل لَّآ أَشْهَدُ ۚ قُلْ إِنَّمَا هُوَ إِلَٰهٌ وَٰحِدٌ وَإِنَّنِى بَرِىٓءٌ مِّمَّا تُشْرِكُونَ﴾ (الأنعام: 19)[5].

---

[1] ﴿ وَمَآ أَرْسَلْنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا ﴾ (سبأ: 28)، ﴿وَأَرْسَلْنَٰكَ لِلنَّاسِ رَسُولًا ۚ﴾ (النساء: 79)، ﴿قُلْ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّى رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيْكُمْ جَمِيعًا يُؤْمِنُ بِٱللَّهِ وَكَلِمَٰتِهِۦ وَٱتَّبِعُوهُ لَعَلَّكُمْ ﴾ (الأنبياء: 107).

[2] ﴿وَنَزَّلْنَا عَلَيْكَ ٱلْكِتَٰبَ تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَىْءٍ وَهُدًى وَرَحْمَةً وَبُشْرَىٰ لِلْمُسْلِمِينَ ﴾ (النحل: 89)، ﴿ مَّا فَرَّطْنَا فِى ٱلْكِتَٰبِ مِن شَىْءٍ ۚ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّهِمْ يُحْشَرُونَ ﴾ (الأنعام: 38).

[3] انظر: حللي، عبد الرحمن، "منهجية الرسالات ودلالات ختم النبوة"، مجلة **إسلامية المعرفة** (فصلية يصدرها المعهد العالمي للفكر الإسلامي) العدد 40، ربيع 2005.

[4] ابن حيان، محمد بن يوسف الأندلسي الشهير بأبي حيان، **البحر المحيط**، (الرياض: مكتبة ومطابع النصر الحديثة)، ج4، ص179.

[5] قال الإمام الغزالي: "قوله تعالى: "لأنذركم به ومن بلغ" الأنعام: 19، أي ينذر كل قوم بل كل شخص بحكمه، فيكون شرعه عاماً." الغزالي،أبو حامد محمد، **المستصفى من علم الأصول**، تحقيق حمزة حافظ، (ط: المحقق)، ج3، ص302.

هذا البعد العالمي للخطاب القرآني، مع ما تضمنه من رسالة خاتمة من أهم خصائصها العالمية إنما هو تأكيد صريح لصفة الإطلاقية التي يتصف بها القرآن، فالعالمية تجعله غير محدود بزمان أو مكان.

3. حفظ الله القرآن من التغيير والتبديل:

من خصائص القرآن التي أكدت صفة الإطلاق فيه الحفظ الإلهي لنصه بما لم يتهيأ لأي نص ديني مثله، وهذا الحفظ يجعل من دور النبي ﷺ في النص لا يتعدى دور التبليغ، قال تعالى: ﴿إِنَّا نَحْنُ نَزَّلْنَا الذِّكْرَ وَإِنَّا لَهُ لَحَافِظُونَ﴾ (الحجر: 9)، ﴿لَا تُحَرِّكْ بِهِ لِسَانَكَ لِتَعْجَلَ بِهِ ۝١٦ إِنَّ عَلَيْنَا جَمْعَهُ وَقُرْآنَهُ ۝١٧﴾ (القيامة: 16-17)، ﴿سَنُقْرِئُكَ فَلَا تَنسَىٰ﴾ (الأعلى: 6)، فالعناية الإلهية حاضرة في النص حضوراً أولياً وأبدياً مما يجعل صفة المطلق ملازمة له.

هل في القرآن ما هو نسبي؟

إن وصف القرآن بأنه نص إلهي ومطلق يجعل القول بنسبيته قولاً متناقضاً لأن النسبية أمر ملازم للإنسان وترتبط بالزمان والمكان، وتؤول بالتالي إلى التاريخ. لكن هذا القول النافي للنسبية في طبيعة النص يثير التساؤل حول طبيعة علاقته بالواقع في زمن النزول من جهة، وطبيعة استمراريته من جهة أخرى. بل إن من التساؤلات الأكثر إلحاحاً: كيف يكون النص إلهياً وقد نزل بلغة بشرية؟ هذا الإشكال أثير في المقاربات العلمانية للنص القرآني التي استنجدت برأي ذكره السيوطي في الإتقان مفاده أن القرآن وحي بمعناه دون لفظه[1]. ومآل تلك المقاربات هو القول بتاريخية النص، وبالتالي نسبيته[2]. وبتعبير آخر انتهاء وظيفته كنص يحمل رسالة إلى الإنسان إلى نص عربي أي نص ورثناه من التاريخ.

---

[1] السيوطي، جلال الدين، **الإتقان في علوم القرآن** (المدينة المنورة: مجمع الملك فهد لطباعة المصحف الشريف، د. ت)، ج1، ص125. وممن أثار هذا الإشكال واعتمد هذه المقولة وضخمها وبنى عليها، عبد المجيد الشرفي، والمنصف بن عبد الجليل، ونصر حامد أبو زيد، وغيرهم من منظري تاريخية النص القرآني.

[2] يقول محمد عابد الجابري ناقداً هذا الطرح: "الإشكال الذي يطرحه هذا النوع من الطرح، أعني القول بـــ"تاريخية النص القرآني"، هو تلك المشكلة المعقدة المعروفة في تاريخ الفلسفة بمشكلة "علاقة الفكر بالواقع"، وفي علم الاجتماع بمشكلة "علاقة المعرفة بالمجتمع وأطره". ووراء هاتين المشكلتين تنوي مشكلة فلسفية أكثر تعقيداً –على الأقل في زماننا– هي مشكلة

إن القول بأن تنزل النص بلغة بشرية يحيل بقاء البعد الإلهي للنص، هو قول باستحالة التواصل مع الغيب والمطلق عبر التاريخ، والقول بإمكان ذلك يقتضي بالضرورة الإقرار بخصوصية النص الموحى، فاللغة البشرية إن كانت لا تحيط بالمطلق، فإن الله قادر أن يجعل هذه اللغة قادرة على الارتقاء للكشف عن مراده من البشر، ويتم ذلك حسب قدرة الإنسان على التفاعل مع هذا النص واستكناه معانيه. وهذا إنما يتم بالتيسير الإلهي لهذا النص ليتحول من بعده الإلهي إلى لغة البشر: ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لِتُبَشِّرَ بِهِ ٱلْمُتَّقِينَ وَتُنذِرَ بِهِۦ قَوْمًا لُّدًّا﴾ (مريم: 97)، ﴿فَإِنَّمَا يَسَّرْنَٰهُ بِلِسَانِكَ لَعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾ (الدخان: 58)، فُوصف القرآن بأنه عربي غير مرة[1]، ﴿وَلَوْ جَعَلْنَٰهُ قُرْءَانًا أَعْجَمِيًّا لَّقَالُوا۟ لَوْلَا فُصِّلَتْ ءَايَٰتُهُۥٓ ءَا۬عْجَمِىٌّ وَعَرَبِىٌّ قُلْ هُوَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ هُدًى وَشِفَآءٌ وَٱلَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِىٓ ءَاذَانِهِمْ وَقْرٌ وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى أُو۟لَٰٓئِكَ يُنَادَوْنَ مِن مَّكَانٍۭ بَعِيدٍ﴾ (فصلت: 44). فالآيات تشير إلى أن البحث في ماهية لغة النص والجدل فيها إنما هو هروب من مقصد النص الأساسي، وهو التذكر والهداية. ولهذا الغرض يسره الله بلغة الرسول ﷺ ولا جدوى من البحث في طبيعة لغة النص؛ لأنها مشكلة ميتافيزيقية لا يمكن فهمها. وصلة الإنسان بهذا النص إما أن تكون علاقة إيمان، وبالتالي بحث عن المعنى وتدبر للنص، أو علاقة تحد يعلنه القرآن في وجه كل معاند له، وبالتالي جدل كلامي.

فإذا آمن الإنسان بهذا النص، فكيف يمكن أن يفسر طبيعة صلته بالواقع الذي تنزل به؟ وكذلك كيف تفهم إطلاقه وقد خضع لقوانين لغة زمن الوحي؟ وبعبارة أخرى، كيف يكون النص مطلقاً وله تواصل مباشر مع الحوادث والمعطيات التاريخية في عصر

الأبدي والزمني، مشكلة المطلق والنسبي. وقد لا نبعد إذا قلنا إن الذين يطرحون مسألة "تاريخية النص" من الكتاب المعاصرين إنما يقصدون بذلك ربط القرآن، كنص معرفي، بكل من الواقع، والمجتمع، والزمني، والنسبي. وهذا موقف تقول به مدارس فكرية عديدة ليس بالنسبة للقرآن وحده، بل بالنسبة لكل نص، مقدسا عند أهله أو غير مقدس. ومع ذلك يبقى أن الدين والفن والفلسفة قطاعات معرفية تخترق الزمنية وتنفصل عن ظروف المكان لتشكل نماذج ملموسة لما هو أبدي مطلق". انظر مقاله: "شعار "تاريخية النص"... ليس هو الحل" في موقعه على الإنترنت: http://www.geocities.com/.

[1] يوسف: 2، طه: 113، الشورى: 7، الزمر: 28، فصلت: 44، الزخرف: 3.

النزول؟ وإلى أي مدى يمكن أن يشتمل النص على ما هو نسبي مع بقائه نصاً إلهياً مطلقا؟

في الإجابة علينا أن نفرق بين كون النص مطلقاً بذاته، وبين أن يتضمن ما هو تاريخي أو نسبي من جهة، أو أن يكون فهم البشر له نسبي ضرورة؟

فالنص القرآني مطلق بذاته للمعطيات التي أسلفنا، لكن كونه كلاماً إلهياً لا يعني فصاماً بينه وبين عصر النزول أو العصور اللاحقة من حياة الإنسان التي يشملها القرآن بإطلاقه، والآيات ذات الصلة المباشرة بينه وبين عصر النزول قد تكون دلالتها مطلقة، وقد تكون نسبية مقيدة، والمعيار في ذلك هو النص نفسه؛ لأن "الحجة في لفظ الشارع لا في السؤال والسبب"[1]، فحيث قيَّد لفظ الشارع الحكم بشخص أو زمن أو حالة كانت دلالته نسبية تاريخية، وحيث كان اللفظ عاماً كان الحكم عاماً وإن كان نزوله على حالة خاصة أو ظرف اقتضى النزول.

فالنسبي والتاريخي في القرآن هو ما حدده النص نفسه وأحاله بالقرائن إلى التاريخ أو الظرف الخاص. ولا يعني حصر الدلالة في الحالة الخاصة انتفاء الدلالة غير المباشرة للنص لغير تلك الحالة، فالجانب الهدائي متحقق في النصوص الخاصة من خلال العبرة والسننية وعلل الأحكام ومقاصدها، وعليه فالنسبية الموجودة في القرآن لا تؤول إلى التاريخية التي يرغب البعض سحبها على جميع النص.

فما العوارض التي تجعل دلالة اللفظ نسبية أو تاريخية؟

تخضع لغة القرآن الكريم إلى قواعد اللغة العربية، وقوانين الدلالة التي تحكمها. وقد نظَّر الأصوليون لاحتمالات ألفاظ القرآن الكريم، فذكروا أن وجوه المخاطبات والخطاب في القرآن تأتي على نحو أربعين وجهاً، ذكر منها الزركشي ثلاثة وثلاثين وجهاً، كخطاب العام المراد منه العموم أو الخصوص وخطاب الخاص المراد به الخصوص أو العموم وخطاب الجنس والعين وخطاب المعدوم وغيرها[2]، وتعدد هذه

---

[1] الغزالي، **المستصفى**، ج3، ص265.

[2] الزركشي، بدر الدين، **البرهان في علوم القرآن**، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا (بيروت: دار الفكر، 1988)، ج2، ص237-269.

الاحتمالات يدل على أهمية **اعتبار القرينة في تحديد دلالة اللفظ**، لذلك نشأت علوم مختلفة لمعرفة ذلك، فمدار علم المعاني والبيان ومعرفة مقاصد كلام العرب على معرفة مقتضيات الأحوال: حال الخطاب من جهة نفس الخطاب أو المخاطِب أو المخاطَب أو الجميع، إذ الكلام الواحد يختلف فهمه بحسب حالين، وبحسب مخاطبين، وبحسب غير ذلك، كالأمر يدخله معنى الإباحة والتهديد والتعجيز وأشباهها، **ولا يدل على معناها إلا الأمور الخارجية وعمدتها مقتضيات الأحوال**، وكذلك أسباب النزول تصب في هذا الجانب لأن معنى معرفة السبب هو معرفة مقتضى الحال[1].

لكن مقتضى الحال ليس بالضرورة عاملاً تاريخياً مؤثراً بحيث ينسِّب دلالة النص ويحصرها بظرف النزول، كما يحرص دعاة تاريخانية النص الذين يعتبرون الظروف التاريخية بمجملها هي التي شكلت النص القرآني، أو تشكَّل النص متأثراً بها وعلى أساسها[2]؛ حتى اعتبروا المصدر الإلهي لتلك النصوص لا يلغي إطلاقاً حقيقة كونها نصوصاً لغوية، بكل ما تعنيه اللغة من ارتباط بالزمان والمكان التاريخي والاجتماعي[3].

وحتى لا يحصل التعسف في تفعيل مقتضى الحال التاريخي نفياً أو إثباتاً، لجأ الأصوليون إلى مرجع موضوعي هو البنية اللغوية ذاتها، فيما تحتمله من دلالات، اعتماداً على كون النص "مستقلاً بنفسه"[4]. وهكذا خرج الأصوليون بمبدئهم الشهير

---

[1] الشاطبي، إبراهيم أبو اسحق، **الموافقات في أصول الشريعة**، تحقيق عبد الله دراز، (بيروت: دار المعرفة، ط2، 1975)، ج3، ص347.

[2] انظر مثلاً: الشرفي، عبد المجيد، **الإسلام بين الرسالة والتاريخ** (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2001م)؛ ونصر حامد أبو زيد، **مفهوم النص** (بيروت: المركز الثقافي العربي)، ص29-112، وكتابه: **نقد الخطاب الديني**، (القاهرة: سينا للنشر، 1994م)، ص114. وكتابه: **النص، السلطة، الحقيقة** (الدار البيضاء – بيروت: المركز الثقافي العربي، ط1، 1995م)، ص92، و99؛ ومحمد أركون، **القرآن: من التفسير الموروث إلى تحليل الخطاب الديني**، ترجمة هاشم صالح، (بيروت: دار الطليعة، ط1، 2001م)، ص7-8.

[3] أبو زيد، **النص، السلطة، الحقيقة**، ص92، و99.

[4] الزركشي، بدر الدين، **البحر المحيط في أصول الفقه**، تحرير: عمر سليمان الأشقر، (الكويت: وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، ط2/القاهرة: دار الصفوة، 1992)، ج3، ص198.

الذي هو أكثر من مجرد قاعدة، ألا وهو قولهم "**العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب**"[1]، أياً كان هذا السبب[2]. فـــ"الأصل بقاء العموم"[3]، ولفظ العموم يدل على استغراق جميع ما يتناوله اللفظ في أصل الوضع في الأعيان والأزمان[4]، فالأصل إذاً الإطلاق والحديث الأصولي عن مقتضيات الأحوال بما فيها الأسباب إنما هو لاستبانة الدلالة النصية لا لتنسيبها، والنص أثناء عملية البيان قد يحيل دلالته إلى مرحلة تاريخية معينة، إما صراحة أو يقتضي البيان ذلك من خلال دلالة السياق.

ومن مؤشرات النسبية التي قد يتضمنها النص:

1. **الحكاية عن التاريخ**، كذكر الأنبياء والأقوام السابقين وأحداث مضت، فتلك النصوص تنحصر دلالتها النصية في حالتها التاريخية، بينما دلالة ذكرها تبقى إطلاقية وهو المعنى الهدائي والإرشادي والسنني، لذلك تضمنت الآيات التي ورد فيها ذكرهم حضاً على استكناه هذا المعنى واستثماره.

2. **النص الخاص بحالة لن تتكرر**: كذكر اسم أشخاص بأعيانهم وما يتعلق بهم من أحكام، كزيد وأبي لهب. فالحكم الوارد بحقهم خاص من حيث دلالة النص عليه، وقد يعم بقرينة غير نصية، كعلة الحكم أو كون الحالة الخاصة شاهداً على حكم ورد

---

[1] نقل الزركشي في ذلك الإجماع، (**البحر المحيط**، ج1، ص198)، وقد أورده الشوكاني في سياق الاستنكار، (الشوكاني، محمد بن علي، **إرشاد الفحول إلى علم الأصول**، تحقيق: محمد سعيد البدري أبو مصعب، (بيروت: دار الفكر، ط1، 1992م)، ص230). وقد نُقل في المسألة خمس آراء (الزركشي، **البحر المحيط**، ص198-224) تؤكد في مجملها ما قاله الزركشي مع التفصيل والتدقيق في الصيغة. انظر: الرشيد، عماد الدين، **أسباب النزول وأثرها في بيان النصوص** (دمشق: الشهاب، 1999)، ص400 وما بعدها، هذا وسبب النزول لم يقتصر البحث فيه على مسألة العلاقة بين العام والخاص، بل له صلة بمختلف مباحث البيان، انظر المصدر نفسه، ص543-544.

[2] حول استخدام السياق الخارجي وتوظيفه في دلالة النص انظر: الحاج، عبد الرحمن، **دلالة المفردة القرآنية: دراسة أصولية لسانية**، ماجستير في كلية الإمام الأوزاعي – بيروت 2005، ص225 وما بعدها.

[3] ابن النجار، محمد **بن** أحمد **بن** عبد العزيز الفتوحي، **شرح الكوكب المنير**، تحقيق محمد الزحيلي ونزيه حماد (الرياض: مكتبة العبيكان، ط1، 1993م)، ج1، 295.

[4] الزركشي، **البحر المحيط**، ج3، ص29.

بنص عام، فتكون الحالة الخاصة تأكيداً للحكم.

3. **الخطاب الخاص بالنبي ﷺ**: ويقصد به النص الذي لم يقترن بما يشير إلى أنه حكم يشمل الأمة كلها، لكنه قد يعم بأدلة أخرى[1].

4. **النص المتضمن حكماً معللاً بعلة صريحة يمكن انتفاء الحكم مع انتفائها**، وتكون حصرية الدلالة هنا مقيدة بالعلة، وعندما تكون علة تاريخية – بمعنى أنها غير قابلة للتكرار – يكون الحكم مقيداً بها.

5. **النص المخصص بحالات أو شروط**: فكثير من النصوص القرآنية يكون الحكم فيها عاماً مطلقاً، لكن نصوصاً أخرى تتضمن شروطاً أو قيوداً لتطبيق هذه الأحكام، كالطهارة للصلاة والنصاب للزكاة وضوابط وشروط تطبيق العقوبات وضوابطها وغيرها. ومن هذه الشروط ما يأتي من خارج النص القرآني المعين على سبيل البيان، كالسنة ومقاصد التشريع وأحكام التكليف، فالنسبية هنا استدلالية تحددها ضوابط تطبيق الحكم.

6. **السياق المحيل على العهد التاريخي**، وهذا يشمل الألفاظ العامة والخاصة، والألفاظ المعَرَّفة تكون للعموم، إذا لم يقصد بها تعريف المعهود، كقولهم أقبل الرجل أو الرجال أي المعهودون المنتظرون[2]. واسم الجنس إذا دخلت عليه الألف واللام سواء الاسم أو الصفة فإن كان للعهد فخاص سواء الذكري أو الذهني، وإن لم يجر له ذكر في اللفظ، وإن لم يرد به معهود فاختلفوا فيه على أقوال: 1- الاستغراق. 2- يفيد تعريف الجنس ولا يحمل على الاستغراق إلا بدليل فيكون على العهد حتى يعرف المعهود أي مجملاً. 3- مشترك يصلح للواحد والجنس ولبعض الجنس ولا يصرف إلى الكل إلا بدليل، وثمة تفصيلات أخرى[3].

---

[1] الغزالي، **المستصفى**، ج3، ص299.

[2] الغزالي، **المستصفى**، ج3، ص219.

[3] الزركشي، **البحر المحيط**، ج3، ص97-103.

وأل العهدية إما أن يكون مصحوبها **معهوداً ذكرياً** نحو قوله تعالى: ﴿كَمَآ أَرۡسَلۡنَآ إِلَىٰ فِرۡعَوۡنَ رَسُولٗا ١٥ فَعَصَىٰ فِرۡعَوۡنُ ٱلرَّسُولَ﴾ (المزمل: 15-16) ونحو ﴿فِيهَا مِصۡبَاحٌۖ ٱلۡمِصۡبَاحُ فِي زُجَاجَةٍۖ ٱلزُّجَاجَةُ كَأَنَّهَا كَوۡكَبٞ دُرِّيّٞ﴾ (النور: 35) أو **معهوداً ذهنياً** أو علمياً نحو ﴿إِذۡ هُمَا فِي ٱلۡغَارِ﴾ (التوبة: 40) ونحو ﴿إِذۡ يُبَايِعُونَكَ تَحۡتَ ٱلشَّجَرَةِ﴾ (الفتح: 18) أو **معهوداً حضورياً** ولا تقع هذه إلا بعد أسماء الإشارة أي في النداء أو إذا الفجائية أو في اسم الزمان الحاضر نحو الآن، نحو ﴿ٱلۡيَوۡمَ أَكۡمَلۡتُ لَكُمۡ دِينَكُمۡ﴾ (المائدة: 3)[1].

وتحقيق دلالة أل في نصوص القرآن يحتاج إلى تدقيق ودراية، لما له من أثر في تغيير طبيعة الدلالة وأثرها في الحكم. فكثير من النصوص قد تتغير دلالتها في ضوء تحديد طبيعة أل، فيها وسنقتصر على هذا الجانب في دراستنا التطبيقية على مفردتي المشركين والكافرين في سورة التوبة وفي حدود الآيات المتعلقة بالموقف منهم.

دراسة تطبيقية في سورة التوبة

1. الكفر والشرك في القرآن الكريم:

تحتل مادة "كفر" الرتبة الثانية عشرة من بين أكثر الألفاظ تواتراً في القرآن[2] حيث يتكرر جذر (كفر) في القرآن=525 مرة، معظمها غير متمحضة لمعنى لغوي، ويبرز من الاشتقاقات المتكررة صيغة الفعل (كفروا= 194 مرة، كفر= 19 مرة)، والمصدر (الكفر=17)، وصيغ الاسم (كافرين=93، كافرون=36، كفار=23، كفور=8، كافر=5). ويلفت النظر من هذه الصيغ الاسمية تعريف معظمها بأل (الكافرين=56 الكافرون=20 الكفار=15 الكافر=2 الكفور=1) ويضاف إليها الاسم الموصول المضاف إلى الفعل (الذين كفروا=152، من كفر=11، الذي كفر=2). وهذا يعني أن

---

[1] ابن هشام الأنصاري ، جمال الدين ، **مغني اللبيب عن كتب الأعاريب**، تحقيق مازن المبارك ومحمد علي حمد الله، (بيروت: دار الفكر، ط6، 1985)، ج1، ص72-73.

[2] انظر: الجطلاوي، الهادي، "أشد الألفاظ تواتراً في القرآن الكريم"، مجلة **كلية دار المعلمين العليا** بسوسة، تونس، العدد 1، 1991م، ص42.

معظم المفردات المستخدمة من الجذر المذكور تتعلق بوصف الكفر المتجسد في شخص أو أشخاص، وذلك إما بالحديث عن كفار معينين فيكون وصفاً تاريخياً لأناس عايشوا الأنبياء وكانت لهم مواقف من الرسالات. ومعظم آيات القتال المتعلقة بالكفار تدخل في هذا الإطار، وكذلك صيغة الذين كفروا، أو بالحديث عن سنن إلهية تتعلق بمصير من اختار الكفر على الإيمان (يقترن لفظ الإيمان والكفر في سياق واحد في أكثر من 120 موضعاً)، وصفات الكافر وعلاماته وطرق التعامل معه، وتغلب هذه المواضيع في سياقات كافرون وكافرين.

وأقدم آية نزلت فيها لفظُ الكفر قولُه تعالى في وصف موقف المشركين من الرسول ﷺ وذلك في ثاني سورة أنزلت من القرآن: ﴿وَإِن يَكَادُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ لَيُزْلِقُونَكَ بِأَبْصَٰرِهِمْ لَمَّا سَمِعُوا۟ ٱلذِّكْرَ وَيَقُولُونَ إِنَّهُۥ لَمَجْنُونٌ﴾ (القلم: 51). وقد تكررت ألفاظ الكفر ومشتقاتها 229 مرة في آيات مكية.

بينما ورد جذر مادة الشرك في القرآن 168 مرة، وأقدم لفظة للشرك في القرآن وردت كذلك في ثاني سورة أنزلت: ﴿أَمْ لَهُمْ شُرَكَٰٓؤُا۟ فَلْيَأْتُوا۟ بِشُرَكَآئِهِمْ إِن كَانُوا۟ صَٰدِقِينَ﴾ (القلم: 41)، ويمكن أن نميز من تلك الصيغ المفردات المحتملة الإحالة إلى العهد أو الجنس وهي التالية: (المشركين: 32 مرة، المشركون: 3 مرات، الذين أشركوا: 7 مرات).

وإذا تتبعنا السياقات القرآنية عموماً نجد أن منها ما لا يحتمل دخول أل في اللفظ على كونها للعهد، كتلك التي ترد على سبيل ضرب المثل، أو بيان المصير والجزاء واللعنة، أو ذكر الأوصاف والأحوال المرتبطة بصفة الكفر أو الشرك، أو تلك المتمحضة لبيان الجنس.

وقد ترد ألفاظ أخرى تكون أل فيها للعهد أو للجنس، وتبنى عليها أحكام قد تختلف باختلاف تحديد طبيعة أل، وقد اخترت تطبيق ذلك على مفردتي الشرك والكفر المقترن بالأمر بالقتال أو الواردة في سياقه في سورة التوبة، ذلك أن لفظي الشرك والكفر قد أصبحا في تصور الكثيرين مناطَ الأحكام المقترنة بهما. فقد أطلق

القرآن وصف الكافرين والمشركين على أصناف معينين من معاصري الرسول ﷺ، واقترنت الأحكام المتعلقة بهم بهذا الوصف، في حين أن وصف الكفر أو الشرك لم يكن علة الحكم المتعلق بهم، فتم تعميم تلك الأحكام على كل كافر ومشرك (مثلاً الآيات المتعلقة بقتال الكفار ليس وصف الكفر هو مناط حكم قتالهم، بل هناك أسباب أخرى للقتال يدل عليها سياق الآيات، وبدليل وجود آيات أخرى تأمر بخلاف تلك الأحكام). وإنما جاء وصفهم بالكفار باعتباره لقباً شائعاً عليهم، وهو وصف طبيعي لكل منكر للرسالة والتوحيد.

وغرضنا في هذه الدراسة التنبيه على أهمية ضبط الأبعاد والسياقات التاريخية في القرآن الكريم، أعني تلك الأوصاف أو الأحداث التي تشير القرائن النصية من داخل القرآن إلى أنها ذات بعد تاريخي لا إطلاق له بذاته. فمثلاً في ذكر المشركين والكافرين ضرورة التمييز بين ما هو متعلق بكافرين أو مشركين معينين في عصر الرسول ﷺ وبين ما هو وصف للكفر والشرك بإطلاق، وهذا التمييز لا ينفي دلالة أيٍّ من البعدين، سواء من الناحية التشريعية أو الناحية السننية والهدائية التي يهدف إليها القرآن في الحديث عن التاريخ. **واختيار سورة التوبة لكونها تحتوي على النصوص التي كانت دلالتها مدار اختلاف كبير في طبيعة الحكم المتعلق بالعلاقة مع الكفار والمشركين.**

تطالعنا في سورة براءة آيات ذكر فيها لفظ المشركين سبع مرات ولفظ الكفار سبع مرات، وذلك في السياقات التي حددناها، أعني المقترنة ببيان الموقف منهم. وسنتتبع تلك الألفاظ بحسب ورودها، مستشهدين بما ذكره المفسرون من قرائن لدلالتها:

سياقات ذكر المشركين في سورة التوبة

1. المشركون المُتَبرأ منهم(الآيات1-4):

﴿بَرَآءَةٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ﴿١﴾ فَسِيحُواْ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَٱعْلَمُوٓاْ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخْزِى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢﴾ وَأَذَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ

ٱلْمُشْرِكِينَ وَرَسُولُهُۥٓ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣﴾ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّم مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ثُمَّ لَمْ يَنقُصُوكُمْ شَيْـًٔا وَلَمْ يُظَٰهِرُوا۟ عَلَيْكُمْ أَحَدًا فَأَتِمُّوٓا۟ إِلَيْهِمْ عَهْدَهُمْ إِلَىٰ مُدَّتِهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٤﴾

يأتي ذكر المشركين في الآية الأولى من سورة التوبة في سياق يتحدث عن عهد كان بين المسلمين والمشركين، وقد تعرض هذا العهد للنقض من قبل المشركين، فجاءت الآيات التالية تتحدث عن أولئك المشركين المعهودين في الذهن والذين نكثوا العهد، وقد صرح بذلك المفسرون فذكروا أن المقصود هم المشركون الذين عاهدهم رسول الله ﷺ، والذين عاهدوا المسلمين من المشركين معروفون عند الناس يوم نزول الآية، وعلقت البراءة بالمشركين لخصوصها بالمعاهدين والناكثين منهم[1]، ومقتضى ذلك أن يكون ذكر المشركين اللاحق في الآيات الموالية عهدياً أيضاً، حيث سيكون فيها عهداً ذكرياً تبعاً لذكر المشركين الأول في بداية السورة.

2. المشركون المأمور بقتالهم (5-7):

﴿ فَإِذَا ٱنسَلَخَ ٱلْأَشْهُرُ ٱلْحُرُمُ فَٱقْتُلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ حَيْثُ وَجَدتُّمُوهُمْ وَخُذُوهُمْ وَٱحْصُرُوهُمْ وَٱقْعُدُوا۟ لَهُمْ كُلَّ مَرْصَدٍ ۚ فَإِن تَابُوا۟ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ فَخَلُّوا۟ سَبِيلَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿٥﴾ وَإِنْ أَحَدٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ٱسْتَجَارَكَ فَأَجِرْهُ حَتَّىٰ يَسْمَعَ كَلَٰمَ ٱللَّهِ ثُمَّ أَبْلِغْهُ مَأْمَنَهُۥ ۚ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ قَوْمٌ لَّا يَعْلَمُونَ ﴿٦﴾ كَيْفَ يَكُونُ لِلْمُشْرِكِينَ عَهْدٌ عِندَ ٱللَّهِ وَعِندَ رَسُولِهِۦٓ إِلَّا ٱلَّذِينَ عَٰهَدتُّمْ عِندَ ٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ ۖ فَمَا ٱسْتَقَٰمُوا۟ لَكُمْ فَٱسْتَقِيمُوا۟ لَهُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٧﴾ ﴾.

بعد حديث الآيات الأولى عن البراءة من المشركين المعهودين، جاءت هذه الآيات التالية لها تتحدث عن قتال هؤلاء الناكثين للعهود، وتستثني من الأمر بالقتال المستجيرين والمستقيمين على العهود، فمقتضى السياق أن الحديث عن مشركين معهودين، وقد تأكد ذلك بذكر مكان عهد المشركين مع المسلمين

---

[1] انظر: الطبري، محمد بن جرير، **جامع البيان عن تأويل القرآن**، (**تفسير الطبري**)، تحقيق أحمد محمد شاكر (بيروت: مؤسسة الرسالة، ط1، 2000)، ج6، ص301؛ ابن عاشور، محمد الطاهر، **التحرير والتنوير**، (تونس: الدار التونسية للنشر، 1984)، ج10، ص103-104.

(المسجد الحرام)[1]. فنسبية الخطاب تتجلى في عهدية المشركين المعنيين بالقتال واستثناء المستأمنين والملتزمين بالعهود.

وقد أشار بعض المفسرين إلى أن المشركين المقصودين هم الذين نقضوكم وظاهروا عليكم، والناكثون ومَنْ لم يكن له عهد[2]. واتجهت تفاسير أخرى إلى اعتبار هذه الآية عامة مطلقة تشمل كل مشرك في كل زمان ومكان، واعتبروها من آيات تشريع الجهاد العام، "وفي هذه الآية شرع الجهاد والإذن فيه، والإشارة إلى أنهم لا يقبل منهم غير الإسلام، وهذه الآية نسخت آيات الموادعة والمعاهدة، وقد عمت الآية جميع المشركين وعمت البقاع إلا ما خصصته الأدلة من الكتاب والسنة"[3]. وذكر القرطبي في أمر قتال المشركين أنه عام في كل مشرك، لكن السنة خصت منه المرأة والراهب والصبي وغيرهم[4]، واعتُبرت آية السيف، وكأنه قيل: فاقتلوا الكفار مطلقاً حيث وجدتموهم من حل وحرم[5]. وهناك مفسرون آخرون رأوا التوفيق بين الدلالة الخاصة والعامة في الآية فاعتبروا أن الأمر بقتال الناكثين خاصة، فلا يكون قتال الباقين مفهوماً من عبارة النص بل من دلالته[6]. كما اختلف أيضاً في الآية المتعلقة بالأمان

---

[1] اختلف في الذين عاهدهم المسلمون عند المسجد الحرام على ثلاثة أقوال: (بنو ضمرة أو قريش أو خزاعة)، انظر: **تفسير الطبري**، ج6، ص318، ابن الجوزي، عبد الرحمن، **زاد المسير في علم التفسير**، (بيروت: المكتب الإسلامي، ط3، 1404هـ)، ج3، ص400.

[2] انظر: الزمخشري، **الكشاف**، ج1، ص472، البيضاوي، **أنوار التنزيل وأسرار التأويل (تفسير البيضاوي)** (د.ط)، ج1، ص129، ابن الجوزي، **زاد المسير**، ج3، ص398.

[3] ابن عاشور **التحرير والتنوير**، م.س، ج10، ص115.

[4] القرطبي، **الجامع لأحكام القرآن (تفسير القرطبي)** (د.ط)، ج8، ص69.

[5] انظر: الألوسي، محمود أبو الفضل، **روح المعاني في تفسير القرآن العظيم والسبع المثاني**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، ج10، ص50.

[6] انظر: العمادي، محمد أبو السعود، **إرشاد العقل السليم إلى مزايا القرآن الكريم (تفسير أبي السعود)**، (بيروت: دار إحياء التراث العربي، د. ت)، ج4، ص43؛ الألوسي، **روح المعاني**، ج10، ص50.

للمستجير من المشركين هل هي عامة أم خاصة أم منسوخة[1].

ما نلاحظه على هذه التفاسير أنها تعاملت مع أل التعريف المتعلقة بالمشركين تعاملاً مزدوجاً في سياق واحد، وإن لم يصرحوا بطبيعتها، لكن ما بنوه من أحكام يدل على تصنيفهم لها. فتارة يتم الحديث عن مشركي العرب في عصر الرسول وناكثي العهود معه، وأخرى يتم بناء الحكم على جنس المشركين بالعموم رغم إشارة السياق إلى قصد مشركين معينين. فاعتبار أل عهدية يمنع تعميم الحكم على أنها للجنس فيما دخلت عليه، دون أن يعني ذلك أن الحكم لا يعم بنص آخر أو قياس، فقصد مشركين معينين في الآيات يجعل دلالة النص نسبية مقصورة عليهم.

3. الأمر بقتال المشركين كافة (36):

﴿إِنَّ عِدَّةَ ٱلشُّهُورِ عِندَ ٱللَّهِ ٱثْنَا عَشَرَ شَهْرًا فِى كِتَٰبِ ٱللَّهِ يَوْمَ خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ مِنْهَآ أَرْبَعَةٌ حُرُمٌ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ فَلَا تَظْلِمُوا۟ فِيهِنَّ أَنفُسَكُمْ وَقَٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً كَمَا يُقَٰتِلُونَكُمْ كَآفَّةً وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿٣٦﴾﴾.

تأتي هذه الآية لتتحدث عن موضوع عام يتعلق بالأشهر الحرم وعن كيفية قتال المشركين، فهي هنا عامة تتحدث عن قتالهم مؤتلفين غير مختلفين[2]. فأل هنا قد تكون عهدية، وقد تكون للجنس، فيكون الحكم قتال عموم المشركين إلا ما خص بنص آخر، وبهذه الآية قد يعم حكم الآيات الأولى من هذه السورة.

سياقات ذكر الكافرين في سورة التوبة:

1. خزي الكافرين: ﴿فَسِيحُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ أَرْبَعَةَ أَشْهُرٍ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ وَأَنَّ ٱللَّهَ مُخْزِى ٱلْكَٰفِرِينَ ﴿٢﴾﴾.

---

[1] انظر: الزمخشري، **الكشاف**، ج1، ص473؛ **تفسير القرطبي**، م.س، ج8 ، ص72؛ **تفسير أبي السعود**، م.س، ج4، ص42، ابن عاشور، **التحرير والتنوير**، ج1، ص1813.

[2] **تفسير الطبري**، ج6، ص364، **تفسير القرطبي**، ج8، ص122.

هذا هو أول ذكر للكافرين في سورة التوبة، فجاء في ثاني آية من السورة، وذلك في سياق تهديد المشركين وإمهالهم مدة أربعة أشهر. لكن اللفظ جاء فيها عاماً، وأل التعريف التي دخلت على اللفظ تدل على الجنس نظراً للموضوع الذي ارتبطت به، وهو مصير الكافرين وخزيهم الذي يعم ولا يرتبط بفترة معينة.

2. **الذين كفروا:** ﴿ وَأَذَانٌ مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦٓ إِلَى ٱلنَّاسِ يَوْمَ ٱلْحَجِّ ٱلْأَكْبَرِ أَنَّ ٱللَّهَ بَرِىٓءٌ مِّنَ ٱلْمُشْرِكِينَ ۙ وَرَسُولُهُۥ ۚ فَإِن تُبْتُمْ فَهُوَ خَيْرٌ لَّكُمْ ۖ وَإِن تَوَلَّيْتُمْ فَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّكُمْ غَيْرُ مُعْجِزِى ٱللَّهِ ۗ وَبَشِّرِ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ بِعَذَابٍ أَلِيمٍ ﴿٣﴾ ﴾. يأتي أول ذكر للكفار في سورة التوبة في الآية الثالثة بصيغة اسم الموصول المقترن بالفعل "الَّذِينَ كَفَرُوا"، وذلك أمراً للنبي ﷺ في خطابه للمشركين وتبشيرهم بعذاب أليم، فالذين كفروا هنا اقترن ذكرهم بمصيرهم وجزائهم وهو غير خاص بقوم دون قوم من الكفار. وهو خطاب عام لكل الذين كفروا، لكنه هنا يماهي بين المشركين والذين كفروا إذ هم أول المخاطبين، فيندرج حالهم الخاص ضمن الحالة العامة للكافرين.

3. **أئمة الفكر:** ﴿ وَإِن نَّكَثُوٓا۟ أَيْمَٰنَهُم مِّنۢ بَعْدِ عَهْدِهِمْ وَطَعَنُوا۟ فِى دِينِكُمْ فَقَٰتِلُوٓا۟ أَئِمَّةَ ٱلْكُفْرِ ۙ إِنَّهُمْ لَآ أَيْمَٰنَ لَهُمْ لَعَلَّهُمْ يَنتَهُونَ ﴿١٢﴾ ﴾. في إطار حديث الآيات عن قتال المشركين المعهودين، تأتي هذه الآية تصفهم بأنهم أئمة الكفر الذين نقضوا أيمانهم بعد عهدهم، وذكر المفسرون أنهم أئمة قريش وسمى بعضهم أبا جهل بن هشام وعتبة بن ربيعة، أو أن الأمر بقتال من أقدم على نكث العهد والطعن في الدين. فمن يفعل ذلك يكون أصلاً ورأساً في الكفر، فهو على هذا من أئمة الكفر، ويحتمل أن يعنى بهم المتقدمون والرؤساء منهم، وأن قتالهم قتال لأتباعهم وأنهم لا حرمة لهم[1].

فسياق الآيات يطابق بين وصف أئمة الكفر والمشركين السابق ذكرهم في الآيات، وقد أشرنا إلى سياق ذكر المشركين فيها، وأنه يقصد بهم المعهودون، لكن التفاسير جعلت الخطاب للعموم.

---

[1] انظر: **تفسير الطبري**، ج6، ص329؛ **تفسير القرطبي**، مج8، ص76.

4. كلمة الذين كفروا: ﴿إِلَّا تَنصُرُوهُ فَقَدْ نَصَرَهُ ٱللَّهُ إِذْ أَخْرَجَهُ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ثَانِىَ ٱثْنَيْنِ إِذْ هُمَا فِى ٱلْغَارِ إِذْ يَقُولُ لِصَٰحِبِهِۦ لَا تَحْزَنْ إِنَّ ٱللَّهَ مَعَنَا ۖ فَأَنزَلَ ٱللَّهُ سَكِينَتَهُۥ عَلَيْهِ وَأَيَّدَهُۥ بِجُنُودٍ لَّمْ تَرَوْهَا وَجَعَلَ كَلِمَةَ ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟ ٱلسُّفْلَىٰ ۗ وَكَلِمَةُ ٱللَّهِ هِىَ ٱلْعُلْيَا ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٤٠﴾﴾.

تأتي الآية الأربعون لتتحدث عن موقف للمشركين من النبي ﷺ مسمية إياهم بالذين كفروا، وذلك عندما أخرجوا النبي من مكة. فالخبر مرتبط بحادثة تاريخية معروفة، وبالتالي فأل هنا تفيد العهد الذهني. بينما تختم الآية بحكم عام على الموقف من الذين كفروا، فكلمتهم هي السفلى، وهو حكم لا يختص بقوم دون آخرين. وأل هنا تكون للجنس، وفسروا كلمة الذين كفروا بأنها كلمة الشرك[1].

5-. جهاد الكفار: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِىُّ جَٰهِدِ ٱلْكُفَّارَ وَٱلْمُنَٰفِقِينَ وَٱغْلُظْ عَلَيْهِمْ ۚ وَمَأْوَىٰهُمْ جَهَنَّمُ ۖ وَبِئْسَ ٱلْمَصِيرُ ﴿٧٣﴾﴾.

يتقيد الخطاب في هذه الآيات بالكفار الذين كانوا في عهده ﷺ فأل هنا مطلقة تشمل جنس الكفار، لكن الخطاب خاصٌّ بالنبي ﷺ، فلا يشمل أمته بالنص، إنما بقواعد أخرى تعمم الحكم[2]، وعمم بعض المفسرين الحكم على قاعدة أن خطاب النبي تدخل فيه أمته من بعده[3].

6. قتال الكفار: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ قَٰتِلُوا۟ ٱلَّذِينَ يَلُونَكُم مِّنَ ٱلْكُفَّارِ وَلْيَجِدُوا۟ فِيكُمْ غِلْظَةً ۚ وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ مَعَ ٱلْمُتَّقِينَ ﴿١٢٣﴾﴾: أخيراً تأتي هذه الآية من سورة التوبة تأمر بقتال الكفار على العمومن وإنما يُبتدأ بالأقرب فالأقرب، واختلف في المراد بمن يليهم على أقوال[4].

---

[1] انظر: **تفسير الطبري**، ج6، ص374؛ **تفسير القرطبي**، ج8، ص131.

[2] الغزالي، **المستصفى**، ج3، ص299.

[3] **تفسير القرطبي**، مج8، ص187.

[4] ابن الجوزي، **زاد المسير**، ج3، ص518.

فالآية إذا مطلقة غير مخصوصة بزمان ولا مكان، وهي تتحدث عن أولوية القتال عندما يكون مشروعاً.

هذه التطبيقات في سورة التوبة تشير إلى التباس في فهم طبيعة المشركين والكافرين المقصودين بالنص. فتارة يعتبر المقصود بهم مطلقاً متعالياً على الزمان والمكان، وأخرى يفسر على أنه نسبي يرتبط بحامل هذا الوصف التاريخي، كما أن النص قد تكون دلالته نسبية تاريخية. لكن حكمه عام لا من خلال النص، إنما من خلال قرائن أخرى، فيتم تعميم الحكم من النص ابتداء، مع اختلاف في التكييف القاعدي للدلالة.

خاتمة

ما نخلص إليه من هذه المحاولة هو أن القرآن بما هو نص إلهي نزل على الرسول الخاتم ﷺ بلغة عربية هو نص مطلق متعال على الزمان والمكان، بمعنى أنه غير مقيد بزمان أو مكان معينين. ووصف المطلق هذا لا تلغيه لغة النص وخصائص العربية. على أن وصف القرآن بأنه مطلق بذاته لا يمنع نسبية بعض معانيه، لكن هذه النسبية إنما يحددها النص نفسه صراحة أو إشارة، وذلك حسب قوانين اللغة وقواعدها وحسب سياق النص.

ومن الضروري هنا التمييز بين المطلق والنسبي، وبتعبير آخر التفريق بين ما يقيد النص دلالته أو يشير إليها وما يبقى من النص بدلالته الأصلية وهي الإطلاق والعموم. ونلاحظ مع ذلك أن الدلالة النسبية لا تلغي صفة النص المطلقة حتى في السياق النسبي، فدلالة النص المباشرة هي التي تخضع لاحتمال النسبية، أما الدلالة العامة وغير المباشرة فهي مطلقة عموماً، فالنصوص ذات الدلالة النسبية لها دلالة مطلقة تتمثل في الاعتبار والهداية وتأكيد القوانين والسنن القرآنية.

وعلى المستوى التطبيقي في سورة التوبة لاحظنا عدم إيضاح المفسرين لطبيعة أل

المضافة إلى لفظي المشركين والكافرين، هل هي أل للعهد أم للجنس. وقد دل تفسيرهم على كلا الاحتمالين، وهذا يؤدي إلى اضطراب في فهم دلالة النص، فأل العهد تقتضي قواعد العربية والأصول أن تكون دلالتها نسبية. وقد أشار بعض المفسرين إلى السياق التاريخي الذي تشير إليه الآيات، في الوقت الذي تحدثوا فيه عن أحكام مطلقة بنيت على النص نفسه، ولعل إعادة النظر في بعض المفردات والجزئيات في ثنايا بعض النصوص قد تغير من دلالتها النصية وتعطي أفقاً جديداً في قراءتها. ففي الأمر بقتل المشركين تختلف دلالة النص بين أن تعتبر أل للجنس، فتكون مطلقة لكل مشرك، وبين أن تكون للعهد فتختص بمشركي قريش، ويبقى حكم القتال العام مبنياً على الآيات الأخرى.

المراجع

References:

Abū Ḥayyān, Muḥamad bin Yūsuf al-Andalusī, *al-Baḥr al-Muḥīṭ* (Riyadh: Maktabat al-Naṣr al-Hadīthah, no date)..

Abū Yaʿreb al-Marzuqi, *Shurūṭ Nahḍat al-ʿArab wa al-Muslimīn* (Damascus: Dār al-Fikr, 1st edition, 2001).

Al-Alūsī, Maḥmūd Abū al-Faḍl, *Rūh al-Maʿānī fī Tafsīr al-Qur'ān al-ʿAẓīm wa al-Sabʿ al-Mathānī* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, no date).

Al-Bayḍāwī, *Anwār al-Tanzīl wa Asrār al-Ta'wīl (Tafsīr al-Bayḍāwī)* (Beirut: Dār al-Kutub al-ʿIlmiyyah, 1988).

Al-Ghazāli, Abū Ḥāmīd Muḥammad, *al-Mustaṣfā min ʿIlm al-Uṣūl*, ed. Hamzah Hafiz (Published by the editor).

Alhaj, Abdulrahman, *Dilālat al-Mufradah al-Qurāaniyyah: Dirāsah Uṣūliyyah Lisāniyyah,* Master Thesis Kulliyah of al-Imām al-Awzāʿī, Beirut, 2006.

Al-Jaṭlāwī, al-Hādi, Ashaddu al-Alfāẓ Tawāturan fā al-Qur'ān al-Karīm, *Majallat Kulliyyat al-Muʿallimīn al-ʿUlyā* - Tunis, Issue: 1, 1991.

Al-Mawsūʿāt al-Falsafiyyah (Beirut: Maʿhad al-Inmā' al-ʿArabī, 1st edition, 1986).

Al-ʿAmādī, Muḥammad Abū al-Suʿūd, *Irshād al-ʿAql al-Salīm ilī Mazāyā al-Qur'ān al-Karīm (Tafsīr Abī al-Suʿūd)* (Beirut: Dār Iḥyā' al-Turāth al-ʿArabī, no date).

Al-Qurṭubī, *al-Jāmiʿ li Aḥkām al-Qur'ān (Tafsīr al-Qurṭubī)* (no date).

Al-Rashīd, ʿImād al-Dīn, *Asbāb al-Nuzūl wa Atharuhā fī Bayān al-Nuṣūṣ* (Damascus: al-Shihāb, 1999).

Al-Rāzī, Muḥammad bin ʿUmar bin al-Ḥusayn, *al-Maḥṣūl fī ʿIlm al-Uṣūl*, ed. Taha Jabir Fayyadh al-Alwani (Riyadh: Muhammad bin Saud University, 1400).

Al-Shawkānī, Muḥammad bin ʿAlī, *Irshād al-Fuḥūl ilā ʿIlm al-Uṣūl*, ed. Muḥammad Saʿīd al-Badrī Abū Muṣʿab (Beirut: Dār al-Fikr, 1992).

Al-Shāṭibī, Ibrahīm Abū Isḥāq, *al-Muwāfaqāt fī Uṣūl al-Sharīʿah*, ed. ʿAbdullāh Darrāz (Beirut: Dār al-Maʿrifah, 1975).

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn Abdul Raḥmān, *al-Itqān fī ʿUlūm al-Qur'ān* (Madina: King Fahd for Holy Quran Printing, no date).

Al-Ṭabarī, Muḥammad Ibn Jarīr*, Jāmiʿ al-Bayān ʿan Ta'wīl al-Qur'ān*, ed. Ahmad Muhammad Shakir (Beirut: Muasasat al-Risālah, 1st edition, 2000).

Al-Zarkashī, Badr al-Dīn, *al-Baḥr al-Muḥīṭ*, Editor: ʿUmar Sulaymān al-Ashqar (Kuweit: Wizārat al-Awqāf wa al-Shu'ūn al-Islāmiyyah, Cairo: Daār al-Ṣafwah, 1992).

Al-Zarkashī, Badr al-Dīn, *al-Burhān fī ʿUlūm al-Qur'ān*, Ed. Muṣṭafā ʿAbd al-Qādir ʿAṭā (Beirut: Dār al-Fikr, 1988).

Arkoun, Muhammad, *al-Qur'ān: Min al-Tafsīr al-Maurūth ilā Taḥlīl al-Khiṭāb al-Dīnī*, Translation: Hashim Ṣālih (Beirut: Dār al-Taliah, 2001).

Hajj Hamd, Muḥammad Abū al-Qasim, *al-ʿĀlamiyyah al-Islāmiyyah al-Thāniyyah* (Beirut: Dār Ibn Ḥazm, 2nd edition, 1996).

Helali, Abdulrahman, "al-Asmā' wa al-Kalimāt: Dirāsah Mafāhīmiyyah Qur'āniyyah", Majallat *at-Tajdid*, International Islāmic University Malaysia, issue; 19, Year: 10, February 2006.

Helali, Abdulrahman, Manhajiyyat al-Risālāt wa dilālāt Khatm al-Nubuwwah, Majallat *Islāmiyyat al-Maʿrifah,* issue: 40, Rabī' 2005.

Ibn al-Jawzī, ʿAbd al-Raḥmān, *Zād al-Masīr fī ʿIlm al-Tafsīr* (Beirut: al-Maktab al-Islāmī, 1404).

Ibn al-Najjār, *Sharḥ al-Kawkab al-Munīr*, Ed. Muḥammad al-Zuhaylī and Nazīh Ḥammād (Riyadh: Maktabat al-Ubaykān, 1993).

Ibn Hishām, Jamāl al-Dīn al-Ansārī, *Mugnī al-Labīb ʿan Kutub al-Aʿārīb*, ed. Māzin al-Mubārak and Muḥammad Ḥamd Allāh (Beirut: Dār al-Fikr, 1985).

Ibn ʿĀshūr, Muḥammad El-Ṭāhir, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr* (Tunis:Dār al-Tunisiyyah li al-Nashr, 1984).

ʿAbdul Majīd Al-Sharfī, *al-Islām Bayna al-Risālah wa al-Tārīkh* (Beirut: Dār al-Ṭalīʿah, 2001).

Naṣr Ḥāmid Abū Zayd, *Mafhūm al-Naṣṣ* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī, no date).

_____, *Naqd al-Khiṭāb al-Dīnī* (Cairo: Sīnā lī al-Nashr, 1994).

_____, *al-Naṣṣ, al-Sulṭah, al-Ḥaqīqah* (Beirut: al-Markaz al-Thaqāfī al-ʿArabī, 1995).